



**Liget**

2017-5  
május

## TARTALOMJEGYZÉK [XXX.évfolyam 5. szám]

Tallár Ferenc | **MIGRÁCIÓ, GLOBALIZÁCIÓ, NEMZETÁLLAM** 4

Kovács Gábor | **HAMVAS ÉS A KÉT VILÁGHÁBORÚ KÖZÖTTI** 47

### TRADICIONALIZMUS

Birtalan Ferenc | **SZELEKTÍV EMLÉKEZET** 71

Bíró Zsuzsa | **TELJES ÉLET** 73

Kállay Kotász Zoltán | **FESTŐ A DOMBOK KÖZÖTT** 85

Skobrák Máté | **KAUCSUK** 88

Nacsinák Gergely András | **MEGKÉSETT LÁBJEGYZETEK** 91

Bene Zoltán | **LEGYINT** 101

Jásdi András | **ÖKOETIKA ÉS A FELVILÁGOSODÁS KRITIKÁI** 105

Inczédy Tamás | **LÁBSZTORI** 140

[FELNŐTT MESE] – Macsinka Zsolt rajzaival

Kiadja | Liget Műhely Alapítvány  
1122 Budapest, Kissvábhegyi út 4-6.  
info[kukac]ligetmuhely.com

ISSN 1789-4980

Szerkesztők | Horgas Judit, Levendel Júlia, Horgas Béla  
Tervezőszerkesztő | René Margit  
Főmunkatárs | Szirmai Panni  
Olvasószerkesztő | Bognár Anikó  
Tudományos lektorok | Kállay Géza,  
Kiss Lajos András, Victor András

Tallár Ferenc

# MIGRÁCIÓ, GLOBALIZÁCIÓ, NEMZETÁLLAM

2017-05-01 | ESSZÉ



*„Kísértet járja be a világot, a migráció kísértete.”*

Hardt Negri

Az egyéni, *morális* cselekvés szempontjából nem tűnik különösebben bonyolultnak a kérdés, hogyan kell viszonyulnom a jövevényhez, azaz – napjainkban – a menekülthez, a migránshoz. A „jövevény” a zsidó-keresztény kultúra egyik alapszava: „A jövevényt ne nyomorgasd; hiszen ti ismeritek a jövevény életét, mivelhogy jövevények voltatok Egyiptom földjén.” (2Móz 23,9). A jövevény – aki az ittben nincs otthon – válik aztán Ágostonnál a keresztény ember ősképevé. A római jog egyik terminusát átvéve, az ember *peregrinus*, tartózkodási joggal bíró idegen: „Ó, Isten választott népe, ó, Krisztus teste, ti nemes idegenek vagytok a földön... Nem ez a hazátok, a ti hazátok másutt van.”, ti. Isten városában, a Mennyei Jeruzsálemben. Így formálódik ki egy olyan ember képe, akinek gyökerei immár nem lefelé, nem a földre, hanem felfelé, az égbe nyúlnak, és az egy Isten univerzális törvényeibe kapaszkodnak, legyenek „akár zsidók, akár pogányok, akár rabszolgák, akár szabadok” (1Kor 13)

## univerzális törvények

Ezekre a *szeretet parancsában* összefoglalható univerzális törvényekre hivatkozhat a modernitás egy dicsőséges pillanatában az amerikai Függetlenségi Nyilatkozat, amikor azt mondja:

„Magától értetődőnek tartjuk azokat az igazságokat, hogy minden ember egyenlőként teremtett, az embert teremtője olyan elidegeníthetetlen Jogokkal ruházta fel, amelyekről le nem mondhat, s ezek közé a jogok közé tartozik a jog az Élethez és a Szabadsághoz, valamint a jog a Boldogságra való törekvésre.” Ehhez azonban, a modernitás jegyében, a Nyilatkozat szerzői még hozzátesznek valamit: „Ezeknek a jogoknak a biztosítására az Emberek Kormányzatokat létesítenek, amelyeknek törvényes hatalma a kormányzottak beleegyezésén nyugszik”.

Annak a jellegzetesen modern törekvésnek megfelelően, mely a *Civitas Dei* és a *Civitas Terrena* közötti távolság áthidalására, legalábbis megrövidítésére vállalkozik, így a szeretet parancsa és a *morál* mellé a *politika* intézményi világa lép. Szó sincs persze arról, hogy a politika kiszoríthatná vagy érvénytelenítené a morális kérdést: vajon *jó lelkiismerettel* teszem-e, amit teszek, vagy jó lelkiismerettel nézhetem-e, hogy körülöttem olyan rászorulóknak vannak, akikkel embertelenül bánnak. De a politika másként veti fel a kérdést.



Jeroen Akkermans, flickr.com

Nem azt kérdezi, vajon én az *adott helyzetben* jó lelkiismerettel teszem-e, amit teszek. Magára a helyzetre kérdez, hogy egy közös cselekvés révén ezt a *helyzetet megváltoztassa*. A „Wir schaffen es” („Megbirkózunk vele”) ebben az értelemben morális, nem pedig politikai üzenet volt. Azt mondta: bár jelentős kihívás előtt állunk, de nyugalom, ez még belefér, *ettől nem változik semmi*. Úgy tudjuk megoldani, hogy közben mi azért mi magunk maradunk. A politika más típusú megfontolásokat követel. Mert, például, semmi sem szavatolja, hogy lelkiismeretem szava egybecseng mások lelkiismeretének szavával, márpedig a közös, politikai cselekvés következményei őt is érintik. A morális cselekvő mehet fejjel a falnak, sőt, bizonyos helyzetekben épp ez a kötelessége. Ám akinek a *Civitas Terrenával*, „magával a helyzettel” van dolga, és nem akar a foglya maradni, ezt aligha teheti meg. A politika elsáncolása az átmoralizált „örök értékek” mögé – Baudrillard fordulataival – *'a politika nulla foka'*.<sup>[1]</sup>

Mindezt azért bocsátottam előre, hogy világos legyen: ha a moralitás szempontjából nem is tűnik számomra különösebben bonyolultnak a kérdés, hogyan viszonyuljak az „idegenekhez”, a lehetséges politikai következtetések egyáltalán nem tűnnek magától értődőnek. Ne várja hát senki – szerényebben: ne várja hát a reménybeli olvasó –, hogy a továbbiakban valamiféle megoldással állok elő. Inkább olyan kínzó kérdéseket, olyan *dilemmákat* vetnék fel, melyeket többek között a világban egyre nagyobb számban vándorló idegenek léte kényszerít ránk. Igen, „kísértet járja be a világot, a migráció kísértete”<sup>[2]</sup>. Szembesülésünk a háborúk szörnyűségei, az ökológiai katasztrófák, a nyomor elől menekülő, vagy egyszerűen csak a neki is kijáró jobb létre (a Nyilatkozatban is említett Boldogságra) jogot formáló, nemegyszer (valóban) dühös sokasággal talán lehetőséget ad a *Civitas Terrena* lehetséges alaprajzának felvázolására. Még hozzá annak a nemcsak gyakorlati, de egyúttal normatív nyomásnak a fényében, mely a vándorló milliók létéből, szóval „magából a helyzetből” következik.

## 244 millió migráns

Ami a szűk értelemben vett tényeket, a számokat illeti: az ENSZ legutóbbi, 2015-ös nemzetközi migrációs jelentése<sup>[3]</sup> szerint 2015-ben 244 millió migránst regisztráltak globálisan, migráns alatt értve mindazokat, akik külföldi állampolgárként vagy külföldön születettként élnek egy másik állam területén. A migránsok 58%-a az ún. fejlett régiókban (a globális Északon), 42%-a a fejlődő régiókban (a globális Délen) telepedett le. A fejlett államokban letelepedett 140 millió migráns 61%-a (85 millió fő) a fejlődő régiókból, 39%-uk (55 millió) a fejlett régió belüli migráció során érkezett. A globális Délen élő 104 millió migráns 13%-a származik a globális Észak fejlett államaiból.

Európában 1990-ben 49,2 millió migráns élt, számuk 2015-re 76,1 millióra nőtt, ami azt jelenti, hogy létszámuk évente átlag 1,1 millió fővel, a 25 év alatt összesen 27 millióval gyarapodott, ám ehhez érdemes hozzátenni, hogy a növekmény 45%-a az Európán *belüli* migrációval érkezett (beleértve az Ukrajnából, Oroszországból vagy a Balkán nem EU-s tagállamaiból érkezetteket is). 25%-uk érkezett Ázsiából, közel 18%-uk Afrikából, 13%-uk Latin-Amerikából. A nemzetközi migránsok 1990-ben Európa

össztlakosságának 6,8%-át tették ki, 2015-ben 10,3%-át. Észak-Amerikában 2015-ben a migránsok száma 54,5 millió, számuk – miként Európában – éves átlagban 1,1 millióval nő, és jelenleg az össztlakosság 15,2%-át teszik ki.



Elisa Finocchiaro, flickr.com

Ez lenne hát – a számok nyelvén – „maga a helyzet”? Aligha. Egyrészt egy regisztrált migránsokról szóló jelentés nem tartalmazhatja a hazátlan, dokumentumok nélküli, több tízmillió menekültet, akik száma pedig a káoszba süllyedt közel-keleti, ázsiai és afrikai térségek felől egyre növekszik. (A regisztrált menekültek száma 2015-ben 21,3 millió.) De nem csak erről van szó. Tudjuk, a tények interpretációt követelnek. A pohárban lévő 1 deci víz *jelentheti*, hogy a pohár félig üres, jelentheti, hogy félig megtelt. Mi van hát a számok mögött, ami a helyzetet sokak számára olyan ijesztővé teszi? A terrorizmus fenyegetése? És a terrorizmus mögött? Egyszerűen csak fanatizmus és barbár, gyilkos indulatok? Vagy a fenyegetést, épp fordítva, az idegenek befogadását ellenzők indulatára építő populizmusok jelentenek? De mi van a populizmusok mögött? Itt is csak barbár indulatok? Egyáltalán: miért lett egyszerre mindenki olyan indulatos?

\*

Polányi Károly idézi Ludwig von Misesnek, a neoliberalizmus ősatyjának, Hayek mesterének és a Mon Pelerin Társaság egyik alapítójának megjegyzését, hogyha a munkások „nem szakszervezeti tagokként cselekednének, hanem csökkentenék igényeiket, és a munkaerőpiac követelményei szerint változtatnák lakhelyeiket és

munkahelyeiket, végül találnának munkát”. Von Misesnek igaza van: ha a munkás – aki mellékesen ember – nem tekintené magát másnak, mint a munkaerő, tehát egy sajátos, mert sajnálatos módon egy meghatározott személyhez kötött áru tulajdonosának, minden sokkal egyszerűbb lenne. Ahogy Polányi malíciózusan megjegyzi, végül is „nem az áru dolga, hogy eldöntse, hol kínálják eladásra, milyen célra használják, milyen áron engedik meg, hogy gazdát cseréljen, milyen módon fogyasztják vagy pusztítják el”.**[4]** A *társadalom* kusza kapcsolatrendszerébe és homályos, ellentmondó értékeibe bonyolódott társadalmi lény helyébe lépjen a *piac* világos és egyértelmű logikája és az atomizált, társadalmi kapcsolatrendszerétől megtisztított munkaerő.

## fokozatosan megnyíló világpiac

Az áruformába bújtatott munkaerő ideális formája ezek szerint maga a *migráns*, aki társadalmi és lokális beágyazottságából kilépve oda tart, ahol munkaereje értékesíthető.

Ennek a migrációnak egyik szélsőséges, ám logikáját világosan feltáró formája a „barbár és civilizálatlan” társadalmi formájából végképp kivetkőztetett munkaerő magántulajdonba vétele és áruként való szállítása, azaz a rabszolga-kereskedelem. A szabad, szerződéses munkaviszony ideájának ez ellentmondott ugyan, de harmonikusan illeszkedett a fokozatosan megnyíló világpiac logikájába. A 1500-as évek kezdetétől működő „atlanti háromszögben” az európai hajók fegyvereket és iparcikkeket szállítottak a nyugat-afrikai partok felé, hogy onnan rabszolgákat hajóztassanak át az Atlanti-óceánon, majd Amerikából az ültetvények mezőgazdasági terményeivel térjenek vissza. Joggal feltételezhető, hogy a modern, a *tőkés világgazdaság* logikájába illeszkedő „nemzetközi migráció” – amit nem helyes összetéveszteni az antikvitást lezáró népvándorlással – ezzel vette kezdetét. Kétségtelen, hogy a formák azóta sokat finomodtak. Végül is (hogy némiképp malíciózus legyek) a civilizáció folyamata megállíthatatlan. De ez – Lydia Pottsot idézve – csak annyit jelentene, hogy „a munkaerő világpiacának első, koloniális fázisa, és második, az élő munkaerő metropoliszokba importálását is magába foglaló fázisa között kontinuus fejlődésfokozatok vannak.”**[5]**



Jeroen Akkermans, flickr.com

Ám az általános jegyet, a piacra lépő vagy a piacra kényszerített munkaerő áruformáját mégsem szabad kizárólagosként kezelnünk a migráció értelmezésekor, főként akkor nem, ha mai formáira vagyunk kíváncsiak. Míg a rabszolga személyes motivációinak aligha volt szerepe „kivándorlásában”, ma a migráció folyamatában meghatározóak az egyéni, sőt a közösségi döntések, a migráció társadalmi és kulturális logika mentén történő önszerveződése. Az „áru” mégis beleszól abba, hol és hogyan kerül eladásra, és milyen célra fogják felhasználni. A migráció általában a koloniális múltig visszanyúló gazdasági és kulturális kapcsolatok mentén létrejött útvonalakon zajlik, és „migrációs láncban” történik, azaz a bevándorló kapcsolati hálóba érkezik, és ő maga is új kapcsolatrendszert jelent rokonsága és tágabban értelmezett környezete számára, ami jelentős létszámú diaszpórák, alkalomadtán – főként az olyan „globális városokban”, mint London, New York vagy Tokió – párhuzamos társadalmak kialakulásához vezet. [6] Azt se felejtjük el, hogy a

kivándorlónak rokonságához, tágabban pedig kultúrájához és szülőföldjéhez fűződő kapcsolata ma már nem szűnik meg, vagy nem halványul el, ahogy korábban a második generációval elhalványult. Amikor egy évszázaddal ezelőtt az európaiak tömegesen kivándoroltak Amerikába, gyakorlatilag elválták magukat az anyaországtól, hiszen az utazás drága, a levelezés pedig lassú volt. Ma ez nem így van. Legyen bár a migráns több ezer kilométer távolságban, napi kontaktusban maradhat nemcsak családjával, de országával, kultúrájával is, még hozzá vagyoni helyzetétől függetlenül, hiszen az elektronikus kommunikáció (e-mail, Skype, Twitter, okostelefon stb.) költsége elhanyagolható. Továbbá számtalan olyan weboldal, hírportál áll a rendelkezésére, amelyek folyamatosan ellátják információkkal, és bevonhatják egy távoli régió politikai vagy vallási nézeteinek áramlásába.[7] Ami – lesz még erről szó – egyre inkább kétségessé teszi a globális Észak befogadó országainak hagyományosan egyirányú, asszimilációs vagy integrációs gyakorlatának hatékonyságát és jogosultságát. Multikulturalizmushoz, vagy ahogy ma inkább mondanánk, hibrid identitások és olyan identitáskonfliktusok kialakulásához vezet, melyek kezelése még lehetséges céljait illetően is egyre problematikusabb.

## tisztán piaci logikán belül

A migrációt magyarázó hagyományos elméleti modellek, a push-pull, illetve a strukturalista modell ezért önmagában nem kielégítő. A push-pull modell a

migrációt azzal magyarázta, hogy a fejlődő, pontosabban szegény, munkanélküliséggel küzdő régiók mintegy kivaszítják, míg a fejlett, gazdag országok munkaerőhiánnyal küzdő gazdaságai a lehetséges előnyök egyéni kalkulációja alapján magukba szívják a potenciális munkavállalót. A vilárendszer-elmülethez kapcsolódó strukturalista modell ugyan nem a gazdasági előnyök egyéni kalkulációjával értelmezi a migrációt, de ugyanúgy a társadalmiságtól megfosztott, tisztán piaci logikán belül marad, amikor a periféria és a centrum közötti strukturális különbségekre, a kapitalista vilárendszer dinamikájára vezet vissza. Bár továbbra is van magyarázó erejük, ezek a modellek nem veszik figyelembe, hogy a globális *piaci integráció* ugyan

megrengeti a kulturális értékek mentén működő *társadalmi integrációt*, de nem iktatja ki, illetve a társadalmi integráció új, alkalomadtán igen ellentmondásos formáit hozza létre.

Mindez a II. világháború utáni periódusban, Európa felől nézvést még kevésbé volt látható. A gyors fejlődésnek induló, de – a háború következtében is – munkaerő-hiánnyal küzdő európai (és észak-amerikai) gazdaság a hiányzó munkaerő pótlását szervezett keretek között, az egyes *nemzetállamok* által szavatolt nemzetközi *szerződések* révén oldotta meg. A szerződéses migráció esetében meghatározott létszámú kontingensek importálásáról volt szó. A külföldről behozott, olcsó munkaerő csak korlátozott jóléti és munkavállalói jogokkal rendelkezett, és – az eredeti elképzelés szerint – csak meghatározott ideig maradhatott volna az ország területén. Az egyes migránsok feletti kontrollt pedig biztosítani látszott az ipari korszakra és az államkapitalizmusra jellemző szigorú munkarend, valamint a munkaerő fegyelmezésére komoly gondot fordító szilárd és hierarchikus intézményrendszer.



Frantisek Trampota, flickr.com

Kétségtelen, az eredetileg meghatározott idejű, szerződéses migráció végül sok esetben mégis tartós letelepedéshez és családegyesítéshez vezetett, ám az alapvető változás nem ezzel következett be. A migráció akkor öltött valóban új formát, amikor a 70-es évek kezdetén az ipari korszak véget ért, és a hierarchizált nagyvállalatok, az ipari komplexumok helyébe az alvállalkozók, a rugalmas szakosodás, az outsourcing, a franchise és a value chain világa lépett, a munkaerő-kölcsönzés, a távmunka és a részmunkaidő. Vagyis amikor a szilárd állami, intézményi, politikai és kulturális keretekben *rögzített*, meghatározott személyiségstruktúrákat feltételező modernizáció – Bauman kifejezésével élve – „szilárd” formáját felváltotta az új, *likvid modernitás*. A tőke, az áruk, a munkaerő és a szolgáltatások szabad áramlása decentralizált és deterritorializált, „kormány nélküli kormányzáson” (*governance without government*) alapul: szerződéseknek, megegyezéseknek, kompromisszumoknak, üzletkötéseknek, feltételekhez kötött kölcsönöknek, továbbá

állami, diplomáciai és katonai nyomásgyakorlásoknak, helyi háborúk szövevényének olyan *nem intézményesült*, mégis kényszerítő együttesén, amely fokozatosan az egész glóbuszt bevonja nyitott és folyamatosan terjeszkedő határai közé. Az új, globális világrendben a mobilitás, az alkalmazkodás képessége, ha tetszik a megfoghatatlanság, a kockázatok és a felelősség áthárításának képessége vált a siker forrásává. A dereguláció következtében a helyhez kötött, territoriális állam szabályozásától megszabaduló tőke kizárólag a profitmaximalizálás és a költséghatékonyság szempontjait követi: oda törekszik, ahol alacsonyak a termelési költségek (többek között a munkabérek), ahol gyenge az állam, következésképpen elkerülhetők vagy minimalizálhatók az adók, az ökológiai kockázatok pedig a helyi lakosságra háríthatók.

## a tőke turbulenciája

Láttuk, hogy az áruformába bújtatott munkaerő ideáltipikus formája maga a *migráns*, aki társadalmi és lokális beágyazottságából kilépve oda tart, ahol munkaereje értékesíthető. Semmi

meglepő nincs hát abban, hogy a társadalmi és lokális beágyazottságából kilépő, likvid *tőke* globális áramlása a modernizáció új korszakában magával hozta a migránsok szabad – vagy inkább csak szabadságra törekvő – áramlását is. Ahogy Papastergiadis írja: szemben a korábbi korszakkal, jelenleg „a migránsoknak az egész glóbuszt átfogó áramlása nem értelmezhető semmilyen általános elmélet alapján. A globális migráció közvetlen okokat és hatásokat felölelő, strukturális mintáinak hiányában a jelenlegi komplex önszerveződés mobil folyamatát leginkább a turbulencia fogalmával írhatjuk le.”<sup>[8]</sup> A migrációnak ez a turbulenciája megint csak párhuzamos a tőke turbulenciájával. Az előző korszak ipari termelése masszív és nehezen mozdítható berendezéseivel jórészt a Csendes-óceán ázsiai területeire telepedett át, a tőkés világrendszer centrumába pedig a mobil pénztőke és az ugyancsak könnyen mobilizálható ágazatok kerültek, az információtechnológia, a kutatás-fejlesztés és a szolgáltatások. Ez utat nyitott a tőke gyors és kiszámíthatatlan, folyamatosan zajló térbeli átrendeződéseinek, pontosabban a tér leküzdésének, a

tőke *deterritorializálásának* – így igazolva Wallerstein korábban még zavarba ejtő megjegyzését, hogy „a centrum, illetve a periféria kifejezés a termelési tevékenységekre, nem pedig az államokra vonatkozik”.**[9]**

Az 1970-es évekig a munkaerő a fejletlen, jórészt mezőgazdasági területek felől áramlott a fejlett területek ipari centrumai felé, ahol a tőke is koncentrált. A globalizáció likvid korszakában ezzel szemben a tőke kiáramlása indult el a globális Dél olcsó munkaerőt nyújtó, fejletlen régiói felé. Ezzel egyrészt meg lehet takarítani a munkaerő importálásának – anyagi, kulturális és politikai természetű – költségeit, másrészt a különböző transznacionális intézmények (IMF, WTO) és szabadkereskedelmi egyezmények révén a globális tőke a periféria és félperiféria államaiban a dereguláció és a liberalizáció kikényszerítésével rendkívül kedvező körülményeket tud kialakítani a maga számára. Nem véletlenül válik a globális, multinacionális vállalatok jellemző szerkezeti formájává az értéklánc, a *value chain*, azaz a valaha egységes termelési folyamat szétDarabolása az egész rendelkezésre álló földgolyón: a legprofitábilisabb szektor, a bankügyek és a pénzügyi lebonyolítás marad pl. Londonban vagy New Yorkban, tervezés és design Párizsban vagy Kaliforniában, a fizikai termék-előállítás viszont átkerül Kínába vagy Mexikóba, az internetes szervízszolgálat Indiába. Ez a hálózatos megoldás tovább rontja a territoriálisan kötött állam és a munkavállalók érdekérvényesítési képességeit, az egyre szövevényesebb szerkezet megkönnyíti az adóelkerülést, a veszteséges termelési egységek pedig pillanatok alatt át- vagy leépíthetők anélkül, hogy veszélybe kerülne a pénz alakjában kivonható és továbbra is szabadon áramló tőke.**[10]**



jassmina, flickr.com

A folyamat a globális Észak fejlett államaiban is jelentős következményekkel jár. Egyrészt a tőke kiáramlásával egész termelői ágazatok települnek ki a fejlődő régiókba, a fejlett világban pedig megindul a munkahelyek megszűnése. Másrészt a periféria olcsó munkaereje nyomást gyakorol a globális Észak termelési költségeire: a munkahelyek megőrzése itt is megköveteli a bérek csökkentését és a korábban erős munkavállalói, szakszervezeti jogok leépítését, a jóléti állam juttatásainak korlátozását. Mára a kapitalista világgazdaság folytonos áramlása által körbemosott nyugati államok olyan nagyvállalatokká alakultak, amelyek versenyt futnak egymással, melyikük tud kedvezőbb feltételeket nyújtani a bármikor továbblépni képes, mobil tőke számára.

## migránsok második nemzedéke

A folyamat nem hagyja érintetlenül a globális Északra irányuló migrációt sem. Miközben rasszista színezetű feszültség alakul ki a bizonytalan helyzetű hazai munkavállalók és a

„jövevények” között, a munkanélküliség a legerősebben a már állampolgárságot szerzett migránsok második nemzedékét, a francia banlieue-k vagy az angol (belga, holland) „párhuzamos társadalmak” komoly zavargásokat kirobbantó fiatalságát érinti. A háború sújtotta, káoszba süllyedt övezetekből közben folytatódik a menekültek beáramlása. Egyre inkább a migránsok és az Észak-Afrika felől érkező menekültek olcsó munkaerejére épülnek a fekete munkát is előszeretettel alkalmazó, alacsony presztízsű és alacsony bérű szektorok, de megjelennek az olyan, már-már a rabszolgamunkán alapuló ültetvényekre emlékeztető formák is, mint a dél-spanyolországi Almeria környékén folyó zöldségtermesztés, ahol a több száz négyzetkilométeren elterülő fóliasátrak alatt majd százezer *clandestino*, azaz semmiféle érvényes papírral nem rendelkező, ebben az értelemben nem létező, következésképpen semmiféle társadalombiztosítási, munkavédelmi költséggel nem járó, Afrika felől érkezett menekült dolgozik embertelen körülmények között. E „nem létező” emberek munkájának termékeivel mégis naponta vagy ezer kamion indul Közép- és Kelet-Európa felé, hogy – mellékesen – ott tönkretegyje a helyi mezőgazdaságot. Az Európai Unió pedig, miközben Törökországgal és – a nem létező – líbiai állammal az emberkereskedelem különböző formáiról bocsátkozik kétes tárgyalásokba, teljességgel képtelen a helyzet kezelésére vagy akár értelmes megfogalmazására.

Ha tehát elfogadjuk Polányi tézisét, hogy a modern világnak két szervező elve van, egyrészt a *szabad piaci verseny* intézményi keretének létrehozása és fenntartása, másrészt a *társadalom védelme* a szabad piac társadalom- és emberpusztító következményeivel szemben, akkor nagyon úgy tűnik: jelenleg a tőke ünnepelheti győzelmét a társadalom, a társadalom állampolgárainak demokratikus politikai berendezkedése fölött. *Legalábbis így néz ki a dolog a globalizáció folyamatának*

*felgyorsításában főszerepet játszó, neoliberális gyakorlatával a globalizációt mindenáron meglovagolni törekvő nyugati világ szemszögéből.* Ez a perspektíva azonban csak egyike a lehetséges perspektíváknak.

\*

Láttuk, a modern kori migráns az áruformába bújtatott munkaerő ideális formája: léte a tőkés világgazdaság logikájába illeszkedik. Hagyjuk hát most egy ideig magára, s forduljunk e logika felé. A kapitalizmus – mondja Wallerstein – „olyan gazdálkodási mód, amelynek alapja a következő: a gazdasági tényezők egy olyan küzdőtéren működnek, amely hatalmasabb annál, semhogy bármilyen politikai entitás képes lenne teljes egészében ellenőrzést gyakorolni fölötte”. A társadalmakba ágyazott territoriális államok gyengesége, a szuverén államok belső szabályozását biztosító határok átjárhatóvá válása „a tőkés számára olyan mozgásszabadságot biztosít, amely strukturálisan megalapozott.”<sup>[11]</sup> A kapitalista gazdaságnak szüksége van az államokra, az államközi rendszerre és olyan hegemón hatalmak periodikus megjelenésére, amelyek között a tőke szabadon manőverezhet, megszerelve az államok támogatását, ugyanakkor kibújva túlzott dominanciájuk, a tőke szempontjából másodlagos, társadalmi elkötelezettségeik követelményei alól. A tőke alapvető célja azonban nem ezeknek a politikai berendezkedéseknek a fönntartása. A prioritás mindig a tőke vég nélküli felhalmozása marad, ennek során pedig a kapitalista világszisztemben az egyszer megszerzett előnyök óhatatlanul akkumulálódnak az egyik oldalon, ahogy a veszteségek is a másikon, ami az egymást feltételező *centrum és periféria*, a globális Észak és a globális Dél közötti *egyenlőtlen csere* strukturálisan megalapozott rendszeréhez vezet.



BBC World Service, flickr.com

A vilárendszer-elmélet ebben a keretben értelmezi a migrációt is. Szemben a neoklasszikus elmélettel, mely a hazautalások jelentős gazdasági, beruházásokat generáló szerepére[12] és a hazatelepüléssel létrejövő tudástranszferre utalva a migrációban a kibocsátó országok felzárkózásának egyik lehetőségét látja, a vilárendszer-elmélet inkább a strukturális egyenlőtlenségeket konzerváló csapdát fedezi fel benne. A migránsok általában a kibocsátó közösség legvállalkozóbb kedvű, legfelvilágosultabb tagjai közül kerülnek ki, következésképpen a migráció együtt jár az „agyelszívással”, és így szisztematikusan aláássa a kibocsátó országok fejlesztési, elsősorban oktatásfejlesztési törekvéseit. Mivel a migránsok ritkán tartoznak a legszegényebbek közé, a hazautalások nem csökkentik, hanem növelik a közösségen belüli egyenlőtlenségeket, s a beruházások helyett leggyakrabban az importot

feltételező presztízsfogyasztás területén kerülnek felhasználásra. Ezzel tovább gyengítik a hazai gazdaságot, aláássák a stabil közösségeket, s mintegy függővé teszik a migrációtól.[13]

## globális egyenlőtlenségek

De a globalizáció általánosan, így a szegény országokra nézvést is üdvös hatását megkérdőjelező világrendszer-elmélet néhány új jelenség fényében mintha hitelét

vesztené. Branko Milanović nagy visszhangot keltő könyvéből[14] – ha kellőképpen figyelmetlenül olvassuk – levonhatnánk a következtetést, hogy centrum és periféria a kialakult egyenlőtlenségek fenntartását biztosító rendszere napjainkban váratlanul megkérdőjeleződött, a globalizáció pedig diadalmas, a fejlődési várakozásokat igazoló fordulatot vett. Bár a globális Észak és a globális Dél, a fejlett és a fejlődő (valójában szegény) országok közötti különbségek a neoliberais fordulat kezdetétől, azaz az 1970-es évektől az ezredfordulóig valóban fokozatosan növekedtek, az utolsó 15 évben a folyamat megfordult, és ma már – elsősorban az ázsiai térség, kezdetben a kelet-ázsiai „kis tigrisek”, majd Kína és India hihetetlen tempójú előretörése következtében – a globális egyenlőtlenségek szignifikánsan csökkentek. Míg a korszak kezdetén a G7 államai (Egyesült Királyság, Franciaország, Japán, Kanada, Németország, Olaszország, USA) a globális GDP több mint 50%-át adták, 2015-ben már csak 31,5%-át. Talán még drámaibbak a változások a jövedelmek terén. Branko Milanović nevezetes „elefántábrája” viharos gyorsasággal terjedt el a világsajtóban. Adatai szerint 1988 és 2008 között a jövedelmek több mint 70%-kal emelkedtek a fejlődő világban, elsősorban Kínában és Indiában, ami százmilliók kiemelkedését hozta a túrhetetlen szegénységből.

De Milanović „elefántábrájából” más is kiderül: míg a globális Délen új középosztály felemelkedéséről beszélhetünk, a nyugati középosztály és a szegényebb rétegek jövedelme részben változatlan maradt, részben csökkent. Mindez természetesen nem jelenti, hogy a gazdag nyugati országban az átlagbér ne lenne még mindig sokszorosa a kínainak, ám ez mit sem változtat azon, hogy a nyugati társadalmak polgárainak jelentős hányada a globalizáció vesztesének érzi magát. Amit akár tekinthetnénk a globális igazságosság és egyenlőség iránti vakság, az öntelt és elkényeztetett Nyugat

szűk látókörű önzésének. Ám a felhorgadó indulatok, a populizmusok terjedése mögött nem csak a lecsúszástól való félelem, a feltörekvőkkel szembeni, rasszista színezetet kapó félelem munkál. A rossz közérzet nem csekély mértékben a növekvő belső egyenlőtlenségekre vezethető vissza. Mert míg az államok *közötti* egyenlőtlenségek csökkentek, az államokon *belüli* különbségek növekedtek. Gondoljunk Piketty nevezetes könyvére[15]: az elmúlt évtizedek nemcsak a nyugati világ középosztályi jövedelmének stagnálását hozták magukkal, de a jövedelmi különbségek elszabadulását is.



Chris De Bruyn, flickr.com

Joseph Stiglitz szerint a felső 1% rendelkezik ma az USA nemzeti jövedelmének egynegyedével, ha pedig a jövedelem helyett a gazdagságból indulunk ki, ez az 1% rendelkezik a vagyon 40 százalékával. Vagy másként: míg a múlt század 70-es éveinek végén egy topmenedzser jövedelme kb. harmincszorosa volt az átlagjövedelemnek, ma több mint kétszázhetvenszerese. Ugyanezt a folyamatot, a társadalmon belüli

különbségek növekedését igazolja az „elefántábra” is: egy szűk plutokrata réteg, s vele együtt a hozzávetőlegesen 10%-ot kitevő elit („kreatív osztály”) születését, mely gyakorlatilag a területiális állam határain kívül, a globalizált világban él.

## nacionalista populizmusok

A globalizáció nem várt eredményre vezetett tehát. A centrum – igazolja Wallerstein állítását – valóban deterritorializálódott. Ahogy a határokon átlépő, megfoghatatlanná váló *globális tőke* egyre izmosabbá lett, a fejlett világ *teritoriális nemzetállamai* – közöttük a legerősebbek is – elvesztették a globális tőke fölött az ellenőrzést. Azt a képességüket, mellyel fenn tudták tartani a társadalmi békét biztosító egyenlőtlen cserét az államok *között*. S mivel mindeközben a társadalmon *belüli* ellentétek is növekedtek, ezek a folyamatok megágyaztak, méghozzá épp a „civilizált világban”, a jobboldali, nacionalista populizmusok születésének. Ezek kimondatlan, vagy épp – mint Trump esetében – kimondott célja a „nemzeti nagyság”, vagy kendőzetlenebbül, a *világrendszerben* élvezett előnyös pozíció megőrzése vagy visszaszerzése: „Amerika mindenekelőtt”. E cél eszköze pedig az ismét felértékelődő területiális nemzetállam, a protekcionizmus, a nagyhatalmak esetében a pőre hatalommal való fenyegetés, a kisebb államok esetében az úgyszintén pőre pragmatizmus. Akár azt is mondhatnánk, hogy a szuverén nemzetállam a „társadalmi termelés” és az „egyéni kisajátítás” már Marx által is leírt ellentmondásában most úgy fogalmazódik újra, mint a globális méretekben összefonódó, kölcsönös függőségeket teremtő világgazdasági termelés egyéni, *ti. nemzetállami kisajátításának* eszköze. Mint a szűk látókörű nemzeti önzés eszköze, mely befelé egy autoriter, a társadalmat homogenizálni törekvő állam túlsúlyával fenyeget, kifelé pedig súlyos nemzetközi konfliktusokkal.

Furcsa, bár az 1930-as évekből már ismert szövetség születik így a „fejlett Nyugaton”. Megzavarodott, elkeseredett és dühös, a demokrácia és állampolgári mivoltuk *értelmében* csalódott emberekből áll össze a populizmus bázisát alkotó atomizált tömeg. Benne találja meg szövetségesét a magát immár nemzetinek deklaráló tőke,

mely „népe” homogenizálásával, egy autoriter állam kiépítésével, a határok megerősítésével és az idegenellenesség felszításával őrizné meg pozícióját az átalakuló világrendszeren belül.

Ha szembenézünk ezzel a fejleménnyel, óhatatlanul felmerül a kérdés: nem úgy van-e, hogy a korlátokat nem ismerő tőke globális áramlásában, a territoriális nemzetállamok szuverenitásának aláásásában, a lokalitások, a történelmi partikularitások és a nemzeti utak beomlásában, szóval a globális tőke deterritorializáló és a denacionalizáló teljesítményében mégiscsak az „ész cselét” kell látnunk? Hogy mégiscsak a globális tőke és a szabad piac ígéri a világrendszer kínzó egyenlőtlenségeinek felszámolását, és valamiféle egyetemes, partikularitásoktól mentes igazságosság eljövételét? Szóval: nem a globális elitben kell-e mindazoknak szövetségest keresnie, akik igazságosabb és emberibb világra vágnak? Nem tévedtek-e a baloldali, multi- és globalizációellenes mozgalmak, amelyek most – visszatekintve – mintha akaratlanul is egy követ fújnának a nemzeti önzés jobboldali populistáival?

Nem hiszem. Sőt, meg merném kockáztatni, épp ellenkezőleg: bár a vereség terhe nem képviselőire hárul, valójában az a neoliberais politika szenvedett vereséget, amely engedve a tőke nyomásának, mindent az államokat aláásó globalizáció meglovasítására, a globalizációból nyerhető előnyök betakarítására tett fel. Mert míg a fejlett Nyugaton a jóléti berendezkedés, és vele a társadalmi integráció leépítésének, a privatizációnak és deregulációnak a hullámai söpörtek végig, a világrendszer egészében a globalizáció új formája jött létre, mely nem mutatott hasonló vakságot a társadalmi integráció megőrzésének szükségességével szemben.



Wen-Yan King, flickr.com

Látnunk kell persze, hogy a tőkének valóban van forradalmasító és emancipatív, ha tetszik a *Civitas terrena* ittjén és mostján túlmutató, univerzális perspektívákat nyitó hatása. Marx a 19. század közepén írta: „A burzsoázia a világpiac kiaknázása által minden ország termelését és fogyasztását kozmopolitává formálta. A reakciók nagy bánatára kihúzta az ipar lába alól a nemzeti talajt, az ősrégi nemzeti iparok elpusztultak, illetve napról napra pusztulnak. A régi helyi és nemzeti önellátás és elzárkózottság helyébe a nemzetek sokoldalú érintkezése, sokrétű kölcsönös függősége lép az anyagi, illetve a szellemi termelés területén is. Az egyes nemzetek szellemi termékei közkinccsé válnak, a nemzeti egyoldalúság és korlátoltság mind lehetetlenebbé válik, és a sok nemzeti és helyi irodalomból világirodalom alakul ki.”<sup>[16]</sup>A tőkés termelésben kezdetektől felismerhető a globalizáció tendenciája. A mi korszakunkra jellemző, *hiperglobalizáció*nak is nevezett folyamat annyiban különbözik a korábbiaktól, így az előző Bretton Woods-i rendszertől is, hogy most a területi államok és az államok (demokratikus) politikai intézményrendszerében integrált társadalmak nem a globalizációs folyamat *játékosainak*, hanem *akadályainak* tűntek: „a nemzetek sokoldalú érintkezése, sokrétű kölcsönös függősége” helyébe olyan folytonos áramlás lépett, melyben elvileg nincs helye semmilyen szilárd, a térben rögzített, önálló „esszenciájú” elemnek.

## nem egyetlen modell

Ebben a helyzetben áll elő Dani Rodrik a globalizáció új – valójában Polányiéhoz sok szempontból hasonlatos – értelmezésével: „Ha a világgazdaságot szilárdabb alapokra akarjuk

helyezni, jobban meg kell értenünk a kormányzat és a piac kényes egyensúlyát. Olyan alternatív narratívát ajánlok, mely két egyszerű gondolaton nyugszik. Először is a piacok és a kormányzatok egymás komplementerei, nem pedig egymás helyettesítői. Ha több és jobb piacot akarunk, több és jobb kormányzatra van szükségünk. A piacok nem ott teljesítenek jól, ahol az államok gyengék, hanem ahol erősek. A második gondolat pedig, hogy a kapitalizmusnak nem egyetlen modellje létezik. Gazdasági fejlődés és stabilitás a munkaerőpiac, a pénzügyek, a vállalatirányítás, a szociális-jóléti szféra és az egyéb területek intézményi berendezkedésének különböző kombinációival érhető el. A nemzeteknek megvan a lehetőségük, de a joguk is, hogy

saját szükségleteik és értékeik alapján válasszák meg ezeket a berendezkedési formákat.” Rodrik még hozzáteszi, hogy a világrendszerben való részvétel során nemcsak azért kell növekednie a kormányzatok szabályozó tevékenységének, „mert az államoknak biztosítaniuk kell a békét és a biztonságot, védeniük kell a tulajdonjogokat, ki kell kényszeríteniük a szerződések végrehajtását és irányítaniuk kell a makroökonómiai folyamatokat. Hanem azért is, mert meg kell őrizniük a piac legitimitását úgy, hogy megvédik polgáraikat mindazoktól a kockázatoktól és bizonytalanságoktól, amelyek a piac velejárói.”[17]

Rodrik (régij) új narratívája annyiban kapcsolódik a hiperglobalizációs folyamat váratlan eredményéhez és az – általa még nem ismert – „elefántábrához”, hogy két egyszerű alapgondolatának jogosultságát a továbbiakban így igazolja: mindazok az államok (Kína és India mellett olyan országok, mint Dél-Korea, Thaiföld, Malajzia és Indonézia), melyek ki tudtak törni az elmaradottságból és szegénységéből, ezt azért tehették, mert belső kulturális-társadalmi hagyományokra támaszkodó, protekcionista politikát folytató, a WTO és az IMF deregulációs és liberalizációs követelményeinek ellenálló, intervencionalista államra támaszkodtak. Ennek védelmében építették ki az intézményeket, amelyek – szemben a rájuk erőltetni kívánt sokkterápiával – *fokozatosan* lehetővé tették sikeres belépésüket a világgazdaság globális folyamataiba. Vagyis pontosan az ellenkezőjét tették annak, amit a Nyugat elvárt, és amit saját gyakorlata vezérfonalának tekintett.

\*

Levonhatjuk-e a magunk számára, *európai polgárok számára* azt a következtetést, hogy a globalizáció nem várt eredményével szembesülő populistá nacionalizmusoknak, a szuverenitás és a nemzeti öncélúság szószólóinak végső soron igazuk van? Végül is – mondhatnák – csak a saját territoriális államuk határain belül élő polgárok érdekeinek védelmét, csak saját társadalmuk integritásának megőrzését tekintik feladatuknak egy olyan helyzetben, mikor kénytelenek vagyunk választ találni a hiperglobalizáció negatív következményeire. Ez pedig akár legitim célkitűzés is lehet.



J Unrau, flickr.com

Maradjunk annyiban, hogy Rodrik fenti érvelése a Nyugaton terjedő nacionalista populizmusok jogosultságát csak részben – igen kis részben – támasztja alá. Érvelése kétség kívül azok ellen irányul, akik egyszerűen lecserélnék a territoriális államok *társadalmi* integrációját a globális *piaci* integrációra. De mondandója nem a globalizáció, csak a hiperglobalizáció ellen irányul. Rodrik azt a kérdést veti fel, hogyan és milyen utakon zárkozhatnak fel a világrendszer elmaradott régiói. Azt a kérdést tehát, hogyan válhat a globális világ *igazságosabbá*, nem pedig azt, hogyan rúghatók le a feltörekvők a létráról, megőrzendő a centrumban felhalmozott előnyöket. Nem állítom, hogy a nemzeti öncélúság póre pragmatizmusa, ez a nyíltan a *hatalomra* irányuló kérdés abszurd. Az is nyilvánvaló, hogy ez a szemlélet a „civilizált világ” polgárainak körében széles támogatottságnak örvend. Csak azt gondolom, hogy így Huntingtonhoz, a kultúrák háborújához, tágabb értelemben a világháború küszöbére érkezünk, és csak reménykedhetünk, hogy a katasztrófát egy kialakuló hatalmi

egyensúly most is a hidegháború keretei között tudja tartani. De még ha ez sikerül is, egy „huntingtoni világ” Európa csúfos csődje lenne: a pőre hatalom akarása az utópikus energiák talán végső kimerülését, a barbár indulatokkal felfűtött társadalmak szellemi kiürülését, a társadalmi integráció hagyományos európai formáinak széthullását hozná magával.

## szolidaritás-közösség

A veszteség, melyet a tőke ellenőrzésére egyre kevésbé képes területiális államok megrendülése hozott magával, teljességében akkor tűnik elő, ha észbe vesszük, nem egyszerűen egy hatalmi gépezet megrendüléséről van szó. A területiális nemzetállamok válságával tényleges, emancipatív értékek mennek veszendőbe. A demokratikus nemzetállam keretei között jött létre az a modern társadalom, mely normatív önértelmezése szerint az egyenlőtlenséget és az elnyomást nem természeti, hanem társadalmi eredetűnek, tehát megváltoztathatónak, sőt megszüntethetőnek tartotta, méghozzá a társadalom *demokratikus* törvényhozásának politikai intézményrendszere, az *állam* révén. A *társadalom* modern fogalma olyan *szolidaritás-közösségre* utal, melyhez értelmesen hozzárendelhető a *közjó* fogalma. Kétségtelen, a modern társadalmak szolidaritás-közössége éppúgy tartalmaz idealizáló, utópikus mozzanatot, mint a páli ige: „mindnyájan egy Lélekben egy testté lettünk a keresztséggel: akár zsidók, akár pogányok, akár rabszolgák, akár szabadok” (1Kor 12,13). A *de jure* egyenlő állampolgárok társadalma azonban nem csak eltakarja a tényleges egyenlőtlenségeket. Egyúttal megteremti azt a keretet is, amelyen belül – a munkásmozgalomtól a feminista mozgalmakon át az apartheidellenes mozgalmakig – megindulhatott a *politikai* küzdelem a *de facto* egyenlőségért. Az európai, tágabban a nyugati társadalmak politikai integrációjának *demokratikus* formáját ez tette legitimé, azaz elismerésre méltóvá.

Tudjuk, hogy a társadalom szolidaritásközössége történetileg nemzetként, illetve nemzetállamként öltött alakot, ám a szolidaritásközösség normatív öntudatában az *egyetemesség* mozzanata kezdettől jelen volt. Amikor az amerikai Függetlenségi Nyilatkozatban azt olvassuk, hogy „Ezeknek a jogoknak a biztosítására az Emberek Kormányzatokat létesítenek, amelyeknek törvényes hatalma a kormányzottak

beleegyezésén nyugszik”, akkor a Nyilatkozat a teremtője által „egyenlőként teremtett” és „elidegeníthetetlen jogokkal” felruházott ember jogait, az *emberi jogokat* bízza a (nemzet)államok kormányzatára.



Elisa Finocchiaro, flickr.com

Hogy ebből a normatív ígéretből *de facto* mi valósult meg a történelemben? Be kell valljam, a tapasztalatok fényében egyáltalában nem tartom abszurdnak Agamben álláspontját, hogy a *szuverén* állam koncentrációs táborok felállításához vezet, könnyen torzul ijesztő politikai utópiák, vagy egyszerűen csak a birtoklás hatalmi gépezetévé. És nem tartom abszurdnak azoknak a posztkolonialista teoretikusoknak a véleményét sem, akik az „emberi jogokra” történő hivatkozást úgy utasítják vissza, mint a Nyugat kulturális imperializmusának megnyilvánulását, mint a tettes és az áldozat, az elnyomó és az elnyomott közötti ellentét elfedését. Ahogy Mr. Hyde Dr. Jekyll másik arca, az európai modernitásnak is ott a sötétlő oldala, a „sötétség mélyéről” pedig rettenetes szörnyszülöttek néznek ránk – Conrad regényéből például II. Lipót belga király Kongói Szabadállama, a maga egykor másfél millióra, ma már

inkább tíz millióra becsült áldozatával.[18] Igen, a monoteista vallások szuverén Teremtőjéig visszavezethető szuverenitásgondolat éppúgy kritikai felülvizsgálatra szorul, ahogy szembe kell néznünk Európa mindmáig feldolgozatlanul maradt kolonialista múltjával is. Számot kell vetnünk továbbá a Nyugat önhitt gyakorlatával, mely a közelmúltban – előbb Irak, majd Líbia lerohanásával – a Közel-Kelet és az észak-afrikai térség teljes összeomlásához, hontalanná vált milliók meneküléséhez vezetett. Egyáltalán: szembe kellene néznünk azzal, hogy a modernizációnak számos útja lehetséges, s a megrendült, territoriális beágyazottságát lassan elveszítő centrumnak sem joga, sem lehetősége nincs, hogy ezt a globális folyamatot levezényelje[19].

## hiperglobalizáció

Mindezt szem előtt tartva érdemes visszatérni Rodrik gondolatkísérletéhez, a Rodrik féle *trilemmához*. Ez a trilemma heurisztikus eszköz korunk alapvető ellentmondásának végiggondolására, hogy ti. „nem akarhatjuk egyidejűleg a demokráciát, a nemzeti önrendelkezést és a gazdasági globalizációt. Ha tovább akarjuk vinni a globalizációt, fel kell adnunk vagy a nemzetállamot, vagy a demokratikus politikát. Ha fenn akarjuk tartani és el akarjuk mélyíteni a demokráciát, választanunk kell a nemzetállam és a nemzetközi gazdasági integráció között.”[20] Vagyis a három elem, a *nemzetállam*, a *demokrácia* és a *globalizáció* jelenlegi formája, a *hiperglobalizáció* közül mindig csak kettő állítható párba egymással:

territoriális nemzetállam + demokrácia (feladva a hiperglobalizációt)

hiperglobalizáció + demokrácia (feladva a territoriális nemzetállamot)

hiperglobalizáció + territoriális nemzetállam (feladva a demokráciát)

Aki nem akarja, vagy nem tudja megtagadni az európai modernitás, és tágabban a zsidó-keresztény kultúra „nagy elbeszélését”, azt a *normatív* nyomást tehát, ami egy univerzális és demokratikus szolidaritás-közösség ígéretéből fakad, nyilván nem részesítheti előnyben a harmadik utat, hiperglobalizáció és territoriális nemzetállam szövetségét. Ezen az úton ma a modernitás sötét erői menetelnek, azok a jobboldali, populistá nacionalizmusok, amelyek egy hatalmi gépezetre redukált államra

támaszkodva a hiperglobalizáció lehetséges előnyeinek nemzetállami lefölözésére törekednek. Ezzel a fenyegető veszéllyel szemben világos alternatívának tűnhet a második út, hiperglobalizáció és demokrácia szövetsége. Ám ha jobban belegondolunk, ez az út az elmúlt évtizedek sokterápián alapuló, neoliberális gyakorlatának felel meg, s ennyiben sokkalta inkább oka, mint alternatívája a jobboldali nacionalizmusok erősödésének. Bár a szuverén, demokratikus nemzetállamok meggyengítésében, a tőke szabad áramlása előtt utat nyitó deterritorializálásban és denacionalizálásban a neoliberalizmus komoly sikereket ért el, az ígéret másik felével, az emberi jogok *de facto* biztosításával, a nemzetközi viszonyok demilitarizálásával és demokratikus önszerveződésével adós maradt. Pontosabban olyan, minden demokratikus legitimitációt nélkülöző, anonim és ellenőrizhetetlen hatalmi-pénzügyi csoportok által uralt globális teret hozott létre, mely a tőke globális áramlásához mért, globális demokrácia lehetőségét sem tartalmazza: a demokratikus Világállam homályos ígérete kiméraként lebeg a neoliberális globalizáció beteljesült világa felett<sup>[21]</sup>, s még kívánatos volta is kérdéses, ha komolyan vesszük, hogy a modernitásnak sokféle útja lehetséges.

Maradna hát az első út? A *visszatérés* territoriális nemzetállam és demokrácia kipróbált útjára? Tudjuk, hogy a territoriális nemzetállamok, ha nem is azonosak a földi mennyországgal, képesek voltak a társadalmak védelmére és demokratikus integrációjára, továbbá olyan világrendszer – például a Bretton Woods-i rendszer – létrehozására, mely a globalizáció megállíthatatlan és kívánatos folyamatát kontroll alatt tartotta. De még ha komolyan is vesszük a túlságosan kilendült inga visszatérésének szokásos hasonlatát, kérdés, mit jelent, és elképzelhető-e egyáltalán ilyen visszatérés.



Marienna Pope-Weidemann, flickr.com

\*

Térjünk vissza a migráció problémájához. Talán közelebb kerülünk a territoriális nemzetállam létében rejlő problémához, ha felvetjük, vajon a nemzetállam képes-e – akár legdemokratikusabb formájában – a menekültkérdés megoldására. Az Afrika felől érkező menekültek minden komolyan vehető elemzés szerint tényleges és – az időszakos apályok ellenére – egyre fokozódó kihívást jelentenek Európa számára. Az afrikai kontinens lakossága 2000-ben 814 millió fő volt, ez a szám az előrejelzések szerint 2030-ra 1,5 milliárdra, 2050-re 2 milliárdra nő. Mindez olyan kontinensen, melyet éhínségek, ökológiai katasztrófák (köztük súlyos vízhiány és elsivatagosodás), helyi háborúk (köztük népirtásba torkoló vallásháborúk) fenyegetnek. Bár Afrika egyes régióiban a fejlődés biztató jelei mutatkoznak, ilyen népességnövekedést, ennyi menekültet a kontinens várhatóan nem tud felvenni. Jogos tehát a kérdés, hajlandó lesz-e, és egyáltalán *kell-e* Európának biztosítania a válságövezetektől érkező jövevények számára – Kant kifejezésével élve – a „látogatás

*jogát*, amely minden embert megillet, és fölhatalmaz rá, hogy magát társaságként fölkínálja, pusztán annak jogán, hogy a Föld felszíne közös birtok, s rajta mint gömbfelületen nem szóródhatnak szét a végtelenségig az emberek, hanem végül is meg kell tűrniük egymást, és senkinek nincs eredendően több joga, hogy a Föld valamely helyén legyen, mint bárki másnak.”[22]

## az idegen joga

A válasz talán egyszerűbb lenne, ha csak az „emberszeretet” kérdéséről volna szó. Kant azonban hangsúlyozza, hogy nem a szeretet parancsát, hanem az idegen *jogát* kell tekintetbe vennünk. Ez a jog pedig azáltal jön létre, hogy elhagyván az ellenséges viszony természeti állapotát, mindketten, a jövevény és az őt befogadó közösség is „*polgári-törvényes* állapotban leledzik. Mert azzal, hogy valaki e kötelékbe lép, megadja másnak (a mindkettőjük fölött hatalommal bíró felsőbbbség útján) a szükséges biztosítékot. – A pusztai természeti állapotban élő ember (vagy nép) azonban megfoszt engem e biztonságtól...” A probléma abban rejlik, hogy az a „*világpolgári* jogokat rögzítő alkotmány”, mely a menekült és a befogadó állam polgárai között „*polgári-törvényes* állapotot” hozna létre, *de jure* létezik ugyan, de nem létezik az a „mindkettőjük fölött hatalommal bíró felsőbbbség”, melynek útján *de facto* érvényesíthető lenne. Amivel az örök béke *tervezetét* író Kant természetesen tisztában volt.

Benne rejlik ez a probléma már az amerikai Függetlenségi Nyilatkozat többször idézett bevezetésében is. Most, hogy harmadszor is visszatérek hozzá, egy új jelentésréteget emelnék ki: azzal, hogy a Nyilatkozat a Teremtője által „egyenlőként teremtett” és „elidegeníthetetlen jogokkal” felruházott ember jogait, azaz az *emberi jogok* érvényesítését a (nemzet)államok kormányzataira bízza, az emberi jogokat *állampolgári jogokként* határozza meg. Amiből az következik, hogy állampolgári létéből kiemelve az *ember*, tehát az emberi jogok *deterriorizált és denacionalizált* szubjektuma, a természeti állapotba kerül vissza. A jövevényt éppen így fogjuk fel: olyan lényként, aki maga mögött hagyva egy territoriális állam határait, egyúttal a „*polgári-törvényes* állapotot” is elhagyja: nem itt vagy ott, hanem *úton* van, s ez az út homályos zónába vezet.[23]

A jövevény (a migráns vagy a menekült) állapotát megkísérelhetnénk tehát Turner nyomán olyan *liminális*, a határok közötti, vagy a határokon előálló átmeneti állapotként leírni, melybe akkor kerül valaki, ha elhagyva a társadalmi struktúra meghatározott pontját, egy másik meghatározott pont (státus vagy szerep) felé tart. Ilyenkor az „átkelő” egyén vagy csoport (pl. a vallási beavatáson vagy a felnőtté avatáson áteső egyén) „olyan kulturális szférán halad keresztül, mely alig vagy egyáltalán nem rendelkezik azokkal a tulajdonságokkal, melyek a múltbeli vagy az eljövendő állapotot jellemzik.”[24]



Mike Lynch, flickr.com

Bár így kiemeli a communitas átmeneti, időleges jellegét, Turner azt is hangsúlyozza, hogy a liminalitás gyorsan tovatűnő pillanata „felfedi az általános társadalmi köteléket... Mintha itt az emberek közötti kölcsönös kapcsolat két fő 'modellje' kerülne egymás mellé, vagy váltakozna egymással. Az első a társadalom mint politikai, jogi és

gazdasági pozíciók strukturált, differenciált és gyakran hierarchikus rendszere... A második, mely a liminális periódusban válik felismerhetővé, a társadalom mint strukturálatlan vagy csak kezdetlegesen strukturált és viszonylag differenciálatlan *communitas*..."[25] Ez a *communitas* – teszi hozzá Turner – „gyakran mint édeni, paradicsomi, utópisztikus vagy millenáris állapot jelenik meg, amelynek elérésére az egyén és a közösség vallási tevékenységének irányulnia kell. A társadalmat mint szabad és egyenlő bajtársak –teljes személyek– *communitas*át fogjuk fel.”[26]

## színtiszta potencialitás

A *communitas* tagjában, a „teljes személyben”, aki kiszabadult „a jog, a szokás, a konvenció és a szertartás által kijelölt és elrendezett pozíciók” hálójából, szóval az *emberben* mint színtiszta potencialitásban nem nehéz felismerni a *peregrinust*, a „nemes idegent”, akinek gyökerei nem lent, a földben vannak, hanem fent, az „örök értékekben”. Szép és nemes gondolat így értelmezni a migránst és a menekültet, de féltő, hogy a határokon, azaz a polgári-törvényes állapot előtt feltorlódó menekültek nem ismernek magukra benne. Számukra a cél és a feladat épp a határokon való átjutás, a *liminalitás* átmeneti állapotának megszüntetése, azaz a polgári-törvényes állapot elérése lenne, ez pedig a „világpolgári jogokat rögzítő alkotmány” *de facto* érvényesítését, azaz intézményes-*politikai* biztosítékokat követelne meg. Azt a bizonyos „hatalommal bíró felsőbbbséget”, mely a határ két oldalán lévők fölött áll.

Hivatkozhatnánk persze az ENSZ Alapokmányára és az Emberi Jogok Egyetemes Nyilatkozatára, melyet 1948-ban úgy fogadott el a nemzetek közössége, „hogy az emberiség családja minden egyes tagja méltóságának, valamint egyenlő és elidegeníthetetlen jogának elismerése alkotja a szabadság, az igazság és a béke alapját a világon”. Hivatkozhatnánk az Emberi Jogok Európai Egyezményére és az Emberi Jogok Európai Bíróságára, melyhez az aláíró államok mellett magánszemélyek is keresetet nyújthatnak be. Ezeknek az egyezményeknek az elfogadásával a nemzetközösség *de jure* meghaladta az emberi jogok kizárólag nemzetállami, belső joghatóságát. *De facto* azonban nem. Az 1952-es Menekültügyi Konvenció ugyan univerzális jogként ismeri el a származási ország elhagyásának jogát, de semmit nem mond a belépés jogáról. A nemzetközi jog elismeri a menekültstátuszt és a státusszal

rendelkező jogát, hogy nem lehet erőszakkal visszatoloncolni, de a menedékjog megadása az érkező ország diszkrecionális joga. Ami pedig az EU-t illeti: menekültkérelmet csak az Unió területére érkezve lehet beadni, de hogy ki és miképpen érkezhessen az Unió földjére, arról az egyes államok döntenek. Egyáltalán: a bevándorlási politika gyakorlatilag a tagországok jogkörén belül maradt. Az 1999-ben kezdeményezett Közös Európai Menekültügyi Rendszer direktívái a tagországok szintjén 2015-ig nem váltak hatályossá. A Dublini Konvenció ugyan megállapodást hozott a közös európai beléptetési és ellenőrzési mechanizmust illetően, de a rendszer a 2015-ös krízis során működésképtelenné bizonyult, a menekültek elosztását és tartózkodását érintő részt pedig soha nem fogadták el. A tagországok a 2003-as thesszalóniki csúcstalálkozón is csak a menedékjog alapelveiben tudtak megegyezni. Hogy ezek után az EU képtelenné mutatkozott a 2015-ös krízisállapot kezelésére, és azóta sem tud épkezláb megoldási javaslattal előállni, abban nincs semmi meglepő.

Az egyes államok magatartásában természetesen lényeges különbségek mutatkoznak. Mondhatjuk humánusnak Németország eljárását, és joggal embertelenné Magyarországot a 2015-ös menekültkrízis idején. Egészében azonban jogosnak tűnik Papastergiadis megállapítása: jelenleg a nemzetállamok „határai a politikai térkép leginkább rasszista elemekkel átítatott, leginkább militarizált zónái”.

**[27]** Étienne Balibar már 1991-ben figyelmeztetett: miközben a keleti bővítéssel Európán belül a határok leomlanak, olyan új határok emelkednek, melyek a rasszizmus és Európa identitásválságának kapcsolatára utalnak: „az eljövendő 'vasfüggöny' és az eljövendő 'fal' valahol a Mediterráneumban, vagy a Mediterráneum dél-keleti részén húzódik majd, és nem lesz könnyebb lerombolni, mint elődeiket.”**[28]**



Marienna Pope-Weidemann, flickr.com

Nem árt az emlékezetünkbe idézni: az „Európa-erődöt” védeni hivatott fal már a 2000-es évek elején ott magaslik Ceuta és Melilla előtt, a Marokkó területén lévő autonóm spanyol területeken. A 4 méteres falakat később 6 méter magasra emelik, szögesdróttal egészítik ki, és felszerelik a legmodernebb felderítő eszközökkel. 2005 szeptemberében több tucat, a védművön áttörni készülő menekült leli halálát a sortüzekben. Amikor pedig a kerítés ostroma után a marokkói kormány vagy 1200 menekültet toloncol ki a területről, pontosabban rak le a sivatag kellős közepén, ahol több százan halnak szomjan, az EU nemcsak hogy nem tiltakozik, de 40 millió eurós gyorssegélyt utal át Marokkónak a határok védelmére: „Jelezni akarjuk Marokkónak – mondja Franco Frattini, az EU igazságügyi biztosa –, hogy számíthat ránk”.<sup>[29]</sup> Az Uniónak azóta sikerült ugyan létrehoznia néhány olyan drága, ám kevésbé hatékony intézményt, mint az EU határvédelmét szolgálni hivatott Frontex, vagy a jövevényekről

szóló információkat kezelő EURODAC központi adatbankja, ám leghatékonyabb „intézménye” máig a kétes állagú, nemzetközi emberkereskedelem maradt – lásd megállapodását Törökországgal vagy a (nem létező) líbiai kormánnyal.

## idegengyűlöletet szító populizmusok

Levonhatjuk-e ebből a következtetést, hogy a menekült- és migránskérdés kínzó megoldatlanságának oka és forrása az Uniót alkotó nemzetállamok szűk látókörű önzése és – rasszista

elemekkel is átszótt – nacionalizmusa, majd egy második lépcsőben a nacionalizmusokra építő, idegengyűlöletet szító populizmusok terjedése, ami végképp blokkolja az EU döntési mechanizmusait? Biztos, hogy egy ilyen értelmezés a maga harcos egyértelműségével szilárd fogódzót ad mindazoknak, akiket erkölcsileg felháborít a dolgok jelenlegi állása. Azt sem vitatnám, hogy ez a megítélés tartalmazza a helyzet több lényeges elemét. Önmagában azonban számomra egyoldalúnak tűnik és – erősítendő a morális eltökéltséget – vaknak a helyzet komplexitását illetően. Tudom persze, a hivatkozás a „helyzet komplexitására” sokszor csak arra szolgál, hogy elkerüljük a morális döntést, így aztán magam is tartok a továbbiakban sem megkerülhető szöszmötöléstől. Mégis azt javasolnám, először tegyük fel a kérdést, kik is a *cselekvő résztvevői* ennek a „komplex helyzetnek”.

1) Először is természetesen maguk a „jövevények”, a menekültek és a migránsok, akik már önmagukban sem tekinthetők homogén tömegnek.

2) A tőke, a szolgáltatások és a munkaerő szabad áramlásában, azaz a deterritorializálásban és a denacionalizálásban érdekelt globális tőke, a globális világban élő transznacionális üzleti elit, valamint a hozzá kötődő, úgyszintén transznacionális „kreatív osztály”<sup>[30]</sup>, továbbá a transznacionális intézmények (IMF, WTO, Világbank stb.) nagy létszámú belső és kiszolgáló apparátusai.

3) A – demokratikus vagy autoriter jegyeket mutató – territoriális nemzetállamok és a (nemzet)államokban integrált társadalmak, melyek egyre inkább szegmentálódnak a globalizáció nyertesei és vesztesei (prekariátus és lecsúszó középosztály), valamint az

őket megszervező/képviselő politikai elitek mentén.

4) És végül a permanens válságban leledző, ebben az értelemben „cselekvő résztvevőnek” már alig-alig tekinthető Európai Unió, melyben lecsapódnak a hiperglobalizáció fenntartásában/korlátozásában érdekelt tagállamok ellentétei.



Shachaf Polakow, flickr.com

Egy vulgáris szociológia persze pillanatok alatt értelmes rendbe tudná állítani a lehetséges összefüggéseket. Végül is – mondhatnánk – falak nem csak az Európa-erődöt veszik körül. Megismétlődnek ezek a fegyveres biztonsági szolgálatokkal és megfigyelőrendszerekkel támogatott falak az erődön belül is, ahol annak a bizonyos 1%-nak, tágabban a globalizáció nyerteseinek lakónegyedeit veszik körül. Nem volna-e természetes, hogy összefogjanak azok, akik a külső vagy belső falakon kívül rekedtek? A banlieue-k népe, az illegális migránsok és a Nyugat prekariátusa, szóval a tőke flexibilis, bármikor elbocsátható és bármikor olcsón alkalmazható tartalékserege, szövetségben azokkal a demokratikus erőkkel, melyek az

ellenőrizhetetlenné vált hiperglobalizáció korlátozásában, a társadalmi integráció és a „közjó” értelmének megóvásában, szóval egy igazságosabb társadalomban érdekeltek.

## a fenyegető erők

Erről természetesen szó sincs. A globalizáció során megtépázott, lecsúszóban lévő nyugati középosztály és a prekariátus jelentős része a migránsban ellenfelét gyanítja. Épp ők alkotják a jobboldali, populista nacionalizmusok bázisát, melyek egy hatalmi gépezetre redukált államra támaszkodva a globalizáció lehetséges előnyeinek nemzetállami lefölezésére, az egyszer megszerzett előnyök megőrzésére törekednek. És mivel érzékelik saját helyzetük romlása meg a globális tőke folytonos áramlása, deterritorializáló és denacionalizáló ereje közötti összefüggést, a minden biztos pontot aláásó áramlások hátán érkező idegenben látják a fenyegető erők megtestesülését. A biztonságot pedig a szilárd állam szilárd határai között élő nemzet egységében vélik felfedezni, ami csak az idegenek kizárásával, az idegengyűlölet felszításával érhető el.

E jobboldali, nacionalista populizmusok fenyegető veszélyével szemben világos alternatívának tűnhet a hiperglobalizáció és globális demokrácia szövetsége, illetve a territoriális nemzetállam háttérbe szorítása. Ez az út az elmúlt évtizedek neoliberalis gyakorlatának felel meg. *A tőke folytonos áramlásában, a szabad áramlás útjában álló szilárd (szubsztanciális) elemek lebontásában érdekelt neoliberalizmus valóban természetes szövetségese, ha nem is a migránsnak, de a migrációnak.* Nem csak azért, mert a lokális és kulturális beágyazottságából kiemelt migráns az áruformába bujtatott munkaerő ideális alakja. Ennél általánosabb, ideologikus magasságokig emelt formában a migráns maga az *ideális ember*: az ember mint partikularitásaitól megtisztított, deterritorializált és denacionalizált, szintiszta potencialitás. Saskia Sassen a migrációs folyamatban kulcsszerepet játszó globális városokban, „a munka transznacionalizációjának és a transznacionális identitások kialakulásának” helyszínein a „nemzeti terület denacionalizálását” látja.**[31]** Mondhatnánk: a földi városban feltűnnek lassan az égi város körvonalai.

Furcsa szövetségek jönnek tehát létre. Az a globális tőke, az a neoliberális politika válik a migráció és – a territoriális nemzetállam szuverenitását úgyszintén megkérdőjelező – *emberi jogok* szövetségésévé, melynek alkalmadtán nem kevés szerepe volta menekülésre kényszerülők eredeti élethelyzetének ellehetetlenítésében. Nincsen ebben semmi meglepő. Bár a tőke csak a profit maximalizálásában érdekelt, működésmódjából adódóan vannak emancipatív, felszabadító vonásai. Ahogy az állampolgári jogok védelmével megbízott nemzetállamnak is. Az előbbinek például annyiban, hogy a nemzetállami partikularizmusok megszüntetésére törekszik. Az utóbbinak, hogy a nemzetállamban integrált társadalom védelmére, demokratikus önszerveződésének biztosítására vállalkozik. Globalizáció és nemzetállam viszonyában sokszor egyszerűen az időzítésről, a tempóról és a mértékről van szó. Kétségtelen: egyre több olyan problémával szembesülünk, melyek megoldása csakis globálisan lehetséges. De aláásni a demokrácia *de facto* működőképes nemzetállami formáit *akkor*, amikor a vizionált globális demokrácia lehetőségei még csak nem is látszanak[32] – ez bizony több mint vitatható politikai gyakorlat. De ha ez így van, azt is fel kell vetnünk, vajon valóban a szűkkeblű nacionalizmus és a korlátolt rasszizmus embertelen álláspontját képviselik-e, akik az európai demokráciákat, és általában az európai kultúrát (a „nemzeti és világirodalmat”) féltik a migránsok tömeges és ellenőrizetlen, nem intézményes keretek között lejátszódó beáramlásától. A zárt, a külső impulzusokra reagálni képtelen kultúra és identitás nyilvánvalóan életképtelen és végső soron halott. De ebből nem következik, hogy a bahtyini karnevalizáció (hamis) védjegyével ellátott hibrid identitást[33], az identitások állandó és megállíthatatlan *keletkezését* kijátszhatnánk a kultúra hagyományos formájával szemben, mely épp a határok megvonására, a különbségtevésre, értékes és értéktelen, jelentős és jelentéktelen elválasztására, tehát egy többé-kevésbé *szilárd* értékhierarchiára épült.



Marienna Pope-Weidemann, flickr.com

Végül vessünk egy pillantást magukra a migránsokra és a menekültekre. Sem szociális, sem etnikai, sem vallási értelemben nem alkotnak homogén sokaságot, sőt egyes csoportjaik között éles ellentétek feszülnek. Nem elkülönült, atomizált egyénekről vagy családokról van szó, hanem a belső szervezettség és kohézió különböző szintjein álló, nemegyszer transznacionális beágyazottsággal rendelkező prototársadalmakról, melyeknek vagy módjukban és szándékukban áll integrálódni a befogadó társadalmakba, vagy nincsen ilyen lehetőségük, esetleg szándékuk sem. Nem térek ki most az iszlám vallás militáns fanatizmusával és a migrációból eredő terrorveszéllyel kapcsolatos, sokszor kétes gondolatokra. De el kell ismerni, hogy a „civilizált világba” érkező menekülteket átította a koloniális múlt, a gazdasági és kulturális kizsákmányolás kulturális emlékezete, magukban hordozzák a káoszba döntött ázsiai és afrikai régiókból hozott személyes emlékeiket, hátuk mögött pedig ott vannak az európai határokon tapasztalt atrocitások és a faji megkülönböztetések élményei. Ennek fényében naivitás vagy inkább a koloniális múltunkkal szembeni

vakság jele azt hinni, hogy a segítő szándék és a jóindulat majd mindent elsimít. Nem általános jelenség persze, de ahogy az európai polgárok között megjelenik az idegenellenesség, a migránsok között is megjelenik a homályos bosszúvágy és harag[34]. Ezt aztán egységes világgéppé, a Nyugat megvető „orientalizmusára” válaszoló „okcidentalizmussá” szélesítheti a forradalmi iszlamizmus, alkalom adtán nem is az újonnan érkezők, inkább a második generációs, már állampolgársággal rendelkező fiatalok körében. Ami bizony súlyos tapasztalatokat sejtet.[35]

## tökéletesített modell

Mi következik ebből? Ami már kezdetben is világos volt: hogy olyan „komplex helyzettel” állunk szemben, mely valóban komplex, hosszú távú és intézményes politikai megoldást követel,

*fokozatos* és egymásra épülő lépésekkel. Ilyen megoldásra az egyes európai nemzetállamok önmagukban nem képesek, már csak azért sem, mert maga a migráció is globális jelenség: egy *Európának* szóló kihívás. A szétesőben lévő Európai Unió erre azonban nem képes. Az Unió jelenleg csak egy egységes valuta és vámuniót jelent, egységes piacot a tőke, az áruk, a munkaerő és a szolgáltatások szabad áramlásával, szóval gyakorlatilag egy territoriális államot állam nélkül, egységes politikai struktúra, az állampolgárok demokratikus nyomásának kitett költségvetés nélkül, zárt ajtó mögötti tanácskozásokkal, átláthatatlan egyeztetésekkel és kompromisszumokkal. Ez *pedig maga a megvalósult neoliberais álom*, a kapitalista világrendszer tökéletesített modellje. Jól illik ebbe a modellbe (hiperglobalizáció + globális demokrácia) az emberi jogokkal és a menekültek humánus kezelésével kapcsolatos elvi állásfoglalások és tanácskozások permanens gyakorlata éppúgy, mint a tényleges eredmények, a kötelező erejű megállapodások teljes hiánya, ami végül óhatatlanul a demokrácia és Európa eszméjének kiürüléséhez vezet.

Tudjuk, a jobboldali populizmusok és az idegenellenesség terjedése, azaz hiperglobalizáció + territoriális nemzetállam modellje úgy tekinthető, mint válasz erre a neoliberális modellre. Olyan válasz persze, ami nem sok jót ígér. De ott van még a trilemma megoldásának harmadik lehetősége: demokrácia + territoriális nemzetállam a hiperglobalizáció korlátozásával. Első pillantásra nem sokra megyünk vele. Ám a közös múlt, a közös vallási és kulturális hagyomány, valamint a

kapitalizmus alapján *Európában* realitássá vált a már idézett marxi jóslat, hogy „Az egyes nemzetek szellemi termékei közkinccsé válnak, a nemzeti egyoldalúság és korlátoltság mind lehetetlenebbé válik...” Ez pedig – elvileg legalábbis – már régóta lehetővé tenné az Unió *politikai* egységgé szerveződését, szóval egy olyan *territoriális állam* létrejöttét, mely nem a nemzet egységén, de nem is a tőke szabad mozgásán, hanem az európai modernitás ígéletén, a társadalmon mint szolidaritásközösségen alapul.



Marienna Pope-Weidemann, flickr.com

Tudom, nem eredeti ez a gondolat. Közeli rokonságban áll az alkotmányos patriotizmus habermasi elképzelésével. Ami újnak mondható, az legfeljebb a számvetés a modernitás sokszínűségével: nem követendő útként, nem globális ajánlatként, nem a világállamhoz vezető út egyik állomásaként elképzelt, csak ennek az egyre inkább eljelentéktelenedő kontinensnek, Európának problémái lokális megoldásaként. Azt is tudom, jelenleg még így is utópisztikusnak tűnik. Inkább támaszkodhat kultúránk anonim normatív nyomására, mint az európai polgárok

akarására. De a „komplex helyzetben” más is benne rejlik. Először is maga a migrációs nyomás, amire a magát előszeretettel „civilizált világgént” jellemző Európának olyan választ kellene találnia, amivel nem követ el – ismét – szellemi öngyilkosságot. Másrészt az USA megváltozott magatartása, a NATO esetleges leértékelődése jelenleg megnyitja ugyan az utat a jobboldali, nacionalista populizmusok európai térnyerése előtt, de egyúttal kikényszerítheti – már csak tisztán pragmatikus okokból is – az Unió újraalkotását és *demokratikus politikai* egységgé szervezését is. Már ha az évtizedeken át tartó elsivatagosodás után van még, születik még olyan európai szinten működni képes, hogy ne mondjam internacionalista politikai erő, amely ezt magára meri és tudja vállalni.

[1] Vö. erről Szilágyi Ákos: *A politika ördöge*. <http://szilagyiakos.hu/interjukhoz/apolitikaordige-hosszu.pdf>

[2] Michael Hardt – Antonio Negri: *Empire*. Harvard UP, 2000.

[3] United Nations, Population Division: *International Migration Report 2015*.

[4] Polányi: *A nagy átalakulás*. Mészáros Gábor kiadása, 1997. 227-228.o.

[5] Lydia Potts: *The World Labour Market. The History of Migration*. Zed Press, 1990. 206.o.

[6] Vö. Saskia Sassen: *A Sociology of Globalization*. W. W. Norton, 2007. 130-136.o.

[7] Anthony Giddens: *Turbulent and Mighty Continent: What Future for Europe?* Polity Press, 2014. 124.o.

[8] Nikos Papastergiadis: *The Turbulence of Migration. Globalization, Deterritorialization and Hybridity*. Polity Press, 2000. 4.o

[9] Immanuel Wallerstein: *Bevezetés a vilárendszer-elméletbe*. L'Harmattan – Eszmélet Alapítvány, 2010.44. o.

[10] Gurría, az OECD főtitkára 2012-es jelentése szerint a globális value chain megjelenése a 90-es évektől alapvetően megváltoztatta a beruházások és a kereskedelem nemzetközi viszonyait és messzemenő következményekkel járt az államokra nézvést. Angel Gurría: **The Emergence of Global Value Chains: What Do They Mean for Business**. <http://www.oecd.org/about/secretary-general/theemergenceofglobalvaluechainswhatdotheymeanforbusiness.htm>

[11] Wallerstein: *A modern világgazdasági rendszer kialakulása*. Gondolat, 1983. 677.o.

[12] A Világbank adatai szerint a migránsok hazautalása a fejlődő régiókba 1990-ben 24 milliárd US dollárt tett ki. Ez az összeg 2000-re 59 milliárdra nőtt, 2008-ban pedig elérte a (szinte hihetetlen) 243 milliárd US dollárt.

[13] Vö: Hein de Haas: *The Migration and Development Pendulum: A Critical View on Research and Policy*. International Migration, Vol. 50 (3) 2012.

[14] Branko Milanović: *Global Inequality. A New Approach for the Age of Globalization*. Harvard UP, 2016.

[15] Thomas Piketty: *A tőke a 21. században*. Kossuth, 2015.

[16] Marx: *Kommunista kiáltvány*. Kossuth, 1973. 48. o.

[17] Dani Rodrik: *The Globalization Paradox. Democracy and the Future of World Economy*. W. W. Norton & Company, 2012. xviii. ill. 19. o.

[18] Vö. Adam Hochschild: *King Leopold's Ghost. A Story of Greed, Terror, and Heroism in Colonial Africa*. Houghton Mifflin, 1998.

[19] Vö. S. N. Eisenstadt: *Multiple Modernities. Daedalus*, Vol. 129, No 1. (2000). ill. Niedermüller Péter, Horváth Kata, Oblath Márton, Zombory Máté (szerk.): *Sokféle modernitás. A modernizáció stratégiai és modelljei a globális világban*. Nyitott Könyv – L'Harmattan, 2008.

[20] Rodrik: i. m. xviii. o.

[21] John Keane ír erről: „az úgynevezett 'globális kormányzás' rendszere nem is nevezhető rendszernek. Nemzetállamok, regionális és helyi kormányok, az UNICEF-hez hasonló kormányközi szervek és az egyes ágazatokért felelős kormányközi struktúrák, pl. a Világkereskedelmi Szervezet és az OECD, ill. a Nemzetközi Bíróság és a törvények betartását célzó egyéb globális intézmények tartoznak hozzá. A globális kormányzás zűrzavaros rendszerének részei a globális egyezmények, szerződések és konvenciók, mint pl. az ózonszinttel foglalkozó Montreáli Jegyzőkönyv; stratégiai csúcspontok és találkozók, mint pl. a Davosi Világgazdasági Fórum; és a nyilvános tanácskozás és konfliktuskezelés új formái, mint a globális hatáskörű igazságügyi bizottságok.” Az eredmény a felvilágosodás racionális struktúrái helyébe lépő „új középkor”. John Keane: 'Globális civil társadalom?' In: H. Anheier, Marlies Glasius, Mary Kaldor (szerk.): *Globális civil társadalom I*. Typotext, 2004. 67. o.

[22] Kant: *Az örök béke*, ford.: Babits Mihály 274–275.

[23] Vö. Thomas Nail: *The Figure of the Migrant*. Stanford UP, 3. o.

[24] Victor Turner: 'Liminalitás és communitas'. In: *Politikai antropológia*. Szerk.: Zentai Violetta, Osiris-Láthatatlan Kollégium, 1997. 51. o.

[25] Turner: i. m. 52–53. o.

[26] Victor Turner: 'Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai'. In: *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*, Szerk.: P. Bohunyan-M. Glazer, Panem Kft. 1997. 681. o.

[27] Papastergiadis, i. m. 61. o.

[28] Étienne Balibar: *Es gibt keinen Staat in Europa. Racism and Politics in Europe Today*. New Left Review, 186. March-April 1991.

[29] Vö. Corinna Milborn: *Európa: az ostromlott erőd. A bevándorlás fekete könyve*. Alexandra, 2008. 59. o.

[30] Vö. Richard Florida: *The Rise of the Creative Class: and How It's Transforming Work, Leisure, Community and Everyday Life*. Basic Books, 2002.

[31] Vö. Saskia Sassen: *Globalisation and its Discontents*. The New Press. 1998. Xxviii-xxx.o.

[32] Hivatkozhatnánk persze a World Social Forumra, az Occupy Wall Streetre és általában az alterglobalizációs mozgalmakra, melyek igencsak különböznek a neoliberalizmus transznacionális intézményeitől. Problémamenteseknek azonban ezeket sem gondolom.

[33] A hibrid identitást illetően lásd Homi K. Bhabha: 'DissemiNation. Time, Narrative and the Margins of the Modern Nation'. In: *The Location of Culture*. Routledge, 1994., ill. Chantal Mouffe: 'For a Politics of Nomadic Identity'. In: George Robertson, Melinda Mash (ed.): *Travellers' Tales. Narratives of Home and Displacement*. Routledge, 1994.

[34] Egy rövid idézet az iszlamista Black Stone rapegyüttes szövegéből: „A világ a miénk. Te és én, mi élünk és meghalunk a hitért. A mi generációnk öröksége sebhelyekkel teli és üszkös, de most harcolunk. Ez globális támadás.”

[35] A részleteket illetően lásd Robert S. Leiken: *Europe's Angry Muslims: The Revolt of the Second Generation*. Oxford UP, 2012.

felső kép | Frantisek Trampota, flickr.com

Kovács Gábor

# HAMVAS ÉS A KÉT VILÁGHÁBORÚ KÖZÖTTI TRADICIONALIZMUS

RENÉ GUÉNON ÉS JULIUS EVOLA

2017-05-04 | **ESSZÉ**



Hamvas Béla életműve nem csak első pillantásra tűnik ezoterikusnak: írásainak alaposabb tanulmányozása megerősíti e benyomást. Hogy az esszéműfajt[1] magas színvonalon művelte, azok sem tagadják, akik egyébként nemigen rokonszenveznek

munkásságával. Hamvas megítélésében a szélsőségek a legszembetűnőbbek: ő az isteni mester, aki az örök bölcsességet közvetíti a kevés számú beavatotthoz – ebből a perspektívából az *ezoterizmus* nemcsak elfogadható, hanem az egyetlen legitim szerzői stratégia. Ugyanakkor – az akadémiai szaktudomány szemszögéből – elképesztő olvasottsága, már-már patológikus erudíciója dacára – dilettáns, aki a legkevésbé sem tartotta be a tudományhoz és tudományos karrierhez szükséges normákat. Hamvas mentségére: ilyesmire sohasem törekedett. A magyar–német szak elvégzése után egész életében a hivatalos tudomány kerítésén kívül maradt.

## szellemi ember

A könyvtárosság a létfenntartást és az alkotó munka kereteit biztosította számára, de ő mindenekelőtt *szellemi ember* akart lenni – s nem csupán a szó konvencionális értelmében, amely szerint ez jelenti az értelmiségi pozíciót. Itt többről van szó. De mi ez a többlet? Olyan szerepfelfogás, amely a két világháború közötti tradicionalizmushoz köti: ennek volt képviselője a francia René Guénon és az olasz Julius Evola, akiket írásaiban fontos és lényeges szerzőként tart számon. Hamvas számára ugyanis a szellemi embernek szakrális funkciója van: a hagyomány megőrzésével és továbbadásával megbízott személy – a hindu gondolkodás *bráhminnak* nevezi.

És mi a tradicionalizmus? Két árulkodó könyvcím: René Guénon rövid, 1927-es esszéjének címe, *A modern világ válsága* sejteti, hogy az irányzat helyét a korabeli válságfilozófiák között kell keresnünk. Julius Evola 1935-ös vaskos kötete, a *Lázadás a modern világ ellen* viszont radikális attitűdöt jelez: míg a francia szerző csupán konstatál egy kritikus világállapotot, az olasz a diagnózis gyakorlati következtetéseit is levonja. A modern világot el kell utasítani, nem elég a diagnózis, cselekedni kell, s ez a cselekvés a fennálló *en bloque* elutasítása: lázadás.

Az irányzat neve jelzi: legfontosabbnak a tradíciót, a hagyományt tartja – ez rögtön a hamvasi életmű legközepébe visz. A hagyomány alighanem az általa leggyakrabban használt terminusok egyike.**[2]** A húszas években központi jelentőségű nemcsak a korszak gondolkodói, hanem a háború utáni társadalmak egésze számára. A Nagy Háború végleg összetörni látszott a 19. századi életkereteket, amelyeket a haladásba

vetett s a század végére egyébként is elbizonytalanodó hit tartott össze. Ennek tünete volt a dekadencia népszerűsége a *fin de siècle* irodalomban, művészetben és a korabeli közbeszédben.[3]

A dekadencia fogalmának története és többrétegű jelentése van. Egyéni viselkedésmódot jelent, de arra a közegre is vonatkoztatják, amelyben tipikussá, általánossá válik. Így egy civilizáció bizonyos szakaszára, mégpedig a végére. A fülledt érzékiség és a bomlás illatát idézi fel, a kései császárkor Rómáját: túlfinomultság, hedonizmus és a vég előérzete jellemzi, a civilizált világ bukása előtti pillanatok édessége, a bukás kellemesen izgató, egyben borzongató sejtelmével fűszerezve. A közelgő korszakváltást megjövendölő s az első világháborút átélt nemzedékre – ebbe tartozik Hamvas is – mindenkinél nagyobb hatást gyakorló Nietzschének a dekadencia központi problémája: a *Hatalom akarásának* epigrammatikus, naplószerű feljegyzéseiben az európai nihilizmus a dekadencia kifejeződési formája. A művezérfogalmi Hamvas központi kategóriái lesznek a harmincas években, az úgynevezett pogány-heroikus korszakában. Nietzsche a könyvet bevezető jövendölésében – a két világháború közötti gondolkodók iránymutatásnak érezték – a nihilizmust összekötötte a válság fogalmával, megjósolva a modern világ közelgő, végzetszerű bukását: „[a]mit itt elmesélek, nem egyéb, mint a következő két évszázad története. Azt írom le, ami jön, ami már nem jöhet másként: *a nihilizmus térhódítását*. Ez a történet már most elmesélhető: mert itt maga a szükségszerűség munkál. Ez a jövő szól hozzánk már ezernyi jelben, ez a sors jelzi jövetelét mindenfelé, és már mindenki a jövő e zenéjére hegyezi fülét. Egész európai kultúránk már régen, évtizedről évtizedre fokozódó, gyötrelmes feszültséggel tart e katasztrófa felé: nyugtalanul, erőszakosan és rohamosan: akár az áradat, amely a véget akarja, a vég felé tör, amely már nem akar észre térni, mert retteg attól, hogy emlékezzék.”[4]



Umberto Boccioni: Egy kerékpáros dinamizmusa, wikipedia.org.

Az első világháború lövészárkaiból hazatérő nemzedék számára Ernst Jünger 20-as években írt háborús regényeiben generációs mítosszá növesztett frontélménnyel, avagy fronttapasztalattal (Fronterlebnis) a háta mögött evidencia volt, amit Ady a „Minden Egész eltörött” sorba sűrített. Hogy a háború előtti világ visszavonhatatlanul véget ért, s új korszakba lépett a világ. A szétzilálódott és irányvesztett társadalmakba visszacsöppenők s abban helyüket nem lelők számára hiteles volt a háború Jünger-féle ábrázolása, melyben a harci események – a hétköznapi polgári életformával szembeállítva – az emberi létezés olyan intenzív pillanataiként jelentek meg, amelyekben megvalósult a hiteles emberi egzisztencia. A valóság igazi arca ezekben tárul fel; a belőlük táplálkozó, s a háború előtti dekadens, önelégült burzsoá világ hamis biztonságérzetből táplálkozó, olcsó optimizmusával szembeállított *heroikus realizmus* az új, háború utáni korszak adekvát világlátásának, sőt az egyetlen hiteles világgal szembeni attitűdnek tetszett.**[5]** A háború utáni *polgártalanodás*

folyamatában ez az érzület termékeny táptalajnak bizonyult a modern világ elleni lázadást zászlójukra tűző mozgalmak számára; ezekből aztán a következő évtizedben – ahogyan azt Ingmar Bergman *Kígyótojás* című filmjében oly érzékletesen ábrázolta – kinőnek majd a különféle típusú és színű totalitarizmusok a fekete inges olasz fasizmustól a barna inges nácizmusig és a vörös bolsevizmusig.

## modernitásválság

Az első világháború után általánossá, hétköznapi léttapasztalattá vált, ami a századforduló idején még csak kis, értelmiségi szubkultúrák élménye volt; Freud is írt erről a kulturális rosszérzésről, az úgynevezett *Unbehagen*ről. Kiteljesedett a modernitásválság, amelynek előjeleit a *fin de siècle* entellektüeljei, Nietzschevel az élükön, műveikben megfogalmazták. A háborút elveszítő Németországban különösen erősek voltak ezek a folyamatok. Ott a századfordulón kezdődő modernitásválság modernizációs válsággal kapcsolódott össze.**[6]** A modernizációs válsággal minden olyan társadalomnak szembe kell nézni, amelyben a premodern anyagi és szellemi struktúrák modernné alakítása zajlik, míg a modernitásválság során éppen az a világ kérdőjeleződik meg, amelynek civilizációs mintáit a modernizálódni akaró ország át akarja venni. Ez a minta a 19. századi angol – aztán a századvégétől mindinkább amerikai – liberális kapitalista civilizáció volt a korlátlan progresszióba vetett hitével és univerzalisztikus értékrendjével.

A háború utáni általános illúzióvesztést, a haladáshit anakronisztikussá válását legtalálóbban a nácizmus miatt menekült Walter Benjamin írta le történetfilozófiai töredékében 1940-ben, már az újabb világháború idején: „[v]an Kleenek egy *Angelus Novus* című képe. Angyalt ábrázol, aki mintha rámeredne valamire és el akarna hátrálni tőle. Szeme tágra nyílik, szája nyitva, szárnyai kifeszülnek. Ilyen lehet a történelem angyala. Arcát a múlt felé fordítja. Ahol *mi* események láncolatát látjuk, ott *ő* egyetlen katasztrófát lát, mely szüntelen romot romra halmoz, s mindet a lába elé sodorja. Időzne még, hogy feltámassza a holtakat és összeillessze, ami széttörött. De vihar kél a Paradicsom felől, belekap az angyal szárnyaiba, és oly erővel, hogy nem tudja többé összezárni őket. E vihar feltartóztathatatlanul úzi a jövő felé, amelynek hátat fordít, miközben az égig nő előtte a romhalmaz. Ezt a vihart nevezzük haladásnak.”**[7]**

Benjamin leszámol a haladás-paradigmával, amely a 18. század optimista légkörében fogant, s amely a történelmet az emberi létezés minden szférájára kiterjedő, nemzedékről nemzedékre újabb és újabb előrehaladást produkáló folyamatnak látta; a fogalom nemcsak a materiális életviszonyok javulását, hanem a spirituális és morális tökéletesedést jelentette, olyasmit, amire a 19. századi magyar reformkor legjobbjai gondoltak.**[8]** Ám Benjamin szerint a történelem nem érték-akkumuláció, hanem értékek megsemmisülése, nem konstrukció, hanem rombolás. A történelmi folyamat eredménye nem állandóan jobbá váló világ, hanem egyre növekvő romhalmaz. Arra vagyunk ítélve, hogy a múlt romjai között éljük le az életünket – mondja Walter Benjamin csüggedten. Töredéke azt sugallja, hogy a történelem viharával szemben tehetetlenek vagyunk: a holtak nem támadnak föl, a múlt leomló épületéből nem építhető új, otthonos világ.

Univerzális helyett lokális, jövő helyett múlt – ezek lettek a háború utáni évtized hívószavai. De talán mégiscsak rögzíthető valahova a történelem viharának kitett törékeny emberi egzisztencia: a tradíció, a hagyomány ebben a helyzetben fogódzót ígért, ez a nemzeti hagyománytól a hajdanvolt aranykor metafizikai tradíciójáig sok mindent jelenthetett. A klasszikus konzervativizmus a maga értékőrző attitűdjével és az evolutív történelmi változások preferálásával nem látszott folytathatónak. A közvetlen múlt, az apák tradíciója hiteltelenné vált. Ráadásul a múlt széthasadt szövetének összefércelése, a folyamatosság helyreállítása a legkevésbé sem tűnt kívánatos stratégiának, hiszen az előző generációk valósága vezetett katasztrófához. Mert ez éppen a 19. századi modernitás tradíciója, a liberális, szabad versenyes, korlátolatlan kapitalizmusra alapozott civilizáció volt. Tehát időben tovább kellett visszamenni, megkeresni a történelmi folyamat végzetes félreecsúszása előtti pillanatot.



Umberto Boccioni: Elmeállapotok II – Búcsúzások, commons.wikimedia.org

Egyfajta rituális apagyilkosság: az apák züllött, liberális, dekadens világával szemben a nagyapák nemzedékének tiszta és romlatlan idejét kell újraéleszteni. A húszas évek német konzervatív forradalma ezt látta követendő útnak – heterogén, sokszínű irányzat volt ez Oswald Spenglertől, Möller van den Brucktól és Ludwig Klagestól Ernst Jüngerig vagy éppen Martin Heideggerig.[9] Politikai párttá nem alakult, értelmiségi klubok és folyóiratok köré szerveződő szellemi holdudvar volt. A korabeli Magyarországon Szekfű Gyula *Három nemzedékének hanyatlástörténete* jelenítette meg az attitűdöt – Spengler világtörténelmi hanyatlástablójának lokális változataként. Az előző száz év történelmének lényegét egyre gyorsuló zuhanásban látta, s a liberális elfajulás gyógyszeréül Széchenyi István politikai romanticizmusát ajánlotta. Ez az elgondolás alakította Németh László *mélymagyar–hígmagyar* fogalompárját is. Németh felfogásában a mélymagyarság a középkori magyar világot jelentette.

Véleménye szerint ennek múltba süllyedt bazalttömbjéről kell eltávolítani a modernitás alluviális hordalékát; ezután állítható helyre a régi, a magyar nemzetkarakternek megfelelő tradíció. Az elgondolás óriási vitákat gerjesztett, mert a teória összekapcsolódott az asszimilációs problematikával; az 1939-es, *Kisebbségben* című esszében a koncepció már addig is meglevő etnicista jellege felerősödött; a későbbiekben Németh igyekezett felülvizsgálni álláspontját.

A konzervatív forradalom a régi konzervativizmus perspektívájából nézve felettébb paradox, hiszen a konzervatív attitűdhöz illő passzív állagmegőrzés helyett aktivizmust képviselt, amely korábban a progresszió híveinek védjegye volt. Ám ez a múlt, nem a jövőre irányult: itt a cél nem valami teljesen új létrehozása, hanem a jelenhez szabott múlt újrateemtése, egyfajta alternatív modernitás létrehozása volt. **[10]** Ez igen lényeges, mert éppen ebben különbözött a tradicionalista felfogástól. Az ugyanis teljes egészében elvetette a modernitást, kibékíthetetlen ellentétet látva a szekularizált, végletesen profanizált modernitás és a hajdani aranykor szakrális valósága között.

## szent és profán

*A szent és profán* Mircea Eliade híres esszejéből ismert dualitásáról volt szó. Eliade, az Amerikában világhírűvé vált vallástörténész a két háború közötti Romániában szocializálódott – gyakran s nem ok nélkül emlegetik

fiatalkori szimpátiáját a Vasgárda iránt**[11]** –, maga is kapcsolatba került a tradicionalista gondolkodással. Julius Evolával ismerték egymást, évtizedeken keresztül leveleztek.

A profanizált modernitás ebben a radikálisan dualista koncepcióban a kiteljesedett bűnösség állapota, ahogyan azt Kodolányi János – aki Hamvashoz hasonlóan ugyancsak mélységes averzióval viseltetik a modernitással szemben – plasztikusan megfogalmazza Márai felfogását kritizálva: „[a] bomlás kezdete valahol Bacon körül keresendő, az empirizmusban. A természettudomány megölte a szimbólumot, a csodát. Megölte a transzcendens létezés jelképi tükröződését. *Megölte a hitet*. A nagy francia forradalom már az Ész istennőjének képében valóban az ész, a rációt, jelképes fogalmazásban *Lucifert*, a *Fényhozót* ültette a trónra, s a folyamatot, amely

akkor végbement a nyugat-európai lélekben, kísérteties pontossággal *felvilágosodásnak* nevezték. Fölállították a fejlődéelméletet. Ma is abban a tetszetős meggyőződésben vagyunk, hogy minden múltó esztendő egy-egy lépcsőfok a 'haladás' piramisán."**[12]**

A megoldás a modernitás teljes meghaladása, a varázssal teli világ újrateremtése, egyfajta *reszakralizáció*: „[v]alószínű, hogy e kor letűntéig a tudományos elme még eddig nem sejtett csodákat művel. [...] De hogy e jól elrendezett, átlátszó világ még a fegyverek, mérges gázok és bacilusok racionális eszközeivel poloska módjára irtja majd a népek millióit, hiszen semmiféle kultúra, semmiféle transzcendens valóság nem gátolja a tiszta tapasztalati valóságok és a felvilágosodott ész törvényeinek betöltését, az bizonyos. Végül azonban a történelem e rövid szakaszán is túllép az ember, és lelkének kiirthatatlan, lényeges alkotóelemei ismét szóhoz jutnak. Bízom benne, hogy a mai *homo sapiens* ismét *homo magusszá* válik, sohasem álmodott hatalmas kultúrát teremt [...]. Ez ismét legyőzi a Sátánt, a Lucifert, a Fényhozót, a sátáni princípiumot, az anarchiát és a halált. [...] Akkor a 'tiszta ész' bilincseiben raboskodó ember ismét az anyag fölé emelkedik, és iszonyú kozmikus katasztrófák közepette ismeri fel megint a transzcendentális valóság vakító fényét."

A tradicionalizmus kezdeteihez a századvég Franciaországába célszerű visszatérni, abba az időszakba, amelyben a mozgalom alapítójaként számon tartott René Guénon (1886–1951) fiatalkorát töltötte. Ezek az évtizedek – nemcsak Franciaországban – a szekularizáció ellenhatásaként a különféle okkult és titkos társaságok elszaporodásával jártak, a spiritizmustól a teozófiáig, a rózsakeresztesektől a különböző irányzatú szabadkőműves páholyokig. Spengler második vallásosságról írt. Ezt a létezésének utolsó szakaszába lépett nyugati civilizáció válságtüneteként jellemzi, és saját ciklikus történetfilozófiai sémájába illesztve, egyfajta pszichológiai kompenzációnak tartja.**[13]**

Spengler ugyanazt a sajátos kulturális konstellációt írja le a maga pikírt módján, amelyet a szociológus Bryan Wilson *kultikus miliőnek* nevez.**[14]** Eszerint a modern nyugati társadalmak jellemzője, hogy a domináns kultúrát elutasító nézetek alternatív spirituális kultuszok, életmódok, vallásos hitek formájában jelennek meg. Számtalan

ilyen közösség létezik egymás mellett; ezeket a *mainstream*, a profanizált és szekularizált modern kultúra alapvetéseinek elutasítása köti össze. Jóllehet konkrét kultikus céljaikban és az ehhez kapcsolódó életmódban nagyon is különbözhetnek és riválisokként szemben is állnak egymással, az ebbe a közegbe lépő számára szokványos a csoportok közötti átjárás. Ha végigtekintünk a tradicionalizmus képviselőinek élettörténetén, azt látjuk, ez esetükben is tipikus. A kilépés a kiüresedettnek, tartalmatlannak megélt modern világból a keresés hosszú és rögös útját feltételezi, amelynek során a kiutat kereső számtalan lehetőséget s ezzel együtt járó alternatív életmódot kipróbál, míg eljut ahhoz, amely biztosítja számára az átlépést a hétköznapiságból az autentikus létezésbe, a szakralitás dimenziójába.

René Guénon esetében is így történt: a katolikus fiatalember orientalisztikát és filozófiát tanult az egyetemen, a gnosztikus egyháztól a szabadkőművességig több lehetőséget kipróbált, míg végül a szúfi misztikában talált végállomást, áttért az iszlámra, Egyiptomba költözött, ahol haláláig élt.**[15]** Művei maradandóan hatottak a tradicionalizmus későbbi generációira. Guénon indulása az akadémikus tudomány területén befutott szokványos karrier lehetőségét is magában hordozta; lehetett volna az indológia vagy a filozófia szakembere. Indológiával foglalkozó, 1921-es könyvét benyújtotta doktori disszertációnak, ám a Sorbonne visszautasította; bírálója, Sylvain Lévi, a neves indológus három fő kifogást hozott fel: először is, a szerző megközelítése nem felel meg az indológiai tudományterületen elfogadott kritériumoknak, továbbá nem veszi figyelembe azokat a forrásokat, amelyek nem támasztják alá a témáról adott interpretációját. Végül Lévi egész egyszerűen nevetségesnek minősítette a koncepciót, hogy létezne valamiféle ősi, elsődleges igazság (*une vérité première*), amelyet az emberiség az idők kezdetén birtokolt, s amely aztán misztikus módon áthagyományozódott a későbbi korokra.**[16]**

Jacques Maritain katolikus filozófus ellenben jó ideig támogatta Guénon munkásságát. Az 1924-es *Kelet és Nyugat (Orient et Occident)* és az 1927-es *A modern világ válsága (La crise du monde moderne)* című könyvei után megszakadtak Guénon kapcsolatai a katolikus egyházzal,**[17]** jóllehet az utóbbiban – amelyet

Hamvas a világválságról írott tanulmányában, illetve a Guénon munkásságát összefoglaló esszéjében alapvető fontosságúnak tart[18] – a katolicizmusnak fontos szerepet szánt a tradicionalizmus jegyében megújítandó európai civilizációban.[19]



Mikhail Larionov: Üveg, commons.wikimedia.org

Guénon-hoz hasonlóan Julius Evola sem lett szaktudós. A magyarázat nem az életutak véletlenszerű hasonlóságában keresendő: a tradicionalizmus alapvetése szerint a modern világ válságának egyik legsúlyosabb tünete a primordiális igazságtól elforduló, sőt annak létezését is tagadó profán, végletesen empirista s a spirituális valóságról tudomást sem vevő, egydimenziós világban gondolkodó modern tudomány. Guénon a modern világ krízisét tárgyaló művének jó részét a modern tudomány bírálata teszi ki, s a szcientizmus maró kritikája obligát témája a többinek is. Hamvas sem kivétel. **[20]** Megismerni annyi, mint a megismert dologgá válni – szögezi le Guénon. Az igazi tudás szent tudás, *scientia sacra*, ahogyan azt Hamvas könyvének címe mondja; olyan tudás, amely *primordiális igazságokra* vonatkozik, s alapvetően hat művelőjére: kiemeli a modernitás bűnös, profanizált látszatvilágából, az inautenticitás szférájából, és autentikus egzisztenciává lesz. A *scientia sacra* az önmegváltás eszköze. A modern tudomány ezzel szemben eljegyezte magát a matéria alantas szféráival; diabolikus jellegű, Guénon koncepciójában a világot elpusztítással fenyegető modern technológia nemzője, s mint ilyen: a válság egyik fő felelőse.

## beavatások

Az ősi igazsághoz természetesen nem lehet hozzájutni szokványos módon, az oktatási intézményekben, az egyetemeken, hiszen ezek a modern tudomány átadásának, vagyis a modernség rossz hagyományának terjesztői. Ennek elsajátítása nem nyújthat fogódzókát a kilépéshez az inautentikus létezésből, a Hamvas-féle *nagyon rossz valóság*ból. **[21]** Éppen ellenkezőleg: a profán modern tudomány lehorgonyoz bennünket. A kilépés lehetőségét csak az ezoterikus, szakrális tudás biztosíthatja, amihez beavatáson, esetleg beavatások egész során keresztül lehet eljutni. Ennek segítségével történhet a magasabb létszint, a megvilágosodás állapotának elérése, a *számszár*ából a *nirvánába* emelkedés. A cél tehát alapvetően vallási: a megváltás, illetve az *önmegváltás*, amelyhez azonban az intézményes vallások nem elégségesek. Ehhez az ősi igazságot birtokló kultuszközösségekre vagy személyre szabott mesterre van szükség, aki ismeri a felemelkedéshez szükséges életvezetési technikákat.

René Guénon beavatások sorozatán ment keresztül, Julius Evola ugyancsak a legkülönbözőbb technikákat próbálta ki a jógától és a tantrizmustól a szexuális mágiáig. Különböző korszakaiban Hamvas Béla is más-más utat talált célravezetőnek. A harmincas években először a pogány-görög heroikus magatartás tűnt ilyennek, majd a különböző kultúrák szent könyveiben föllelhető hagyomány összegyűjtése. Aztán közeledett a kereszténységhez; monográfusa, Darabos Pál egyenesen Hamvas keresztény korszakáról beszél; [22] Török Endre azonban jogosan hangsúlyozza, hogy Hamvas tudatos szinkretizmusa – ami persze az egész tradicionalista gondolkör sajátossága – miatt megkérdőjelezi Krisztus egyedülvalóságát. [23] A történeti vallások egyébként is származékosak az originális hagyományhoz s az abban foglalt ősi igazságokhoz képest – ezt Hamvas *Scientia Sacrájának* alcíme is jelzi, amely a főcímhez mintegy magyarázatként fűzi, hogy itt az őskori emberiség szellemi hagyományáról van szó. Török Endre nem is tradicionalizmusról, hanem szakrális metafizikai gondolkodásról ír. Nézete szerint – Guénon-hoz és Evolához hasonlóan – ebbe tartozik Hamvas Béla is; Török 1987-es írásában őt tartotta az irányzat utolsó nagy egyéniségének.

Kérdés végül, mit is lehet kezdeni ezzel a nagyon rossz világgal. Alapvetően két út lehetséges: az egyik az egyéni megoldás, az önmegváltás vagy megvilágosodás, a második e nagyon rossz világ megváltoztatása. A tradicionalizmus gondolkörében mindkettő megtalálható: René Guénon az első felé hajlik. A kontemplációt szembeállítja a modern világra jellemző cselekvéskényszerrel, amely a válság egyik legszembetűnőbb jele; valójában látszatcselekvés, a modern ember belső ürességét takarja. Ettől próbál menekülni azzal, hogy beleveti magát a modern világ forgatagába. Ám ez még tovább növeli az elidegenedettség-érzetet; az álcselekvés csak pillanatnyi és átmeneti enyhét ad. A modern ember a külvilágban szükségképpen ugyanazzal az ürességgel találja magát szemben, amelytől menekülni akar. (Guénon olyasmire gondolt, amit manapság a *pörgés* – a globalizált angoltól jövő *swing* – fogalmával szokás leírni.) Hamvas Béla ebben Guénon-t követi: a megoldás nála is az egyén konverziója, ami megvilágosodás révén lehetséges. Ehhez szükség lehet az ezoterikus tudást birtokló kiválasztottak közösségére. Tömeges méretűvé nem tehető. Az 1930-as évek közepén Kerényi Károllyal létrehozott *Sziget*

*kömek* – szándéka szerint – ezt a szerepet kellett volna betöltenie. A későbbiekben éppen azért távolodtak el egymástól, mert Kerényi egyetértett Németh Lászlóval, hogy a *Szigetnek* nem a kiválasztottak olyan zárt, arisztokratikus világának – a német Stefan George-kör magyar megfelelőjének – kell lennie, amelynek végső célja az egyéni megvilágosodás kimunkálása. Éppen ellenkezőleg: a kovász szerepét kell betöltenie a külvilág átalakításában. A *Válasz* első számában megjelent írások tanulsága szerint Kerényi egyetértett Németh Lászlóval abban, hogy a *Szigetnek* a koncentrikus körökként elképzelt alternatív intézményrendszer belső magjának kell lennie, amely a társadalom átalakításához vezet. Hamvas számára ez az ezoterikus jellegű szent tudás profanizálását jelentette; gyöngyök disznók elé szórását – hiszen a modern tömegtársadalom kasztalan csőcseléke képtelen a primordiális igazságok befogadására.

Mi a viszonya a tradicionalizmusnak a felvilágosodás programját hirdető modern világhoz? A *szabadság, egyenlőség, testvériség* 1789-es – korántsem problémamentes – hármasszavához? A tradicionalista koncepció szerint az emberi társadalom akkor helyesen berendezett, ha a kozmosz nagy léthierarchiáját tükrözi. Szakít a progresszivista történelemszemlélettel – az első világháború utáni pesszimista történetfilozófiákhoz hasonlóan. A történeti idő, állítják, folyamatos hanyatlás, az emberiség egyre távolabb kerül az eredettől, az aranykor léttelenségétől. Guénon ebben is megadta az alaphangot: a világ immár hatezer éve a nagy kozmikus ciklus utolsó fázisában, a *káli-yuga*, a sötétség korszakában él; a modernségnek persze kitüntetett helye van a történetben, mert felgyorsult az eltávolodás az aranykortól, a lét forrásától.**[24]** A ciklikus szemléletet Hamvas is átveszi.**[25]** A későbbiekben a Guénon-féle koncepció többi eleme is a tradicionalizmus közkincsévé válik; mindenekelőtt a nagyon határozott *antiegalitarizmus*,**[26]** az egyenlőség kategorikus elutasítása. Az etalon a premodern idők kasztársadalma; mindenekelőtt az indiai. Hiszen nyilvánvaló, hogy az emberek nem egyenlők – hangzik a régi ellenvetés. Az emberek nagyon különböző képességekkel születnek, ezért nem lehetséges egyenlőség, amelyet a tradicionalista kritika empirikus egyformaságként értelmez. Nézetük alapjához tartozik a modern tömegtársadalom nivelláló tendenciáinak kritikája – a korabeli kultúrkritika kedvenc toposza. Ahogyan a mögötte meghúzódó

fogalompár, az *organikus* és a *mechanikus* szembeállítása is: a premodern kasztársadalom organikus egész, melynek csoportjai, illetve egyénei speciális funkciókat töltenek be a társadalomban. Ebben az antiegalitárius társadalom-metafizikában a szabadság garanciája a kasztok létezése; ez biztosítja az eltérő képességű emberek számára képességeik legteljesebb kibontakozását.

A koncepció paradoxonja, hogy a modern gondolkodásnak felrótt naturalista megközelítést alkalmazza. Az emberi különbözőség eszerint biológiai: a társadalmi differenciálódás alapja a születés biológiai véletlene. A tradicionalizmus válasza, hogy szó sincs véletlenről: az, hogy ki hova születik, korábbi létformáiban végrehajtott tetteinek következménye; vagyis a hierarchia szellemi, az egyén aktuális távolságát tükrözi a lét ősforrásától; tehát ontológiai alapú. A koncepcióban a modern világra jellemző társadalmi mobilitás metafizikai síkra tevődik át: az átlépés a különböző társadalmi szerepekbe csupán az egymást követő megtestesülésekben lehetséges.



Umberto Boccioni: A város ébredése, commons.wikimedia.org

A kaszttársadalom koncepciójának logikus következménye az egyébként ugyancsak a korabeli kultúrkritika közhelyszerű toposzának számító elitelmélet[27] és az éles demokrácia-kritika. A cél a szellemi elit, tradicionalista szóhasználatban a bráhminkaszt reorganizálása. Ennek a szellemi kasztnak kell vezetni, ám ez nem jelenti a közvetlen részvételt a gyakorlati politikában, hanem – a szintén már Guénon által kifejtett koncepció értelmében – az antik metafizikából ismert mozdulatlan mozgató módjára közvetít a többi kaszt számára. Ez a testvériség elvetését jelenti. A modern, demokratikus nemzetállamban testet öltő formáét – minden pozitívumával és negatívumával együtt. Ez magyarázza az erős nacionalizmus-kritikát, Hamvas koncepciójának lényegi elemét. Amikor beleszól a két háború közötti nemzet-karakterológiai diskurzusból, és megfogalmazza géniusz-elméletét, valójában nem is nemzet-karakterológiáról ír, hiszen elutasítja az egységes magyar nemzetkaraktert. A magyarság öt géniusz, vagyis regionális karakterek összessége.[28] Hamvas a *genius loci* antik fogalma mellett a kasztkoncepcióra támaszkodik. Mint mondja, az öt géniusz összehangolása csak nagyon ritkán sikeres: ez magyarázza a magyar történelemben oly gyakori nyugtalan, zavaros időszakokat.

## lázadásról beszél

Julius Evolától (1898–1974), a tisztelettel emlegetett másik kortárs tradicionalista szerzőtől[29] egyáltalán nem idegen a külvilág átalakítását célzó politikai cselekvés. Amikor lázadásról beszél,[30] nem csupán az egyéni életvitel lázadására gondol. *Pogány imperializmus* című könyvének – amelyet persze Hamvas is ismer, hivatkozik rá, idéz belőle – ez a voltaképpeni témája. Itt az olasz fasizmust és a német nemzetiszocializmust tárgyalja mint olyan politikai mozgalmakat, amelyek a tradíció perspektívájából utasítják el a modern világ politikai intézményeit; mindenekelőtt a képviseleti demokráciát. Evola – Hamvashoz hasonlóan – a frontgeneráció tagja. Meghatározó élménye a háború, illetve az olaszországi krízis. Szicíliai arisztokrata, bárói család gyermeke, festőként indul, a futurista mozgalom tagja, a világháborúban tüzérszt, leszerelve visszatér a festészethez, költőként a dadaizmushoz csatlakozik. Misztikus élményeket remélve – Guénon-hoz hasonlóan – kipróbálja a drogokat, huszonhárom évesen öngyilkosságot fontolgat. Ebből az élethelyzetből a kezébe kerülő buddhista szöveg mozdítja ki.

Ezoterika, okkultizmus, filozófia jelzi az életút további állomásait; csatlakozik a neoidealizmushoz, 1925-ben egy esszékötetet ad ki a mágikus idealizmusról. „Isten nem létezik – fejtegeti –, az embernek magának kell megistenülnie.” Nietzschei ihletésű koncepció, amelyet pogány-heroikus korszakában Hamvas is vall.[31]

Az 1934-es *Lázadás a modern világ ellen* kétségkívül a tradicionalizmus egyik alapvetése. Evola – a személyes, szemlélődő Guénon-tól vagy Hamvastól eltérően[32] – nagyon is belebonyolódott a politikába: a modern világ elleni lázadás nála a makroszintű társadalmi-politikai cselekvés igénlése. A fasizmus olyan politikai mozgalom számára, amely a tradíció jegyében *actio directát* hirdetve fordult a modern világ ellen. Később ezt sajátosan értelmezte. A technológiai modernizációt hatalomra kerülve egyik legfőbb céljának tekintette – az olasz és az attól sok tekintetben különböző német nemzetiszocialista változatában is. Jeffrey Herf paradox, ám találó terminusa, a *reakciós modernizmus* jól érzékelteti a lényegét.[33] Herf ezt a német konzervatív forradalomról írta, s legjellegzetesebb képviselőjének Ernst Jüngert tartotta. Mindezt legegyszerűbben az 1980-as évek elején indított *Csillagok háborúja* űropera világával lehet érzékeltetni: űrhajók, sugárfegyverek, galaktikus utazás, vagyis hipermodern technika és egy határozottan premodern társadalom lovagokkal, császárokkal, varázslókkal, hűbérurakkal és jobbágyokkal.

Evola tradicionalista perspektívájából, amelyet a premodern, archaikus hagyományokra épülő antiegalitárius társadalom víziója határozott meg, a modernitás ellen szintén a hagyományra hivatkozó fasizmus érthető választás volt. [34] A viszony mégsem egyértelmű: személyes, jó kapcsolatban állt Mussolinivel és a fasizmus ideológusának pozíciójából beszélt, de időnként bírálta a hatalomra került és politikai rendszert kiépítő fasizmust. Ugyanez jellemezte viszonyát a nácizmushoz. Tulajdonképpen egy ideáltipikus, tradicionalista társadalomképével harmonizáló fasizmus ideológusa, mély és kiküszöbölhetetlen ambivalenciákkal. Nem a létező fasizmusok apológétája; gondolkodásának színvonala ezek fölé emeli, de fasiszta volt. Élete végén, a hatvanas években kiadott könyvében jobboldalról bírálta a fasizmust és a nemzetiszocializmust – egy ideális fasizmus álláspontjáról, azt fejtegetve, hogy ezeket a rendszereket nem tényleges tetteik alapján kell megítélni, azok ugyanis esetleges történelmi-politikai konstellációk függvényei voltak, hanem doktrinális

lényegük felől. A koncepció célja a fasizmus eszméjének rehabilitálása: az elkövetett bűnök eszerint nem az irányzat lényegéből fakadtak, hanem a nevében működő történelmi ágensek gyarlóságának, a rendelkezésre álló emberanyag nem kielégítő mivoltának sajnálatos, de esetleges következményei.**[35]**



Umberto Boccioni: Elmeállapotok III – Akik maradnak, commons.wikimedia.org

Hogy Evola végül mit gondolt erről a doktrinális lényegről, azt *Pogány imperializmus* című, 1928-as könyvében részletesen kifejtette. Ennek több ponton átdolgozott kiadása 1933-ban, Hitler hatalomra jutása után németül is megjelent – magyarra ez utóbbi változatot fordították. A cím jogos, amennyiben a szerző elutasítja a kereszténységet; olyan szemita, egalitarizmust hirdető vallásnak tartja, amely alapvetően hozzájárult a tradicionális-heroikus világ széteséséhez;**[36]** miközben bizonyos tisztelettel viseltetik a katolicizmus iránt, mert az életben tartotta a hierarchia eszményét – Joseph de Maistre „katolikus vagyok, de nem keresztény”

paradox álláspontjára emlékeztetően. A kereszténység legnagyobb bűne, vallja, hogy elválasztotta a spirituális és világi hatalmat, száműzve ezzel a politikából a transzcendenciát.

## a totalitárius államgépezet

Némiképp meghökkentő, amikor a létező fasizmusokat totalitárius jellegük miatt bírálja. Ez tradicionalista kiindulópontjának következménye, hiszen

ha valami, hát a totalitárius államgépezet valóban a modernitás terméke.**[37]**

Rasszkonceptiója szerint van fizikai, külső és szellemi, belső rassz. Úgy véli, az utóbbi a döntő: ezért bírálja a náciizmus biológiai alapú antiszemitizmusát. Ebből persze nem következik, hogy elutasítja az antiszemitizmust, éppen ellenkezőleg. A zsidó mivolt szerinte nem a testi rasszon múlik, hanem olyasféle szellemi beállítottság, amely a modern világ egyik alapvető jellemzője; nem létezhetne a kereszténység nélkül.**[38]**

Hamvas tradicionalizmusa alapvetően különbözik Evoláétól, ő eleve elutasítja a gondolatot, hogy a modern világ válságának politikai megoldása lehet. A szellemi hatalom szükségképpen beszennyeződik, ha belép a politika világába. Már a harmincas évek végén elvet minden politikai opciót, beleértve a diktatórikus megoldásokat. Úgy véli, azok csak újféle, modern szolgaságot eredményeznek: „[a] népképviselési hatalmi megoldás bukása után lehetőség nyílt: az egyik, visszatérni a királysághoz, a másik a diktatúra. Mindkettő abszolút megoldás, kizárólagos, nyílt, egyenes, ellentétben a demokrata liberalizmus leplezettségeivel, burkolt formáival, elrejtőzött tendenciáival. Mert a demokráciában mindig úgy tűnt, még ha nem is volt úgy, hogy be nem vallott elvek és háttérben álló személyek kormányoztak. A királyság és a diktatúra ezzel szemben nyílt helyzetet teremtett. A parancsoló személy látható. De kitűnt, hogy a királyság nem valósítható meg, mert ennek komoly igénye az emberiségből hiányzik. Nincs feltétele, mert ami kívánatosá teszi, csupán nosztalgia, nem pedig tényleges történeti szükségszerűség. A diktatórikus kormányzatról kitűnt, hogy mihelyt a kormányzást elkezdi, a szellem belőle elvész. [...] Szabadságot akar hozni, de amit hoz, tulajdonképpen csak új szolgaság.”**[39]**



Umberto Boccioni: Szimultán víziók, wikipedia.org

A tradicionalizmus távolról sem gondolattörténeti relikvia: erről igen könnyen meggyőződhetünk, ha a terminust begépeljük a Google keresőjébe. Nagyon is élő gondolkörről van szó, s nem kell sokáig keresgélni, hogy Hamvas nevére találjunk: olyan magyar szerző ő, akinek munkássága igen intenzíven jelen van az interneten: szövegek, kommentárok, videók, karbantartott honlapok és blogok sokasága a bizonyíték. Van ebben valami mélyen paradox: végül is olyasvalakiről beszélünk,

akinél radikálisabban kevesen utasították el a modern világot. Ám van-e jellegzetesebb terméke korunknak a világhálónál? Szomorkás tanulság: el lehet vetni a modernitást, de kilépni belőle aligha.

A szerző az MTA BTK Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa.

Az írás erősen rövidített változata előadásként elhangzott a 2017. március 23-24-én Eperjesen tartott, a Hamvas Béla-napok keretében rendezett konferencián. A kutatást *A magyar filozófiatörténet narratívái (1792-1947)* című, K104643-as számú OTKA-projekt támogatta.

[1] Poszler György Szerb Antal, Halász Gábor és Cs. Szabó László vonatkozásában tárgyalja az esszé két világháború közötti szerepét, de helyzetrajza mások – így Hamvas ezoterikus munkássága – vonatkozásában is tanulságos: „Az elvesztett háború, a történelmi Magyarország szétesése, az elvetélt polgári forradalom, a restaurált hűbériség, a megkonstruált 'neobarokk', a szétfoszlott kelet-európai politikai szupremácia közvetlen teoretikus reagálást kívánt, a nemzeti múlt újrafogalmazását, a nemzeti jövő újragondolását, magyarság és szomszéd népek, magyarság és Európa viszonylatrendszerének újrarajzolását. E tájékozódást, végiggondolást, átfogalmazást, a helymeghatározás elméleti igényét vállalja a magyar esszé a húszas és harmincas években. A húszas évek illanó békeillúziójában lágyabban és líraiban. A harmincas évek sűrűsödő háború-előérzetében keményebben és etikusabban.” Poszler György (1989): 'Illúzió és értelem. (Vázlat az „esszéista” nemzedék portréjához.)' In: Uő: *Eszmék – Eszmények – Nosztalgiaik*. Budapest: Magvető Kiadó, 342, 344.

[2] Thiel Katalin (2002): *Maszkjáték. Hamvas Béla Kierkegaard és Nietzsche tükrében*. Veszprém: Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 41-57.

[3] Paul Verlaine valamikor az 1880-as években részletesen is kifejtette, milyen képzeteket keltett benne a dekadens szó, s mennyire szereti: „[c]supa bársonyos, aranyos csillámlás [...]. Lángok ragyogása, drágakövek sugárzása árad belőle. Csupa érzékiség, boldogtalan testiség; benne van a kései Róma minden vad csillogása; kurtizánok arcfestékét idézi, cirkuszi mutatványokat, az állatszélidítők pisszegését, a vadak ugrását, a lángok között összecsukló állatokat, amint a maradék erejüket is kiszívja valami lenyűgöző érzés. A dekadencia Sardanapal, amint magára és ágyasaira gyűjtja a máglyát; Seneca, amint verseket szavalva vágja föl ereit; Petronius, amint virágokkal leplezi agóniáját.” Richard Gilman (1990): *A dekadencia, avagy egy jelző különös élete* (ford.: Fridli Judit). Budapest: Európa Könyvkiadó, 5-6.

[4] Friedrich Nietzsche (2002): *A hatalom akarása. Minden érték átértékelésének kísérlete* (ford.: Romhányi Török Gábor). Budapest: Cartaphilus Kiadó, 9.

[5] Lásd: Kiss Lajos András (2016): *A monstruózus szépség. A harc esztétizálása Ernst Jünger első világháborús naplóiban*. Liget XXIX/12, 52-64, <http://ligetmuhely.com/liget/a-monstruozus-szepseg/>. Békés Márton tanulmányában a háború értelmezésének szemszögéből veti össze Hamvast és Jüngert: „Világalkonyat lángol”. *A háború mint belső élmény és a válság szürkülete Ernst Jüngernél és Hamvas Bélánál*. Életünk 2008/2, 56-84, [https://library.hungaricana.hu/hu/view/Eletunk\\_2008/?pg=165&layout=s](https://library.hungaricana.hu/hu/view/Eletunk_2008/?pg=165&layout=s).

[6] Thomas Nipperdey (1986): 'Probleme der Modernisierung in Deutschland'. In: *Ders. Nachdenken über die deutsche Geschichte*. München, 44-59. Idézi: Detlef Felken (1988): *Oswald Spengler. Konservativer Denker zwischen Kaiserreich und Diktatur*. München: Verlag C.H. Beck, 246.

[7] Walter Benjamin (1980): 'A történelem fogalmáról' (ford.: Bence György). In: Uő: *Angelus Novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*. Budapest: Magyar Helikon, 966.

[8] A fogalom történetére vonatkozóan lásd: Kovács Gábor (2010): 'A modernitás sarokköve: a haladás'. In: Uő: *Frankensteintől a zöldekig – a gép és kritikusai*. Budapest: Liget, 61-70.

[9] A konzervatív forradalom fogalmához: Armin Mohler (1989): *Die konservative Revolution in Deutschland 1918-1932*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft; Roger Woods (1996): *The Conservative Revolution in the*

*Weimar Republic*. London: Macmillan.

[10] Thomas Rohkrämer (1999): *Eine andere Moderne? Zivilisationskritik, Natur und Technik in Deutschland, 1880-1933*. Paderborn: Schöningh.

[11] Mark Sedgwick (2004): *Against the Modern World. Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. Oxford-New York: Oxford University Press, 113-114.

[12] Kodolányi János (2003): 'Márai és a kultúra.' In: Kodolányi János, *Zárt tárgyalás, Tanulmányok, vitairatok, emlékezések*. Budapest: Szent István Társulat, 104.

[13] Oswald Spengler (1994): *A Nyugat alkonya I-II* (ford.: Juhász Anikó, Csejtei Dezső, Simon Ferenc). Budapest: Európa Könyvkiadó, II. 438-439. A továbbiakban: NYUA.

[14] Sedgwick: i. m., 48.

[15] Guenon pályafutására vonatkozóan lásd: Sedgwick: i. m., 22-34, 39-50, 73-80; valamint <http://www.worldwisdom.com/public/authors/Rene-Guenon.aspx>, magyarul: <http://www.tradicio.org/guenon/laguenon.htm>.

[16] Uo. 23-24

[17] Uo. 31.

[18] Hamvas Béla (1983): 'Modern apokalipszis. A világkrízis irodalma'. In: Uő: *A világválság*. Budapest: Magvető, 9-33; Hamvas Béla (1987): 'René Guénon és a társadalom metafizikája'. In: Uő: *Hamvas Béla 33 esszéje* (szerk.: Dúl Antal). Budapest: ELTE BTK, 190-197. (Bölcsész Index) Ez utóbbi online is elérhető: <http://www.tradicio.org/guenon/hbguenon.htm>.

[19] „[...] Még mindig élő tradicionális szellemi maradványok Nyugaton csak a kereszténységben találhatók, illetve, ha még pontosabbak akarunk lenni, a katolicizmusban. Minden 'tradicionalista' megkísérli tagadni e tényt, alaptalanul, és ezzel halálra is ítéli elképzelését, magától értődik ugyanis, hogy az ember csak akkor állíthat helyre valamit, ha az ténylegesen létezik [...]”. René Guénon (2008): *A modern világ válsága* (ford.: Baranyi Tibor Imre). Debrecen: Kvintesszencia Kiadó, 35.

[20] *Természettudományos mitológia* című esszéjét ennek a témának szenteli. (In: *Hamvas Béla 33 esszéje...*, 45-57). Ebben a modern tudományt a mitológia egy új változataként írja le. Az írást Németh Lászlónak is elküldte, aki ezt az értelmezést elutasította. Németh - Spenglerhez hasonlóan a Bacontól származó „vallatás”-metaforát használva - nem a mitológia, hanem a mágia örököseként határozta meg a modern tudományt: „[i]gazad van, amikor a természettudomány és technika szövetségét hangsúlyozod. Ez a szövetség a természettudomány legfontosabb ismertetőjele, de épp ez különbözteti meg a mitológiáktól, amelyekkel összekevered. Ha a tudomány a vallató, a technika volt mellette a spanyolcsizmával, hüvelykcsizorítóval dolgozó hóhér. Technika és természettudomány szövetsége kényszervallatás. Amit te mítosznak nevezel: költészet, a természettudomány azonban a mágia örököse.” Németh László (1992): 'Vita Hamvas Bélával'. In: Uő: *A minőség forradalma. Kisebbségben I*. Budapest: Püski, 375.

[21] Darabos Pál (2002): *Egy életmű fiziognómiája I*. Budapest: Hamvas Intézet, 183.

[22] Darabos Pál (2002): *Egy életmű fiziognómiája II*. Budapest: Hamvas Intézet, 173.

[23] Török Endre (1988): 'Ami teljes és ami részleges'. In: Hamvas Béla: *Scientia Sacra*. Budapest: Magvető, 564. Ugyanerre a következtetésre jut az egyik kortárs tradicionalista értelmező is: Bujfi Ferenc (2007): *A görögségtől a kereszténységig. A hamvasi hagyományértelmezés stádiumai*. Életünk, 2007/2-3, 28-44.

[24] Guénon: i. m., 13-14.

[25] Hamvas: René Guénon és a társadalom metafizikája..., 190-197.

[26] Ezt fejtette ki *Szellemi tekintély és időbeli hatalom* (ford.: Bencze Tamás, Debrecen: Kvintesszencia, 2012) című könyvében.

[27] Lásd: Walter Struve (1973): *Elites against Democracy. Leadership in Bourgeois Political Thought in Germany, 1890-1933*. Princeton-New Jersey: Princeton University Press.

[28] „Délnyugat részben délszláv és vend, Nyugat részben német, Észak részben szlovák, Erdély részben román lakosságából az ember arra következtethetne, hogy hasztalan erőfeszítés ennyire különmű tájak és emberek között egységet teremteni. Történeti tévedés, és mindig is az volt, hogy ezt a földet egyetlen országnak tartották. [...] A] geniális erők szövevénye sehol sem külsőség. Főként nem az emberekben, nem a közösségi törekvésekben, még kevésbé a költőkben és az írókban, a legkevésbé pedig abban a hagyományban, amelyben a magyar nép ezer éve él. Az országon belül élő nemzetiségeknek történetük volt, a magyarnak volt egyedül hagyománya. Ezt a hagyományt nem a hódító teremtette és nem hatalmi önkény utólagos igazolási kísérlete. Minden nemzetiség, horvát, német, szlovák, román igénye a földre és a javakra és a hatalomra az országon belül részleges. Az igény jogos, mert a föld java azé, aki a földet lakja. A nemzetiség és az ország azonban nem azonos. Nemzetiség egymagában még nem alap az autonómiára, és újabban, amióta ezt alapnak tekintik, a téveszme válságot válságra idéz. A magyaron kívül egyetlen népnek sincs olyan hagyománya, amely mind az öt tájra egyforma erővel terjed ki.” [28] Hamvas Béla (1988): *Az öt génius. A bor filozófiája*. Budapest: Életünk könyvek, 40.

[29] Tanulságos azoknak a fontosabb szöveghelyeknek az áttekintése, amelyekből kiviláglik a hivatkozások szövegkörnyezete is. Hamvas láthatólag azokat a motívumokat emeli ki Evola és Guénon koncepciójából, amelyekkel egyetért, s nem tér ki azokra a pontokra, ahol felfogása elkanyarodik az övékétől. Ezek a helyek összegyűjtve hozzáférhetők online: <http://epa.oszk.hu/00000/00016/00140/081003.htm>. Hamvas Béla (2008): *Evola, Guénon és Hagomány*. Új Forrás 2008/10.

[30] Julius Evola (1997): *Lázadás a modern világ ellen* (ford.: Szongott Rudolf). Budapest–Nyíregyháza: Kötet Kiadó, 199.

[31] Ezt a koncepciót többek között az *Álarc és koszorú* című esszéjében fejti ki. Hamvas Béla (2011): 'Álarc és koszorú.' In: *Hagomány. Válogatás Hamvas Béla folyóiratokban megjelent írásaiból* (szerk.: Darabos Pál): Budapest: Hamvas Béla Kultúrakutató Intézet. 27–81.

[32] A jelenkori magyar tradicionalizmus egyik képviselője írásában joggal jut arra, hogy Hamvas gondolkodása a legkevésbé sem politikamentes, ám politikaelenes. Hamvas nem sorolható be a jobb-bal szokásos kategóriába. Vö. Horváth Róbert: *Apolitikus volt-e Hamvas Béla?*,

<http://www.istenivaros.hu/roberthorvath/hamvaspoliteia.html>.

[33] Jeffrey Herf (1996): *Reactionary Modernism. Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*. Cambridge, Cambridge University Press. Nicholas Goodrick-Clarke könyvet írt a nácizmus viszonyáról az okkultizmushoz és az ezotériához, amely magyarul is megjelent: *A nácizmus okkult gyökerei* (ford.: Vinczvári László, Budapest: Nemzetek Európája, 2003). Gondolatmenetét online hozzáférhető előadásban is kifejtette: *The Occult Roots of Nazism*,

<https://web.archive.org/web/20061003214336/http://lapismagazine.org/nazismprint.html>.

[34] Bibó István tradíció és fasizmus viszonyának ambivalenciáját a második világháború éveiben adott leírásában átfogóbb ambivalencia részének látja: „[t]eljesen hamis tehát a fasizmust az európai jobboldal és baloldal, az európai Tradíció és az európai Progresszió örök nagy vitájában 'szélsőjobboldal'-ként elhelyezni. Legfeljebb annyi igaz, hogy inkább a jobboldal eltorzulása, mint a baloldalé, viszont egy olyan eltorzulás, melyet a baloldal, az európai demokratikus forradalom váltott ki. Nem lehet igazi jobboldal azért, mert az európai Tradíció mindenekelőtt az európai módszerek és formák őrzését jelenti, a fasizmus pedig ezeknek a felrúgását. A fasizmus nem önálló rendszer, mert legfőbb gondolatai negatív jellegűek; de még csak nem is 'antitézis', hanem az európai demokratikus fejlődés deformációs terméke. [...] A fasizmus valóban tradicionális érzelmekre hivatkozik, és mégis felrúgja az európai tradíciót. A reakciós erőket hívja segítségül, és ugyanakkor elpusztítja társadalmi presztízst, demokratikus tömegérzelmeket mozgósít, de ugyanakkor zsákutcába viszi őket, forradalmat idéz fel, és mégsem old meg semmit. Természetes, hogy a fasizmus központi gondolatát nem lehet megtalálni, hiszen összes gondolatai negatív jellegűek.” *Az európai egyensúlyról és békéről*. <http://mek.oszk.hu/02000/02043/html/60.html>. Umberto Eco a fasizmus természetéről írott esszéjében a tradíció kultuszát lényegi elemnek gondolja: *New York Review of Books*, 1995. június 22., online: *Ur-Fascism*, <http://www.nybooks.com/articles/1995/06/22/ur-fascism/>.

[35] „Röviden arról van szó, hogy – amennyire lehetséges – a fasizmust összekapcsoljuk a nagy európai politikai tradícióval, és hogy leválasszuk azt, ami benne kompromisszum volt, divergens vagy egyenesen deviáns lehetőség, olyan jelenségek köre, amelyek részben ugyanazt a bajt hordozták, amely ellen harcolni akartak. [...] Nem nehéz észrevenni azt a lehetséges magasabb jelentést, amelyet a fasizmusnak (és a tradicionális örökségbe való integrálásának) a vizsgálata – amely nyilvánvalóan integrációja is – feltár. [...] Egy eszme és egy rendszer belső

értékét önmagában kell megérteni, eltekintve mindattól, ami az esetlegesség világába tartozik. Gyakorlatilag és történelmileg azonban azoknak az embereknek a minősége a döntő, akik ezt az eszmét és ezt a rendszert létrehozzák és védelmezik. Ha ez a minőség silány, keveset ér az elvek benső értéke.” Julius Evola (2014): *Fasizmus és harmadik birodalom. A fasizmus jobboldali vizsgálata. Jegyzetek a Harmadik Birodalomról* (ford.: Jeszenszky Ferenc). Máriabesnyő: Attraktor, 14–15, 63–64. Evola és a fasizmus viszonyához lásd: Elisabetta Cassina Wolff (2016): *Evola's Interpretation of Fascism and Moral Responsibility*. *Patterns of Prejudice*, 50:4–5, 478–494. Evola és a 70-es évek olasz neofasizmusának kapcsolatára vonatkozóan lásd: Thomas Sheehan: *Terror on the Right*, <http://www.nybooks.com/articles/1981/01/22/italy-terror-on-the-right/>.

[36] „A sötét és barbár *szemita* hullám – saját magának és a világnak ellensége –, amely minden hierarchia őrző szétrombolásával, a gyengék, a kitagadottak, az eredetlenség és hagyománytalanok magasztalásával, minden erő, rátermettség, bölcsesség és arisztokrácia elleni gyűlöletével, kirekesztő és térítő fanatizmusával, valójában *megmérgezte* Róma nagyságát [...]. A görög-római, majd az északi világ szemitává tételének folyamata – amely nagyrészt a *kereszténységnek* 'köszönhető' – ama rasszok alsó néprétegeinek felkelése volt, amelyek leigázása révén jutottak az árja-északi népek a maguk ragyogó kultúrájához.” Báró Julius Evola (2008): *Pogány imperializmus* (ford.: Turóczy Ferdinánd). Budapest: Nemzetek Európája Kiadó, 16.

[37] „A tradicionális állam organikus, de nem totalitárius. [...] Ahol tehát a fasizmusnak 'totalitárius' jellege volt, arra kell gondolnunk, hogy ott eltért a legmélyebb és legérvényesebb követelményeitől.” Evola: *Fasizmus és Harmadik Birodalom...*, 24–25.

[38] „Radikális antiszemizmus nem lehetséges, ha egyben nem radikális antikrisztianizmus is. Csak egy árja-pogány szellemiség alapján állíthatjuk fel a szemitizmusnak az ugyancsak egyetemes antitézisé; tudván, hogy a szemitizmus modern gazdasági és társadalmi formái annak csupán gazdasági síkon megjelenő speciális aspektusai.” Evola: *Pogány imperializmus...*, 141–142.

[39] Hamvas Béla (1939): 'Szellem és hatalom'. In: Hamvas Béla et al.: *Országépítés* 1. Budapest: Országépítés kiadása, 83–92; online:

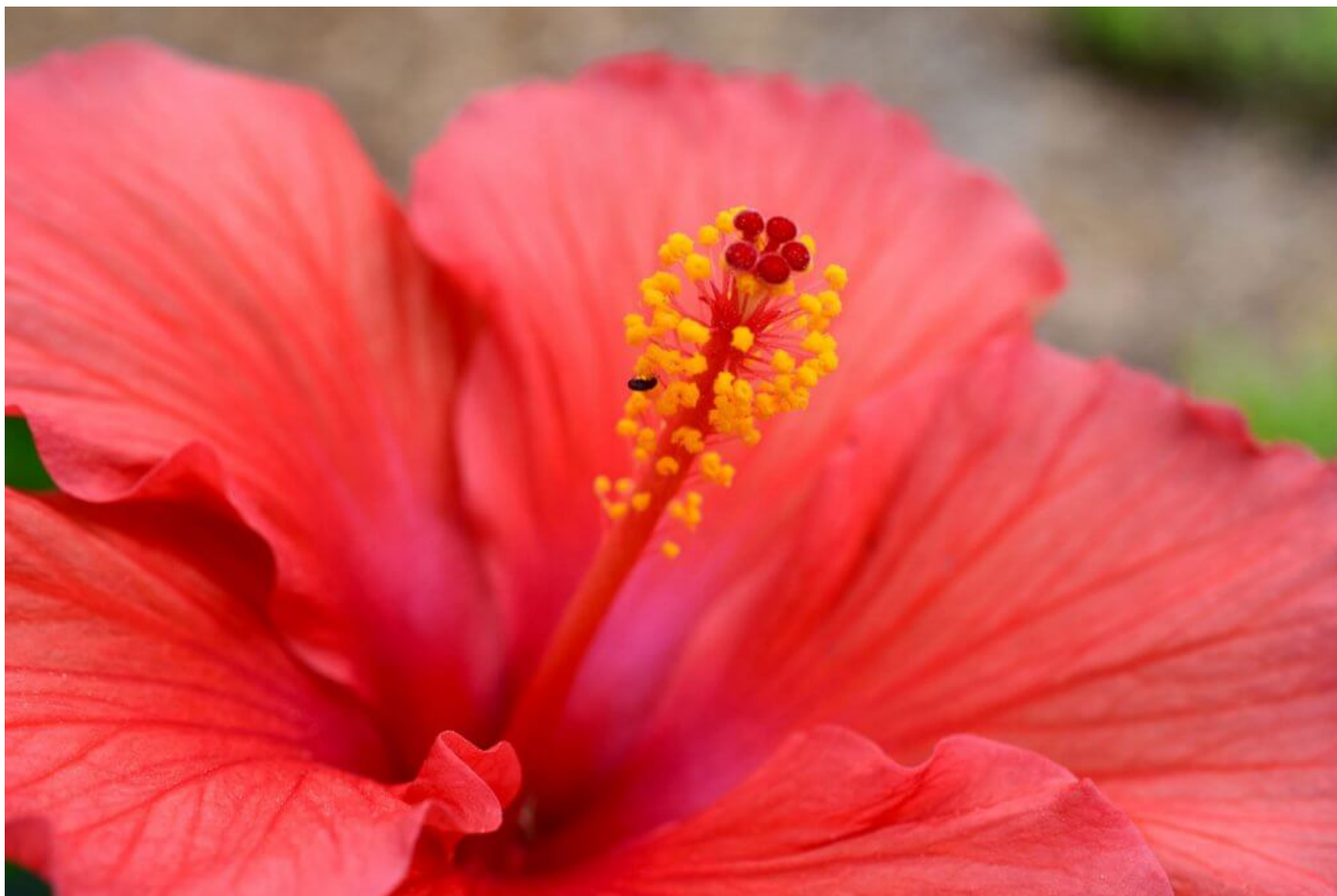
<http://www.szozat.org/szozatarh/showpage.php?pid=2164>.

felső kép | Umberto Boccioni: Dzsidasok rohama, commons.wikimedia.org.

Birtalan Ferenc

# SZELEKTÍV EMLÉKEZET

2017-05-02 | **VERS**



(elhagytuk egymást Laci bátyámmal)

nem a szupermarket előtti pálmák  
fényképezkedő turistákkal  
a híd mögötti óriás krisztus szobor

régi dokk sok fényes étteremmel

a szűk utca a vegyesbolt  
ahol a demizson vörösbort vettem  
jellegtelen ház picinyke udvarán  
magában álló hibiszkusz piros virágai  
maradtak lisszabonból  
és az élesedő kép  
ahogy a kórterem ajtajából visszanézek  
az utazás előtti délutánon  
mikor már nem voltak szavak  
aztán a telefon  
a bűntudat  
hogy magadra hagytalak

kép | matthew mclalin, flickr.com

Bíró Zsuzsa

# TELJES ÉLET

2017-05-11 | NOVELLA



Akkor már nyugdíjban voltam. Utolsó munkahelyem igazgatója miatt – undorító kis féreg – mihelyt tehettem, korengedménnyel távoztam. Ennyit elbír a családi kassza, mondta Bálintom. Tetszett neki, hogy azonnal szerződtem egy Racine-ról szóló francia könyv fordítására. Amikor már nem lehetett halogatni a munkát, pánikba estem. Bálintnak bőven maradt szabadsága, elment hát síelni az osztrák Alpokba, és magával vitte Dinit, öcsém tizenkét éves, legidősebb fiát, akit az öt gyerek közül leginkább kedvelt.

## valami nagy baj történhetett

Harmadik napja voltam magamban, mikor hajnali két órakor megszólalt a telefon. Rettenetesen megijedtem.

Valami nagy baj történhetett velük. A szívem vadul kalapált, légszomj kínozott, nem tudtam megszólalni, tíz másodperc, tizenöt, hátha mégsem... húsz másodperc... Kamaszok hahotázása hallatszott, aztán vidám kiáltások. Telefonvicc? Egy lány rekedten énekelt: *I don't know my name, I don't play by the rules of the game...* hangzavar, és a kölykök megszakították.

Másnap is forgott velem a világ. De lehet, ez már inkább az éhség... csináltam egy lezser és esztétikus ebédet. Desszertnek a legendás ausztrál énekesnőről, Melba asszonyról elnevezett őszibarack alapú, vaníliafagyalattal, mandulával és egyéb finomsággal teli csemegét, mert ez a kreáció mindig jókedvre és tettvágyra hangol. A néhány oldal, amit e jeles napon a Racine-könyvből fordítottam, bátran állíthatom, valóságos remekelés lett. Újra és újra és újra átolvastam, és mindig erre jutottam.



Nádas Alexandra: Reneszánsz úszóház

Aztán kiváló hangulatban, napbarnítottan megjöttek a síelők. Dini nem akart még hazamenni, Bálint marasztalta, a kölyök zseniális, mondta öcsémnek a telefonba, ideális partner, bölcs és szórakoztató. Az én örökké mogorva férjemet mintha kicserélték volna, engem többször is *kicsimnek* szólított (már nem is emlékszem, mikor mondta ezt utoljára), és mint házasságunk első éveiben, a konyhában, hokedlin ülve krumplit pucolt és a kalandjaikat mesélte. „Mindenki azt hitte a hotelben, hogy Dini apja vagyok, nagyon vicces volt.” Várta, hogy nevessek. Hát nevettem. De közben váratlan heveséggel hasított szívembe a szánalom.

2.

Két napig tartott még a jó hangulat. Bálint és Dini lejátszottak egy végtelen társasjátékot, amit ők találtak ki, egyszer nagy sétát tettek, sok hahota kíséretében sakkoztak. Dini megtanított bennünket ultizni, Bálinttal négykezeset játszottam (hány éve ültünk Diabelli variációi előtt?), este lángoló fagyaltot ettünk, aztán az öcsém hazavitte Dinit, véget ért a síszünet. Nem tudom, mi jött rám, talán előérzet, legszívesebben sírtam volna, olyan üres lett a ház gyerek nélkül. Bálint is elkomorult, de hősiezen szórakoztatott valami nyelvészeti problémával, amiből egy szót sem értettem.

Késő este felhívta őt egyik fiatal kollégája, hogy kíméletesen felkészítse a rossz hírre, az intézet vezetősége nem várja ki a Bálintnak járó másfél évet, már most nyugdíjazzák. A gyilkosság egy fajtája. Mire visszajött a telefontól, alig ismertem rá: megtört, öreg bácsika nézett rám, *megtették*, mondta, és egész testében reszketett, *megtették*, ismételte. Különösen az volt megalázó, hogy az egész intézet tudott a dolgról, csak ő nem. Váratlan, alattomos támadás. Az intézet alapítását vagy harmincöt évvel ezelőtt Bálint szorgalmazta, gyerekkori barátjával, a zseniális Seidl Imrussal. Szívósan, lelkesen küzdöttek érte, legyen egy modern nyelvfilozófiai intézetünk, mondták, és lőn. Nem rögtön, nem könnyen, nem akkor, de létre jött.

„Jó team voltunk...majd odafönt beprotezsállak”, suttogta Imrus pár órával a halála előtt, de Bálint nem bírta már a viccelődését hallgatni, zokogva kirohant a konyhába, és Imrus többet már nem szólt, csak fogta a felesége kezét és próbált lélegezni.

De vissza az élőkhöz.

## súlyos döntést hozott

A düh titokzatos erő, és szerencsére Bálint nagyon dühös volt, talán ez tartotta életben, amikor megtudta, hogy nyugdíjazták. Aznap éjszaka nyitott szemmel feküdt, jóformán

mozdulatlanul, én nem mertem felkelni, attól tartottam, ha magára hagyom, valami jóvátehetetlen történik. De csak az történt, hogy hajnal felé, amikor elbóbiskoltam, Bálint felébresztett, és kijelentette, súlyos döntést hozott, Amerikába megyünk. A világhírű tudós, Noam Chomsky, akivel évek óta levelezett, néhány hónappal ezelőtt meghívta egy több hónapos generatív grammatikai képzésre a bostoni MIT kelet-európai tudósokat támogató kurzusára. Az ottlét és a tandíj költségeire nincs gond, azt az egyetem egyik alapítványa állja, csak az utazást kell a meghívottaknak fizetni. Bálint akkor azt felelte, majd ha nyugdíjba vonul, visszatér a témára. Most ez bekövetkezett, akár holnap indulhatunk.

Megfogta a kezemet. Ez tartja életben, mondta. Még ma megírja Chomskynak, hogy mihelyt meghalljuk a trombitaszót, indulunk. *Nem akarok többé ebben az országban élni.* Ünnepeyes mondatnak szánta, programnak a jövőre, borzongó tisztelettel kellett volna hallgatnom, de képtelen voltam rá. Nem akarok többé debreceni diák lenni, súgta a fülembe egy gonosz kis manó, és én ijedten fedeztem fel, hogy mostanában vannak pillanatok, amikor gondolatban Bálintból hülyét csinálok.

Még csak hajnalodott.

Bálint felvillanyozottan tett-vett, leült a komputerhez, belefogott egy Chomskynak szánt levélbe, én kimentem a konyhába, és megint megbizonyosodtam, hogy az ember, ha tanácstalan, többnyire krumplihámozás közben találja meg a helyes választ.



Nádas Alexandra: Kis hordozható kert

Mire leültünk enni, eldöntöttem, hogy nem megyek sehova. Hogy miért nem, azt nem tudtam megindokolni, de többek közt arra hivatkoztam, hogy nem akarok az öcsém gyerekeitől elszakadni. Ez sem volt egészen igaz, semmi sem volt egészen igaz. Talán csak az érzés, hogy elég volt, nem tűröm tovább, hogy Bálint irányítsa a sorsomat, noha tudtam, a tiltakozással elkéstem, ebből ugyanolyan vereség lesz, mint korábban. Kegyetlen vitánk volt, csúnya sebeket ejtettünk egymáson, a végén pedig Bálint – addig is, míg az amerikai meghívás megjön – a földszintre költözött, abba a miniatűr lakásba, ami az öcsémé volt, mikor még egyetemre járt. A házasságunkat ideiglenesen felfüggesztjük, mondta Bálint. Többes számban nyilatkozott, hallgattam.

3.

Szörnyen éreztem magam.

Mint egy kutya, ha a gazdája elcsavarog mellőle. Úgy láttam, Bálint megőrült. Ha belestem az ablakán, mindig a számítógép előtt ült, vastag könyvekkel körülvéve. És fuldoklott a mélabúban. Önellátó lett, áttért a vegetáriánus kosztra, hetenként egyszer Dini vásárolt neki. A rendszerváltás első éveiben, amikor nem kapott Kossuth-díjat, már volt hasonló periódusa, de akkor körülvették a barátai, most Dinin kívül senkit sem fogadott. Pszichológusra volna szüksége, de erről hallani sem akart. Megkértem az öcsémet, hogy beszélje rá – csak azt ne, óvott az öcsém, Bálint zseni, de sajnos, parányi önismeretre sem képes, ezért állandóan krízishelyzetben van, a terápia tönkretenné, a legokosabb, ha magára hagyjuk, egyedül kell megoldást találnia, végül is mindannyian magányos kóborlók vagyunk.

Az öcsém korábban is úgy kezelt bennünket, mintha elefántcsonttoronyban élnénk, nem ismernénk az életet, vagyis hülyék volnánk. Bálint szerint az öcsém irigyli, hogy semmi nem gátolja szabad mozgásunkat, mivel nincsenek gyerekeink.

## a labda csak nála lehet

Nem mondanám, hogy Bálint meggyőzött, de nem vitatkoztam, akkoriban még elfogadtam, hogy a labda csak nála lehet. Később egyre inkább felháborított, miért tekinti

szerencsének, ami engem kétségbe ejt. Különben is, mi a csuda az a teljes élet, és mire jó?

Egy hete éltünk külön. Drámai napok voltak. Aztán egy reggel frissen és tetterre készen ébredtem. Ritkán van ebben részem. A fordítás nagyobbik része várt még, és szorongatott, hogy a meghosszabbított határidő is lejár tíz nap múlva, híre megy, hogy nem vagyok megbízható. Kivitettem a szemetet a kertkapuhoz, ahol két kuka állt: egy ütött, kopott és egy új, amit Bálint szerzett be saját céljaira, míg *ideiglenesen* külön élünk. Az új kuka hibátlan, kecses darab, Bálint sokat ad a designra. „Örökké a férjeden szőrözöl, ez nevetséges...” – mondta az öcsém azon a prédikálós hangján. És ha szőrözök? És ha nevetséges? Igen, a férjem baszk sapkáján szőrözök, azon töröm a

fejem, miért hever az elegáns, új kukában a sapka, amit Bálint negyven éve, jóban és rosszban, betegségben és egészségben, télen és nyáron, rendületlenül hordott – ezt persze kicsit eltúloztam, mert mindent eltúlozok, de azért ez a lényeg.



Nádas Alexandra: Lábas fürdőház

Némely furcsa tudósok szerint e fejedőt Földünk legősibbnek vélt lakossága, a *baszk nép* is viselte már, megelőzve a görögöket. A sapka később eltűnt, majd új alakot öltve ismét megjelent, ment és jött, ment és jött. A második világháború tette halhatatlanná: a nagy hírű Montgomery tábornok fején a győzelem jelképévé vált.

4.

Másodéves egyetemista koromban egy Richárd nevű fizikus hallgatóval jártam. Kellemes, nyugodt kapcsolat volt, Richárd okossága is tetszett, s hogy annyira lelkesedik a szakmájáért. Egy délután figyelmeztetett, hogy soha senkinek ne beszéljek arról, amit elmond, majd felszólított, képzeljem el a protont egy pozitív elektromos töltésű felhőcske képében, amelynek átmérője körülbelül nulla egész nyolcszor tíz a mínusz tizenharmadikon. Egy szót sem értettem ebből. A protonról már beszélt nekem Richárd – akkor sem értettem. Tapintatosan, lekicsinylő megjegyzések nélkül tudomásul vette, hogy a sors engem nem ajándékozott meg azzal a grandiózus tudással, amelynek birtokában vele együtt szárnyalhatnék. Ez a felhőcske, magyarázta türelmesen, suttogva, ez a piciny felhő olyan tartományok lehetőségét tárja fel, amelyekben az idő megfordítása, vagyis az időutazás is lehetségessé válik, és mi ellátogathatunk majd a múltba. Visszafojtott lélegzettel hallgattam. *Vissza a múltba*, ismételte ünnepélyesen. Akkoriban Bécsig sem lehetett könnyen eljutni, érthető, hogy erősen vonzott a múlt. Mire Bálint színre lépett, Richárd már Amerikában volt. Sűrűn leveleztünk, Bálint azonban feltételt szabott, akkor marad velem, ha megszakítom Richárddal a kapcsolatot. Még nagyon fiatalok voltunk, habozás nélkül megtettem. Hogy miért? Richard minden levelében sürgetett, kérjek útlevelet, próbáljam meg, újra és újra, előbb-utóbb megadják. Szóval most Bostonban élnék, az egyetemen tanítanék, három fiam volna, egyik szintén fizikus, a másik autógyáros, a harmadik kint a padon, furulyáját fújná nagyon...

### szónoki kérdés

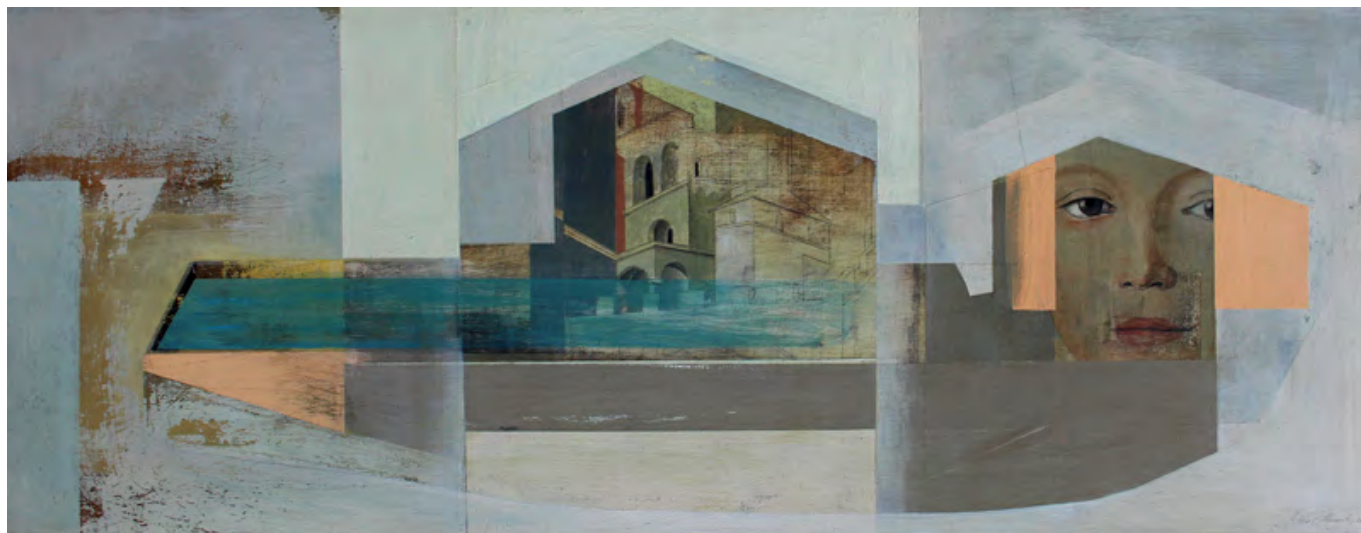
Büszke vagyok magamra, elkészültem a fordítással, már a szerkesztőnél van. A Racine-könyvnél azonban érdekesebb események történtek. Először is, miközben fordítógéppé változtam, egyszerűen elfelejtkeztem

Bálintról! És amikor végeztem, ettem, megfürödtem, húszórás alvásba zuhantam. Az

öcsém ébresztett, megjelent az öt gyerekkel – miért nem veszem fel a telefont, kérdezte izgatottan. Náluk az a helyzet, hogy Kriszti, a felesége, influenzás, magas láza van, rondán köhög, a gyerekeket el kell különíteni, befogadom-e őket néhány napra? Persze, szónoki kérdés volt, már régen szállodát tartottunk fenn az öcsém gyerekeinek, a szükséges ruhákkal, mosdószerekkel, játékokkal, könyvekkel, nem beszélve az ínycségekről és a szeretetről, ez utóbbi kifogyhatatlan, és az öcsémék, szerencsére, gyakran igénybe is veszik. Bezárkóztam a fürdőszobába, hogy végre letussoljak, az öcsém a konyhában ebédet készített, a gyerekek birtokba vették a lakást, de Dini eltűnt, aztán feldúltan berontott. Dadogó, síró hadarását alig lehetett érteni. Az előbb be akart nézni Bálinthoz – zokogta –, ahogy szokta, a kert felőli ablakon kopogott, de Bálint a padlón fekszik, és nem mozdul...

Aiszkhülosz szerint a bölcsességet gyakran szüli lelkifurdalás.

Itt ülök az alsó lakásban, a férjem hunyt szemmel fekszik, nem mozdul, nem beszél, néha megítatom, nem tiltakozik, mohón kortyol, de a szemét nem nyitja ki. Fent csönd van, az öcsém hazavitte a gyerekeit. A körzeti orvosunk már kétszer is itt volt. Kedves bácsika, gondosan megvizsgálja Bálintot, hümmög, aggódva kérdezi, megszólalt-e már. Nemet intek, ő fáradtan mondja, hogy adjunk a betegnek még egy napot, de ha holnap sem tér magához, be kell vinni kórházba. Csakhogy a beteg *nem akar* felébredni, mert egyelőre kivonult a világból, és a megfelelő pillanatra vár, hogy megszólaljon, lábra álljon, mi meg örvendezzünk és ámuljunk. Öreg szülők istenített kislánya volt, én tovább szítottam a hiúságát. Most nem mozdul, nem beszél, néha megítatom, mohón kortyol. Két napja kuporgok mellette ahelyett, hogy kicibálnám az ágyból. *Te néki nem büntársa vagy, de mindenestül legfőbb vétkes vagy magad.*



Nádas Alexandra: Úszó Reneszánsz II. (Töredékek)

Ez is Aiszkhülosz. A legfőbb vétkesség bármire felhatalmaz, a számítógépben is kutathatok vagy benézhetek Bálint agyába. Egyetlen kattintás, az univerzum kicsiben, egy másik kattintás, az univerzum nagyban. Húsz év anyagából válogatok. Képek, cikkek, vázlatok, levelek, számlák, félbehagyott vázlatok, fényképek a családról, fénykép egy ismeretlen asszonyról, szép, szomorú arc és dedikáció: *Bálintnak örökre...* A szívem vadul zakatol: ö-rök-re, ö-rök-re?

Újabb fájlok. Filozófia és tudomány, cikkek, egyetemi előadások, kollégákkal levelezés, könyvrészletek, kongresszusok anyaga, spanyol nyelvleckék, orosz nyelvleckék, számlák, meghívók – gyöngyszemet nem találok, csak üveggolyót. Pedig volt gyöngyszem, csak elgurult.

### kicsit meghatódtam

Már kétezret írtunk, a negyvenes éveinkben jártunk, több mint húsz éve voltunk házasok, és még mindig azt hittük, a boldogság állandó, mint a napszakok váltakozása. Mennyit vártam, hogy Bálint kimondja, mégis akar gyereket. Nem akart. Egy este a számítógép elé ültetett, és elmondta, hogy titokban évek óta regényt ír, amely azokról az ezerkilencszáznyolcvanegyed augusztusi napokról szól, amikor mi ketten Európa akkori közepén, Gdanskban megismerkedtünk. Olvassam el, várja a kritikámat. Bántó

volt a titkolózása, de elolvastam a szép és okos előszót, amelyben engem is megemlít, és ettől, bevallom, kicsit meghatódtam. Ekkor azonban eltűnt az egész, mind a kétszázötven oldal, illetve egy angol szöveg jelent meg a középkori céhek történetéről.

Keserves napok következtek.

Megszállottan kerestük a gépben az eltűnt szöveget, szakembert is hívtunk. Hiába. Sajnos, Bálint nem csinált másolatot.

És most, két évtizeddel később, miközben cél nélkül kattintgatok a számítógépén, egyszerre csak felbukkan a file, Bálint dokumentumregénye. Az egész kétszázötven oldal, amit annyit kerestünk. Ideiglenes címe: 1981. Álom és valóság közé befurakodott a véletlen. Csoda történt.

Mostanában, ez már nyilvánvaló, nem költözünk Amerikába, az egyetem néhány évig csak afrikai kollégákat fogad. Chomsky reméli ugyan, hogy Bálint látogatása előbb vagy utóbb megvalósul. Nagyon kedves levelet írt, ez a fickó betartja a szavát, mondja az uram, aki nagy lelkesedéssel írja át elveszettnek hitt regényét.

Dini a tavaszi szünetben is nálunk lakik, így gyakran hallom nevetni Bálintot. Szóval jól vagyunk.

felső kép | Nádas Alexandra: Hordozható menedék I.

Kállay Kotász Zoltán

# FESTŐ A DOMBOK KÖZÖTT

2005 JÚLIUS

2017-05-21 | **RETRO, VERS**



Somogyi Balázs János emlékére

Dombok és dombok és dombok.  
Elindulsz. Éjéből kibomló táj,  
törzsekkel metszett féléber horizont,  
sötétzöld tömbök, nyers kibontakozás.  
A fákon a felszívott kontúrok,  
rajtad a rövid kiskabát.

Nem rohanni, nem sétálni – menni,  
mély lélegzeteket venni,  
szívni a hajnal hasadtát. Mámorító józanság!  
Kutyád le-lemarad mögötted,  
aztán előrevágat messze, a kanyaron túlra,  
összeköti a megtett és rád váró utat.

A táj a legtisztább beszéd.  
Megunhatatlan, ahogy ismétli önmagát,  
és sohasem ugyanaz, és nem lehetne más,  
szeszély és törvény. Eligazítás.  
Kimért, egyenletes léptekkel  
felelhet rá, aki érti e beszédet.

Dombok közt, fák közt menni.  
Ahova hívnak, beköszönni,  
szót váltani, vagy csak hallgatni félszegen,  
elköszönni, és indulni tovább.  
Bánva csínján az idővel,  
csenni át jövőendő korokba, amit látsz.

Menni – lépteid kimérik, pórusaid felszívják  
a teret, színeket, formát.  
Nem kellene skiccek. Összegyűlik belül,

ami festésre érdemes.

Menni kell, fák közt, dombháton át,  
járni a somogyi iskolát.

Egyetlen tál étel egész napra.

Este eszed meg,  
de előtte még lefested a tányért, a kanalat  
lány árnyékaikkal, ahogy az asztalra folynak.  
Fogy a gyertya. A képek nem fogynak  
benned – lázak folyama, ábrák abraka!

Egymásba hullanak nappalok, éjek.

Nehéz karjaid gyűrt takarón égnek,  
ébredjél, János! Itt a virradat:  
ágyadból magadat lábra köhögni,  
elindulni, dombok közé tűnni.  
Kutyád majd megáll, megsirat.

kép | Balázs János: Csodálatos halászat, wikimedia.com

Skobrák Máté

# KAUCSUK

2017-05-14 | VERS



az amazonas vidékén őshonos kaucsukfa  
a kutyatejfélek családjába tartozó faj  
amely emberi közreműködéssel  
a trópusi övezet további területein is  
elterjedt a kaucsuk a gyakorlati élet  
szempontjából a legjelentősebb  
izoprénvázas szénhidrogén a fák  
kérgét átlósan bemetszve  
nyerték ki a ragadós tejnedvet  
szigorúan meghatározott mennyiségben  
az állandóan tekeredő-csavarodó óriásmolekulák  
között csak másodrendű kölcsönhatás működik  
így a nyers kaucsuk könnyen szakítható  
hidegben rideggé melegben nyúlóssá  
válík a legfontosabb feladat  
a nyersgumi-beszolgáltatási hányad  
betartatásán és a rendfenntartáson kívül  
a kényszermunkaerő toborzása és a lakosság  
megfélemlítése volt pár százaléknyi  
kénpor hozzáadása és hevítés  
következtében a szomszédos láncok  
kettős kötéseinek néhány helyen felszakadnak  
és a szénatomok a kénatomokkal  
kapcsolódnak össze kezdetben  
azért csonkították meg a bennszülötteket  
hogy a végtagokkal bizonyítani tudják  
mennyi lőszert használtak el  
később azonban a kézlevágás az egyik  
legelterjedtebb büntetéssé vált a kénhidak  
egy térhálós szerkezetet hoznak létre  
amely biztosítja a gumi rugalmasságát az  
ellenszegülő vagy nem megfelelően teljesítő

rabszolgák megcsonkítása mellett  
általános volt egész falvak  
felgyújtása is mivel az izoprén  
olcsó szintézise megoldott ma már  
a gumitermékek nagy részének alapanyagát  
polimerizációval hozzák létre a kaucsuk  
szó a kecsua ka-huchu szóból származik  
amelynek jelentése könnyező fa a fa könnye

kép | M R, flickr.com

Nacsinák Gergely András

# MEGKÉSETT LÁBJEGYZETEK

2017-05-16 | ESSZÉ



Megszaporáztam a lépteimet. Két régi ismerőst kellett meglátogatnom – tekintet nélkül arra, hogy ők maguk semmiképp sem emlékeztek rám. Pontosabban még a létezéséről sem tudnak, s ez némiképp érthető, tekintve, hogy ennek tényét magam is hajlamos vagyok kétségbe vonni néhanap. Az ő létük ellenben holtbiztos és kikezdhethetlen, hiszen urunk és parancsolónk, az Idő úgy döntött, hogy megkíméli őket; ellenben nekem, aki az egyik percben még vagyok, míg a másikban már szelídült porként enyészek, illik sietnem, és hálásnak lennem az egyoldalú találkozásért. Bármiféle találkozásért.

## Minerva Csibéje

Az egyikük egy elefánt. Kőelefánt, hogy pontos legyek. Ormánya hetykén félreccapva, mintha a hátát készülne épp megvakarni vele (lehet-e ormánnyal *vakarni?*), vagy mintha el akarna hessenteni egy odatévedt legyet.

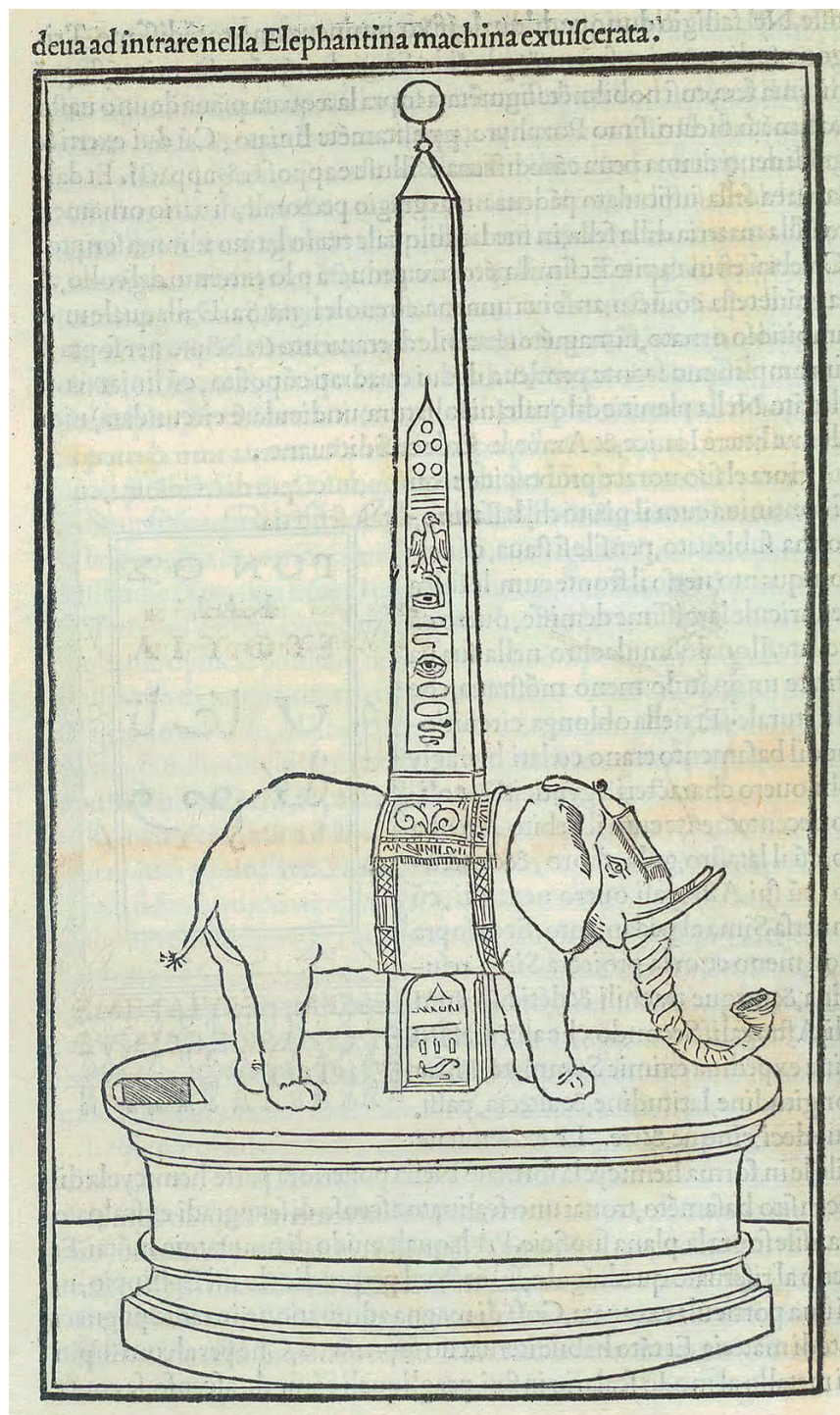
Csak hogy nem légy telepedett rá, hanem egy obelisztk. Felirata Aprész fáraó dicsőségét hirdeti, a vastagbőrű pedig alatta a reneszánszét. A kőtű a szaiszi templomból került ide még Diocletianus idején: Szaiszból, ahol Platón szerint egy egyiptomi pap oktatta ki Szolónt a görög bölcsélet gyermektegy mivoltáról. Róma legkisebb obelisztkje a legnagyobb szárazföldi emlős hátán. Bernini kőelefántjáról van szó, amely a Santa Maria Sopra Minerva, vagyis a Minerva-szentély fölé épült Mária-templom előtt álldogál. A helyiek eleinte „malackának” (*porcino*) becézték a tömzsi jószágot, aztán a valamivel kedvesebb „Minerva Csibéje” (*Pulcino della Minerva*) megjelölés maradt rajta: nyilván, mert csöppet sem méltóságteljes jelenség. De hogy jut eszébe valakinek obeliszket pakolni egy bumfordi elefánt hátára? A hagymázás ötlet nem Berninié, ő csak megtervezte a szobrot, a kivitelezést nagyvonalúan átengedve tanítványának, Ercole Ferratának. A megrendelővel viszont, ha a feladat nem is volt ínyére, bizonyára nem mert ujjat húzni, mert az maga Fabio Chigi, azaz VII. Sándor pápa volt, égi helytartósága mellett jeles földi humanista és szenvedélyes Róma-átépítő. Hogy megindokolja a késő reneszánsz emblemátika e kőbe vésett példányának létjogosultságát, szimbolikus magyarázattal látta el, s ez ma is ott ékeskedik a márványtalapzaton:

„Egyiptom bölcsessége ez  
 az obeliszka ábrába faragva  
 elefántháton,  
 mely mindenekfelett erős;  
 ami itt látható, azt beszéli el,  
 és azt tanúsítja, hogy csakis  
 szilárd elme bír el biztos tudást”

„...robustae mentis esse / solidam sapientiam sustinere”. Egyszóval a „biztos tudást” az egyiptomi bölcsesség képviselné, míg a „megingathatatlan elmét” a vastagbőrű hivatott jelezni. Ez volt az a korszak, a 17. század második fele (a szobor 1667-ben készült el, már VII. Sándor halála után, akinek ez volt utolsó nagyobb megbízása), amikor különösen sokan vetették magukat a hieroglif-jelekre, minden erejükkel igyekezve, hogy a beljük zárt-álmodott „szent tudást”, mely bizonytalannal még a Vízözön előtt termett, valamiképp megfejtsék. Ekkoriban másoltatja le Athanasius Kircher, a jezsuita polihisztor Róma összes fellelhető egyiptomi feliratát, és gyűjti össze két sarokra innen, monumentális csodakamrájában, a *Museum Kircherianum*ban. Ahogy elődei és számos utódja, Kircher is hajlamos volt feltételezni, hogy minden, amit hieroglifákkal írtak, rettentő magasrendű és vitathatatlanul bölcs. Csak az elefánt kitartásával és teherbírásával felvértezett értelem képes e titkos tudást viselni: lám, az elefánt hátán az obeliszka együtt emblémát alkotnak, melynek veresége tüstént el is igazít. De az emblematikus olvasat, a felirat buzgó intelmével egyetemben csupán porhintés; én történetesen átlátok a szitán, azért is akartam leülni ide, a Sopra Minerva kőlépcsőire, szemben a túlméretezett csibével, és alulméretezett obeliszkjével. Mert ez másvalaminek az illusztrációja, nem az állhatatos tanulása.

Pár év előtt sokat bújtam a világ egyik legfurcsább könyvét, amely a *Hypnerotomachia Poliphili* címet viseli. 1499-ben nyomtatták ki Velencében, és egy különös, végtelen álom leírása, amelyben először is maga az álmodó téved el, s utána valamennyi olvasója. Hogy a könyv *voltaképp* mire szolgál – mert nem esti lapozgatásra szánták, annyi szent –, azt nemigen tudja senki, mint ahogy íróját sem ismerjük. Talán művészettörténeti *capriccio*, talán egy antikvárius lidércnyomása vagy egy alkimista jegyzetfüzete, esetleg szimplán hét fátyol mögé bújtatott szerelmi vallomás. A könyv

egyik oldalán ott van az obeliszket hordozó elefánt metszete, amely csaknem mindenben – a lendülő ormányt leszámítva – megegyezik a téren ácsorgó társával. Ezt akarta a pápa viszontlátni: ezt a lényt akarta életre kelteni – vagy legalábbis megsétáltatni – a reneszánsz Rómában; márpedig a könyvben e fura páros nem a tanulás vagy a magasrendű ismeret, hanem a halálból visszatérés lehetőségének hieroglifája.



codex99.com

A főhős, az álomból még mélyebb álmokba zuhanó Poliphilo, míg különféle architektúrális víziók közt vetődik erre-arra, az egyik lapon szembetalálja magát ezzel a képződménnyel, mely nem egyszerű szobor, hanem épület, még hozzá sírbolt. Az alapzatban ugyanis lépcső nyílik, amely a szobor belsejébe visz, ott pedig az álmodó egy alvó párra bukkan – halottakra, akik itt várakoznak remélt föltámadásukra. A két kőszarkofág fölött ámpolna pislákol, rajtuk meztelen királyt és hasonlóképp meztelen királynőt ábrázoló életnagyságú szobor áll, fekete kőből faragva, a fogak és körmök ezüstberakással. A koporsókon héber, görög, valamint latin nyelven írt, az újjászületésre utaló rejtélyes versezetek. (Érdekes, hogy egy modern regényben is szerepel ez a máskülönben nemlétező lépcső, amely ott a Sopra Minerva terén álló szobor alá vezet, ahol egy titkos kamra Nagy Sándor maradványait rejti.[1]) Az elefánt homlokát takaró brokáton – árulja el egy következő oldal illusztrációja – ezek a görög szavak állnak: πόνος και ευφροια – *fájdalom és értelem*. [2]

## különös monstrum

A *Hypnerotomachia* szerzője a hieroglifákat hordozó elefánttal új rejtjelet, új hieroglifát alkotott, amelyet csakis azok ismerhettek, akik birtokolták e ritka

könyvet. Márpedig VII. Sándor pápa magánkönyvtárának tételei között ott szerepel a kötet (lett légyen bármilyen vérbő és pogány szépségektől hemzsegő írás), s az egyházfő nem habozott forgatni, amint erről bőséges lapszéli jegyzetei tanúskodnak. Külön tiszteletadás a könyv előtt – habár nem kevésbé burkolt –, hogy a szobrot 1667. május elsején állították föl, napra pontosan kétszáz évvel a *Hypnerotomachiában* leírt események után, mert a könyvbéli álom 1467. május elsejére virradó éjjel pereg le. És éppen ez volt a nap, amikor e különös monstrum átlépte a fikció és valóság határát, és megtelepedett Rómában.

Mindkét kitérőt azért teszem, mert tartozom egy két év előtt megjelent könyvnek, *A másik útvesztőnek*.<sup>[3]</sup> Ebben afféle *wunderkammert* építgettem szavakból, kuriózumtárat, amilyen némely kíváncsi főurak és vagabund alkimisták toronyszobáiban és pincéiben foglalt helyet valaha: polcaira helyeztem több más mellett a *Hypnerotomachia* képzeletbeli példányát egy másik könyv-khiméra, a *Codex Seraphinianus* társaságába. Sietős lépteimet ezért most úgy látom, mint megkésett lábjegyzeteket, amelyekkel eddig adós maradtam: úgy akartam megnézni a kőelefántot is, mint *szökevényt*, a könyv apróra fölépített álomvilágából kilépett illusztrációt, mely valahogyan megtalálta a rejteket az álmok illékony és anyagtalan régióiból egy ősnymtatvány lapjain át ide, az úgynevezett valóságba – ilyesmi nem esik meg túlon túl gyakran. A templom lépcsőin ücsörögve néhány pillanatig ama kiváltságosok egyikének képzelhettem magam, akik ismerik az utat visszafelé – Berninin kezdve a pápán és az ő *incunabulumán* át a titokzatos Frater Franciscus Colonnáig, akinek mélyen szemébe húzott csuklyája alatt senki, soha nem fogja kikémlélni valódi arcát.



google.com

A másik hely, amit látni akartam, a Via di Sant'Andrea delle Fratte 30-as számot viselő háza volt. Nem mintha arra számítottam volna, hogy a falak, vagy a bizonytalán ódon és római módra patinás kapualj bármit is hozzátesz a Szeráfi Kódexhez, vagy netán valamit elárul róla; azt sem reméltem, hogy a bolthajtás félhomályában találok majd egy rég elveszített kulcsot, amely az álombéli nyelven írt lapok hét lakatra zárt világát nyitják – semmi efféle, egyszerűen csak látni akartam a helyet, amelynek padlásszobájában Luigi Serafini két és fél évig írt, rajzolt, és rémálmodott át egy másik világot a miénkbe. De a ház megtalálása nem is bizonyult annyira egyszerű feladatnak.

## átváltások katalógusa

Mintha szántszándékkal rejtőzködne, és pedig sikerrel: mert hol lehetne jobban elrejteni egy kuriózumot, mint Rómában, ami maga is kuriózumok tarka hordaléka? Mintha egy különleges féldrágakövet keresnék egy grandiózus ásványtárban. Bár az utcanev szerepelt a térkép hátoldalán az utcajegyzékben, magán a térképen nem volt sehol. Hiába bogarásztam át a négyzetháló megjelölt mezejét – és a szomszédos mezőket, a biztonság kedvéért – a Via di Sant'Andreát nem találtam. Úgyhogy taláломra kezdtem kóborolni a Spanyol Lépcsőtől délre, ahol a mély utcák minduntalan kis terekbe

torkollanak, vonalvezetésük pedig cakkos, akár a viperák hátának rajzolata. Az egyik ilyen képződmény, amely megrekedt valahol a sikátorból utcává válás evolúciójában, volt a *Codex* utcája – mint kiderült, az egyetlen, amelynek neve lemaradt a térképről. De itt volt, én pedig hamarosan az utca legjelentéktelenebb háza előtt álltam, amely beékelődött két vénséges palota közé: ez volt a harmincas szám. Pontosabban mindjárt *három* kőbe vésett házszám is ékeskedett *két*, egymáshoz mindenben hasonló ajtó mellett: 28, 29, 30, fölöttük pedig egy-egy, szintúgy egyforma, sötét zsalugáteres ablaksor. De hát a könyv is ilyen: soha semmit nem lehet biztosan eldönteni vele kapcsolatban. Szerves és szervetlen dolgok keverednek benne meglepő létformákká, szilárdak válnak cseppfolyóssá és viszont, s e kentauri világban minden mindennel pázrik boldog szertelenségben, és rajzik szét egyetlen vaskos enciklopédiává. Bizonyára a kódex teszi, melynek fogalmiságon túli, hibrid világa oly észrevétlenül fertőzi meg a szemet, hogy aki sokáig nézi ábráit, azon kapja magát, hogy saját világát is e képlékeny szeráfi birodalom lehetséges változataként látja, de ez a környék, a *Fratte*, vagyis a *Gyümölcsöskertekről* elnevezett Szent András temploma mellett mintha itt is, ott is Serafini kézjegyét viselné magán. A házzal szemközti kútról hullámzó vonalokból font bikafej rajzolata bámul rám; mellette a kis, háromszögletű terecske egyik házának oromzatáról, hibrid ragadozó-pofák vicsorognak a járókelőkre és az alattuk kitinpáncélos bogarak módjára kuporgó színes autókra. Persze alighanem pont fordítva: nem a kódex türemkedik át a mi világunkba, hanem ez a világ szivárog, kúszik rejtett hajszálereken Serafini álmaiba, ahol valamely rejtélyes metamorfózison átesve táplálja és gyarapítja éjszakáról éjszakára a Kódex párhuzamos, őrült univerzumát. Hátha ez a vibráló szeráfi világ csak Róma, éjszakánként? Vagy nem is Róma, csak ez a pár sikátor és ez a terecske, ha a köznapi használat egyhangú logikája alól felszabadulva megmutatja valóságos arcát? Hátha a világ éppen ilyen képlékeny, csak mi nem vesszük észre – és mindent elkövetünk, hogy a fogalmak béklyóitól vasra verve inkább ne is kelljen észrevenni a valóság metamorfózisra hajló természetét; hogy a szikla, amelyen megvetettük lábunkat, éppúgy az örvénylő tenger része, mint mi magunk is? Egész Róma ilyen, mint a Szeráfi Kódex: átváltozások katalógusa; időket, stílusokat, funkciókat sűrítő, elegyítő edény; váratlan asszociációkkal és páratlan színekkel teli album.



Luigi Serafini

# CODEX SERAPHINIANUS



És mi, enid ni bnyezed sád sde, sml. w' t'ezes sád sád s'nyffo s'nyd sád  
E'nyffu s'nyffo t'nyffo sád sád s'nyffo s'nyffo. Enid w' t'nyffo s'nyffo s'nyffo  
s'nyffo. Enid sád sád s'nyffo s'nyffo s'nyffo s'nyffo s'nyffo s'nyffo s'nyffo  
s'nyffo s'nyffo s'nyffo s'nyffo s'nyffo s'nyffo s'nyffo s'nyffo s'nyffo s'nyffo  
s'nyffo s'nyffo s'nyffo s'nyffo s'nyffo s'nyffo s'nyffo s'nyffo s'nyffo s'nyffo.



RIZZOLI  
NEW YORK



Ilyesformán tűnődtem, míg a lábam vitt tovább, az immár a térkép által is jelölt utcákon, lejjebb, a Tritónok Útja felé, hol márvány najádok, hol hieroglifák, hol gnómok vagy épp tonzúrás szentek közt haladva. Éjjel fél egyre járhatott az idő, amikor egy – éjfél tájt is nyitva tartó – könyvesbolt kirakatának sarkában megpillantottam az űzött bestia, a *Codex Seraphinianus* rejtőzködő példányát. Beléptem. A boltban nem volt senki, rajtam kívül egy lélek sem. Csak könyvek, könyvek, körben a polcokon, s mind Rómáról. Lépcső vitt lefelé hátul, s a láthatatlan pincéből zeneszó szűrődött ki. Betűzgettem a címeket, és azon tépelődtem, mit meg nem tesz az ember, hogy *betűvé* váljak, s hogy könyvespolcra kerüljön – elvégre valami effélet jelent írónak lenni –, és aztán milyen zavarba esik, amikor a betűk világából is tárgyak vagy élőlények jutnak át hozzánk. Mintha csakis így tehetnénk szert jelentésre – mintha bizony jelenteni valamit csakis az ember kiváltsága volna.

[1] Sean Hemingway, *The Tomb of Alexander*, Arrow Books, 2013.

[2] Esetleg olvasható *gonosznak* is, akkor jelentése: „nemzés”.

[3] *A másik útvesztő*, Liget, Bp., 2015.

felső kép | [wikimedia.com](http://wikimedia.com)

Bene Zoltán

# LEGYINT

2017-05-30 | NOVELLA



Azt mondja az egyik, siet, mert az asszony a fodrásznál van, s unatkozik a gyerek. A gyerek, tudom, nincs egyéves. Nem akarom megkérdezni, mégis meg fogom. Jóllehet erősen küzdök a kísértés ellen, a végén úgyis csúnyán elbukom, és csak kicsúszik

azon a lepcsés számon, hogy ki van akkor az unatkozó gyerekekkel, ha ő itt, ebben a fellengzősen kávézónak nevezett kocsmában, a másikkal meg velem, az asszony meg a haját...? Az anyjával van, vág a szavamba az egyik, a fodrásznál. Ott unatkozik, de ő mindjárt megy érte, ne kezdjen üvöltöni az a kölyök. Nagyon tud üvöltöni. Amilyen kicsi, akkora nagy bőgőmasina. Néha idegesítő. Olykor hihetetlenül... na, jó, majdnem mindig bitangul idegtépő, ahogy hangoskodik! Még akkor is az, ha egyébként, elárulhatja nekünk, mert miért is ne tehetné, ugye?... Egy szó mint száz, nem beszél ő mellé, nagyon szereti a gyerekét! Annyira szereti, hogy ha tudja előre, vagy legalább sejtí, hogy ennyire fogja kedvelni, talán tervezi is. Hogy legyen. Nem tudta, így nem tervezte, ennek ellenére lett. Bár végső soron, bizonygatja, most már kicsit sem bánja, hogy véletlenül besikerült. (Besikerült. Ízlelgetem a szót – nem ízlik.) Nem bánja, nem bizony, mert felelősséget érez, ráadásul még szereti is azt a babát, hajtogatja, ezért indul most már mindjárt, hogy ne unatkozzon az a poronty, az övé, legyen neki jó. Nincsenek véletlenek, veti közbe a másik flegmán. Aki hisz Istenben, az nem hisz a véletlenben, bölcsködik. Ez nem így van, szólok, szokásomhoz híven, meggondolatlanul. Ha létezik szabad akarat, magyarázom, akkor nem lehet megírva előre minden. Az egyik is, a másik is ellenségesen néz rám. Vagyis, teszem hozzá elbátortalanodva, helye lehet a teremtésben a véletlennek. Az egyik előbb sóhajt, aztán legyint, neki mennie kell, unatkozik a gyerek, nem ér rá badarságokra. A másik marcona arccal méreget, aztán kiböki, hogy te nem hiszel Istenben, ugye? Éppenséggel hiszek, gondolom, de nem mondok semmit, fölodom az egészet, legyintek inkább, akár az egyik, ideje lenne nekem is mennem, cikkan át az agyamon. Pedig már elmúltak azok az idők, sziszegi a másik, és az ábrázata gyűlölködővé torzul, elmúltak azok az idők, amikor, ugye?... tehát már nem baj, ha hisz az ember. Nem, hagyom rá, nem baj. Aztán megtoldom még egy mondattal, mert sose bírok magammal. Bár aki igazán hisz, szótagolom, annak tilthatják, azt fenyegethetik, akkor sem változik a hite. Ne kóstolgass, mert nem lesz jó a vége, mér végig a másik, miközben az egyik elköszön, elindul az italozóból. Nem kóstolgtalak, biztosan tudom, hogy nem vagy finom, dűnnyögöm, azzal az egyik után megyek. Rohadj meg, hallom a hátam mögül, mert ha véletlenek nincsenek is, törvényszerűségek annál inkább, s a levegőben törvényszerűen terjed a hang, a fülhallásom pedig kiváló. Rohadj meg te, mondom, s mikor kilépek az utcára, megvárom, merre fordul az egyik, lelkesen intek

neki és azon nyomban az ellenkező irányba indulok. Éppen föllélegeznék, amikor mellettem terem a másik, és minden átmenet nélkül magyarázza, hogy melyik színész vagy rocksztár, vagy mindkettő nyilatkozta legújabban, hogy nincsenek véletlenek, és igazán elfogadhatnám, hogy nincsenek, mert ez tutibiztos, én meg amúgy is egy kretén vagyok, világéletemben csak kötözködtem, már gyerekkorunkban, utáltak is ezért eléggé mindahányan, akikkel csak együtt gyerekeskedtünk. Miközben beszél, nehéz elhinnem, hogy tényleg harminc éve ismerjük egymást, s harminc év alatt még soha, semmiben nem értettünk egyet, időről időre mégis találkozunk valami kifürkészhetetlen okból, és minden egyes alkalommal ez a vége, vagy valami ehhez hasonló, egy adott ponton elhangzik a *ne kószolgass meg a hülye vagy, mindig is az voltál*. És én többnyire ráhagyom, rájuk hagyom. Legalábbis az utóbbi huszonöt esztendőben rendre föladam. Most is. A másik örül, újfent meggyőzött, ismét lehengerelt, elégedett magával, hiszi, hogy beadtam a derekam. És bizonyos szempontból beadtam, beadom, elvégre rájuk hagyom, csak legyintek, holott vitatkozhatnék tovább, érvelhetnék, szép ívű mondatokat rajzolhatnék a levegőbe, figyelhetném, ahogy fölszívódnak a semmibe. Az, hogy nem értik, vagy nem akarják érteni, nem mentesít semmi alól, a felelősség alól kivált nem. És nemcsak a véletlenek kapcsán, de oly sok minden miatt kellene vitázni, érvelni, nem ráhagyni, nem legyinteni, de amikor idáig jutok a töprengésben, önmarcangolásban, sebesen leállítom magam, elvégre rég nem vagyok már forradalmár, talán soha nem is voltam. Mielőtt elbúcsúznánk, nincs harag, mondjuk egymás szemébe nézve, s a másik beszámol pár szóban a gyerekeiről meg az egyik gyerekéről, aki talán már nem unatkozik, talán még mindig igen, talán még nem ordít, talán már igen, szóval róla is mesél, ő ugyanis látta már, én viszont még arra sem voltam képes, hogy meglátogassam, szemrevételezzem, szóljak néhány jó szót róla, de sebjaj, nincs harag, tudjuk, ilyenek vagyunk, ő is, én is, s ahogy még egyszer kezet fogunk, érzem, milyen nyirkos a tenyere, és már azt tervezgetem, a nadrágom melyik részébe töröljem majd a kezem, amikor meghallom a csattanást a hátam mögött, s csak pillanatokkal később áll össze a történet. Alighanem el is sápadok. A másodszeri búcsúzáshoz vissza kellett lépnem, a vakolatdarab pedig pontosan oda hullott, ahol egy szempillantással korábban álltam, s ahonnan azért mozdultam el, hogy megszorítsam még egyszer a másik kezét. Mondom én, hogy nincsenek véletlenek, gagyog és ragyog a másik. Ha

nem adtam volna föl korábban, ezek után akkor is föladnám, csak sűrűn bólogatok, s azon jár az agyam, vajon megúsztam volna egy jókora púppal, vagy betörte volna a koponyám ez a háromtenyérnyi, legalább két-háromkilós vakolat? Arra jutok, bizony, hogy be, semmi kétség. Erre igyál majd valamit, mondja a másik nevetve, az utca túloldaláról integet, arcán kaján vigyor, sietnie kell, az asszony meg a gyerekek várják. Majdnem agyoncsapott az a szar, botorkál hozzám egy romos arcú férfi, s ha már ott van, kér pár forintot, s mivel nem reagálok azonnal, ő is legyint, mint ma mindenki, mint általában mindenki, aztán széttárja a karját, mit tehet egy ilyen alakkal, üzeni a mozdulattal a világnak, s az alak, aki én vagyok, vizslatja a szétfröccsent vakolatrögöt, s hálás a gondviselésnek vagy a véletlennek, hogy az agya cafatjai nincsenek a törmelék között. Végezetül legyintek én is megint, sokadszorra, s mielőtt szégyellni kezdeném magamat, nevetni próbálok, de csak egy fura fintorra futja. Arcizmaim nemkívánatos aktivitásának megfékezése közben azon tűnődöm, nem kellene-e valóban legurítani valamit az ijedtségre, aztán ahelyett, hogy engednék a kísértésnek, eliramodom a város másik vége felé, elhatározom, hogy megnézem magamnak az egyik gyerekét. Hogy lássam. Csak úgy. Örvendezek. Amiért élek. És kutya bajom. Nem engedem magamnak, hogy másra gondoljak. Nem is teszem. Szedem a lábam.

kép | Alex Malikov, shutterstock.com

Jásdi András

# ÖKOETIKA ÉS A FELVILÁGOSODÁS KRITIKÁI

LÁNYI ANDRÁS KÖNYVÉRŐL

2017-05-09 | **ESSZÉ**



## *Ökológia és antimodernizmus*

„Félek, hogy a premodernizmus csipetnyi sójával 'feldobott' antimodernizmus eszméi teret nyernek a zöldek és az alternatív csoportok soraiban.” (Habermas 177) Az önfeledt fogyasztás színes boldogságára, melyben a nyolcvanas években így-úgy, de

Magyarországnak is része volt, ma már a békeévek boldogságaként emlékszünk. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint hogy a korábbi évtizedek pop-kulturális mozgalmaitól a nyolcvanas évek reneszánszát is megéltük. Meglepőnek tűnhet Jürgen Habermas 1980-as aggodalma, még akkor is, ha tudjuk, hogy a vasfüggöny nyugati oldalán a fogyasztói kultúrával szemben szabadabban alakulhattak ki ellen-kulturális eszmék és mozgalmak, és kritikájukat konzervatív vagy baloldali meggyőződés alapján egyaránt megfogalmazhatták. A hazai közvéleményben azonban máig él a meggyőződés, hogy az ökológiai gondolathoz kapcsolódó társadalomkép eredendően demokratikus és progresszív, a zöldmozgalmakat alapvetően jó szándék vezérli, és legalábbis ártalmatlanok. Az ökológia eszerint egy darab velünk élő hatvanas évek, emblémája a hosszú hajú, bőrfelpántos *hippi*, akinek esetleges affinitása a totalitárius, különösen jobboldali totalitárius eszmékhez csak ritkán merül fel.

## eltátság

Persze, ha jobban szemügyre vesszük a szellemi életutakat, melyeket a hatvanas-hetvenes évek magyar ellenkultúrájának meghatározó személyiségei a rendszerváltás óta bejártak, gyanakodni kezdünk. Azok politikai értékválasztásaiban, akik számára az ökológia kérdése komolyan felmerül, nemegyszer megfigyelhetők a konzervativizmuson messze túlmutató, radikálisan felvilágosodás-ellenes és autoriter tendenciák. Joggal vetődik föl, hogy az ökológiai gondolat szükségképp torkollik-e az eltátság, az elsámánosodás, a turanizmus neoromantikus és új-barbár eszmeiségébe.



Arthur Dove képe, Wikimedia Commons

Talán érzéki csalódás áldozatai voltunk? Lehetséges, hogy a Kádár-kor magyar zöldmozgalmi csupán a létező szocializmus bornírt materializmusának háttere előtt tűntek haladóknak? Ahogy a közönséges dilettantizmus megnyilatkozásai is alkalomadtán körmönfont dadaista gesztussá magasztosultak a kor irányított művészeti nyilvánosságában, s elértéktelenedésük egy szabadabb korban nem a megértés hiánya, csupán lelepleződés. De az is lehet, hogy túl szűklátókörűen fogalmaztuk meg a kérdést: szélsőséges megnyilvánulásait egyszerre alul- és túlértékelve magyar sajátosságnak véltük, s nem vettük észre, hogy az új-barbarizmus kísértete az ökológiai gondolatban inherens. Habermas idézett sora erre utal.

Lányi András ***Oidipusz, avagy a természetes ember*** címen 2015-ben megjelent könyve különös jelentőségű, nem csupán e kérdések szempontjából, hanem a radikális konzervativizmus világszerte látható előretörése miatt is.

## *Halálos-komolytalan elmélkedés válságról, avagy a kritika lehetősége*

Lányi András könyvét olvasva mindvégig a veszély nyugtalanító érzése kísér, olyasfajta kétértelműség, amiről Derrida Heideggert olvasva számol be. Heideggerhez hasonlóan Lányi András – attól függően, milyen hangulatban olvassuk – igen komoly vagy komolytalan megfontolásokra hivatkozik, így könyvével kapcsolatban is elmondható: „Mindig iszonyatosan veszélyes és vadul mulatságos, kétségkívül mulatságos, kétségkívül komoly, s egy kissé komikus.”(Derrida 97) Mielőtt azonban azt gondolná a kedves olvasó, hogy gúny tárgyává kívánom tenni, sietve leszögezem, hogy ambivalencia és paradoxon e különös érzése nemegyszer jelentős gondolatokhoz és művekhez vezet. Csakis azért írok benyomásomról, mert mégiscsak lényegi kapcsolatban van Lányi mondandójával, amelynél – amennyiben érvényes – aligha találunk ma sürgetőbbet. E lényeg a *válság*, a modernség válságának élménye, és az erről folytatott beszéd lehetősége vagy lehetetlensége.

### **képtelen az igazi gyászra**

Ha a válság nem múló jelenség, hanem a modernitás egészének értelmezési kerete, tragikum és komikum ambivalenciája felerősödik. Mivel válságtudat csak az

egészért érzett felelősségből és aggodalomból fakadhat, a válság diskurzusainak állításai, kimondva-kimondatlanul, mindig az egyetemesség igényével lépnek föl. De szükségképp elválnak a mindennapi tapasztalattól. Az élet ritkán annyira sötét és búskomor, mint amennyire a válság-irodalom, különösen annak konzervatív, neoromantikus vonulata láttatja. Vagy ha mégis, az 'elfeledett Lét' fölött érzett gyász üresen elvont és általános, bántóan ideologikus és végeredményben hamis az egyén mindig konkrét és adott esetben nagyon is valós fájdalmával és szenvedésével szembeállítva. S valóban, ha közelebbről szemügyre vesszük, minden kritikai potenciálja ellenére, az 'autentikusság zsargonja', ahogy Adorno nevezi, képtelen az igazi gyászra, hiszen az egyetlen érzés, amit valójában ismer, az elvágódás a jelenből, a nosztalgia. Ha viszont szóvá tesszük tapasztalati megalapozatlanságát, a válság teoretikusa joggal hivatkozik az egyén esendőségére és morális kényelemszeretetére,

amellyel önkéntelenül elfordul a számára kényelmetlen tényektől, különösen, ha azok elviselhetetlenül nagy felelősséget rónak rá. A hétköznapiságnak ezzel a magával ragadó erkölcsi kritikájával a válság diskurzusai kibújnak saját kritikájuk alól. Lehetetlen a kritika kritikája; az 'egész' válságával nincs mit szembeállítani. Az elmélet szomorú emelkedettségével össze nem egyeztethető egyéni tapasztalat szükségképpen korlátozott és kicsinyes, ennyiben pedig újabb adalék saját előfeltevésének megerősítéséhez. A válság diskurzusait tehát egyszerre fenyegeti az ideologikus eltávolodás a valóságtól, a narcisztikus önmagába fordulás és a tekintélyelvűség.



Arthur Dove: Vihar, Wikimedia Commons

De kell-e, lehetséges-e lemondanunk az 'egésről'? A természettudományok tiszteletreméltó óvatossága, mely a racionális számonkérhetőség (az identitás és az ellent-nem-mondás törvényei) és a tapasztalati igazolhatóság zsinórmértékeivel igyekszik a valóságról folytatott beszédet a józan ész határain belül tartani, megmarad ugyan a valóságnál, szüntelenül beszél róla, de semmi érdemét nem mond. A megfontolt tudományosság némaságra ítélte a lényegét illetően mindaddig, amíg nem oldja meg ideális és valós metafizikai problémáját. De megengedhetjük-e magunknak a bíbelődést a metafizikai aporiákkal, a szellemi tevés-vevést végveszély idején vagy mérhetetlen szenvedés és égbekiáltó igazságtalanság láttán? Előfeltétele-e bármilyen etikának a metafizikai megalapozottság? Hiszen nem kizárható, hogy igazuk van a marxistáknak, és a metafizika tényleg álprobléma, a termelés igazságát ismeretelméletileg megalapozó, újratermelő s egyúttal elleplező ideológia. Ha így van, a modern tudományosságnak mint instrumentalizált metafizikának reflektálatlan elfogadása lemondás az egész kritikájáról. Ha a paranoia fenyegeti az 'egész' igézetében élő látnokot, a tényekbe feledkező, megfontolt tudóst leíró szellemi kórkép a tényeket egészszé összeilleszteni képtelen skizofrénia. Ketten együtt ők Beckett Molloya, a modern emberiség példázatos antihőse, aki számára „szavak nélküli dolgok” és „dolgok nélküli szavak” léteznek csupán. Persze nem kizárható, hogy Molloynak igaza van, és a teljesség csupán pótszer, „ópium” az életért cserébe a halálban, mely ezáltal könnyű. De tőle tudjuk azt is, hogy nincs rá ellenszer. A válságról mint az egésről való elmélkedés tehát lehetetlen, mégis elkerülhetetlen, tétje pedig a fennálló kritikájának lehetősége.

### *Oidipusz és a Szfinx rejtvénye*

Lányi András válság-elemzésének középpontjában – ahogy könyve címe is elárulja – Szophoklész *Oidipusz*-elemzése áll. A tragédia elemzését a válságirodalmak egyik legjelesebbje, Nietzsche tragédiaelmélete ellenében fejt ki. E sajátos nézőpont azonnal fölkeltheti mindazok érdeklődését, akikben a természetre hivatkozás hallatán éppen Nietzsche után szólalnak meg az erkölcsi vészharangok. Nietzsche, nyilvánvalóan a modernség egyik legnagyobb hatású kritikusa, látszólag az ökológiai

gondolat, ha tetszik, 'természetes' szövetségese. Értelmezésében a görög tragédia hőse fölött a természet mond ítéletet. Nietzsche Oidipusza titáni hős, aki szembefordul a természettel, „mert miként kényszeríthetné a természetet titkai kiszolgáltatására az ember – idéz Lányi *A tragédia születéséből* –, ha nem úgy, hogy győzedelmesen szembeszegül vele, azaz a természetellenességgel”. Radikalitása abban áll, hogy míg a zsidó-keresztény hagyomány e természet ellen elkövetett vétséget büntudattal veszi tudomásul, Nietzsche az ember méltóságát köti hozzá, és felmagasztalja. Nietzsche tehát, mint a modernség általában, szembeállítja az észet a természettel, s az uralkodó hagyomány ellenében az erkölcs mércéjévé a természetet teszi meg. Nietzsche gesztusában Lányi nem a szakítást látja a modernitás alapértékeivel, hanem azok következetes végigvitelét. A modernség alapértékei: természetelvűség, az ember féktelen szabadságigénye és méltósága. Nietzsche filozófiája tehát korántsem a modernség megsemmisítő kritikája, hanem az előfeltevéseiből adódó végső következtetések levonása. Alasdair MacIntyre-t idézve – de idézhette volna az általa jól ismert Adornót és Horkheimert is – Lányi András arra jut, hogy Nietzsche a „modernitás *par excellence* erkölcsfilozófusa”.

## az erkölcs rendje

De lehet-e levonni más következtetést az Oidipusz-történetből? Lányi szerint igen, mert korántsem nyilvánvaló, hogy Oidipusz viselkedése természetellenes. Bármily fájdalmas vagy

meghökkenítő, úgy tűnik, nem az apagyilkosság és az incestus az, ami természetellenes – antropológiai kutatások szólnak Lányi szerint amellet, hogy archaikus társadalmakban nemegyszer ez történt az elerőtlenedett uralkodókkal és asszonyaikkal –, hanem az ezeket tiltó erkölcs. Oidipusz története tehát azt a pillanatot örökíti meg – írja –, „amikor az embernek még eleven, fájdalmas tapasztalata, hogy amit az új rend, az erkölcs rendje követel tőle, az ellentétes a természetével”. Ha ez igaz, a mítosz konfliktusa nem 'tudás' és 'természet' között feszül, ahogy Nietzsche gondolja, hanem 'természet' és 'erkölcs' között. Így már világosabb, mire gondol Lányi, amikor rövid bevezetőjében azt állítja, nem az

ökoszisztémáknak van erkölcsi parancsa, hanem épp ellenkezőleg, „az erkölcs rendjének van evolúciós szerepe”, vagyis az erkölcsnek semmilyen magában vett természet nem lehet mércéje.



Arthur Dove: Nafelkelte, Wikimedia Commons

Megmarad azonban a kérdés, hogy ha semmilyen természetelleneset nem követett el, végül miért is kellett Oidipusznak bűnhődnie? Mit fejtett meg, amikor a Szfinx kérdésére válaszolt? Egyáltalán megfejtett-e bármit? Mert ha nem – és Lányi emellett érvel –, Oidipusz bukásában csupán azt a büntetést nyeri el, amit az összes előtte próbálkozó. Lányi András először is a Szfinx háromszoros határhelyzetére hívja föl figyelmünket:

„Először is kiléte: félig állat, félig szellemlény. Nota bene, ezzel a kettősséggel az embert is szokták jellemezni. Másodsor holléte: a város falán ül. Azon a határvonalon helyezkedik el, amely a civilizációt a vadontól, az erkölcsi törvényt a természet törvényétől, a vendégjog hatókörét az ökológiai hatókörétől, az ismerőst az ismeretlentől választja el. A harmadik, a tragédiában betöltött szerepe az első kettőre rímelt: ez is határ, és ez is az emberi természet kettősségével kapcsolatos. Hősünk öntudatlan és felelőtlen, vad ifjúsága ezzel a találkozással lezárul. A fizikai erőszak a civilizált szellemi erőfeszítésnek adja át a helyét, a száműzetésnek véget vet a hazatérés – de miféle hazatérés, miféle véget?”

## rideg és mozdulatlan

E furcsa s az emberre nyugtalanítóan emlékeztető lény rejtvényét kell megoldania Oidipusznak: „Hajnalban négy lábon jár, délben kettőn, este hárommal – mi az?” A logikus és

Lányi szerint egyúttal téves válasz: „az ember az”. A kérdés csalárdsága, hogy a bölcsesség kérdésre a tények igazságát kínálja fel válaszul, melyet Oidipusz készséggel el is fogad. Oidipusz tévedése a ténytudományok tévedése az ész tudományaival szemben: az *igazság* homályosan örvénylő ragyogásának összetévesztése az *érvényesség* rideg és mozdulatlan csillogásával. Lányi olvasatában Oidipusz önmagát kapja rejtvényül, és a megfejtést végzetesen elvéti, amikor az ember lényegét kifejezhetőnek véli a tényszerűség végső kánonja, a matematikai érvényesség szerint, azaz számokban. Közben persze a megfejtés mindvégig ott van előtte, csak nem a kérdésben, hanem a kérdezőben.

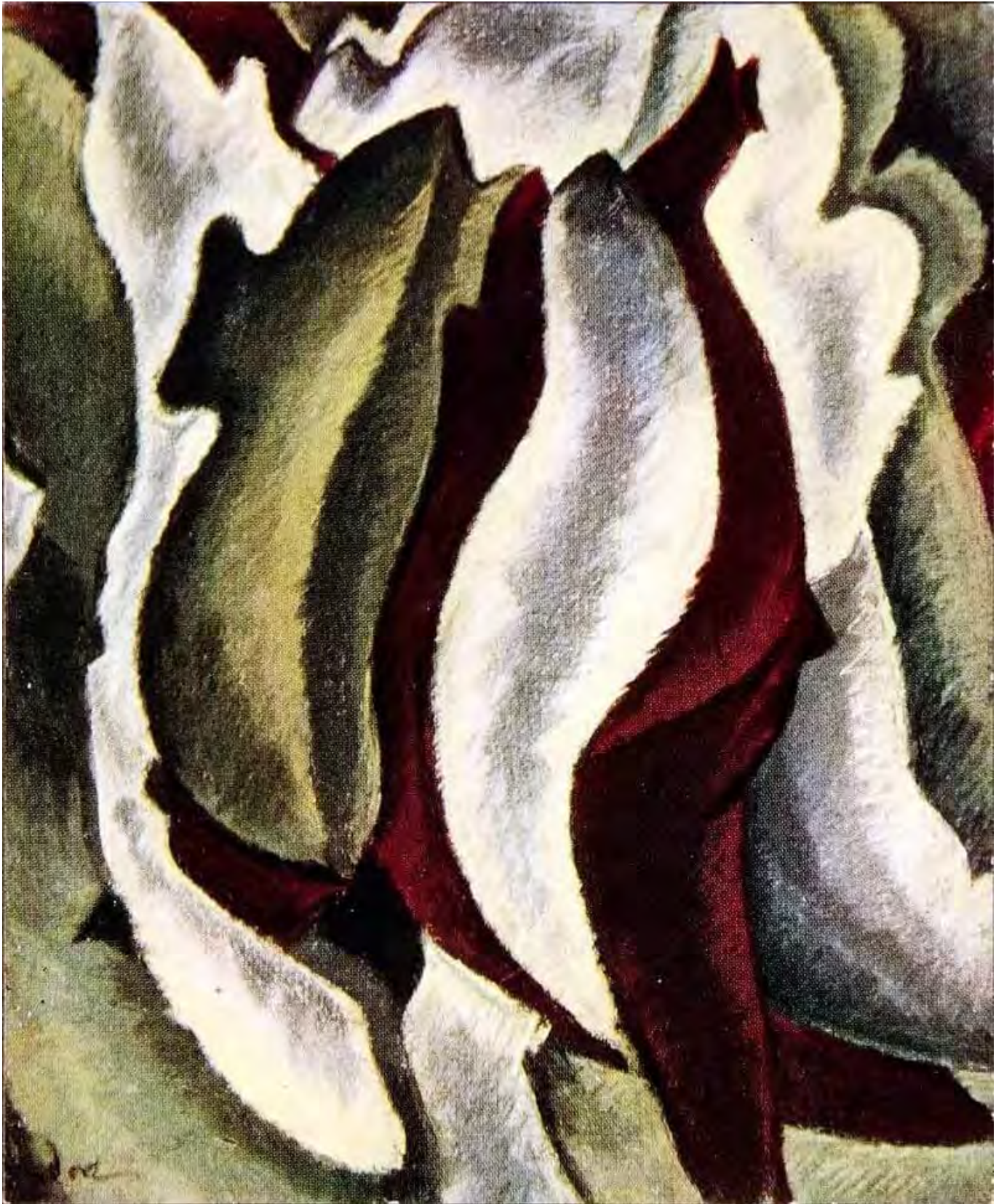
Meglehet, Lányi András olvasója ezen a ponton felsóhajt, és csendben megállapítja, a válságnak ezt az ismeretelméleti diagnózisát már ismeri. eltérő hangsúlyokkal ugyan, de találkozott vele a kései Husserlnél, Heideggernél, Lukácsnál, Adornónál és Horkheimernél. Azokhoz képest azonban, akik a modern episztémé megfejtését a görögség hagyatékának elemzésében keresték, Lányi András mégis más következtetésre jut. A mítoszok hőseivel szemben Lányi Oidipusza nem egyszerűen tudáshoz: a természet legyűréséhez szükséges *tekhnē*-hez, még csak nem is a 'cseleked' a hatalomhoz szükséges s Adorno és Horkheimer által oly emlékezetesen

elemzett odüsszeuszi képességéhez, hanem valódi tragikus felismeréshez jut. A tudás, amire szert tesz, *öntudatra ébredés*, és amennyiben saját sorsának vállalása, etikai természetű.

### *A kétértelműség démona és a természet lerombolása*

„[...] az ember nem természeti lény”, szögezi le Lányi. Radikális kijelentés az ökokritika talán legjelesebb hazai képviselőjétől. Mégis, ha következetes és hű saját Oidipusz-elemzéséhez, ez az egyetlen lehetséges következtetés. Lányi Oidipusz-elemzése a természetes embert, s vele együtt a természetet magát, látszatként leplezi le. Az ember egyfajta negatív ontológiáját kapjuk, akinek lényeg-meghatározása önnön lényegnélkülisége. Szophoklész tragédiájának értelmében, mondja Lányi, „az ember nem 'van', hanem lesz”. Léte démoni lét, a Szfinx léte: határlét, szüntelen létesülés, természet nélküli természet, meghasonlott egész, megtestesült kétértelműség. Lányi András Oidipuszával immár a paradoxonok ingoványos talajára tévedtünk. A negatív ontológia mint az ember meghatározásának egyedüli lehetősége azonban nem idegen a nyugati hagyománytól, s csak a humanizmussal tűnt el. A negyedik századi egyházatya, Nüsszai Szent Gergely az ember hasonlatosságát Istenhez éppen lényegének felfoghatatlanságában látta (Nüsszai 192). Hasonlóképp, a múlt század fenomenológiai hagyománya is be kellett lássa a negatív ontológia elkerülhetetlenségét. Merleau-Ponty az ember lényege kapcsán szintén a „kétértelműség démonáról” beszél. Hiszen, ahogy az *Érzékelés fenomenológiájában* írja:

„Az embernél lehetetlen különválasztani a viselkedés első rétegét, melyet »természetesnek« nevezhetnénk, és a megalkotott kulturális vagy szellemi világot. Minden megalkotott és minden természetes, ahogy tetszik, abban az értelemben, hogy nincs olyan szó, nincs olyan magatartás, amely ne köszönhetne valamit a pusztán biológiai létnek, ugyanakkor ne bújna ki az állati lét alól, ne forgatná ki értelmükből a vitális viselkedéseket, egyfajta *kibújás* és kétértelműség démona révén, ami az ember definíciójaként szolgálhatna.” (214)



Arthur Dove: Levél alapú formák, Wikimedia Commons

De vajon nem magát az ökológiai gondolatot számolja-e föl Lányi András? Korántsem. Az ambivalencia ontológiai elsőbbségének kimutatásával csupán a modernséget – s mint láttuk, Nietzschét is – túsul ejtő fogalmi kettősségről nyilvánítja ki annak látszat mivoltát. 'Ismeret' és 'tapasztalás', 'társadalom' és 'természet' határfogalmak csupán, melyeket mindig megelőz a lét örvénylő és állandóan változó élménye. Legyen az az értelem tiszta magáért-valósága vagy a természet tiszta magában-valósága, a totalitárius tendenciák közös vonása, hogy éppen az embert lényegileg meghatározó ambivalenciát az előbbiek valamelyikének pozitív lényegiségében igyekeznek feloldani, egyszer s mindenkorra megszüntetni. *Minden felelős elmélkedés a természetről és az emberről ezért e szélső fogalmak destrukciójával kell kezdődjön.* Lányi András Oidipusz elemzése mintha erre tenne kísérletet: eredetének fölfejtésén keresztül meghaladni természet és ember önkényesen megalkotott fogalmait. Nem arról van tehát szó, hogy ember és környezete viszonyának kérdése a természet mint végső instancia hiányában eleve értelmetlen, vagy hogy a környezettudatos élet gondolata eredendően elhibázott. Azért, mert beláttuk a természetről mint határfogalomról, hogy megjelenése csupán transzcendentális látszat, még nem számoltunk el megképződése szükségszerűségével. A környezettudatos gondolkodás feladata ezért nem a határfogalmak hiposztázálása – annak eldöntése, hogy ontológiai értelemben melyik eredeti, hogy aztán a másikat mint származtatottat elvethesse –, hanem természet és társadalom egymásra vonatkozásának és egymásra egyszerűsíthetlenségének vizsgálata.

## **Kitérés**

*A felvilágosodás kritikái: el- vagy leszámolás?*

Különös jelentőségűek ezek a megfontolások mai, közvetlenebb válságunk idején. Hiszen, ahogy gazdasági nehézségek idején szokásos, lét és kultúra természetire vagy társadalmira egyszerűsítésének lehetőségei közül ma ismét az előbbi divatos. Kivált Magyarországon, ahol a társadalmat önnön ideális jövőjébe, az ellentmondásoktól mentes, abszolút társadalomba áteröltetni kívánó rövid kísérlet bukása után, és a már

több mint hatvan éve zajló, soha célba nem érő szabadpiaci átalakulásban megfáradva, sokan ismét a mitologikus múlt, a megint csak ellentmondásoktól mentes, ideális eredet fantazmájába menekülnek. A 'faj', a 'vér' vagy a Nemzet modern kori kultuszai mind ennek a mitikus, őseredeti harmónia utáni vágynak politikai leképeződései. Úgy tűnik, hogy a világot saját képére alakítani igyekvő életösztön, amikor kimeríti lehetőségeit, szükségszerűen halálvággyá, a természetben föloldódás ősi ösztönévé alakul.

## rosszhiszemű kritika

Ennél is nyugtalanítóbb azonban a növekvő gyakoriság, amellyel a most még jórészt szellemi értelemben viselt legújabb háborújukban a felvilágosodás ellenségei a modernségnek azokat

a kritikáit használnák fel, amelyek a felvilágosodás visszavonására vagy meghaladására tett katasztrofális kísérletekre adott válaszként születtek. Terjedőben van egy gondolkodásmód vagy inkább érzület, amit a felvilágosodás rosszhiszemű kritikájának nevezhetnénk. Ismertetőjegyei a posztmodern felvilágosodás-kritikák tendenciózus félreolvasása, a félig megemésztett modernitás-kritika, a vulgár-egzisztencializmus. (A kérdésről bővebben I. Kiss Lajos András írását a *Liget* 2014/12 számában: *Az elveszett Atlantisz nyomában – a szélsőjobbboldali identitáskonstrukciókról*, ill. <http://ligetmuhely.com/liget/kisslajosandras-az-elveszett-atlantisz-nyomaban-2/>) A felvilágosodás e *ressentiment*-fűtötte kritikái mindig csupán annyiban érdekeltek a felvilágosodás belső ellentmondásainak feltárásában, amennyiben lehetőséget kínálnak az ököljog, a mások feletti uralom ön-azonosként (a 'természet' törvényeként), s ennyiben vonzóbb felmutatására.



Arthur Dove: Vitorlások, Wikimedia Commons

A felvilágosodás rosszhiszemű kritikájára azonban nem lehet válasz a felvilágosodás mint vélt status quo fenntartások nélküli védelme, a lemondás a felvilágosodás kritikájáról. Hiszen a rosszhiszemű kritikánál csak a kritikáról lemondás veszélyesebb. Így döntő kérdés, amit Lányi Oidipusz-értelmezésével, s egyúttal minden felvilágosodás-kritikával szemben fel kell tenni, hogy milyen következménnyel jár a felvilágosodásnak az Észet a létezővel egylényegűnek vélő – s Lányi elemzésében végzetesen naivnak bizonyuló – metafizikai előítélet kritikája a felvilágosodás politikai programjára, az egyetemes emberi felszabadulás, a liberalizmus gondolatára? Az Ész egyetemességébe vetett hit feladása vajon szükségképp az egyenlőség programjának feladása, az önkény apológiája? A felvilágosodás legharcosabb védelmezői szerint ugyanis erről van szó. E meggyőződés azonban politikai vonatkozásban csaknem

olyan vak és tehetetlen a társadalmi kihívásokkal szemben, mint az a szellemi kiscserkészlet – mindenféle ezotéria, a gyógyító kristályok, a homeopátia, a kreacionizmus és más szellemi papírsárkányok elleni jámbor küzdelem – amelybe intellektuális vonatkozásban oly gyakran torkollik. Ahogy a két frankfurti filozófus joggal írja:

„Ám a liberális tézis azzal, hogy az emberek egységét elvileg már megvalósultként tételezi, a fönnálló apológiájához nyújt segédkezet. Kisebbségi politikával és demokratikus stratégiával próbálni kivédeni a legvadabb fenyegetést éppoly kétértelmű, amilyen az utolsó liberális polgárok defenzívája általában is. Tehetlenségük vonzza a tehetlenség ellenségeit.” (Adorno, Horkheimer 210)

## közös teljesítmény

A felvilágosodás harcos híve azonban nemcsak társadalmi problémákkal szemben hajlamos, ha érzéketlenné nem is, de tehetlenné válni, ellenfelét, a radikális konzervatívot is alapvetően

félreérti. Hangos felvilágosodás-ellenességét készpénznek véve a konzervatívot antimodernistának véli. Erről azonban szó sincs. Amit Adorno és Horkheimer Kant, de Sade, és Nietzsche kapcsán, Lányi András MacIntyre és megint csak Nietzsche erkölcsfilozófiájáról megállapít, igaz a radikális konzervativizmusra is. A radikális jobboldal nézeteiben valójában a felvilágosodás ismeretelmélete, a naturalizmus fordul szembe a felvilágosodás erkölcsével és jogintézményeivel, a liberalizmussal. A kettő között feszülő ellentmondás feltárása – annak felismerése, hogy a felvilágosodás célja, az ember természet alóli felszabadítása a Tiszta Ész által kijelölt úton nem érhető el – a romantika és a későbbi baloldali és konzervatív válságelméletek közös teljesítménye. Politikai mozgalomként azonban a radikális konzervativizmus a felvilágosodás e *belső* ellentmondását nem megoldani, hanem a rá jellemző gesztussal kívül helyezni, azaz megszüntetni igyekszik: a liberalizmust idegennek, természetellenesnek, dekadensnek bélyegzi. Amíg viszont a felvilágosodás csődjét fennen hirdetve (azt ezáltal is egyre siettetve) készül leszámolni a liberalizmussal, a felvilágosodás ismeretelméletéhez – s ez rosszhiszeműségének lényege – minden látszat, a megannyi találomra fabrikált, talmi, s végeredményben

mindig a természettudományokat karikírozó mítosza, valamint a vallást pusztá joghagyományá és népviseletté varázstalanító klerikalizmusa ellenére görcsösen ragaszkodik.

A felvilágosodás, és kiváltképp a felvilágosodás politikai-emancipációs programját ma még leginkább felvállaló alternatív identitáspolitikák ellen a radikális konzervativizmus harca előszeretettel hivatkozik a 'természetre', és a 'természetességre'. A radikális konzervativizmus e naturalizmusa döntően ma sem más, mint kvázi-tudományos megalapozási kísérlete a nyárspolgár – az osztályok nélküli későkapitalizmusban a 'fogyasztó' – rend és konformizmus, azaz uralom iránti igényének. Hogy ez így van, minduntalan lelepleződik, amikor a magát ma már szégyenérzet nélkül illiberálisnak hirdető hatalmak – a radikális konzervativizmus e legújabb inkarnációi – habozás nélkül mondanak le a természet védelméről minden olyan esetben, amikor az túlmutat a 'szent Saját', a Család, a Törzs, a Nemzet, végeredményben az Én elismerési igényén. Amikor a saját politikai közösség fogyasztásának zavartalansága fenyegetett, legyen a fenyegetés nemzetközi klímaegyezmény, a nukleáris energia elleni fellépés vagy a városi zöldfelületek védelme, nem lehet kérdés, mi élvez előnyt. A természetnek e névleg a természettudományok által megalapozott, azaz elvileg objektív és megfellebbezhetetlen, ám a gyakorlatban mindig bámulatosan rugalmas fogalma tehát önigenlés az idegennel, a mással szemben.

## II.

### *Narratív identitás és az európai emberiség telosza*

Próbáltam számot vetni, mi is valójában a tétje a felvilágosodás kritikáinak, és milyen szerepe van e kritikák szempontjából a természet fogalmának. De nézzük végre a Lányi András által vázolt etika és az arra alapozott politikai program érvényességét. Ehhez legelőször is azt kell megválaszolni, milyen viszonyban áll ez az új etika azzal a metafizika-kritikával, amit Lányi magával ragadó Oidipusz-elemzése során kifejti.



Arthur Dove: Hold, Wikimedia Commons

Szophoklész tragédiája Lányi olvasatában a felvilágosodás önfelszámolásának Adorno és Horkheimer által is elbeszélte története – a „frankfurti bölcsek”, ahogy ő maga utal rájuk, hatását egy pillanattal sem rejti véka alá. A természetet kényszerfeltételek könyörtelen rendszereként megértő és uralma alá hajtó 'eszes lény' a remélt szabadság felé tett minden lépéssel egyre kiszolgáltatottabbá válik a kényszerfeltételek éppoly szigorú, immár általa létrehozott rendszerének, a modern ipari (és ipar utáni) társadalomnak. A metafizikával minduntalan leszámolni próbáló semleges Ész története, mely látszat és valóság szétválasztásával egyetemes, történelmen túli törvényszerűségeket feltárására törekszik, a két német filozófus szerint végül „metafizikusabb a metafizikánál (40),” és minden lépésével annak a pokolnak az elszabadításához kerül közelebb, amit mindvégig megakadályozni igyekezett. Ez a modern európai ember története. Oidipusz, Lányi szavaival, ennek a technikai civilizációban kicsúcsosodó európai mentalitásnak a példázatos hőse, „akinek diadalai pusztulását siettetik”.

### borús-mitikus elbeszélés

Lányi a modern természettudományos szemléletet illető kritikája azonban konkrétabb, mint hogy egyszerűen felrója: elterjedése esetleg világméretű

katasztrófához vezet. A 'nyugat alkonyának' efféle borús-mitikus elbeszélése aligha lenne több, mint amit Heidegger is, talán Spenglerre utalva, csak „kötetlen kultúrdiagnosztikának”, „magasabb zsurnalizmusnak” nevez (Heidegger 110, 112). Lányi bírálatának középpontjában az Ész elégtelensége áll – persze a *par excellence* racionalista erkölcsfilozófussal, Kanttal vitázik –, amikor általános érvényű etikát kellene megalapoznia:

„A lelkiismeret határánál azután Kant tudománya, bocsánatot kérek a szakmabeliektől, de véget ér. Valami olyasmi kezdődik ott, amihez a karteziánus észelv elvont univerzalizmusának nincs köze. Mert az erkölcsi elhatározás egy személy elhatározása, hogy helytáll magáért valami olyasmiben, amit senki más helyette meg nem tehet. Ezért nem szolgálhat általános törvényhozás alapjául.”

Mindebből azonban – s ebből következik minden további kifogásom – nem arra jut, hogy egy „erkölcsi világrend” a kanti racionalizmusétól eltérő metafizikai megalapozást igényel, hanem hogy egyáltalán nem igényel metafizikai megalapozást.

„A metafizikai hivatkozások nélkül is védhető értéketikára”, ahogy nevezi, Alasdair MacIntyre neo-arisztotelianus erényetikájában rá is talál. MacIntyre *Az erény nyomában* című művében a szubjektum mint különböző gyakorlatok, azaz „koherens és formailag komplex, társadalmilag létrejött, együttműködésen alapuló emberi tevékenységek” alanya jelenik meg (MacIntyre, *Az erény nyomában* 252-3). MacIntyre szerint minden gyakorlat – függetlenül külső, társadalmi megítélésétől – jellegének megfelelően, belsőleg meghatároz bizonyos történelmileg kialakult tulajdonságokat, vagyis erényeket, melyek az adott gyakorlat sikeres gyakorlásához elengedhetetlenek. Az egyes gyakorlatokhoz tartozó erények aztán a résztvevők állandó diskurzusában hagyományok lesznek. A szubjektum egysége a különböző hagyományokkal folytatott diskurzusban (azonosulás, kritika, lázadás stb.), egy minden pillanatban elbeszélhető, valamilyen jövőre irányuló narratívaként jön létre. MacIntyre az általános emberi jót végül a „jó élet keresésével eltöltött élet”, a legátfogóbb emberi gyakorlat által meghatározott erények összességéként határozza meg.

Nem próbálom MacIntyre elméletét a maga teljességében mérlegre tenni. Lányi András munkájának megítélése szempontjából elég annyi, hogy MacIntyre gesztusa, amellyel az „élet egészét” egyetlen egyetemes gyakorlatként azonosítja – „a jó élet keresésével eltöltött élet” – számomra éppolyan absztrakció, éppoly általános, ha tetszik, üres, mint a kanti kategorikus imperatívusz, s végeredményben megkülönböztethetetlen a 'negatív szabadság' Isaiah Berlin-féle, MacIntyre és Lányi által is kárhoztatott fogalmától. Kevesen tudják ezt jobban, mint maga MacIntyre, aki könyve harmadik, angol nyelvű kiadásának újabb előszavában már ezt írja:

„Szent Tamástól azóta megtanultam, hogy kísérletem, hogy az emberi jót tisztán társadalmilag, gyakorlatok, hagyományok és az emberi élet narratív egységének értelmében határozzam meg, mindaddig elégtelen, amíg nem látom el metafizikai megalapozással.” (MacIntyre, *After Virtue* xi, saját fordításom)



A narratív identitás fogalmának elégtelenségével valójában Lányi is tisztában van. Ezért érzi szükségesnek, hogy MacIntyre elméletét Lévinas felelősség etikájával egészítse ki. Ezzel azonban az erényetikába, melynek elvileg legfontosabb hozadéka a mentesség a metafizikától, a másik ember fenomenológiai tapasztalatának – a Másiknak mint az Én számára meghaladhatatlan transzcendenciának – husserli eredetű, nagyon is metafizikai fogalmát hozza be.

Elidőzésem afölött, hogy deklarált metafizika nélkülisége ellenére mégis mennyiben metafizikai Lányi András elmélete, kicsinyes elméleti pedantériának tűnhet. A kérdés feszegetésével azonban nem afféle dekonstrukciós ujjgyakorlatot kívántam bemutatni, mellyel leleplezem Lányiban a valóságról érdemi kijelentést tevő minden gondolkodóban szükségképp megbúvó metafizikust. Annál is inkább, mert ahogy láttuk, MacIntyre elméletének kiegészítése nagyon is szükséges és igazolható. Mi több, bár Lányi nem fejt ki, javaslatában benne van egy posztnaturalista etika ígérete.

Céлом sokkal inkább az volt, hogy rávilágítsak egyfajta bátortalanságra, amivel a szerző vonakodik levonni a legfontosabb és legeredetibb meglátásából adódó következtetéseket. A lét Szophoklész tragédiájában fellelt ambivalenciája, az ember határléte, a szfinx-lét leírása Lányi munkájában arra szolgál, hogy megcáfolja az Ész elvont univerzalizmusát, a lét megismételhetőre és behelyettesíthetőre egyszerűsítését – végeredményben modern redukcióját számokra. De nem vet számot azzal, hogy az ember bizonyos nem elhanyagolható értelemben mégiscsak „reggel négy, délben kettő, este három.”

## etika és evolúció

Ebből adódik Lányi modernség-kritikájának féloldalassága: belátja a történelemtől nem függő idealitások illuzórikusságát, de nem számol el megképződésük szükségszerűségével. Rávilágít, hogy a 'természet rendje' nem lehet mértéke a helyes viselkedésnek – az ökoetikák szempontjából ez felmérhetetlen jelentőségű felismerés. Mindvégig fenntartja azonban a 'természetnek' mint történelemtől független immanenciának, mint törvények önmagába zárt rendszerének, mint „homeosztázisnak” a fogalmát. Amikor azt írja, „nem az ökoszisztémák kívánatos állapotából igyekszem valamiféle Föld-etikát levezetni, hanem amellettt érvelek, hogy az erkölcs rendjének van evolúciós szerepe,” nem meghaladja, csak megfordítja ember és természet, etika és evolúció fogalmi kettősét, ami ugyanannak az egyetlen univerzális metafizikai különbségnek – saját létezésünk és a realitás különbségének – eredménye. E metafizikai különbségről Adorno és Horkheimer joggal állítják, hogy mára minden minőségi és tartalmi különbséget elnyelt (24). Ezen pedig mit sem változtat, ha a korszellemmel vitatkozva az előbbi ontológiai elsőbbsége mellett érvel a szerző. Ez a féloldalasság nyilvánul meg azokban a hosszas vitákban is, amelyeket más ökológiai elméletekkel, leginkább a mélyökológiával folytat, amelyek elméleti feltevéseit messze túlhaladta, de amiknek naiv (s korántsem ártalmatlan) metafizikai realizmusa mégis mindvégig ott kísért írásában. Az olvasónak időről időre azon kell izgulnia, mikor zuhan vissza a szöveg az Oidipusz-történet éleslátó elemzése eredményeként elért poszt-naturalizmusból a legnaivabb naturalizmusba és empirizmusba. Ez lenne a szöveg olvasása közben kialakuló veszélyérzet, amire írásom elején Derridát idézve már utaltam.

Ha az Ész elvont univerzalizmusa, végeredményben a metafizika válságba került, és ha e válság lényege abban áll, hogy a metafizika megfélekedett a történelemtől, ez a hiba nem orvosolható a metafizikának a történelemmel vagy teleológiával való leváltásával. Erre ébred rá pályája végén az európai gondolkodás utolsó nagy metafizikusa, Edmund Husserl is. Hogy bár igaz, minden ideális struktúrába minden pillanatban behatol a 'véletlen' történetisége, a fordítottja is áll: minden történeti esetlegesség, minden tény „*belső értelemstruktúrával bír*” (Husserl II. 62). Így van ez az egyén személyes történetével, és így van a felvilágosodás emberiségének történetével, s ha telosza van – közös vállalkozása, aminek története identitását alkotja –, az a filozófiailag (metafizikailag) megalapozott élet maga.



Arthur Dove képe, Thomas Hawk, flickr.com

Tehát a történelem, amiről a metafizika megfélekedett, éppen hogy saját története. Ebből adódik az európai gondolkodás előtt álló legnagyobb kihívás, ha tetszik, a Szfinx valódi rejtvénye, amit Husserl így fogalmaz meg:

„A lappangó észtt önnön lehetőségeinek megértésére ösztönözni s ezáltal beláttatni vele, hogy a metafizika lehetősége igazi lehetőség – ez az egyetlen út, amelyen a metafizika, illetve az egyetemes filozófia (sok fáradozás árán) megvalósítható. Egyedül így válik el, vajon az európai embervoltnak a görög filozófia megszületésével adott belső telosza: a filozófiai észben megalapozott emberlét, amely csak mint ilyen képes létezni (a lappangó észttől a megnyilvánuló észig tartó végtelen mozgásban s az igazság és valódiság révén történő emberi normaadás végtelen törekvésében), pusztán történeti-ténybeli rögeszme-e, egészen másfajta emberiségek és történetiségek közepette felbukkanó emberiség véletlen vívmánya – vagy inkább arról van szó, hogy a görög embervoltban először jutott érvényre az, amit mint *entelekheiat* az emberlét mint olyan lényegénél fogva magába foglal.” (32–33 Husserl I.)

## metafizikailag megalapozott lét

Lányi Andrásnak igaza van: az egyetemes igazság keresése közben megfélekedtünk arról, hogy „kik vagyunk és miként váltunk azzá, akik vagyunk”. De a lét, amiről

megfélekedtünk, ha tetszik, az európai ember 'narratív identitása', a filozófiailag, azaz metafizikailag megalapozott lét. *Az erény metafizikai megalapozásának igénye éppen a narratív identitás értelmében nem léphető át.* Valóban öntudatra ébredésre volna szükség, de ez az öntudatra ébredés a felvilágosodás, a „filozófiai észben megalapozott emberlét” öneszmélése kell legyen.

*Lehetetlen ígéret – akarhatjuk-e, hogy mindenkinek jó legyen?*

Egy pillanatig sem merül föl, hogy Lányi András felvilágosodás-kritikája rosszhiszemű lenne, hogy cinkosságot vállalna a fennálló bármely dimenziójával, aminek árát másokkal fizettetné meg. Az etikája alapján meghirdetett politikai programból, amely a leghatározottabban elutasítja az önkénnyt, valamint kiáll a szabadság és az emberi méltóság értékei mellett, ez világosan kitűnik. Ez annak ellenére (vagy inkább éppen

azért) lehet igaz, mert az ökológiai politika e programja nem következik teljességgel az azt előkészítő modernség-kritikából. Fontos mindezt kijelentennem, mert utolsó következtetésemet nem vonhatom le anélkül, hogy tudomást ne vennék a világméretű változásokról, amelyek Lányi könyvének megjelenése óta következtek be, és amelyek nagyságát és jelentőségét talán senki nem látta előre. A méltánytalanságért, ami olvasatom anakronizmusa miatt a munkát éri, a szerzőtől elnézést kérek.

Most ugyanis egyetlen év leforgása alatt egyik példásnak vélt demokrácia után a másokban emelkedett a kormányzati politika szintjére a világnézet vagy inkább kollektív neurózis, melynek (mint minden neurózisnak) régről ismerős jelszava: *We first!* Ez az érzület – szólamai alapján úgy tűnhet – annak a gondolkodásmódnak üzenetét, amit Lányi András is ellenfelének tekint. Persze, hogy miben áll ez az érzület, mi a vezérgondolata, nehéz s talán nem is lehet meghatározni. Hiszen csak úgy, mint a múlt században,

„Ha nekiszegezzük a kérdést az új világnézet szónokának, ugyan mi ellen küzdenek, amikor a liberalizmust támadják, a válaszban '1789 jelszavairól', a se-hús-se-hal humanizmusról és pacifizmusról, nyugati intellektualizmusról, önző individualizmusról, nemzet és állam feláldozásáról különböző érdekcsoportoknak, elvont és konformista egyenlősdiről, pártpolitikáról, a gazdaság túlburjánzásáról, pusztító technicizmusról és materializmusról hallunk. Ezek a legkonkrétabb megnyilatkozások – mert a 'liberális' fogalma legtöbbször nem szolgál más célt, mint a lejáratást, és a politikai ellenfél álláspontjától függetlenül 'liberális', és mint ilyen, maga az 'ördög'.” (Marcuse 4, saját fordításom)

Abból, ahogy e harcot a nem éppen liberális szemtanú Marcuse 1934-ben testközelből látta, egy motívum döntő. Ez pedig az elvont és rendszerszerű gondolkodás, az egyetemes 'mi' tagadása valamiféle vélt vagy valós sajátlagosság és különállás nevében. Mert e minden kritikai megalapozottságot nélkülöző rendszerellenesség felment a következetesség elvárása alól, s szabad folyást enged olyan szellemi gerillaharcnak, amivel szemben eleve védtelen minden általános

érvényűnek gondolt érték vagy gondolat, és aminek – ez történelmi tapasztalat – a legkevésbé sem célja a partikularitást, leginkább pedig az egyén partikularitását megőrizni.



Arthur Dove: Tehén, Wikimedia Commons

Az opportunisták következetlenség persze szeret jelszavak mögé rejtőzni. De hogy kikre vagy kikre nem vonatkoznak, mire vagy mire nem köteleznek a szavak (a Biblia, a Korán, az 'élet', vagy akár a 'természet', vagy a 'humanizmus'), amiknek csálóka lexikai állandóságából a következetesség látszatát nyerik, történelmi helyzettől függően fájdalmas sokféleséget mutat. A nyolcvan év után ismét elemi erővel felbugyogó, rosszízű jelszavakból úgy tűnik, újra harc indult a rendszeres gondolkodás ellen; az Ész üldözöből ma ismét üldözött lett.

Mielőtt azonban újra tetemre hívja a népharag, számoljunk el az Ész bűneivel mi, akik örököseinek valljuk magunkat. Első bűne, amit Lányi sem mulaszt el felvetni, hajlama a totalitarizmusra. „Aligha véletlen – írja –, hogy akik közülük [ti. a felvilágosodás természetfilozófusai közül] igazán komolyan vették eszményi céljaik – az igazság, a szabadság vagy az egyenlőség – megvalósítását, azt elképzelni se tudták másképpen, mint az empirikus emberekkel szemben az emberiség fogalmára (valami egyetemesen ésszerűre) hivatkozó parancsuralom útján, a személytelen kötelességteljesítés rideg éthoszával [...]” Megvalósulásához viszont paradox módon csak másik bűne mérhető: meg nem valósulása. Mert az Ész ígéret is volt, annak ígérete, hogy mindenkinek jó lehet. Beváltatlansága magyarázza az ellene érzett engesztelhetetlen dühöt. „Az emberi jogok értelme az volt – mondja a két frankfurti filozófus –, hogy ott is boldogságot ígérjenek, ahol nincsen hatalom. Mivel a becsapott tömegek sejtik, hogy ez az ígéret mint egyetemes ígéret hazugság marad mindaddig, amíg osztályok vannak, földühíti őket; kigúnyolva érzik magukat” (Adorno, Horkheimer 213). Lehet-e azonban kiút ebből az aporiából, ha – ahogyan Lányi teszi – merészen kijelentjük: „Nem akarjuk, hogy mindenkinek jó legyen!”? Az utópia lázában fogant forradalmak vérfürdője igazolhatja-e a lemondást az utópiáról, különösen akkor, ha éppolyan gyilkos indulattal kísérlik meg visszavonni azt, ami az ígéretből esetleg megvalósult?

Kijelentésének kényességét a szerző is elismeri, és miután komoly és felelősségteljes gondolkodóról van szó, az iménti kijelentés pedig különösen sűrű gondolatmenetben nyer magyarázatot, mely több éles fordulatot is vesz, bírálatához hosszabban kell idéznem:

### a túlélés feltétele

„A politikai küzdelmek tétje tehát mégiscsak a közjó (ami jelen esetben nem egy partikuláris közösség, hanem közvetve-közvetlenül az emberiség fennmaradásával egyértelmű). Eközben nem

feledkezhetünk meg arról, hogy a jó helyzetről helyzetre, időről időre változó, és követése csak addig számon kérhető, ameddig mibenléte maradéktalanul vitatható. A társadalmi együttélés peremfeltételei szigorú korlátokat szabnak cselekedeteinknek: az élet ideje véges, valamint a Föld (és a földek) eltartóképessége, a közösség

erőforrásai és az emberiség tudása is az. Ezért az egyéni teljesítmények értékelése, a közösség szempontjából kedvező változatok kiválasztása – az elkerülhetetlen tévedés kockázatával – evolúciós követelmény: a túlélés feltétele. Vagyis rossz volna, ha mindenkinek jót akarnánk. Azt kell akarnunk, hogy mindenki a jót akarja. A jó azonban maga is viszonylagos lévén, csak azt akarhatjuk, hogy a mindenkor adott gyakorlat érintettjei a jó és a rossz közötti különbség morális jelentőségének ismeretében, felelősségük tudatában, szabadon dönthessenek a jóról, a közösség körében elérhető legszélesebb körű tudás birtokában, az egymás törekvései iránti tisztelet és megértés jegyében. Az így megállapított célok és értékek élvezzenek elsőbbséget, és ne legyen jó azoknak, akik elutasítják az együttműködésnek ezt a módját.”

Metafizika-kritikájának féloldalassága teljes erejével mutatkozik meg az ellentétben, ami gondolatmenetét mozgatni látszik. Újraalkotva, már nem az 'emberiség' absztrakt, mindenkire s így senkire sem érvényes fogalmára, hanem egy plurális, „empirikus” emberiségre vonatkoztatva, ökopolitikájába visszahozza a 'közjó' fogalmát. A közjó, a közösség léte, végső soron pedig „az emberiség fennmaradása”. Ez, minthogy peremfeltételei „szigorúan” körülhatároltak, önmagában mentes minden kétértelműségtől. Ami „maradéktalanul vitatható”, az az egyéni teljesítmények megítélése e közjó tekintetében. A tévedés forrása tehát csakis az ember – *par excellence* karteziánus álláspont –, amivel szemben megfellebbezhetetlen, bár hozzáférhetetlen egyértelműséggel áll a természetnek kiszolgáltatott élet, végeredményben a 'természet' maga.



Arthur Dove képe, diva dewa, flickr.com

Az önkény kiküszöbölését Lányi ökopolitikája e szükségszerű tévedés társadalmasításától, a 'közjóról' folytatott vita bázisdemokratikus átalakításától reméli. Szerinte vitathatóságuk és a vitathatóságukban elkerülhetetlen tévedés ellenére az egyéni döntések a 'közjó' tekintetében mégiscsak összemérhetőek. Mi több, ez az összemérés „evolúciós követelmény: a túlélés feltétele”. Így viszont a „közvetve-közvetlenül az emberiség fennmaradásával egyértelmű” közjó fogalma nyugtalanító közelségbe kerül az 'önfenntartás' eszméjéhez, melyet – ahogy Adorno és Horkheimer is megmutatja – már az industrializmus is a jó egyetlen mércéjeként ismer el (47), és amit a totalitárius rendszerek a Nemzet vagy a Nép kollektív Énjére transzponálva abszolút törvényerőre emelnek. Nem azt állítom, hogy Lányi ökopolitikája totalitárius, csupán hogy mindaddig, amíg az embert formálisan zárt, tőle radikálisan különböző, anyagi természet ellenében határozza meg, éppen annak a paradigmának marad foglya, ami ellen fellépni kíván, és aminek eredménye ember és természet leigázása.

Lányi, miután ideológiaként leplezi le a 'mindenkinek jó lehet' jelszavát – bizonyára szándéka ellenére – valójában az empirizmushoz talál vissza. A másiktól függést, a szubjektum végességét – megfelelően az általa is hivatkozott Lévinas-ról és az alteritás egész fenomenológiai hagyományáról – külsőleg, korlátozott hozzáférésként a véges anyagi javakhoz, mintegy ok-okozatilag érti. Miután elválasztotta az emberit a természetitől, szigorú megfelelést létesít a kettő között: „Ha ugyanis a források végesek és a javak, amelyeket használnak, részben oszthatatlanok, akkor az egyéni célok se lehetnek tetszőlegesek [...]”. Leírásában a társadalmi lét ontológiája a *bellum omnium contra omnes* állapotával azonosul, amelyben a cselekvés egyetlen perspektívája az együttélés olyan formáit keresni, „amelyek képesek azt elviselhetővé tenni”. Ha azonban a közjóról folytatott minden vita egyetlen tétje az egyébként „szükségszerű szenvedés” csökkentése, akkor elvesz a közjó kérdésének morális vetülete; önmérséklet és megegyezés igazából nem erkölcsi, hanem az egyén saját, 'jól felfogott' érdekének tisztán racionális belátása, ahogy Hobbes gondolta.

### a sajátán belüli rés

A szubjektumnak ez a Másikkal összefüggő végessége azonban, ha ontológiai meghatározottság, semmiképp sem fogyatékoság, hiány vagy megcsonkítottság, ezért aztán

eredendően és szükségképp nem lehet szenvedés forrása. Márpedig a Másik – ezt talán Merleau-Ponty fejt ki a leghatásosabban a *Látható és láthatatlan*ban – a szubjektumnak már a létrejöttékor elválaszthatatlanul részévé válik. Amikor a Másik tekintete a szubjektum számára először közvetíti a közvetlenül érzékelhetetlen konstitutív hiányt – a saját test homályát –, ami a szubjektumban egyszerre választja el és fonja kibogozhatatlanul egybe az érzékeltet és az érzékelőt, a láthatót és a láthatatlant, s hozza ezáltal létre őt magát mint tudatot. Ez a sajátán belüli rés vagy homályzóna, a Másiknak ez a beékelődése az Énbe valójában megelőz minden anyagi egymásrataltságot, de innen van a vágy hegeli dialektikáján is. A felelősség lévinasi parancsának is valójában ez a szubjektum legbensejében felbukkanó, megismételhetetlen és behelyettesíthetetlen alteritás a tétje és az alanya; a felelősség e radikális másság megőrzésének imperatívusza.

Ha nem is szükségszerű, hogy az Énnel szemben jelentkező, vele azonban mégis eredendően összefonódó Másik szenvedés forrása legyen, a kérdés továbbra is fennáll: összeegyeztethető-e a radikális másság *ténye* mindenki *elvi-ideális* egyenlőségével? Akarhatjuk-e, hogy mindenkinek jó legyen? Vagy, ahogy Lányi állítja, valóban rossz volna, ha mindenkinek jót akarnánk? Mi legyen a felvilágosodás ígéretével? Hatályon kívül helyezhető-e? Tény és ideális lényeg radikális ellentéte mozgatja a kérdést és Lányi András e kérdésre adott válaszát: adott egyfelől a 'föld eltartó képessége', másfelől mindenki boldogságának követelése és ígérete. Lányi, mint a felvilágosodás óta annyian, összhangot keres a kettő között. Az összhangot azonban az ellentét megszüntetésével próbálja létrehozni, és a 'van' (*Sein*) nevében nemet mond a 'legyen'-re (*Sollen*): „ne legyen jó azoknak, akik elutasítják az együttműködésnek ezt a módját”, tudniillik az együttélésnek a 'van'-ból, a fennmaradás 'kényszerfeltételeiből' levezetett formáját. Sajátos ellentmondástól terhes ez az érvelés, de nem azonos azzal, ami elhatározása, hogy „nem az ökoszisztémák kívánatos állapotából igyekszem valamiféle Föld-etikát levezetni” és az itteni gondolatmenet között feszül. Ez az ellentmondás az iménti gondolatmeneten belül jelentkezik, és sokkal inkább a „követelmény”, a „(ne) legyen”, végeredményben a 'kell' parancsában, azaz a jövőbeli elvárást bejelentő 'kell'-ben húzódik meg. Hiszen a 'kell', „a kötelesség, a szükségesség, a felszólítás vagy parancsolat – mondom immár Derridával – zálog, feladat, tehát egyúttal ígéret” (Derrida, *Marx kísértetei* 84).



Arthur Dove: Fivérek, Wikimedia Commons

Fontos elidőznünk a 'kell', a 'jövő', az 'ígéret' fogalom-hármasának derridai elemzésénél, mert lényegileg illeszkedik a Lányi által meghirdetett poszt-naturalista (poszt-humanista) etika programjához.

„Mi az, hogy kell? Ez a kell „must” vagy „should”? *Bármilyen* e „kell” a jövőre nézve. Bármennyire meghatározatlan legyen is, akár csak annyi, hogy „jövő kell” – van jövő és van történelem, talán még kezdete is van a történetiségnek a történelem utáni Ember számára, túl az emberen és túl a történelmen mint olyanon, amilyenek mostanáig mutatkoztak. Ragaszkodni fogunk ehhez a pontosításhoz, éppen azért, mert egy lényegi pontatlanságot, meghatározatlanságot fejez ki, mely a jövő végső jegye marad: *bármilyen* ez a kötelesség, e szükségesség, e felszólítás vagy parancsolat, zálog, feladat, tehát egyúttal *ígéret* [saját kiemelés], e szükséges *ígéret modalitása vagy tartalma, kell ez a „kell”, és ez a törvény.*” (84)

## demokratikus egyeztetés

Tehát a 'kell' – függetlenül tartalmától – mindig és szükségképp egy jövőre, vagyis a jövőre vonatkozóan bukkan föl. Derrida „lényegi pontatlanságról”,

„meghatározatlanságról” beszél a jövőt és a hozzá kapcsolódó 'kötelesség-ígéret' tartalmát illetően, ami „a jövő végső jegye marad”. Ugyanígy a Lányi András ökoetikája által kijelölt 'kell' is – nem tudok ellenállni a szó kísértésének – 'természetszerűleg' kapcsolódik a jövőhöz, az ökológia szóhasználatával, a 'jövő nemzedékekért' érzett felelősséghez és egyúttal e jövő meghatározatlanságához. Bizonyos tekintetben Derridához hasonlóan Lányi András is a jövő e lényegi bizonytalanságából vezeti le a demokratikus egyeztetés szükségességét. „... a jó helyzetről helyzetre, időről időre változó, és követése csak addig számon kérhető, ameddig mibenléte maradéktalanul vitatható.” Lányinál azonban e meghatározatlanság már-már hume-i szkepsziséből fakad.

Türelmetlensége, sokakéval együtt, persze, érthető. A felvilágosodás ígérete, az egyetemes emancipáció vagy legalábbis az igazságosság álma nem csupán a kommunizmus bukását, de a létező demokráciák hiányosságait tekintve is kudarc. E kudarc azonban nem elkerülhető, mert ez a kudarc, állítom ismét csak Derridával, „*a priori* és értelemszerűen jellemez *minden* demokráciát” (Derrida, *Marx kísértetei* 74). Éppen a meghatározatlanság, a kétértelműség „démona” miatt, ami már a szubjektumon belül megjelenik látható és láthatatlan, valós és ideális között. Merleau-Ponty kedves metaforáját kölcsönvéve: köztem mint 'hasonlíthatatlan szörnyeteg' és mint 'érdek nélküli szemlélő' között. De ahogy a szubjektum esetében, az egyesíthetlenség nemcsak lehetlenség, egyúttal lehetőségfeltétel is. A demokrácia ez az ellentmondás maga, „mert – írja Derrida – az egyediség és a másik végtelen mássága végtelen tiszteletét éppúgy megköveteli, mint a névtelen egyediségek beszámítható, kiszámítható és alanyi egyenlőségét. (Uo.)” Ennyiben pedig a demokrácia mindig csupán „eljövendő demokrácia”, „végtelen ígéret” (74–75). Amikor Lányi a 'van'-ból vezeti le a 'legyen'-t, megkísérli megszüntetni vagy kiiktatni ezt a lehetlenséget, és azzal az ősi, paradox és végső soron lehetetlen követeléssel áll elő, hogy egyáltalán ne legyen olyan, hogy 'legyen'. A 'van' és a 'legyen' közötti rés, e

feloldhatatlan ellentét vagy lehetetlenség nélkül valójában bármilyen imperatívusz, az imperatívusz mint olyan megjelenésének feltétele vész el. Hiszen „[...] az aporia a felelősség lehetőségének és lehetetlenségének is a feltétele” – írja másutt Derrida (*Bitangok* 66). Ennek az aporiának az eltagadásával az ökológia akaratlanul is ökonómiává, ökonómiai kalkulussá szegényedik, annak számíthatóságává, hogy kinek lehet, kinek legyen jó.

Ígéretet kérek számon Lányi András ökoetikáján, egy lehetetlen ígéretet. Lehetetlen, mert nincs, nem is lehet szabály vagy törvény, ami beteljesülését garantálná. Tehát nem kérdőjelezem meg Lányi igazát, hogy „Az erkölcsi jó azonosítása [...] egy általánosan kötelező szabály követésével csak bizonyos elméletek számára elfogadható, mint amilyen a kanti kötelesség-etika, a tekintélyelvű rendszerek többsége, vagy egészen más értelemben a haszonelvűség.” Ebből az következik, hogy szükségképp lesz, akit a törvény nem kötelez és akivel szemben nem kötelez; a 'mi' törvényünk érvényességi körén kívül szükségképp létrejön az 'ők'. Ha viszont nem vonom kétségbe, hogy az 'ők-nélküli-mi' lehetetlen, vajon nem prudéria vagy egyenesen álságos a szerző szemére vetni, hogy lemond az egyetemes és maradék nélküli 'mi' ígéretéről, és hozzálát kidolgozni a 'mi'-hez tartozás lehetőségeihez mérten méltányos és az elmélete által feltételezett kereteken belül demokratikus feltételeit? Számonkérhető-e, ha kijelenti, hogy „ne legyen jó azoknak, akik elutasítják az együttműködésnek ezt a módját”? A kérdés így feltéve elvételi a probléma lényegét, ami sokkal inkább ez: lehetetlensége vajon valóban eltörli-e az ígéretet magát? Mert könnyű ugyan kimutatni az „általánosan kötelező szabály” lehetetlenségét.



Arthur Dove: Szimbolizált természet No. 2, Wikimedia Commons

„Ám ugyanilyen könnyű volna kimutatni – mondja ismét Derrida –, hogy a lehetetlennek e tapasztalata nélkül jobban tennénk, ha lemondanánk az igazságosságról is és az eseményről [ti. a radikális más(ik) eljövételének eseményéről] is. Az még mindig helyesebb és becsületesebb volna. Jobban tennénk, ha elfogadnánk a gazdasági kalkulust, és bevallanánk minden vámot, amelyet az etika, a vendégszeretet vagy a különféle messianizmusok létesítenének még az esemény határain, hogy megrostálják az érkezőt.” (75–76)

Azaz az ígéret hiányában pontosan ahhoz a kalkuláló racionalitáshoz jutunk, amit Lányi teljes joggal von kritika alá, de amit végül féloldalas metafizikája eredményeképp maga iktat etikájába. Meglehet, igazságtalan vagyok, mert az ígéret,

lehetetlensége ellenére, rejtve ugyan, de továbbra is ott van Lányi András etikájában, amikor az „emberiségre”, az „emberiség fennmaradására” hivatkozik. Ha viszont így van, feleslegesen mond le az ígéretről, etikája (igazából bármilyen etika) egyetlen lehetséges alapjáról. Hiszen mi más igazolhatna az 'ők'-kel szemben megfogalmazott, kritikailag megalapozott, tehát a szó legteljesebb értelmében racionális igényt, elvárást vagy feltételt, mint ez a mindenkire vonatkozó lehetetlenség, e lehetetlenségében is soha meg nem szűnő ígéret?

### Hivatkozások

- Adorno, Theodor W., Horkheimer, Max: *A felvilágosodás dialektikája - filozófiai töredékek*. Atlantisz: Budapest, 2011. Ford.: Bayer J., Geréby Gy. et al.
- Beckett, Samuel: *Molloy, Malone meghal, A megnevezhetetlen*. Magvető: Budapest, 1987. Ford.: Török Gábor.
- Derrida, Jacques: *Marx kísértetei: Az adósállam, a gyász munkája és az új internacionálé*. Jelenkor: Pécs, 1993. Ford.: Boros Gábor et al.
- Derrida, Jacques: *A szellemről - Heidegger és a kérdés*. Osiris: Budapest, 1995. Ford.: Angyalosi G., Babarczi E.
- Derrida, Jacques: *Bitangok - Két esszé az észről*. L'Harmattan: Budapest, 2015. Ford.: Kicsák Lóránt.
- Habermas, Jürgen: 'Egy befejezetlen projektum - a modern kor'. In: *A posztmodern állapot: Jürgen Habermas, Jean-François Lyotard, Richard Rorty tanulmányai*. Századvég: Budapest, 1993. pp. 151-178.
- Heidegger, Martin: *A metafizika alapfogalmai: világ - végesség - magány*. Osiris: Budapest, 2004. Ford.: Aradi L., Olay Cs.
- Husserl, Edmund: *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia. I-II*. Atlantisz: Budapest, 1998. Ford.: Berényi Gábor et al.
- MacIntyre, Alasdair: *Az erény nyomában: erkölcselméleti tanulmány*. Osiris: Budapest, 1999.
- MacIntyre, Alasdair: *After Virtue: A Study in Moral Theory*. University of Notre Dame Press: Notre Dame: Indiana, 2007.
- Marcuse, Herbert: 'The Struggle against Liberalism in the Totalitarian View of the State'. In: uő.: *Negations: Essays in Critical Theory*. 1-30. Penguin: London, 1968.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Az érzékelés fenomenológiája*. L'Harmattan: Budapest, 2012. Ford.: Sajó Sándor.
- Nüsszai Szent Gergely: 'Arról, hogy az emberi természet felfoghatatlan'. In: *Az isteni és az emberi természetről: Görög egyházatyák. I*. Atlantisz: Budapest 1994.

felső kép | Arthur Dove képe, Thomas Hawk, flickr.com

Inczédy Tamás

# LÁBSZTORI

[FELNŐTT MESE]

2017-05-28 | FELNŐTT MESE, NOVELLA



Volt egyszer egy nadrág. Egy jól szabott nadrág, és gazdája, Tohomány Gedeon büszke is volt rá. No de várjunk csak! Ez a mese nem is így kezdődik, hanem úgy, hogy volt egyszer egy láb. Ez a láb nem volt éppen tökéletes, mert néhol zsírpárnácskák

borították, máshol meg túl véznának tetszett. Összességében mégis rendes láb volt, olyan, amilyennek egy lábnak lennie kell: öt lábujjal, lábfejjel, sarokkal, bokával, vádlival, térdel és combbal.

Büszke volt magára a láb, és úgy vélte, a gazdája, Tohomány Gedeon éppúgy büszke lehet rá.

Egy nap öltözködéskor váratlan dolog történt. A láb épp a nadrágszárba igyekezett, mikor hirtelen éles hangjukon nagyot sikítottak az előrebocsájtott lábujjak.

– Állj! Ebben a nadrágszárban már van valaki!

– Ugyan már! – válaszolt nevetve a láb. – Azt Tohomány Gedeon soha nem engedné meg senkinek. – És a láb már taszigálta is tovább a lábujjakat maga előtt.

De akkor mély, dörmögő hangon megszólalt valaki. Egy másik láb.

– Hogy lenne a tiéd, amikor én voltam itt előbb?! – aztán még hozzátette: – és itt is maradok!

– Márpedig ez az én helyem! – morogta az első láb, és tovább nyomakodott.

– Ne lökdöss! Inkább keress magadnak új nadrágszárat! – felelt a másik.

– Eszembe sincs! Vigyázz az útból! – kiáltotta az első harciasan, és most már nemcsak a lábujjait, de térdét is egyre mélyebben nyomta a nadrágszárba.

Ekkor a nadrág felszisszent.

– Hagyjátok abba, széthasadok!

De a két láb nem törődött vele, tovább dulakodtak.

– Micsoda undok, pökhendi alak vagy!

- Még hogy én pökhendi?! Nézz magadra, te felfuvalkodott sonka!
- Mit merészelsz? Te szőrös betolakodó!
- Beverem azt a pattanásos képedet!
- Te meg kapsz egy övön aluli ütést!
- Vidd innen a narancsbőrödöt!

A nadrág akkor megállapította magában, hogy saját hibáinknál nincs jobb ok a gyűlölködésre. Bizonyíték erre ez a két láb, mert hiába egyformák, nem képesek elfogadni a másikat.

Vajon mi kellene a békességhez? – tűnődött a nadrág, de nem sokra jutott, mert Tohomány Gedeon, aki már jó ideje fél lábán ugrált, most nagy lármával hasra esett. Szidta is rögtön a nadrágot, amiért így elbánt vele. Talán még most is ott fekszenek mindannyian.

illusztráció | Macsinka Zsolt