



LIGET

2024-1
január

TARTALOMJEGYZÉK [XXXVII. évfolyam 1. szám]

Taizs Gergő ANDROMÉDA ÚTRA KEL ÉS KÖDDÉ VÁLIK	3
Kicsák Lóránt VENDÉGEK AZ OTTHONUKBAN	5
Vörös István AZ EGYETEMSZIGET [4]	33
Kiss Ilona A „VESZÉLYES TÖRTÉNELEM” SEJTÉSE ÉS TAPASZTALATA	44
Janecskó Kata ÚGY ÁLLT OTT	64
Kiss Lajos András A LUSTÁLKODÁS VÉDELMEBEN [4]	68
NYOM	
Maczák Orsolya Rita ELRAKOM, ELRAKOM, ELRAKOM	92
Handi Péter JELENLÉT	97
Bárdos Dávid A SÁRGA GOMB	99
Tim Mariann ÖT FENYŐ	103
Masszi Bálint MIT AKAROK	105

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

ISSN 1789-4980

Alapító szerkesztők | Levendel Júlia, Horgas Béla
Felelős szerkesztő | Horgas Judit
Tervezőszerkesztő | René Margit
Főmunkatárs | Szirmai Panni
Olvasószerkesztő | Bognár Anikó
Tudományos lektorok | Kiss Lajos András, Victor András

Taizs Gergő

ANDROMÉDA ÚTRA KEL ÉS KÖDDÉ VÁLIK

2024-01-01 | **VERS**



Mert boltozódik benned a félhomály
– lerúgod magadról sáros láncaid.
Nincs már maradásod. Hogyan élj tovább?
Üres formáiddal ki fog játszani?

Elrugaskodsz. Éteri lebegésed
nyomán madarak rebbennek szerte. És
szól Athéné: nem merülsz feledésbe,
téged szolgál majd ezernyi szemfenék.

Ismeretlen évszak nyílik arcodon
– vakolatlan égbolton színes felhő.
Világodat csillagporból rajzolod:
Perszeusz, Pegazus, Cet és hercegnő.

Spirálfényed kocsonyásan megremeg.
(Az idő megtévesztő zárszerkezet.)

kép | vecteezy.com

Kicsák Lóránt

VENDÉGEK AZ OTTHONUKBAN

AZ ELFOGADÁS ONTOLÓGIÁJA

2024-01-09 | **ESSZÉ**



Jacques Derrida kései írásainak központi témája az abszolút követelményt támasztó, feltétlen eszmék szerepének értelmezése a mindennapi életünket meghatározó etikai és politikai cselekvésben. Derrida a filozófiát nem elvont tudományként, hanem a személyes és közösségi életünket szervező gondolkodásként művelte, és a reflexión túl a kritikai, pontosabban a több mint kritikai dimenziójára helyezte a hangsúlyt. A

több mint kritikai gondolkodás maga a dekonstrukció: az egyszerre elméleti és gyakorlati munka, mely az akadémiai eszmecseréken túl társadalmi létezésünkben akar változásokat.

Itt a „feltétel nélküli vendégbarátság/vendégszeretet” fogalmának, tiszta ideájának értelmezését mutatom be. ^[1] A derridai életműben a hospitalitás problémaköre ^[2] érintkezik a 90-es évek szemináriumain az adomány és a megbocsátás kérdéskörével (az adni/elvenni, felkínálni/elfogadni viszonyai mentén). Ezek (inkább etikai és politikai) vizsgálata olyan ontológiai problémákat vet fel, melyek létszemléletünk dekonstrukciójára ösztönöznek, amiben egyértelműen a hospitalitás játssza a főszerepet.

a cselekvéseinket szabályozó törvények

Derrida hangsúlyozza, hogy a feltétlen eszmék nem megvalósításra várnak; lehetetlennek kell maradniuk, mert ha ezeket megkísérelnénk átültetni a valóságba, az máris a perverziójukat

(önmaguk lényegével ellenkező torzulásukat, nemegyszer épp az ellenkező hatásukat) eredményezné. Mi hát a szerepük? Az, hogy bárminek, ami mindig csakis feltételek között valósulhat meg a tökéletesítésében utat mutassanak. Szembesítenek a ténnyel, hogy a társadalmi térben a cselekvéseinket szabályozó törvények (melyek mindig feltételeket jelölnek ki), illetve a cselekvéseink (melyek ezeknek a feltételeknek engedelmeskednek), vagyis az intézményeink, tökéletesíthetők, ha az (újabb) feltételeket meghatározó intézményeinket a feltétlennel számot vetve alakítjuk ki. A feltétlen végső soron az igazságos szinonimája. A társadalmi igazságosság kérdése pedig arra ösztönöz, hogy *alapvető* meggyőződéseinkről és hiedelmeinkről elgondolkodjunk, amivel nemcsak egy-egy bevett nézetünket írhatjuk felül, hanem létünk szerveződésének egész területeit. Ez megtörténhet az etikában és a politikában is.



A feltétel nélküli vendégfogadás konkrét megvalósulásának *lehetetlensége* nem lemondásra, hanem az etika és a politika újragondolására kényszerít, ami első pillantásra akár meghökkentő és elfogadhatatlan következtetésekbe is torkollhat. Ha azonban komolyan vesszük ezeket, igazságosabb viszonyokat tudunk rájuk építeni. Erre a kanti erkölcs alapkérdésében látunk majd példát. A kanti etika alapja két megingathatatlan elv, a racionalitás és magántulajdon: az etika csak racionális lények viszonyában, a felelősség pedig csak a magán/tulajdon meglétére és sérthetetlenségére épülve értelmezhető. A vendégbaráti ontológia azonban kérdőre vonja ezt a két elvet: nemcsak azt, hogy az etikának és a politikának szükségképpen ezekre kell-e alapoznia, de magának a racionalitásnak, a felelősségnek, a sajátnak stb. bevett értelmét is, illetve a természetesnek tartott kapcsolódásaikat. Ugyanezt találjuk Derrida fő témája esetében: a feltétel nélküli vendégbarátság eszméje, a másik iránti felelősség kinyilvánítása komoly kihívás a politikai szuverenitás, a szuverén etikai és a jogi szubjektivitás jelenlegi meghatározásával, értelmezésével és 'gyakorlásával' szemben. Ilyen alapvető fogalmak dekonstrukciója elsőre rémisztő, elvesztjük a szilárd támpontokat a világ megértésében. De az említett fogalmak és jelenségek

történelmi-kulturális genealógiája meggyőzhet, hogy meghatározásuk folyamatosan változott, és ezzel együtt változott a tartalmuk is. Reflektált elméletalkotói munka, forradalmi cselekmények, a társadalmi-történelmi viszonyok változása stb. rendre dekonstruálja intézményeinket.

az irgalmas szamaritánus

A dekonstrukció erre a mozgásra csatlakozik rá az intézmények megkérdőjelezésével. Ami tehát nem a lerombolásukat jelenti. A genealógiák, a kritikák és a dekonstrukciók

sokkal inkább az intézmények törékenységét teszik megtapasztalhatóvá; a megkérdőjelezéssel új kontextust teremtünk a fogalmak köré, vagy olyan helyzetbe hozzuk magunkat, amelyben másként kell gondolkodnunk róluk. A dekonstrukciótól való félelmeinkkel szemben talán a legjobb, ha felelevenítjük a jól ismert példát. Mi lenne a másik ember iránti felelősségünk és szolidaritásunk, a másik ember szenvedése iránti részvétünk és elkötelezettségünk tartalma, ha nem ismernénk az irgalmas szamaritánus történetét, és nem tapasztalnánk meg rajta keresztül és benne, hogy a másik iránti odaadás nem tűr semmilyen korlátozást (legyenek ezek vallási előírások, jogszabályok vagy előítéletek)? A példázatban a közömbös szereplők viselkedése megfelelt az elfogadott szabályoknak, de a szabályok elégtelenek voltak az adott helyzetben és alulmaradtak a feltétlen igazságossággal szemben. Az irgalmas szamaritánus a kor minden intézményén túlra terjesztette ki az együttérzés tapasztalatát, amikor az igazságosság nevében *hiperbolikusan* áttörte az emberi kapcsolatok szabályozott formáit és módjait, lerombolta a szolidaritás, az együttérzés és a felelősség korabeli intézményes kereteit; lebontott egy sor korlátot, megszegett egy sor bevett szabályt. A romboló gesztusokkal a másik emberhez fűződő viszony tartalmilag gazdagodott, intézményileg pedig megerősödött.



Ezt kell alkalmaznunk a vendégbarátság/vendégszeretet ma ismert és szabályozott formái kapcsán is. A vendégfogadást szabályozó intézményeink egy sor egyéb intézménnyel kapcsolódnak össze (a magántulajdon, az otthon, a szuverén, az alattvaló, az idegen, a szabadság és a felelősség bevett formáival és fogalmaival), melyek nélkül értelmezhetetlenek. A feltétel nélküli vendégbarátság azonban ezek újraértelmezésére ösztönöz. Ha alávetjük magunkat a feltétlen vendégbarátság próbájának, abból *másmilyen* szuverenitás, másik én, másfajta tulajdon, másféle otthon megtapasztalása fakadhat. Ezek továbbra is a vendégbarátság kiiktathatatlan feltételei maradnak (nincs vendégbarátság szuverén házigazda, otthon, jövevény stb. nélkül), de megtapasztaljuk, hogy másképpen is érvényre juthatnak. Az egyszerre gondolkodó és cselekvő próbatételben kiderül, hogy létezik szuverenitás, amelyik az önálló és szabad döntés és cselekvés alapját nem kizárólag abban határozza és éli meg, hogy „megtehetem”, és semmiben sem érzi magát korlátozva, épp ellenkezőleg, teljesebbnek éli meg magát, ha a „hagyom, hogy megtörténjen” vezérli. Ebben a másmilyen önállóságban a szabadság a tartózkodásban nyilvánul meg, amivel hagyom lenni a mást és az újat, és (szabadon, bátran) kiteszem magam az így érkező bizonytalanságnak. Tapasztalattá lehet, hogy létezik olyan saját, amely nem elhatárolódik és elszakad a közöstől, nem is szemben áll vele, hanem a közösben részesedésből és annak megosztásából ered.

más számára nyitott otthon

A tulajdonjog sem a közös kisajátításában és elszigetelésében szilárdul meg, hanem a megosztás kötelességében, ám a „megosztás

kötelessége” nem korlátozza, hanem kiterjeszti a tulajdonjogomat. Az otthonom sem elszigetelődik a nyilvánostól és közöstől, nem is szemben áll velük; már csak azért sem, mert kölcsönösen feltételezik egymást, és állandóan változó határaikat ez a kölcsönösség jelöli ki és változtatja meg; az otthonom nem az elzárkózással teremődik, hanem ha más számára nyitott otthonná válik, s visszailleszkedik abba, amiből ered: mindannyiunk közös otthonába. *Ilyen* feltételek között a házigazda (vendéglátó) a tulajdonjogai és a saját otthona megosztása során egészen új tapasztalatot él át. Ezzel szemben erejüket veszítik a *spekulációk*, amelyek valamilyen

elvből, ellentmondásmentes levezetésekben hozzák létre a szuverenitás, a tulajdon, a szabadság és a felelősség fogalmait és értékeit. A dekonstrukció ezeket a spekulációkat teszi próbára: „Tedd ki magad a másik feltétel nélküli befogadásának és elfogadásának, és nézd meg, mi történik azzal, amit énről, otthonról, úrról, idegenről, szabadságról, felelősségről gondoltál!”

A hospitalitás lényegszerkezetéről

A hospitalitás kultúránként és korszakonként változó körülmények és feltételek mellett létesülő, ritualizált kapcsolat különböző társadalmi státuszban és aszimmetrikus léthelyzetben lévő emberek között. Lényege egy jövevény békés megjelenése és békés fogadása. Ahhoz, hogy a vendégbaráti viszony működjön, elengedhetetlen a kiegyenlítésre váró aszimmetria: hogy legyen valaki, akinek módja és lehetősége van fogadni a másik embert a maga otthonában, aki pedig rászorul és igényt formál erre a szolgálatra, *mert nincs otthon(a)*; a hospitalitás a fogadás kötelességére apelláló békés megjelenés és a megjelenés jogának elismeréséből eredő nem ellenséges fogadás révén ezt az aszimmetriát egyenlőséggé alakítja. Benveniste szerint ez a vendégbaráti viszony egyetlen értelmes és valóságos formája és célja.

A tény, hogy a vendégbarátság kompenzatórikus jogi intézménye sem nélkülözheti az etikai vonatkozást és tartalmat, határt szab a formalizálhatóságnak, annak, hogy egyszer s mindenkorra szabályozott, szerződéses viszonyra alakítsuk két ember találkozását.



Ember és ember közötti kapcsolat etikai viszony, mert a puszta együttlétben kötelességek és jogok létesülnek. A vendégbarátságban még nem különbözik el kötelesség és jog. Ezt Kant meghatározása is pontosan tükrözi („a hospitalitás, [azaz] a vendéglátás *kötelezettsége*, [valójában] egy idegen *joga*, hogy...“): a vendégfogadás kötelezettsége (a vendéglátó oldalán) és a vendégfogadáshoz való jog (a vendég oldalán) egy és ugyanaz, mintegy egymásra felelnek. Egyszerre és egymásból támad az egyik ember joga és a másik ember kötelessége; nincs ideje a mérlegelésnek, a megfontolásnak, a számításnak. Elsősorban éppen idő nincs erre, s az idő hiánya nem nyit teret kérdéseknek és válaszoknak, aktív és reaktív cselekedeteknek, jog és kötelesség feltételes szabályozásának.

kötelezettségeim vannak

A vendégbarátság helyzete ugyanaz, mint a két ember találkozásával azonnal megszülető morálé. S a felvázolásával ^[3] máris messzire távolodtunk egy adott intézménytől: valójában jog és kötelesség születésének forrásvidékére érkezünk.

Simone Weil gondolata segíthet ezt megérteni. Egy embernek a maga nézőpontjából csak kötelességei lehetnek a másik ember iránt, a másíknak pedig csak jogai vannak vele szemben; egyidejűleg annak a másíknak, a maga nézőpontjából szintén csak kötelességei vannak, a vele szemben állónak pedig jogai. Elsősorban mindenkinek kötelességei vannak a másík iránt. Jog akkor születik, ha mindkét fél fel- és elismeri a másík fél vele szembeni kötelességét. Ez adja a jog tartalmát; arra formálunk jogot, ami a másík kötelessége, és viszont: kötelezettségeim vannak veled szemben, amire neked jogod van; abból ered és arra van jogod, ami az én kötelességem. Fontos, hogy nem kölcsön- vagy csereügyletről van szó, *nem* a velem szembeni kötelességekért *cserében* ruházom fel jogokkal a másíkat, hanem azokból a kötelességekből formálódnak meg az ő jogai, amelyekkel én viseltetem iránta. A másík emberrel szembeni kötelességeimet, melyekre ő, felismervén ezeket, jogot formál, én időbeli eltolódás nélkül jogként ruházom rá.

A feltételes és feltétel nélküli hospitalitás

A feltétel nélküli hospitalitás eszméjében a feltétlenség nem formális, hanem *tartalmi* jellemző. A feltételek között zajló, ritualizált érintkezés feltétel nélküli mozzanata maga a találkozás, a másík ember kiszámíthatatlan és szabályozhatatlan megjelenése és jelenléte a maga egyediségében és végességében, amire a fogadó feltétel nélküli válasza, hogy lenni hagyja úgy, ahogy van, abszolút másként, azaz abszolútként. Minden olyan követelés, amely a másík megváltoz(tat)ásához köti a békés fogadást, rögtön meg is semmisíti a vendégbarátságot; ez nyilvánvaló, ha például fizetséget várunk a vendéglátásért, vagy általánosabban, bármit várunk, előre vagy utólag cserében (ez lehet egy szimbolikus gesztus vagy egy valamikori viszonzás, a viszonzás ígérete, reménykedő vagy éppen számító gondolata). Ha feltételt szabunk – előírjuk, mit tegyen, mit mondjon a másík, hogyan mondja, hogyan viselkedjen, milyen tulajdonságokkal rendelkezzen és milyenekkel nem –, máris csereügyletet bonyolítunk le, s bár lezajlik a fogadás, akár a másík el- és befogadása is megtörténhet, de nem a feltétlen vendégbaráti viszonyban. Ha a rituáléban megjelenik a „ha..., akkor...” séma, létrejön ugyan az emberi érintkezés és viszony valamilyen formája, de ez nem felel meg a vendégbarátságnak (*ha* vannak papírjaid, *ha* megmondod a neved, *ha* beszéled a nyelvemet, *ha* betartod a szokásainkat és a

törvényeinket, *akkor* tartózkodhatsz nálam). Ennek lényegszerkezetében ugyanis az rejlik, hogy a vendégbarátságot úgy kínáljuk fel, hogy nem vagyunk tekintettel semmilyen előfeltételre. Az ilyen vendégbarátság a másik emberhez nem csupán jogszerűen, de igazságosan is viszonyul.



Már ha létezik ilyen.

De ha létezik feltétel nélküli fogadás, azt biztosan nem a jog írja elő, hanem egy feltétlen parancs vagy törvény. Egyesek szerint Derrida, skrizofrén módon, a szent és a profán közt szétszakadva ábrándozik erről, a mások által utópisztikus vágyképzetnek minősített emberi viszonyulásról. A „létezik-e?” kérdése nála is, akár csak Ricoeur-nél, a megbocsátásról szóló elmélkedéseiben, átcsap a „lennie kell” hitvallásába: „[A]z abszolút vendégbarátság azt követeli tőlem, hogy nyissam meg az otthonomat, és nem csupán az idegen számára (akinek még van családneve, társadalmi státusza, mely éppen az idegené stb.), hanem az abszolút más(ik) számára kínáljam fel, az ismeretlen, anonim más(ik) számára, hogy adjak hely(e)t neki, engedjem eljönni, engedjem elérkezni/megtörténni azon a helyen, amelyet én

ajándékozok a számára, nem kérve viszonzást/kölcsönösséget (belépést egy egyezménybe), és nem kérdezve a nevét sem. (...) Az igazságos vendégbarátság szakít a jogi vendégbarátsággal.”

az emberi méltóság szentsége

A hitvallás nemcsak azért adekvát, mert Derrida szerint a vendégbarátság archaikus intézményeit a nagy vallási tradíciók hívták életre és őrzik mindmáig. A feltétlen a transzcendens

világba emel. És mintha Derrida célja az volna, hogy felmutasson egy nem szükségképpen vallásos vagy a vallási gondolkodás és fogalmiság körébe vont transzcendencia-tapasztalatot. Az emberi méltóság szentségéét, amit a mindenétől megfosztott és lemeztelenített embertől sem lehet elvenni vagy elvitatni. A létezés szentségét, ami egyesíti az emberit és nem-emberit, az istenit, az állatit, a növényit és minden létezőt. Ami skizofréniának tűnik, inkább számvetés azzal, hogy az ember csak két világ határán létezhet, ahol az abszolútum mint a normativitás és a moralitás transzcendens követelménye a társadalmi cselekvések, az etikai és a politikai világ mértékévé válik. Elszakadhatunk vallási képzetektől, de a bennük rögzült tapasztalatok az emberlét mélyszerkezetéhez kapcsolódnak. A másik ember feltétel nélküli el- és befogadása nem idejét múlt vallási tradíció fiktív vágyképzete, vagy a jámborság értelmetlen és öncélú tette, hanem minden emberi tett számára példaértékű gesztus, a moralitás lényegével összhangban lévő, nagylelkű kegyelmi tett, ami nem melleleg a keresztények üdvösségének egyik mozzanata („... jövevény voltam és befogadtatok...”). A másokkal szembeni kötelességünk az üdvösségünk miatt lesz önmagunk iránti kötelességgé.

Derrida feltűnően kevés figyelmet szentel a vendégfogadás evangéliumi példázatainak, holott ezek a példázatok másmilyen hospitalitásról tanúskodnak: nem illeszkednek sem a jogi-formális vendégbarátság – görög-római eredetű, de a kanti örök békéig és a mai menedékjogig húzódó – genealógiájába (szerződéses viszony), sem az ábrahámi vallásokban fellelhető ábrahámi paradigmába („soha nem tudhatod, nem Isten látogat-e meg”). Ez utóbbit ugyanakkor magában foglalja, pontosabban kiteljesítve magához emeli, hiszen a kereszténység felfogása szerint az

Újszövetség az Ószövetség *Aufhebungja* („minden emberben Isten látogat meg, Én vagyok ez az Isten; mert amit eggyel is a legkisebbek közül megtettetek, velem tettétek meg”). A jézusi példák nagyon is egybecsengenek a másik egyediségére és végességére feltétel nélkül megnyíló hospitalitás gondolatával. A vendégszeretet azért lehet a más(ik) fogadásának *intézménye*, mert a szeretet nem pusztán – elsősorban nem – érzelem.



A feltétlen vendégbarátság minden jogi intézményt megelőző feltétel nélküli lehetőség a találkozásra, ami minden előírás és szabályozás előtt etikai szituációt teremt. Ennyiben az etika eredendőbb a jognál, a vendégbaráti viszony pedig eredendőbb az etikánál, s minden társadalmi, politikai és jogi viszonynál. Minden társadalmiság, minden etika és politika a hospitalításra épül. Miért nem létezik akkor a hospitalitásból levezethető *konkrét* etika és politika? Mi következik abból, hogy nemcsak a létező etika és politika nem alapszik a hospitalitáson, de a feltétlen hospitalitásnak soha nem is létezhet etikája és politikája? „Tételezzük fel, hogy nincs biztos átmenet a vendégbarátság etikája vagy első filozófiája, illetve a vendégbarátság joga és politikája között. Tételezzük fel, hogy Lévinas etikai diskurzusából nem tudunk

levezetni a vendégbarátságot illetően sem jogot, sem politikát. Ennek lehetetlensége valamiféle kudarcról árulkodik? Nem azt parancsolja-e inkább, hogy másképpen gondoljuk el a jogot és a politikát?”

létbizalom

A jogot és a politikát nem lehet azonban másképpen (a hospitalitás felől) elgondolni, csak ha újragondoljuk viszonyainkat a léthez és a létezőkhöz. A hospitalitást ezért Derrida nemcsak etikai, hanem *ontológiai alapviszonyként* értelmezi, ami minden eljövendőre, a másikkal való találkozás készenlétévé válik. A más(ik) iránti feltétlen nyitottság a vendégfogadásban olyan (általános) létbizalomról tanúskodik, ami a létre hagyatkozásban teljesedik ki. Ha pedig a létezés pusztá ténye minden létezőt egyediségében és végességében abszolúttá avat, az éppúgy lehet egy másik létező, élőlény vagy élettelen dolog is. Ezért az adekvát viszonyulás minden létezőhöz értelmezhető hospitalitásként. Mondhatjuk-e, hogy az ember viszonya minden létezőhöz máris etikai? Kiterjeszthető-e az etikum minden létezőre azáltal, hogy ontológiai viszonyulásunkat hospitalitásként értelmezzük?

Az ontológia szemléletünk sajátosságai

A létszemléletünk meghatározza létmódunkat. Egyiknek sem kell tematikusan jelen lennie; a gondolkodásunkat, beszédünket, cselekvésünket, intézményeinket, törekvéseinket és céljainkat áthatja a létszemlélet, amely egy adott korszak, kultúra vagy civilizáció jellegzetessége. Az ember létmódja és világban létezésének lehetséges és kitüntetett dimenziói kölcsönhatásban vannak.

A mai (globalizálódott európai) ember létviszonyait azok a privilégiumok határozzák meg, melyeket a *teremtés* rendjében mint *zoon logon ekhon* biztosított magának, hogy *a természet urának és birtokosának* tekinthesse magát. Ez a létfelfogás a Föld birtokbavételét éppúgy támogatja, mint ahogyan csökkenti az élőlényekkel szembeni erőszakos fellépés miatti lelkipurdalásunkat, a természeti környezetbe tett emberi beavatkozások éppúgy alapot találnak benne, mint a földi környezeten túli kozmikus környezet felderítésére és meghódítására irányuló törekvéseink. Az ember (európai) önmeghatározása szerint nemcsak különbözik más létezőktől, de felettük is áll, és

minden, ami van, ennek a kitüntetett emberlétnek a kibontakozását *szolgálja*. A hierarchikus rend teremti a privilégiumokat; a privilégiumok hatalmat generálnak, a hatalom jogokat nemz; mindenekelőtt a szuverén önrendelkezés jogát; a szuverenitás határozza meg a mások feletti rendelkezés jogát, és az idegennel szembeni viszonyban a hospitalitás jogának történeti formáit.



A feltétlen vendégfogadásra épülő létszemlélet és létviszony alapjaiban írja újra ezt az ontológiai felfogást és rendezzi át a világban létezésünk mai módját. Ha képesek lennénk a létezők közötti viszonyokat a hospitalitás felől szemlélni, az emberek közötti viszonyokban is a vendégbarátság/vendégszeretetet érvényesülne. *Feltéve*, hogy van nem-antropocentrikus hospitalitás, melyben nem-emberi létezők is részesülnek, és *ad absurdum*, még részévé is válhatnak a jognak, az etikának és főleg a politikának. Ez ma lehetetlennek látszik. De a lehetetlenség, hogy a vendégszeretetet nem-emberi lényekre is kiterjesszük, amelyek tudatosság és szándékosság hiányában nem lehetnek sem jogalanyok, sem etikai vagy politikai szubjektumok, vajon nem arra biztat-e inkább, hogy újragondoljuk antropocentrikus jogrendszerünket, etikánkat és

politikánkat? Például olyan együttélés keretében, mely centrumában *minden* létező egyedi és véges létének *feltétel nélküli* elismerése áll. Ezért az a feladat is adódik, hogy feltárjuk és dekonstruáljuk a kulturális meghatározottságokat, melyek ellehetetlenítik, hogy a hospitalitás általános ontológiai viszonyulássá emelkedjen.

A hospitalitás mindig emberi. Vagy mégsem?

Derrida erre irányuló kérdése már a *Hospitalité* című szemináriumának kezdetén felcsendül. A szeminárium Kant híres szövegének elemzésével indul, melyben Derrida szerint a vendégfogadás jogi intézménye a legteljesebb, legformálisabb kidolgozottsághoz ért. A *Harmadik definitív cikk az örök békéhez* a világpolgári jogot az egyetemes hospitalitás feltételeire *korlátozza*. Mivel minden embernek, írja Kant, joga magát társul felkínálni a véges földfelszínen, ameddig békésen viselkedik, senki el nem utasíthatja, legalábbis a vesztét nem okozhatja sem közvetlenül, sem közvetetten. A látogatás (és nem a letelepedés) joga abból a *természeti* adottságból (kényszerből) következik, hogy a Föld gömb alakú, az önmagába visszahajló véges felszínen nem lehet elzárkózni a másik ember elől. Ugyanakkor, folytatja Kant, „senkinek sincs több joga a föld valamely helyén lenni, mint másnak”, mivel „a földfelület joga az emberi nemet közösen illeti”. A hospitalitás ilyen értelemben természetből rendelt; ettől még megsérthetjük, de figyelmen kívül hagyni, megszüntetni, eltörölni, vagyis elbújni a másik emberrel való találkozás elől vagy a találkozáskor kilépni az etikai szituációból nincs módunkban. Ezért az *inhospitalitás* sem a hospitalitás eltörlése, hanem a modifikációja. A barátságtalanság is irányulhat a vendég, illetve a vendéglátó ellen, vagyis kiindulhat az otthonlévőtől éppúgy, mint a jövevénytől. Kantnál a *vendéglátói kötelesség megtagadására* az úton lévő, átutazó vagy megérkező idegenek kirablása és meggyilkolása a tengeri kalózok vagy a szárazföldi haramiák által, míg *a hospitalitáshoz való joggal történő visszaélésre* a(z európai) hódítók és gyarmatosítók által az őslakosokkal szemben elkövetett bűntettek szolgáltatnak szélsőséges példát. Az inhospitalitásnak ezek az esetei ugyanakkor megerősítik Kant korábbi észrevételét, hogy a hospitalitás lényegi és minimális jellemzője a békés tartózkodás: a fogadás kötelessége ezek szerint tartózkodás attól, hogy a másik vesztét okozzuk, a vendéglátásra formált jog pedig nem terjed túl az idegen földön tartózkodás jogán.

a vendég jogot formálhat

A gömb alakú földfelszín természeti kényszeréből következik az emberek találkozási; de következik-e az is, hogy a találkozás éppen *a hospitalitás rendjébe*

íródik? A hospitalitás mégiscsak több, mint a fizikai kényszer szülte találkozás! A jövevény megjelenési joga abból ered, hogy „a földfelület joga” nem kisajátítható. A föld kisajátíthatatlansága a megosztás kötelezettségét rója ránk. Nem a sajátról lemondás kötelezettségét, hiszen a saját otthon a vendégfogadás alapja, hanem hogy ezt az otthont megnyissuk és megosszuk. És erre a vendég jogot formálhat, ellentétben minden mással, ami valóban az én tulajdonom. Ebben az esetben, ami otthonként a sajátommá vált, az a tiéd is, mert a földfelszín mindkettőnkhez tartozik, pontosabban egyikünké sem lehet kizárólagosan. S ugyanebből ered a fogadás kötelessége is. A Földön mindannyian jövevények és az otthonunkban is vendégek vagyunk. Az önzetlen vendégfogadásban a házigazda megtapasztalja a maga és mindannyiunk vendég voltát.



Kantnál a természet rendelte találkozás kiemelkedik a természeti állapotból, amennyiben az emberi találkozásnak és érintkezésnek csak az intézményesült jegyeit tartja alkalmasnak, hogy jogot alapozzanak meg. Ezért az érintkezésből ki akar vonni minden nem intézményesíthető, természeti adottságot: elsősorban az érzelmek bizonytalan, homályos és tisztázatlan viszonyait. [4] Ezért hangsúlyozza, hogy a vendéglátás nem *filantrópia*, hanem az embert megillető *jog*, és minden emberre érvényes kötelesség, függetlenül attól, milyen érzelmi töltete van a találkozásnak. Sem a fogadás, sem az elutasítás nem *emberszeret*től, illetve *embergyűlölet*től táplálkozik, akkor sem, ha egyénként szerethető vagy gyűlöletkeltő a másik.

És ekkor teszi fel Derrida az engem különösen érdeklő kérdést: „Amikor Kant pontosítja, hogy jogról, nem pedig emberszeretetről van szó a hospitalitás kapcsán, az természetesen nem jelenti, hogy ez a jog embergyűlölő vagy nem emberre szabott; a barátságos vendégfogadáshoz való jog – emberi jog; és számunkra ez máris súlyos kérdést vet fel: a hospitalitás – vagy a hospitalitáshoz való jog – antropológiai dimenziójának kérdését: mit mondjunk, és egyáltalán beszélhetünk-e valami nem-emberi, például isteni vagy állati, növényi (létező) felé irányuló hospitalitásról? Hospitalitással tartozunk-e, és egyáltalán ez-e a jó szó itt, amikor a más(ika)t, az idegent mint istent, mint állatot, mint növényt (hogy csak ezt a három szokásos kategóriát említsük) fogadjuk, vagy erre apellálunk-e fogadtatásunk során. Szakadatlanul visszatérünk ezeknek a kérdéseknek a horizontjára.”

embervolt

Derrida a kanti kitévelt tehát más irányban gondolja tovább, a hangsúlyt nem jog (intézmény) és érzelem (természet) különbségére helyezi, hanem az embervoltra: attól még, hogy a hospitalitás nem emberszeretet (hanem emberi jog), mégiscsak *emberekre* vonatkozik, és nem terjeszthető ki nem-emberi létezőkre – sugallja, Derrida szerint Kant megállapítása. Ez a sugalmazás veti fel a nem-emberi hospitalitás kérdését.

De a kanti kitével és a derridai kérdésfeltevés is figyelmen kívül hagy egy harmadik összefüggést: puszta érzelem-e a szeretet? A hospitalitás azért nem lehet filantrópia, mert a szeretet érzelem vagy pusztán érzelem, mindenesetre nem lehet alapja

(jog)intézménynek és maga sem intézményesíthető; ezt Derrida jóváhagyja. Ám a jézusi invenció éppen abban áll, hogy felmutatja, a szeretet nem pusztán érzelem és nem is intézmény, hanem a másikhoz való feltétlen és precedens nélküli alapviszony, amelyben a feltétel nélküli elfogadás és a bűnök megbocsátása révén a másikat a maga létébe és szabadságába bocsájthatjuk.



Nem-emberi hospitalitás

Persze ettől még továbbra is kérdéses marad, kiterjeszthető-e vendégi viszony nem-emberi létezőkre, az pedig különösen, hogy lehet-e jogintézmény a nem-emberi létezőket is magába foglaló hospitalitás. Abban ugyan nincs semmi abszurd, hogy magam legyek vendégfogadója, vendéglátója egy isteni lénynek, egy állatnak vagy egy növénynek, és vendégbarátságot kínáljak ezeknek a lényeknek, azok pedig apellálhatnak is nálam erre. Mi akadályoz meg, hogy *így tekintsek magamra*? Miért ne törekedhetnék, hogy hagyjam őket békében lenni a jelenlétemben, és jelenlétünk így közös, harmonikus jelenlétté olvadjon; amit ezek a létezők is elvárnak, enélkül nem

jönne létre találkozás közöttünk, hiszen nem jönnének a közelembe? De hogy magam lehetek-e a vendégük, és főleg apellálhatok-e a vendéglátásukra, ebben bizonytalan vagyok. Én kötelességemnek érezhetem, hogy vendégként fogadjak nem-emberi lényeket, és kötelességemnek érezhetem, hogy *vendégként viselkedjem a jelenlétükben* (elismerve a korábbi érkezésből eredő elsőségüket, vagy tisztelve bennük a más létezők és a saját létezésem feltételét), de hogy azoknak a létezőknek kötelességük lenne engem vendégként fogadni, ezt értelmezni sem tudom. Kant ezért mondja az aszimmetriára utalva, hogy az ilyen esetekben a hospitalitás felkínálása a *magammal szembeni kötelességem*, mely fennállhat a nem-emberi létezők *tekintetében*, de nem állhat fenn a nem-emberi létezők *iránt*. Vagyis a magam számára előírhatom a hospitalitást, de sem irántuk nem lehet kötelességem, sem az irányukból nem várhatom el, hogy vendégbaráti viszonyba lépjünk. Kant szerint azért, mert nem jöhet létre *tudatos* kölcsönösség.

otthonuktól megfosztott lények

De ha az *inhospitalitás* eseteit nézzük a nem-emberi lényekkel szemben, olyan viszonyokra bukkanunk, amelyeket nehéz berendezni csakis a magammal szembeni kötelességem alá. A

barátságtaglanság és ellenségesség radikális esetei teljes *felelősségemben* érintenek ezen létezők *iránt*. A „saját” otthonom területére látogató lények, istenek, állatok, növények bántalmazása, kirablása és meggyilkolása éppúgy a nem-emberi létezők *iránti* hospitalitás kötelességének megsértése, mint a maguk terepén leigázott, kifosztott vagy az életterüktől, otthonuktól megfosztott lények is ennek áldozatai. Ha másoknak szenvedést okozok, szó sincs csupán a magammal szembeni kötelességem megsértéséről vagy elhanyagolásáról: a *velük szembeni* kötelességemet hanyagolom el, amennyiben nem hagyom békén lenni őket. Már a saját otthonom és az egyéb lények saját terepének szétválasztása is erősen kérdéses, hiszen olyasvalamire formál az ember tulajdonjogot, ami nem kisajátítható. Ezért is értelmetlen és igazságtalan azt állítani, hogy a nem-emberi létezők megfosztása az életterüktől és az életüktől csupán a magammal szembeni kötelességem megszegése. A másik iránti

kötelességről van szó. Ha pedig a nem emberi lényekkel szembeni barátságtalanság arra utal, hogy felelősséggel tartozom irántuk, akkor észszerű a következtetés, hogy kötelességeim is vannak velük szemben.

Kant azonban a kölcsönös felelősséget és kötelezettséget csak eszes lényekre, így az „önmagammal szembeni kötelesség”-re korlátozza. De ezt másképpen is megközelíthetjük. Kifejezhetnénk úgy is, hogy a létezők folytonos kommunikációban állnak; ebben az értelemben felelősek egymásért, tekintet nélkül arra, hogy eszes vagy nem eszes lények. Mégis, továbbra is értelmetlen, hogy az ember felelőssége a nem-emberi létezőkért kötelességgé is válik-e irántuk, és főleg értelmetlen, hogy ebből a kötelességből jog szülessen a nem-emberi létezőknél, hiszen ehhez az kellene, hogy a nem-emberi létezők képesek legyenek felismerni a kötelességet velük szemben, amire jogot formálhatnak. De gondoljunk arra, hogy a felismerés (persze nem kötelességek és jogok tekintetében) elengedhetetlen a saját és az idegen, a hasznos és káros, a tápláló és mérgező stb., végső soron az önmaga és a más(ik) megkülönböztetéséhez. Márpedig a különbségtétel vezérli az immunrendszert minden élőlénynél, ami az élő szerveződés integritását, tartós fennállását eredményezi. Az élő szerveződés tehát felismerő és különbségtevő a környezetével való kommunikációban azzal, hogy elfogadható találkozásokra törekszik, és kerüli az elfogadhatatlan érintkezéseket. Ami az ártalmas és a jótékony hatások felismerésének képessége a nem-emberi lényeknél, azt formálja át az eszes lény joggá és kötelességgé.



Akárhogy is nézzük, Kant szerint a hospitalitás viszonyában az egyik szereplőnek mindenkor embernek kell lenni. Jól ismerjük azonban nem-emberi lények, állatok és növények egymás közötti viszonyaiban (túl a saját fajtabéli egyedeken is) a jeleneteket, amelyekben megjelenik az elfogadás, a befogadás, a kölcsönös elismerés, a tolerancia, a gondoskodás. Nemegyszer az emberi viszonyok példázataiként emlegetjük ezeket, mintegy metaforikusan. Vagyis még abban sincs semmi abszurd, ha vendéglátó szerepben gondoljuk el a nem-emberi lényeket: a saját utód, a fajtabéli társ gondozásának jelensége elterjedt az állatvilágban, de a növényvilágtól sem idegen az utódok nevelése, az életközösséghez tartozók életfeltételeinek elősegítése és biztosítása. Márpedig az életközösséget a legkülönbélebb fajtájú növények, állatok és nem élő létezők alkotják. És emberek és istenek is, ha nem hazudják ki magukat belőle.

Ha a minden létezőre kiterjedő hospitalitás a létezők kölcsönös elismerését jelenti, az ökológiai rendszerek harmóniája, a tartósan fennálló, működő rendszerek a hospitalitás nagy tanúi.

Talán éppen a vendégbarátság kiterjesztéséből tanulhatjuk meg, hogy mi az ember–ember közötti vendégszeretet lényege. Abból, hogy elgondoljuk, lehet-e – s ha igen, miként, ha nem, miért nem – minden további nélkül istenekkel, állatokkal, növényekkel kapcsolatosan nemcsak beszélni a hospitalitásról, de a hospitalitás intézményének megfelelően is viszonyulni hozzájuk. Milyen emberi létmód eredne abból, ha minden létezőhöz a feltétel nélküli el- és befogadást előíró hospitalitással viszonyulnánk?

Kommunikatív, kooperatív és koptiétikus létközösség

„... van-e értelme vendégbarátságot/vendégszeretetet kínálni nem-emberi létezőknek, növényeknek, állatoknak vagy isteneknek? Irdatlan kérdés.” De bármennyire is áthatja ez Derrida szemináriumának légkörét, tematikus tárgyalására nem kerül sor. A kezdeti felbukkanás után feledésbe merül, majd a szeminárium második részében kerül elő, továbbra is kifejtés nélkül. [5] Jól látszik, hogy a versengést középpontba állító ontológiai szemléletünk alapján különbözik a hospitalításra épülő ontológiai személettől. A héraikleitoszi *polémosz* és az anaximandroszi *adiké* a lények eredeti viszonyát határozza meg. Ezekből fejlődött ki a „mindenki harca mindenki ellen” elvén alapuló ontológia, a legújabb korban a versengés és az uralomra törekvés által vezérelt evolúcióelmélet. Még ha el is fogadjuk ezt a két ontológiai alapvetést, vajon következik-e belőlük, hogy a lények nem egymás elfogadására, hanem egymás legyőzésére törekedhetnek csupán? Nem azt sugallja-e az „igazságtalanság jóvátételének” és a „teremtő háborúnak” a mozgása, hogy a létezők minden eredendő ellentét ellenére harmonikus elrendeződésekben bontakoznak ki? És nem utal-e ez egy másik szerveződési elvre, amelyet akár vendégszeretetnek is nevezhetünk?



Anaximandrosz hosszú időre kijelölte nemcsak a filozófiai létértelmezésünk vezérfonalát, de a létezőkhöz való viszonyunkat is, amikor kijelentette: a létezők pusztalétükkel jogtalanságot vagy igazságtalanságot követnek el egymás ellen; ezért bűnhődniük kell; büntetésük pedig a pusztulás, amit jóvátételként fizetnek az elkövetett bűnökért. De az nincs kimondva, miben áll a pusztalétkezésből fakadó igazságtalanság. Közelebb jutunk, ha arra gondolunk, mi történik a létezőkkel a szükségképpen és büntetésként bekövetkező pusztulásuk során: létükkel fizetnek a létükért; mindentől megfosztatnak, ami a létbe emelkedésüket lehetővé tette, és visszatérnek a határtalan és végtelen, vagyis tér- és időbeli viszonyokat és formákat nem ismerő *apeironba*. Eszerint igazságtalanság vagy jogtalanság, hogy (időleges) létezésük során, ennek a létezésnek a feltételeként *kisajátítanak valamit, ami nem az övék*. Az alak, a tér és az idő ideiglenes kisajátításával minden létező megfosztja a többi létezőt a kisajátított lehetőségektől, és versengésre, harcra késztet.

semink sincs, és mégis tartozunk

Fontos megértenünk, hogy a vendégszeretet ontológiája nem pusztán ellentétes azokkal az ontológiai értelmezésekkel és

elméletekkel, amelyek a létezését a létezők rivalizálásában, egymással vívott állandó küzdelemében, konfliktusaikban, harcukban és háborúikban, az uralomra törekvésükben, a „mindenki harca mindenki ellen” elvében látják. Inkább olyan lényegi adottságát mutatja fel a létezésnek, ami érvényteleníti ennek a hatalmi küzdelemnek az értelmét. Ha ugyanis a létezők pusztulása törlesztés, *a létezésük eleve adósság*: lenni azt jelenti, hogy eleve adósnak lenni valamiért, amit nem előzött meg kölcsön, hacsak nem az, hogy valami nem sajátot birtokolnak. Hogy létünkben olyasmint sajátítunk ki, ami nem kisajátítható, nem rivalizálásra biztat, hanem arra int, hogy semmink sincs, és mégis tartozunk. A vendégszeretet felől tovább gondolt anaximandroszi ontológiában a létezők azzal tehetik jóvá az egymás ellen a pusztuló létezésükkel elkövetett igazságtalanságokat, ha tartózkodón fogadják egymást. A létezők létezésének végső „igazsága” nem a büntetésként érkező szükségszerű pusztulásuk, hanem *a létben megnyíló lehetőségük a létükből eredő jogtalanságok jóvátételére a másik létének tartózkodó igenlésével*.

A nem-emberi létezőknek felkínált hospitális együttlét *tartózkodó*. Tartózkodás a másik elpusztításától. Közös időzés a(z együtt)létben, és visszahúzódás a másikkal szemben. Tartózkodás attól, hogy a másiktól a pusztuló funkcionális, a determinisztikus célszerűség vagy a saját érdek döntsön. A hospitális viszony ahelyett, hogy helyre tenné, helyet kínál a létezőknek. A lenni-hagyás ugyanakkor nem helyben hagyás, a létbe kimozdulást segíti és támogatja azzal, hogy nemcsak ott hagyja lenni a létezőt, ahol van, hanem ott is, ahol lehet, osztozik vele a létben és megosztja a létlehetőségeket. A tartózkodó együttlét a másik létfeltételeinek és létadottságainak: a helynek, az időnek, a formának, a környezetének a tiszteletben tartása, a túlélésének vagy a tovább létezésének aktív támogatása a gondozás és gondoskodás módjában. A tartózkodó visszahúzódás a kitérés, az elkerülés, a tovább állás móduszaiban is aktív, ezek korántsem deficitek, vagy a figyelmen kívül hagyás eredményei: a kikerülés, kitérés komoly figyelmet, a tovább állás elhatározást igényel.



A meglétük máris olyan viszonyba hozza a létezőket, melyben az együttes jelenlétük *gondoskodó együttlét*té válik. Az együttlétben a létezők abszolút (vagyis pusztá) jelenléte kérdést intéz minden más létezőhöz, amire feleletet vár mindegyiktől: az időző-tartózkodó együttlét tehát aktív kommunikatív koegzisztencia. Az együttlétben az áramlás, a mozgás, az áttétel, a közlekedés és a cserebere gondoskodó együttműködéssé válik, melynek oka és célja is egy tartós, stabil és a környezetével egyensúlyban lévő közösség megteremtése. A lét vagy a létezés kooperatív és kopoiétikus komunitás. Az együttlét ezért nem közömbösség, hanem éber figyelem, nem passzivitás, hanem teljes elköteleződés és gondoskodó aktivitás. A koncentrált figyelem és viszonylétesítés fenomenológiai megnevezése az intencionalitás, ami nemcsak a teoretikus megismerési folyamat mozgatója – benne adott a létezőhöz viszonyulás.

figyelem-intenció

Derrida Lévinas filozófiájában talán a legnagyobb figyelmet az intencionalitás átértelmezésére fordítja. Mert Lévinas szerint a másik emberrel való viszonyban sajátos intencionalitás működik; nem az objektív értelemadó vagy értelemkereső, az eltárgyasító, tudásra és igazságra törő megismerés intencionalitása. „[Az intencionalitás, valaminek a tudata] figyelem a beszédre; vagy az arc fogadása, hospitalitás, és nem tematizáció.” A hospitális

intencionalitás nem eltárgyasító, még a legközömbösebb pillantásban, a rutinszerű, számító praxisban sem nélkülözi a más(ik)ra irányuló figyelmet. A találkozásban nem episztemikusan, hanem figyelem-intenciával irányulunk a más(ik) felé. Nem eltárgyasítjuk a megismerésben, hanem a fogadásban eljuttatjuk a létébe. Az intencionális figyelem minden előzetest és továbbit nélkülöző igen a más(ik) létére. A hospitális intencionalitás elköteleződés a más(ik) eseményszerű érkezésére és fogadására, prediszpozíció a jövő, a jövevény (el/be)fogadására, mondhatnánk, állandó készenléti szolgálat a találkozásra a másikkal. A puszta létezés ténye nemcsak az embert, de minden létezőt abszolúttá teszi. *Tartozunk* azzal, hogy a másik létezőhöz igazságosan viszonyuljunk. Nem a pusztulással, hanem az igazságos létezéssel törleszthetünk az egymás ellen elkövetett jogtalanságokért.

Az eredendő vendégbarátság

Derrida ezt a létidőbeliségbe kódolt tartozást, Lévinas alapján, a mindenféle „kölcönt megelőző adósság anakronizmusának” nevezi, amit *eredendő vendégbarátságnak* hív. Az anakronizmus a találkozás pillanatának és eseményének jelen idejébe, a találkozás feltételeként valami soha-jelenként-nem-voltat emel. A vendégszeretet viszonya valóban az egyenlőtlenségen alapszik, aki ad, és akinek adnak (aki felkínálja, illetve akinek felkínálják a vendégbarátságot) egy létidőbeli egyenlőtlenségben áll egymással, de másképpen, mint Benveniste-nél. A házigazda „többlete”, amiből kompenzálja a jövevény „hiányosságait”, valójában adósság, mely soha nem volt kölcsön. „Az a tény, hogy otthon vagyok és ura vagyok az otthonomnak, egyben azt is jelenti, hogy még mindenféle jogi szerződést megelőzően eladósodott vagyok.” De mindkét fél anakronisztikus léthelyzetben van önmagához mérten is: közös a létsorsunk, mert a lét, melyből minden létező részesül, precedens nélküli és precedenssé nem váló (ismételhetetlen) előzmény, amit az ember esetében Heidegger így ír le: önmagunk semmis alapokaként lenni.



A vendégszeretet viszonyában az egyiknek úgy kell adni, hogy adóssága nem egy korábbi kölcsön törlesztése, és a másik úgy formálhat jogot erre az ajándékományra, hogy senkinek nem lesz tőle adósa. Mindketten eleve megajándékozott-adósok; az együttlétben olyasmit osztanak meg, ami mindkettejükhöz és egyikőjükhöz sem tartozik. „Ehhez képest a szerződéses adósság semmi, hiszen ott minden egyöntetű: tudom, hogy mivel tartozom, képes vagyok törleszteni adósságomat, tudok fizetni; ez nem radikális adósság. Az abszolút adósság – Nietzsche, Heidegger hagyományában szintén megtaláljuk ezt, más stílusban – olyan adósság, melyre nem szerződtem, nálam korábbi, de amelyért mégis felelős vagyok.”
[6]

vendég vagyok

Felelős vagyok tehát egy olyan adósságért, melyet nem magam hoztam össze, melybe nem vertem soha magam, egyszerűen csak belekerültem, amennyiben létezem. Ekkor a létezés maga adósság. Ebben az értelemben nem vagyok a magam ura, magam is jövevény vagy vendég vagyok az otthonomban. Ami

egyszerre megszünteti az arroganciámat a jövevényel szemben és a jövevény helyébe tesz. Valójában nem úrként, hanem egy nagyobb Úr vendégeként kell adnom, kell megosztanom mindenem a másik jövevényel. A vendég emeli vendéggé a házigazdát.

Kölcsönelőzmény nélküli adósságunk abból keletkezik, hogy olyasvalami tartozik hozzánk, ami nem a miénk. Nem visszaadnunk kell, hanem megosztanunk. A viszonzás egyetlen formája a köszönet.

De nem tarthatjuk meg magunknak, csak tovább osztanunk lehet.

Ezzel tartozunk magunknak és másoknak.

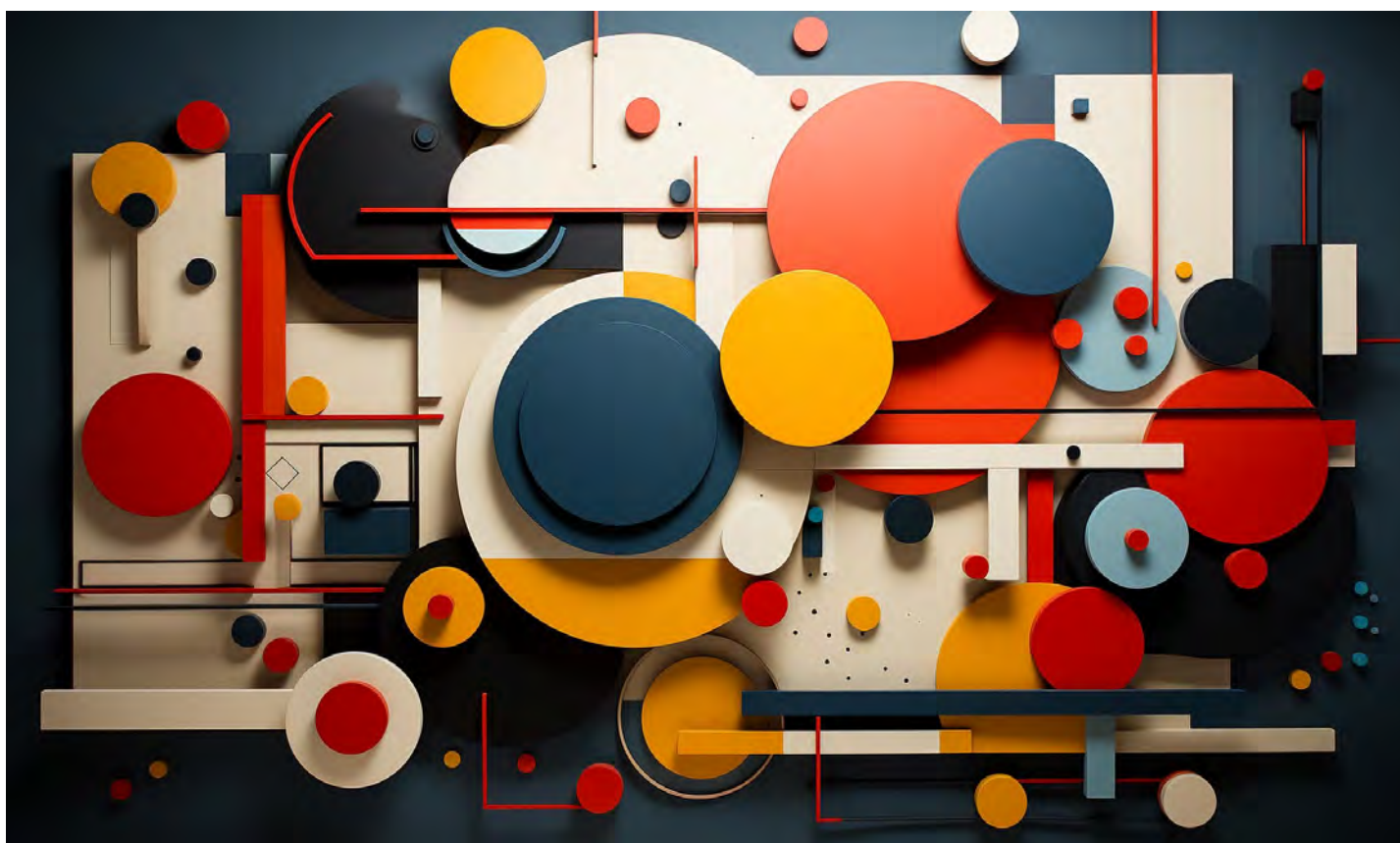
1. A tanulmány egy korábbi írásomra támaszkodik, részben feltételezi az ott leírtakat; s még ha számos ponton ismétlem is önmagam, valójában a kérdés továbbgondolásáról van szó. Lásd: <https://ligetmuhely.com/liget/a-vendegbaratsagrol-jelen-idoben> ↑
2. Az életében is publikált hosszabb-rövidebb írások a vendégbarátságról: Derrida, Jacques: *De l'hospitalité*. Calmann-Lévy, Paris, 1998. Derrida, Jacques: 'Le principe d'hospitalité'. In: Uő: *Papier machine*. Galilée, Paris, 2001. Derrida, Jacques: *Die Signatur aushöhlen – eine Theorie des Parasiten*. Übersetzt von Peter Krappt. Foreign Body Vol. 3. 1994.; Derrida, Jacques: *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Galilée, Paris, 1997. Derrida, Jacques: *Cosmopolites de tous les pays, encore un effort!* Galilée, Paris, 1997. (magyarul: Derrida, Jacques: „Világ kozmopolitái, még egy erőfeszítést!” Ford.: Boros János és Orbán Jolán. *Lettre 2000/38.*); Derrida, Jacques: Quand j'ai entendu l'expression 'délit d'hospitalité... *Plein droit 34/1997*. <http://www.gisti.org/spip.php?article3736>; Derrida, Jacques: „Il n'y a pas de culture ni de lien social sans un principe d'hospitalité”. *Le Monde* 1997. dec. 2. <http://redaprenderycambiar.com.ar/derrida/frances/hospitalite.htm>; Derrida, Jacques: *Pardoner: l'impardonnable et l'imprescriptible*. L'Herne, Paris, 2005. Derrida, Jacques: *Donner le temps*. Paris, Galilée, 995. (magyarul: *Az idő adománya*. Ford.: Kicsák Lóránt. Gond-Palatinus, Bp., 2003.). Nemrég jelent meg az ezek hátterében álló szemináriumok anyaga: Jacques Derrida: *Hospitalité I-II. Séminaire (1995-1997)*. Édition établie par Pascale-Anne Brault et Peggy Kamuf. Paris, Seuil, 2021 et 2022. ↑
3. A felvázolás és a beleélést teszi lehetővé, a hermeneutikai szituáció felvázolása az első személyű perspektívába vont gondolat-tapasztalás, a performatív filozofálás helyzetét teremti meg. ↑
4. Az intézményeknek éppen az a céljuk és létükük, hogy az érintkezések érzelemmentesítését elvégezzék. Az intézményes érintkezések mentesek az érzelmeiktől, az érzelmek pedig nem intézményesíthetők – ez a társadalmi lét két alapvető belátása. Ez nem fogyatékosága, hanem pozitívuma a társadalmiságnak, amelynek éppen az a lényege, hogy a természetes viszonyok helyébe intézményeket állítson. ↑
5. J. Derrida. *Hospitalité II*. 55. ↑
6. J. Derrida: *Hospitalité II*. 95. ↑

kép | vecteezy.com

Vörös István

AZ EGYETEMSZIGET 4

2024-01-20 | **VERS, VERSCIKLUS**



41

LEPKEUTÁNZÓK

Most elmondom, milyen
volt az a környék, ahol fölépült
az egyetem: kicsi modellje
a teljességnek. Vagy árnyéka?
Rút paródiája? Sokkal több

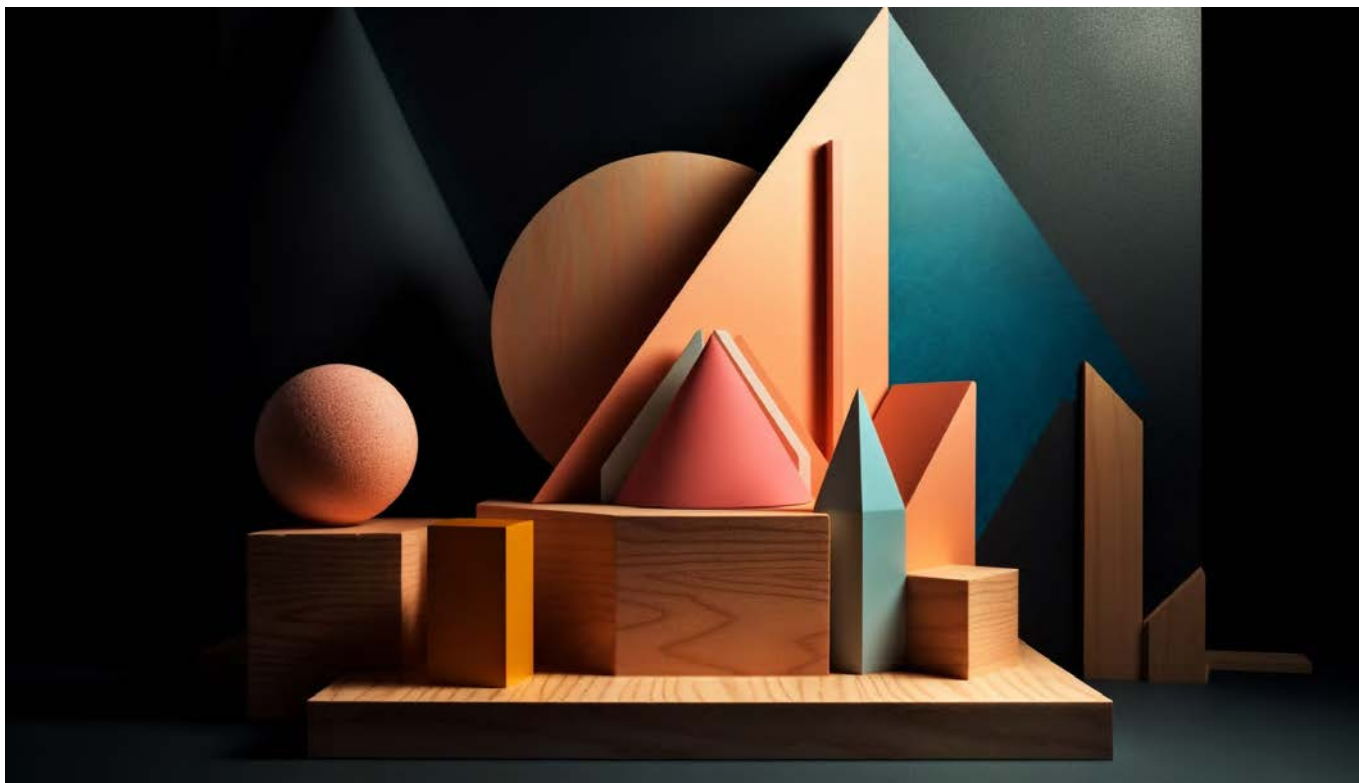
volt a hiány, mint ami megvolt?
Maga a teljesség is hiány,
üresség szövedéke. Háromféle
semmi összefonva: világ. Világ
virága, hajtása, cseréje. Az egyre
gyarapodó épületegyüttes fölött
bokrok, fügefák, olajligetek.
Néha kijártunk, hogy ott tartsuk
meg az órát. A köves földre
ki-ki leterítette köpenyét, feje
fölül félig érett fügét tépett.
Madarak röpködtek, nagy
fekete-fehérek, és gyűrűbe
foglalható, bűgő szárnyú,
smaragdzöld lepkeutánzóok.

42

MI TART MEG?

Nehéz egy életen át
megtartani az önbecsülést.
A magabiztosság kipotyog,
mint egy-két fog verekedés után.
Örülhetsz, hogy késsel nem
szúrtak meg. Mennyi siker kell,
hogy épségben megmaradj?
És mi sok, mi táplál túl,
mint a tömött pulykát
a mértéken felül belediktált
dió? Van siker, ami semmit
se számít, más után futsz,
csak amikor elvesz, akkor

veszed észre, hogy épp ez
voltál, épp ez, amihez
nem kötött önbecsülés.



43

TANÚSÍTVÁNYOK

Az öregedő tanár öregedése
során elég sok díjat megkapott.
Nem a tanárságra, inkább
az öregedésre, művei mindig
elvettek egyet a lehetőségeiből,
fogytak és gyarapodtak. Fogyott
és gyarapodott. Fél szemére
mindig rosszul látott, fél füle
nagy szédülésrohamok
kíséretében szakított vele,

fél lábára lesántult. Műve
volt az öregedés, és a folyamatról
írt tanúsítványai közül egy-kettő
egész népszerű lett, iskolában
is tanították, nyilván, hogy legyen
kire ujjal mutogatni a gyerekeknek.

44

A DELFIN

Amíg hajóval járt az egyetemre,
állandóan azt figyelte, mennyire
szennyezett a víz. Hol raktak le
szemetet a parton. A döglött hal
együtt jár a tengerrel. Az ember
vagy állattetem körül mindig
forgolódott egy-két cápa. Kint
építési törmelék, használhatatlan
bőrdarabok, elavult tankönyvek
tekercei. Bármiből lehet hulladék,
kérdzte magától a hajókorláton
kihajolva. Egy delfin szökdécselt
mellettük, csicseregve kért
valamit, de ő inkább válasznak
értette, hitte, magyarázta félre.
És enyhült benne a harag
a sok figyelmetlenség,
közömbösség iránt.



45

AZ OROSZLÁN

Kint ültem az erdőn
 egyedül, és hallottam
 az oroszlánközeledést,
 de szégyelltem volna megijedni,
 nem mertem félni. Az oroszlán
 bömbölve mellém rohant,
 talán valami vad istennő biztatta
 fel, Hermész vagy épp Jézus urunk
 ellensége. Ránéztem. Ő leült.
 Cirkuszi állat lehetett
 valamikor. Sörényébe
 döntöttem fejem. Éreztem
 szokatlan melegét. Pár bogáncsot
 kiszedtem bundájából, dorombolni

kezdett, mint egy macska. Vagy
fenyegető morgásnak szánta?
Meglépődtem bátorságomon.
Átvizsgáltam mancsait,
de nem volt bennük tüske.

46

ÚJ ÚTON

A komp váratlanul nem
állt meg az egyetemnél,
hanem kerülővel a sziget
falujához úszott, ahol már
alig lakott ember, és csak
az egyetemre igyekvő
diákok és tanárok szálltak
ki, akik aztán a vízparti
villasoron baktattak
a kikötő nélkül maradt
oktatóváros felé.
Az öregedő tanár egy
idő után más útvonalat
választott az erdőn
és legelőkön át. Mindkét
erdőhatáron botokat tartott,
rájuk támaszkodva kelt át
a vad terepen százéves
oroszlánbömbölés, piros pöttyös
galócagombák között,
birka- és őzpillantásoktól
kísérve.



47

ÉLETÉTVÁGYTALANSÁG

Az öregedő tanár,
valljuk be, öregedő
író is volt egyúttal.
Bár az író, a tanár,
a férfi, az ember
máskor és más
tempóban öregszik.
Sután próbálta
összehangolni az
öregedéseit, nem
akart fiatal, vagy
legalább fiatalabb
lenni. Fiatalon kifejezetten
öregkori verseket

szeretett volna írni,
nem sejtette, hogy már
az egyszerű öregedés is
mennyi gyötrellemmel jár,
bár nem ettől a gyötrelemtől
lesznek olyan bölcsek
az öregkori művek. Nem
mintha magában bölcsességet
tudott volna fölfedezni,
az inkább fáradtság volt,
elkedvetlenedés, világmegunás,
életétvágytalanság.

48

AKI ELŐZMÉNY NÉLKÜL MARAD

Az öregedő tanár ízlése
valamilyen tévedés folytán
az alternatív világba sodorta,
földalatti felolvasások
a város katakombáiban,
filozófia-szövegek,
melyek se a hivatalos
kereszténységgel, se a hivatalos
római vallással nincsenek
összhangban. Manicheizmus,
Hermész-kultusz, de a saját
értelmezése szerint, vagyis
értelmezés-kultusz és közvetítés-
közvetítés. Mindig mindent
másképp akart csinálni,
az embereknek elég lett

volna, ha az ugyanazt csinálja
másképp. Az olvasóknak is,
a diákoknak is, a gondolkodó-
társaknak is. Az ál-másképp-csinálókhoz
képest csak második vonalnak
számított, mert komolyan vette
a másképpet, sőt még a csinálást
is. Nehéz lett, követhetetlen
minden gondolata,
senki által nem olvasott szerzők
kéziratait lopkodta el
a könyvtárakból, ő maga
gondoskodott róla, hogy mesterei
feledésre legyenek ítélve,
így előzmény és folytatás nélkül
maradó tanítványuk is.



ÁLOMHAB, DICSŐSÉGRESZELÉK

Döbbsenten látta, mi
minden megengedett
a pályájuk csúcsára jutóknak.
Akik valóban a csúcson
járnak, tőlük üdvözlík
a közhelyet, a butaságot
a közhelyszomjas álolvasók,
a közhelyszomjas álkulturális
élet. A butaságszomjat
lőrével tartotta jól
az okosságvesztés fölénye.
És kiderült, hogy az
álkultúrából képes igazi is
összeállni. Áltudásra szomjas
tudatlanok, álművésztre
szomjas művészetkedvelők?
Valódi tudást kereső áltudósok,
valódi művészetbe botló
álművészek, álérzékenyek,
akiket a körülmények,
a szenvedés átizzítanak.
Álbölcsek álgondolatai
valódi gondolatokat gerjesztenek
gondolkodásképtelenekben.
Közhelyes gyümölcscsendéletek
a pálinkaricsajban, jószágprédikációk,
melyek az énnagyobbodást
hivatottak takarni, mint széles
gallér a golyvás nyakat.
A köztisztelet elmossa

az önkritikát, megerősíti
a köztisztelők színességét,
mindenki örül a másik
közepességének, melyet normává
kiáltanak ki. Rémisztő
vagy örömteli, hogy
mi minden számít dicsőnek
egy végighazudott, végigaludt,
végigfinomkodott, végigálmodott
élet végén. Hazugságpor,
álomhab, dicsőségreszelék
keveréke a fogadáson,
melyet a butaság jóként
való elfogadását ünneplő partin
tálaltak fel. A résztvevők
irigyen nézegették egymást,
majd a szendvicses asztal
előtt lökdösődtek, amíg
meg nem jött az étvágyuk.

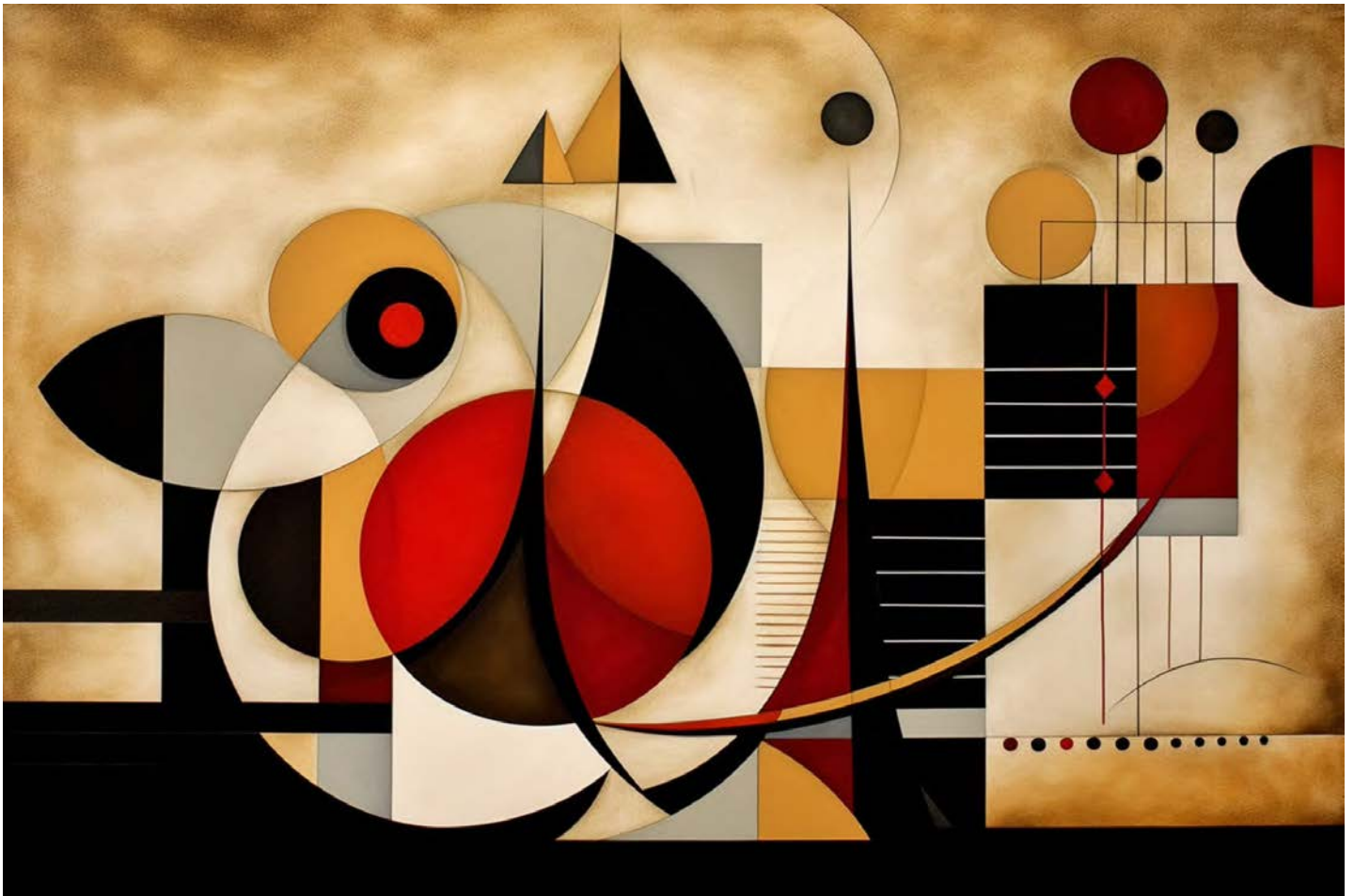
kép | vecteezy.com

Kiss Ilona

A „VESZÉLYES TÖRTÉNELEM” SEJTÉSE ÉS TAPASZTALATA

TÖRÖK ENDRE TOLSZTOJ-KÖNYVÉBEN

2024-01-12 | **ESSZÉ**



A te műved volt, ami régen történt, s az is, ami most vagy a jövőben megy végbe. Kigondoltad a jelent és a jövőt, s az történt, amit te akartál. (Jud 9.5)

*Rettenetes katasztrófa történt Oroszországgal. Feneketlen sötét mélységbe zuhant.
Nyikolaj Bergyajev: Az orosz forradalom démona*

A „veszélyes történelem” képe alapvető viszonyítási pont Török Endre klasszikus könyve, az 1979-ben megjelent *Lev Tolsztoj. Világtudat és regényforma* ^[1] gondolatmenetében. A pontosan nem meghatározott, mégis kulcsfontosságúvá váló szókapcsolat mindjárt a legelső, *Gondolkodástörténeti kérdések* című fejezetben olyan erős hangsúllyal jelenik meg, hogy az olvasó joggal feltételezheti: a könyv megírásának egyik tétje lehetett, hogy a „későbbi fejlemény, a veszélyes történelem” (318) lényegét megsejtése pillanatának kontextusában ragadja meg. Ez a fejlemény az 1970-es évekre az elhallgatás és kimondatlanság légkörében válhatott kényszerítő erejűvé a szerző számára, miután részben megélte, részben környezete tapasztalatán keresztül megismerte a 20. századi háborúk, diktatúrák, totalitárius rendszerek katasztrófáinak hullámainak.

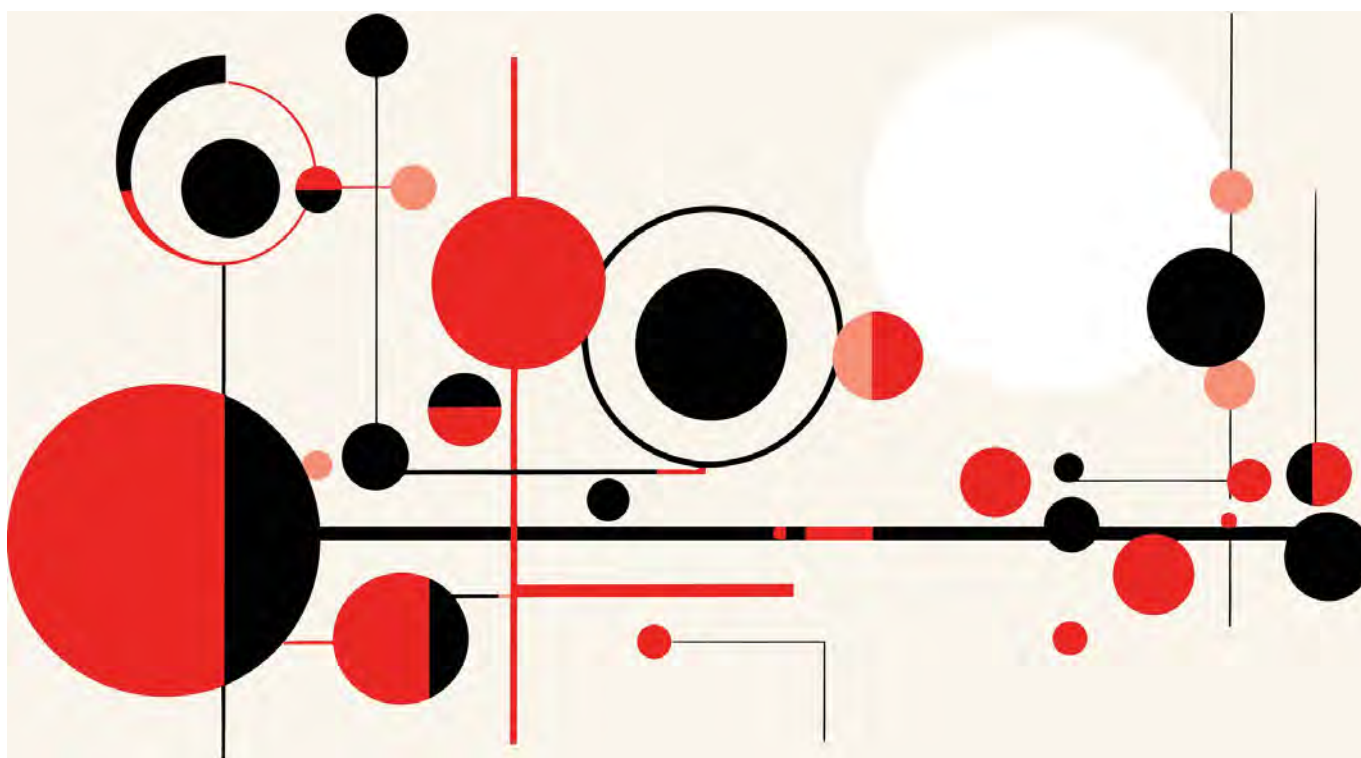
többszörös perspektívában

Török Endrétől származó vallomás, napló, levél, feljegyzés stb. hiányában nem tudom szövegszerűen igazolni, valóban szerepet játszottak-e ilyen, egyszerre személyes és szakmai (bölcseleti) motivációk, vagy csupán a mai, még későbbi, még több veszéllyel terhelt időszakból vetítem vissza ezt. A magyarul elérhető Tolsztojszakirodalomban napjainkban is alaplírásként kezelt könyv mai lehetséges olvasatának felvázolásakor azonban nem megkerülhető, hogy épp ebben a többszörös perspektívában írjuk körül az enigmatikusan csak „későbbi fejleményként” jelzett veszély tartalmát. Ehhez próbálok néhány szempontot megfogalmazni ^[2] Török Endrének az akkori akadémiai közbeszédétől eltérő, azzal már egyéni szóhasználatával is szembemenő gondolatmenetéről.

*

A probléma elsőként így vetődik fel a könyvben: „Amit Dosztojevszkij mond, és ahogyan mondja, a veszélyes történelem előérzetében tudás arról, hogy mi mindent megtehet az ember, és mi minden történhet is az emberrel ebben az önmagára bízottságban. Tolsztoj műve, ugyanezen történelmi okból, azáltal klasszikus totalitás, hogy Tolsztoj szerint tudni lehet, mit kell tennie az embernek, ha meg akarja valósítani önmagát. Csak a lelke erőfeszítésétől függ, hogy ne essen személyisége és

történelme csapdáiba.” (342). Azaz: Török szerint mindkét, általa vizsgált író esetében egy katasztrofális következmény előérzete, *sejtése* alapozza meg a *tudást* az ember lehetőségeiről. Ez a *tudás* lesz aztán az az új *orosz* keret, amely újrafogalmazott idő- és térbeli, valamint erkölcsi aspektusa révén alkalmassá válik az egyetemes probléma megjelenítésére. Nevezetesen: a nyugat-európai felvilágosodás utáni történelmi folyamat alanya, bár óriási áttörést ért el azzal, hogy „autentikus lényként kezdte elgondolni, majd felismerni önmagát, eleve csak 'katasztrofális individuum'” (320) lehet, mivel autonómiája megszerzésével párhuzamosan elvesztette korábbi orientációs pontjait. Kiszabadult ugyan a „rendeltetés” által szigorúan meghatározott rendből, de külső támasz nélkül maradt, miközben tudatosítania kell a veszteségei helyett nyert új lehetőségeit. Képesé kell válnia a számára adott idővonal felfüggesztésére egy másfajta lépték érdekében, hogy új módon jelölje ki önmeghatározása terepét. Feladata: „a történelem felülmúlása” – mondja Török Endre, és feltevése szerint a 19. századi orosz regény épp ezt vállalja magára.



Az ember új lehetőségeinek kulcsa, „a történelem felülmúlása” – Török szavával élve – az a „hivatott orosz gondolat”, amely épp orosz sajátosságai révén képes ellensúlyozni, sőt újradefiniálni a nyugati felvilágosodás okozta veszteségeket. Itt

kapcsolódik nála az idő- és térbeli aspektushoz az új (orosz) tudás harmadik, azaz erkölcsi összetevője: „Az ember önmagához való viszonyát, belső viszonyait akarta rendezni mindenekelőtt. E viszonyok fokozódó, olykor a történelemben is örülésig mély rendezetlensége miatt helyt is áll önmagáért ez a gondolat, fokozódik erkölcsi érvényessége az időben, még ha éppen ezért nem is mindig találkozik az érvényes történelemmel” (320). Az „érvényes történelem” kifejezés arra a mércére utal a könyvben, amely szerint az európai kultúrában a fejlődés menetét és szintjét földrajzi összevetésekben jelezték: az orosz fejlődés a nyugatihoz képest lényeges elmaradásban volt, egészen a 19. század utolsó harmadáig. Török Endre meglátása szerint ekkor ér össze a nyugat-európai gyökerű „civilizált polgárság” és a keleti (ázsiai) gyökerű „civilizált barbárság” kora, amikor is az ellentmondásokkal teli orosz fejlődés „beéri” a nyugatit: Európa és Oroszország, paradox módon, „a formálódó világkrízis” (319) szituációjában jut közel egy szintre. A megkésett, befejezetlen fejlődés Oroszország előnyeként is értelmezhető, mint Tolsztoj teszi a 1906. szeptember 2-i naplóbejegyzésében: „A nyugati népek messze előttünk járnak, de tévúton. Hogy az igazi útra lépjenek, ehhez messzire vissza kell menniük. Nekünk pedig csak kissé kell letérnünk arról a tévútról, amelyre az imént léptünk, és amelyen velünk szemben, visszafelé haladnak a nyugati népek” (319).

meghatározatlan

A történelmi léptéket és értéket itt már nem a nyugati mérce szerinti „érvényes történelem” határozza meg – folytatódik Török Endre okfejtése –, hanem az egyéni döntések és cselekedetek erkölcsi értéke: az

önmagára bízott ember morális önmegvalósításának mértéke és iránya. Ebben a keretben tesz szert az orosz lépték egyetemes jelentőségre: „Tolsztoj és Dosztojevszkij művében az irodalom [...] az orosz gondolkodást elzártságából, a provincialitásból kivezető szellemi forma, amelyben a nemzeti érdek a világérdek fokán jelentkezik” (316). Oroszország itt már „hivatott szintér”, a „hivatott orosz tudás” pedig „amellett, hogy tudás Oroszországról, tudás a világ helyzetéről is. [...] Az orosz gondolat többek között azáltal hivatott, hogy a civilizáció emberének ironikus helyzetében megtalálja egy későbbi fejlemény, a veszélyes történelem egyik okát” (317–318). És ez az ok Török szerint a polgári civilizáció teremtette fejlődés irányának és jellegének

szétválása: „irányát a rendeltetés eszmeköréből való kilépés, az önrendelkezés határozza meg”, jellege azonban erkölcsi vonatkozási pont híján meghatározatlan marad. Semmilyen pozitív, külső rendeltetés nem köti az egyént belső rendeltetésének megválasztásában, aminek következtében védtelen és kiszolgáltatott lesz.



Vagy másokat tesz védtelenné és kiszolgáltatottá – tegyük hozzá, ám ezt a könyv bevezetője nem tárgyalja: a „veszélyes történelem” képét a nyugati polgári civilizáció következményeként rögzíti, de a „későbbi”, egészen a saját koráig érő fejleményeket alig érinti. Homályban marad az „oroszló elhivatottság” és fogalmi hálójája („hivatott szintér”, „hivatott tudás”) is.

*

A Tolsztoj-életművet elemző fejezetekben a „veszélyes történelem” képe így egészül ki: „A *Háború és béke* a klasszikus Oroszország regénye. A *Feltámadás*ban a hangsúly azért esik az egyénre, mert a klasszikus Oroszország felbomlásával a veszélyes történelem előérzetében Tolsztoj a társadalom sorsát az egyén megmentésétől tette elsősorban függővé. A világ jövőjét mintegy ráruházta a szeretetben önmagát korlátlanul, éppen annyira felülmúló emberre, mint amennyire a szeretetet mint összetartó erőt a meghasadó világ tagadja és sóvárogja. Tolsztoj 'végleges embere' úgy válik valóságos történelmi egyéniséggé, hogy a történelem fölé növekedve, a történelem 'kijátszásával' elszakad attól, ami történik, hogy képes legyen lelkiismerete szerint az általa elképzelt igazságot követve cselekedni” (356). Tolsztoj tehát – Török elemzése szerint – magából a konkrét, kronológiai időben zajló („érvényes”) történelemből *menekíti ki* a veszélyes történelem katasztrófája felé rohanó individuumot, s ezzel nemcsak őt *menti meg*, hanem a szeretetnélküliségben szenvedő, ugyancsak a katasztrófa felé sodródó világot is. Az így születő „végleges ember” erkölcsileg megformálttá válik, de ezzel elveszíti korábbi (pontosabban, a nyugati civilizációban még és már érvényesülő) nyitottságát, ami elvileg eszközöket adhatott volna a kezébe a „veszélyes történelemmel” szemben is.

a civilizáció embere

Tolsztoj – Török Endre olvasatában – nem az „örökké távoli” tökéletességet tekinti a legmagasabb rendűnek, hanem a „harmadik ember” állapotát, aki – maga mögött hagyva a természet és a civilizáció emberét – „önmagát teremti a világért, amelyhez az osztatlan emberi létezés tudatában legbenső lényével, szellemi arcával fordul, s amelynek önmagát mint szellemi lényezet szétosztja, odaadja”. A jövő embere, a „harmadik ember” majd lerázza magáról „a korlátozó individualitást”, mindazt, ami Tolsztoj szerint a civilizáció emberét jellemzi: „aki saját előírásaival, miközben szintén tökéletesíteni gondolja, megosztja a világot. Öncélúsága bűnös öncélúság, visszaélés a teremtés képességével, a teremtés öncélúsága legfőképp a hódítás, a hatalom és a szerzés formájában” (378). A civilizáció emberének e tágabb leírásába már beleérthetőek akár a 20. századi totalitarizmusok különböző formái és stádiumai is, de a szerző itt is épp csak említi a második világháború utáni fejleményeket (338). A fő

hangsúly „*az ember minőségére*” (319) esik, a „harmadik ember” által megtestesített „pozitív szépségre”, amely „Tolsztojnál és Dosztojevszkijnél, túlmutatva az irodalmi kereteken, egy téren és időn kívüli erkölcsi középpont feltevésétől kapja az indítékot” (396).



Ez azonban, paradox módon, nagyon is a történelembe ágyazottan, sőt, ahogy a szerző újra és újra aláhúzza, kifejezetten a „veszélyes történelem előérzetében” hozza létre az orosz regény formáját, de, Tolsztoj esetében legalábbis, megmutatja e forma korlátait is. A művészet helyett a tanítást választó Tolsztoj *Feltámadás* utáni pályájának elemzése során Török Endre arra jut, hogy a világösszhangot kereső író éppen hogy „a veszélyes történelem előérzetében törekszik a lényegi közlésekre”, felismerve, hogy a művésziesség, „amit addig elég volt művészi ösztönével vagy az eszével sejtenie”, „önmagában kevés az ember számára, akinek lényegi ismeretekre van szüksége” (361–362). A sokat emlegetett sejtés és előérzet itt nem a művészi érzékenység, a képzelőerő (még kevésbe a profetikus képesség, netán a zsenialitás) fokmérője, hanem az az indíttatás, ami a szépirodalomtól eltávolította, s az ellenkező

irányba terelte az író. Tolsztoj ugyanakkor – Török megfogalmazásában – továbbra is az „örökkévaló lényeg”-et akarja kimenekíteni az egyre erősebben sejtett történelmi veszély sodrása elől, azt akarja, hogy ne legyen „az ember a lelkét tekintve kevesebb, mint az ismeretei szerint” (363).

közösségi jellegű entitás

Csakhogy „[a]z ember belső, lelki teremtése mint *első cél*, mint a veszélyes történelem megelőzésének feltétele, ahogyan Tolsztoj elgondolta, *történelmi képzelgés*” (403) –

hangzik a súlyos, a tolsztoji világkép és írói szándék alapjait érintő minősítés, azon ritka megjegyzések egyike, amelyekkel a szerző igyekszik távolságot teremteni tárgyával szemben. Kritikáját nem fejt ki, csupán ezzel az érvel támasztja alá: „Tolsztoj lelki célként állította a társadalmi célt, az ember lelke szerint képzelte el a társadalmi igazságosságot, és ezt az igazságosságot hirdette.” (403) Ez az érv azonban magával a Tolsztoj-könyv gondolatmenetével is szembeszegezhető, amelyben ugyancsak felcserélődik az egyén, a társadalom és a történelem kölcsönviszonya. A könyv koncepciója szerint ugyanis, mint fentebb már jeleztük, az egyén közvetlenül a történelemmel áll szemben, nem pedig egy közösséggel (társadalommal, társadalmi egységgel), sőt föl se merül, hogy az individuum fölött van valami, ami még emberi, de már nem individuális, hanem közösségi jellegű entitás. Az egyénnek közvetlenül kell helyt állnia a történelemmel szemben hozott döntéséért, és csak az egyéni döntésnek van erkölcsi érvénye, a „katasztrofális individuum” ironikus helyzete óhatatlanul tragikumhoz vezet. Ez a szerzői pozíció – túl azon, hogy megkérdőjelezi a Tolsztojjal szembeni kritikai távolságtartást – alapvető következményekkel jár fő kérdésünkre, a „veszélyes történelem” mibenlétére vonatkozóan is.



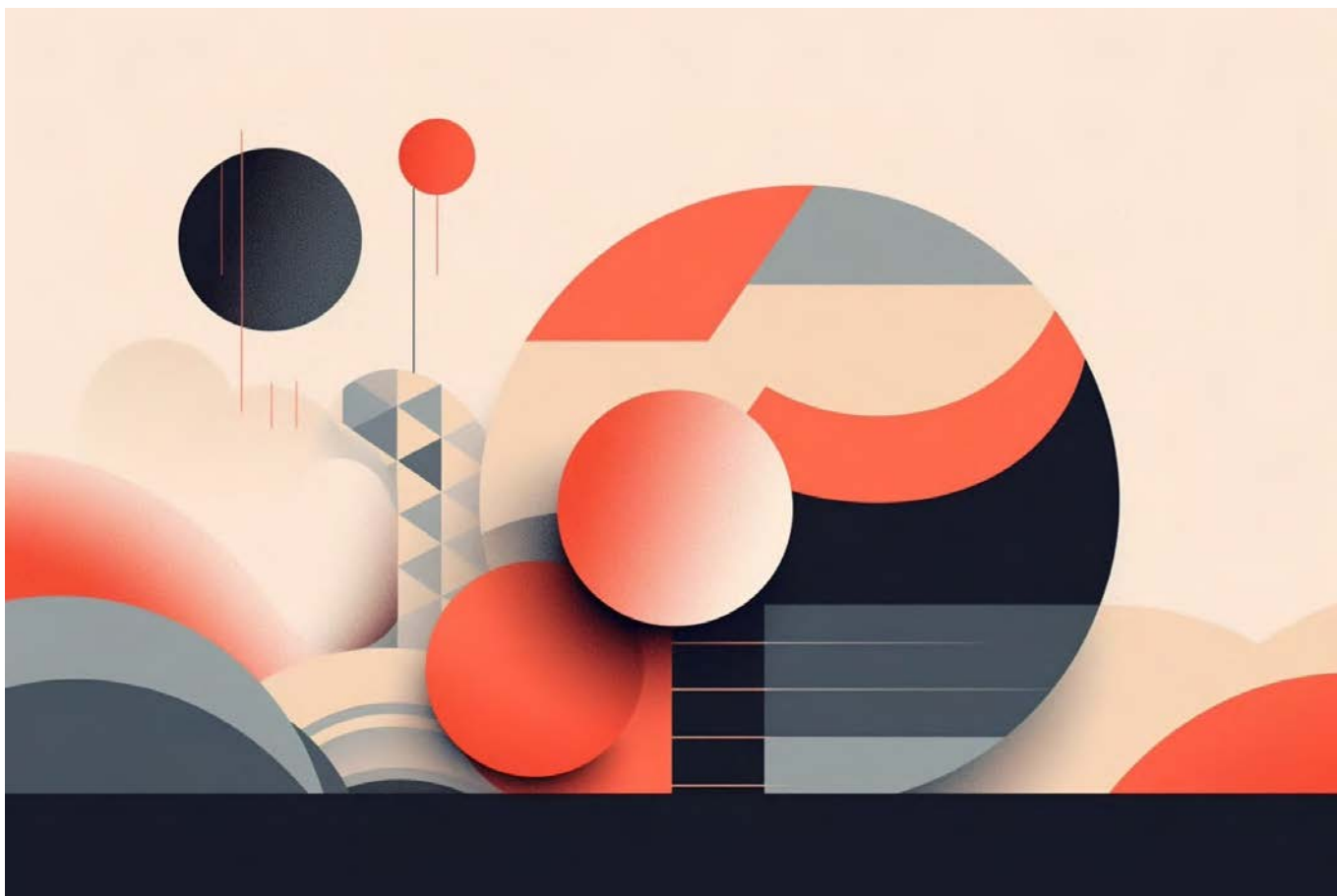
A könyv gondolatmenete újra és újra visszakanyarodik ahhoz a tételhez, hogy a polgári civilizáció folytán az egyén szempontjából a történelem kizárólag mint az individuum erkölcsi létezését fenyegető veszély funkcionál. A történelem már csak ezért sem lehet az egyén önmegvalósításának terepe, sőt, az egyén önmegvalósításának terepe csak *a történelmen kívül* lehetséges. Ezt a tételt a szerző Tolsztoj-szövegekre hivatkozva vezeti le, a kifejtés során azonban ez a hivatkozási alap – ha el nem is tűnik, de – homályba kerül. És a homályt épp a „veszélyes történelem” esetleges (tudomásom szerint nem Tolsztojtól, hanem magától Török Endrétől származó) fogalmának bevezetése okozza. Ha ugyanis – mint a könyv állítja – az egyén önmegvalósításának terepe csak a történelmen kívül lehetséges, akkor a „történelem” és a „veszélyes történelem” fogalma egybeesik: a történelem az egyén szempontjából csak „veszélyes történelem” lehet – legalábbis a modern, felvilágosodás utáni helyzetben.

Ha e szerint gondoljuk végig újra, mit jelent ez a kitüntetett fogalom Török koncepciójában, akkor erre juthatunk: a „veszélyes történelem” sejtése azt a tudást készítette elő, hogy a történelem az egyénhez való viszonyában csak ellenséges és idegen lehet, csak veszélyt, szembenállást, fenyegetést jelenthet számára. A „veszélyesség” a történelem jelzőjeként nem predikátum, nem egy minőséget, nem egy tulajdonságot rendel hozzá, hanem a lényegéhez tartozik: a történelem értelme a modern egyén szempontjából a veszély, a katasztrófa, a fenyegetettség állandó létezése. Nem feltétlenül egy meghatározott vagy meghatározható veszélyről van szó, nem ugyanaz, mint mondjuk a természeti katasztrófa veszélye, még kevésbé a 20. századi diktatúrák és totalitarizmusok veszélye, mint ahogyan a jelen írás legelején vártuk. A történelem fogalma – a tolsztoji szkeptikus történelemfelfogással párhuzamosan haladó, azzal időről időre összemosódó gondolatmenet szerint – eleve egy absztrakt veszélyt hordoz: a történelem az egyénre vonatkozóan csak a megismerhetetlenséget és tervezhetetlenséget állítja. A veszély meghatározatlansága és meghatározhatatlansága tehát egyenesen a történelem lényegét határozza meg: meghatározhatatlanságát és kiszámíthatatlanságát. A veszély és a történelem azonosító összekapcsolása a Tolsztoj-könyvben mégsem egyszerű tautológia. Végleg időn kívülivé teszi és kimerevíti az egyén és történelem tragikus szembenállását azzal, hogy kizárja viszonyukból a harmadik elemet, a közösség bármilyen formáját.

*

Tolsztoj életműve természetesen már az 1960–70-es években sem csak ezt az értelmezést tette lehetővé. A kiterjedt irodalomból most egyetlen példára utalunk, Szergej Bocsarov klasszikus filológiai esszéjére ^[3]. Az 1969-ben publikált alapvető tanulmány a *Háború és béke* címében szereplő és az egész mű kompozícióját meghatározó 'mir' szó fogalmi hálóját fejt fel. A még Tolsztoj idejében érvényes, régi orosz helyesírás eltérően jelöli a szó ma is ismert kettős jelentését: 'béke', illetve 'világ', 'kozmosz'. A mű címét idegen nyelvekre általában a Puskin *Borisz Godunov* jában gyökerező hagyományt folytató szerzői intenció szerint fordítják: a 'háborútól, vizálytól mentes idő', 'egyetértés', 'csend', 'nyugalom', 'béke' jelentéskör ^[4] valamelyik szavával. Elvész azonban a fordítások során az a gazdag értelmi

komplexum és metajelentés, amelyek a Tolsztoj-eposz átfogó és sokrétű művészi elgondolását és orosz sajátosságát megalapozzák. A 'mir' szó ugyanis a fentiek mellett jelöli azt a patriarchális paraszti közösséget is, amely a 19. századi orosz gondolkodásban a legkülönbözőbb eszmei irányzatoknak volt eszménye a szlavofilektől Herzenig. Kiemelt szerepe van a pravoszláv litánián a közös ima hívó szavában: „MirOm Goszpodu pomolimszja” ^[5] ('Együtt imádkozzunk az Úrhoz' – jelezve az egy hangként összetartozó közösség szellemi-lelki egységét).



Ez a jelentésháló ^[6] egyetlen értelmi középpontból ágazik el. A szláv nyelvekben, így az oroszban is megőrzött 'mir' jelentésmagja – írja Bocsarov a szemiotikus Toporov kutatásaira hivatkozva ^[7] – egy közös mitológiai alakra vezethető vissza. Arra a közvetítő erőre, amelynek révén az emberek megegyezés által közösséggé szerveződhetnek, hogy világuk rendezett, belsőleg összehangolt, összekapcsolt egység legyen, belerendeződve a kozmikus egészbe – a kaotikus dezintegrációval szemben. A 'mir' szó e sokrétű, az orosz történelem és orosz élet különböző részeit

összekötő metajelentése rendezi el a *Háború és béke* kompozíciójának különböző részeit is, miközben leképezi a főhősök életútjának, szellemi létezési formájának alakulását.

sajátos háború

Egyetlen vonalat emelek ki ebből a hihetetlen gazdag jelentéskomplexumból, Pierre Bezuhov élet- és szellemi útjának modelljét. Pierre ugyanis a 'mir' jelentés-rajzolataiban meglévő ellentétek összes szélső pontján megfordul, nagyvilági magánéletének káosza és a szabadkőművesek spekulatív ideái és más, hamisnak bizonyult irányok között hanyódva. A keresett, „valódi, új, pozitív realitás, az emberek valódi földi egysége” mint ellenségeskedés nélküli, egyetértésen alapuló együttes lét, Pierre előtt, paradox módon, a *háború* közegében tárul fel. Ez azonban sajátos háború. „Nem az állam, és nem az állam eszközeként funkcionáló hadsereg vívja” [8], hanem az embereknek az a valódi földi egysége együttesen, amelyet az oroszban az említett, külön grammatikai forma fejez ki: „mirOm”. Egyetértésben, együttesen indulnak harcba Borogyinóban, együttesen imádkoznak a Szmolenszki Istenanya ikonja előtt, Kutuzov egy közülük, egy a felkelő paraszttal, nincs hierarchia, együttesen, egységben gondolkodnak és cselekszenek: 'mirOm'. Ez a szellemi forma kap megerősítést később Pierre szemléletében, amikor Platon Karatajevvel találkozik a francia fogságban. Karatajev ekkor már nem paraszt-katona, hanem újra paraszt, és egyúttal keresztény (a *krisztyanyin* szó a *hrisztyianyin* ószláv kiejtési formája): ebben a mivoltában avatja be Pierre-t az egyetlen érvényes, közvetítettség nélküli, valódi létezési formába, amely egyszerre jelent sajátos orosz földi-közösségi egységet és egyetemes elrendezettséget.



Pierre esetében tehát a *háború* és az ezt követő *fogság* volt az a katalizáló közeg, amelynek révén a valódi, a szellemi formát jelentő pozitív realitás birtokába jutott. A háború itt nem „veszélyes történelemként”, nem az egyénnel szembenálló, idegen, meghaladandó erőként jelenik meg. Ennek a háborúnak a történelmi aktora ugyanis autonóm, nem pedig kikényszerített közösség, a népfelkelők valódi egysége, akik együtt, egyezségben részesei a történelemnek. Pierre sem meghaladni akarta a számára így megjelenő történelmet, hanem éppen egygé akart válni vele. A háború katalizálta ezt a folyamatot, valósággal kilökte Pierre-t köznapi kaotikus viszonyaiból, így juttatva a valódi egység erejének sejtéséhez. Ez a *sejtés* vált szellemi *tudássá*, amikor Karatajev mellett, a fogságban már nemcsak megpillantotta, nemcsak kívülről szemlélte, hanem megélte, elsajátította ezt a realitást, paradox mivoltával együtt: „A fogságban nincs választás, a fogságban megtalált szabadság tehát még nem oldja meg az emberi szabadság problémáját a *világban*, ahol a választás bőséges és ezért megoldhatatlanul nehéz.” [9]

Ez a – Szergej Bocsarov által részletesen feltárt és hajszálpontosan leírt – modell mutatja meg legvilágosabban, hogyan juthat el az irányvesztettségében önmagára eszmélő ember saját igazi lényegéhez, hogyan ismerheti meg és sajátíthatja el. A megismerés közege ('mir') és módja ('mirOm') az a sajátyszerű orosz egység, amelyet a modern olvasó megpillanthat, de el sosem érhet és el sem sajátíthat. Ugyanakkor ez a szép egység a *Háború és béke*ben is csak az eposzi kompozíció adott pozíciójában érvényes – hangsúlyozza az orosz irodalomtudós –, már maga az *Epilógus* megmutatja, mennyire bonyolult, ellentmondásos kontextusba ágyazódik.

közös szemlélet

A modernitás nagy századában élő Pierre ugyanúgy viaskodik a teremtmény-elv és teremtő-elv dilemmájával, mint a Tolsztoj-könyv hőse (és, úgy sejtjük, szerzője is). Pierre-nek azonban megadatott, hogy teremtett történetében nem marad támpont nélkül, nem marad végzetesen egyedül, s nem a kiszámíthatatlanságával fenyegető történelem áll vele szemben, hanem eggyé válhat a – mégoly költőien megjelenített – közösséggel, amelynek részeként esélye van a történelem formálására, együtt, egyként a többiekkel. Ez teszi lehetővé, hogy a saját sorsára is mint nyitott történetre tekintsen. Ez a sajátos orosz közösség azonban nem megvalósulásában, hanem színtiszta *feltevésként* marad vele, „a tételezett erkölcsi középpont” hordozójaként. Ehhez a szellemi tapasztalathoz jut hozzá Pierre a háború és a fogság révén, amelyek, mint láttuk, nem a „veszélyes történelmet” testesítik meg számára, épp ellenkezőleg. Ez a tudás már a veszélyt, a csatamezőn folytonosan jelen lévő halálveszélyt is képes integrálni, belesimítva a közös szemlélet természetes rendjébe. Mindez azonban, hangsúlyozzuk újra Bocsarovval együtt, csak a *Háború és béke* eposzi kompozícióján *belül* érvényes. Tolsztoj idézőjelbe teszi, máskor – a feltevés művészi mivoltára hivatkozva – megkérdőjelezi érvényét, de meg soha nem tagadja.



Török Endre Tolsztoj-könyve ugyancsak az egyén – történelem – közösség viszonyrendszerén belül teszi fel kérdéseit, de az egyes elemek más meghatározásban lépnek kölcsönviszonyba. Említettük már: nála föl sem vetődik, hogy az egyén bármilyen pozitív erkölcsi közösségben álljon egy (társadalmi) csoporttal. Elemzéséből kiesik ez a tágabb közösség, minden formájában. Az általa (társadalmi) „szervezettség” (301 skk.) kategóriával megnevezett entitás csak negatív tényezőként jelenik meg, amelyet a hősök megtagadnak, elhagynak, kilépnek belőle. Nem játszhat pozitív szerepet gondolatmenetében az a „természetes közösség” sem, amelyet Pierre a föntebbiekben leírt módon tapasztal meg; a szlavofilek által újrateregethetőnek vélt „népi közösség (obscsina)” fogalmát pedig eleve „a történelmi hiedelem” körébe utalja (314). Nem véletlen, sőt nagyon is érthető ez a kategorikus elutasítás; egyfajta természetes ellenreakciónak is tekinthetjük, ha a könyv keletkezése idején hivatalosan egyedül lehetségesnek kezelt „kényszerközösségek” közegére gondolunk. Az elutasítás bölcseleti kifejezésére a szerző a számára releváns filozófiai hagyomány és a kortárs gondolkodók fogalomrendszerében talált rá, pl. Karl Jaspers a történelem értelméről szóló fejtegetéseiben (304, 327).

sarkos megfogalmazás

Az egyénnel szemben álló történelem, mint láttuk, olyan veszélyes „sodrásként” metaforizálódik a könyvben, amelyet a

támpont nélkül maradt individuum nem tud formálni, kényszerei viszont katasztrófákkal fenyegetik. Ezért van óriási tétje a szerző számára annak, hogy *kimentse* a „katasztrófális individuumot” a történelemből, és egyfajta, történelmi téren-időn kívüli párhuzamos létezésben nyújtson neki menedéket a „tétélezett erkölcsi középpont” köré rendeződő közegben. A történelem itt nem kap szót, nem érvényes: sem időbelisége nem tagolja, sem fejleményei, sem veszélyei nem határozzák meg a „menedék” belső formáját. A „veszélyes történelem” okozta helyzetből tehát az egyén számára csak „*kimentés* van megoldás helyett” (361). Ez a sarkos megfogalmazás a Tolsztoj-könyvben ugyan Levin dilemmáira vonatkozik, de látni engedi magának a könyvnek a legsúlyosabb belső dilemmáit is. A történelem lényege az a veszély, amivel szemben az egyén védtelen és kiszolgáltatott: a történelem kiszámíthatatlansága, beláthatatlansága, tervezhetetlensége – állítja Török Endre. Majd így folytatja: „az irodalom, kivált a második világháborútól, a megtervezhetetlenség tudatától, vagy éppen a megtervezettség tragédiáitól érintett. Mindkét esetben ugyanarról van szó: a világ sorsa kiszámíthatatlan, holott az, úgy látszik, az emberre van bízva, a saját sorsának alakításával együtt” (327).

Nagyon fontos állítás. Tartalmazza a legfontosabb mozzanatokat, amelyek, ha megoldást nem is adnak kiinduló kérdésünkre, rávilágítanak a Tolsztoj-könyv gondolatmenetének alapvető ellentmondásaira, és befolyásolják a mai olvasatot. Hármat emelek ki közülük.



Először is, a történelemből „kimentett” egyén ugyan megszabadulhat a történelem veszélyétől (=kiszámíthatatlanságától), de a világ e kiszámíthatatlan sorsa miatti *felelősség* mégiscsak őt terheli. Nem ő követte el a „bűnt”, nem ő idézte elő a világ kiszámíthatatlanságát és tervezhetetlenségét, most mégis ő bűnhődik emiatt, egyebek között azzal, hogy állandóan a veszélyes történelemmel való szembenállás közegében kell élnie, ráadásul, „rá van bízva”, ő a felelős azért, hogy a kizökkent világot helyrezökkentse, alakítsa – saját sorsával egyetemben. A felelősség problémáját ebben az összefüggésben a könyv nem veti fel **[10]** .

csak tragikus lehet

A második ellentmondás az, hogy a könyv a történelem kiszámíthatatlanságából, kaotikusságából következő lehetőségek közül csak a negatívumokat tartja relevánsnak, s ebből következően az egyén sorsa csak tragikus lehet, végképp katasztrófálissá merevedve az időn kívüliségben. Rögzíti ugyan a kiszámíthatatlanságból következő „végtelen lehetőségek távlatait” (327), de csak mint elméleti alternatívát, a „történelem örökös

kétértelműségét” jellemezve: „az ember, nyitottá válva a jövő felé, nyitott a semmi és a semmiben az önmegsemmisítés felé éppúgy, mint az univerzális törvényekhez való visszakapcsolódásra” (326–327).

A harmadik mozzanatra már utaltunk fentebb azzal kapcsolatban, hogy a könyvben nem konkretizálódik a „veszélyes történelem” időbeli menete. A szerző a veszélyt a polgári civilizáció közvetlen következményéből eredezteti, időben a 19. század utolsó harmadáig követi, és csak érintőlegesen terjeszti ki a 20. századi diktatúrákra és totalitárius rendszerekre. Tárgya ugyan valóban nem ez az időszak, hanem Tolsztoj kora, és az is tény, hogy a könyv keletkezésének időszakában ez a probléma nem volt nyíltan megvitatható. A szerző azonban kitüntetett kategóriaként állítja megközelítése középpontjába a „veszélyes történelmet” és „későbbi fejleményeit”, amelyek közül a legfontosabb mégiscsak a diktatúrák és totalitarizmusok kialakulása: ennek negligálása vagy legalábbis fogalmi rögzítésének hiánya tehát nem indokolható akkor sem, ha igazán világosan mai perspektívából látható ez a folyamat.



És végezetül. Török Endre könyvét végig úgy emlegettük: a Tolsztoj-könyv. A könyv címe ugyan, lebegő kétértelműséggel, különválasztja a közvetlen tárgyat (*Lev Tolsztoj*) és az ehhez kapcsolódó kutatási-bölcseleti problémát (*Világtudat és regényforma*), és olvasásakor (különösen pedig a lehetséges olvasatok vázolásakor) figyelmünk valóban meg is oszlik a gondolatmenet két szála között. A két szál gyakran összesodródik, és nem mindig választható szét, hol végződik a Tolsztoj-gondolat vagy az azt közvetlenül értelmező-összefoglaló szerzői szó, és hol kezdődik a szerző mint autonóm bölcselelő szava, amelyet ugyan a tolsztoji világtudat inspirált, de mégis a szerző saját világlátásaként ölt szövegformát.

kiszámíthatatlan világ

De akárhogyan is olvassuk, Török Endre könyve rendkívül aktuális. Az ő értelmezésében tekintett „veszélyes történelem” mint általános emberi életkeret mára már több mint evidencia:

az egyetemes bizonytalanság, kiszámíthatatlanság és előreláthatatlanság olyan globális életfeltétellé vált, amivel nem lehet nem számolni. Az ember nem „megbarátkozott”, nem „megbékélt” a kaotikus, bizonytalan, kiszámíthatatlan világgal, hanem fölfogta, hogy ez meghaladhatatlan adottság. Jelentheti ez a modernitás egyetemességének belátását éppúgy, mint a banalitás gesztusát („ez van”). A Tolsztoj-könyv – nyitva hagyott problémáival, ellentmondásaival együtt – jó alapot kínálhat a jelenkori helyzetre vonatkozó reflexióhoz. Amikor ugyanis azt kérdezi, hogyan haladhatóak meg a történelmiség keretei a világ kiszámíthatatlanságának feltételei közt, elvezethet ehhez a problémához: hogyan lehet kitéríteni a történelmi szempontot antropológiai, ökológiai, etikai komplex szempontrendszerre?

És ez már a mai helyzet, a ma kérdése.

1. In: Török Endre: *Átragygóság. Az életmű foglalata*. Budapest, Kiadják a tanítványai az Oltalom Alapítvány támogatásával, 2008. – A Török Endrétől származó idézetek után a zárójelbe tett oldalszámok mindenütt erre a kiadásra vonatkoznak. Az idézetekben a szerzői kiemeléseket változatlanul hagytuk. ↑
2. Ezúton szeretnék köszönetet mondani Csikós Ellának és Patkós Évának a cikk jelen változatához nyújtott segítségükért, kritikai megjegyzéseikért és tanácsaikért. ↑
3. 'Mir v 'Vojne i mire'. In: Bocsarov Sz. G.: *O hudozsesztvennih mirah*. Moszkva, Szov. Roszija, 1985. 229-248 o. ↑
4. миръ = 'не-война' – uo. 231. o. ↑

5. 'миром' – 'együttesen', 'egybetartozva' – szó latin betűs átírásában a jelentés-megkülönböztető hangsúlyt nagybetűvel jelöljük. ↑
6. L. a 'mir' szóból képzett és ragozott formák alapján rögzült jelentések oppozícióit: мирской / мировой ('földi', 'e világi' / 'nagyvilági'); 'в миру' / 'в мире' ('a zárt közösség kis világában' / 'zajos nagyvilági életben', 'kinn, a világban, a nagyvilágban'). Uo. 231 o. skk. ↑
7. Részletesen I. uo. 231–232 o. ↑
8. Uo. 241. o. ↑
9. Uo. 247. o. ↑
10. Tolsztoj történelemszemléletével kapcsolatban Török Endre ugyan megjegyzi: „[Tolsztoj] a veszélyes történelemért minden felelősséget a „civilizált barbárságra” hárított, nem gondolva a történelem örökös kétértelműségére” (378), de érveit nem fejti ki. ↑

kép | vecteezy.com

Janecskó Kata

ÚGY ÁLLT OTT

2024-01-08 | NOVELLA



A gyerekek pisilnie kellett. Nem a körvonalak nélküli, határozatlan, éppen csak kényelmetlenné váló érzet volt ez. Nem enyhe feszengés, amikor az emberben felötlik, hogy merre lehet itt a vécé. A gyerek régen túl volt ezen.

Amikor kezdődött, abban bízott, hogy talán nem is kell szólnia. Elképzelte, hogy már kifelé mennek és közelednek a nehéznek látszó vaskapuhoz, talán a gondnok huzatos fülkájénél majd megemlíti, pisilnie kell. Kabátzsebébe nyúlt és megkönnyebbülten a

markába szorította a szöszös papír zsebkendőjét.

kizökkent a gondolataiból

A meg-megerősödő szél átfújta a pamutharisnyáján. A kéttenyérenyi folton, a bal térde körül, ahol a vastag anyagot eláztatta az autó nyomán felcsapó

pocsolyavíz. Elviselhetetlen volt a nedvesség és a hideg. Szabad kezével a férfi tenyere után nyúlt, mire az egy pillanatra kizökkent a gondolataiból és csodálkozva, szótlanul nézett rá: te is itt vagy? Ujjainak rácsa elnyelte a kisebb kezét, így nézte tovább mereven a sirt a lába előtt.

A gyerek is próbált a sírra figyelni. A földhalomra állított ötvencentis satnya karácsonyfa még mindig túl nagy volt ahhoz a néhány díszhez, amit otthonról elhoztak. A sötétzöld tűlevelek között reménytelen, kis piros sziget a négy műanyag gömb. A gyertyát el-elfújta az a *kurva* szél, hallotta az apja hangját. Holott a férfi nem beszélt, csak énekelt. Parancsolóan rákezdte dörmögve: kiskarácsony, nagykarácsony... A gyerek hallgatására sűrgetően megszorította a kezébe csúsztatott kezét.

– Énekelj nagymamának!

Pisilni kellett. Nagyon kellett már. Előregörnyedt, elképzelte, ahogy fájó alhasa, és benne az a gyűlöletes, teli, gömb nő, egyre csak nő, akkorára nő, hogy végül elnyeli őt magát. Küzdött, de nem ment az éneklés. A férfi végre ránézett.



– Nagyon kell pisilnem, apu!

A suttogásra bosszús grimasz futott át a férfi arcán.

– Jó, mindjárt megyünk. De még énekelünk. Nem tanultál valami verset az óvodában?

A gyerek törte a fejét ideillő versen, de csak patakokra és folyamokra, hömpölygő, megfélemezhetetlen áramlatokra gondolt. Fájt, feszített a hasa.

– Apu, tényleg nagyon kell, menjünk!

– Mondtam, hogy mindjárt!

A gyerek megrémült. Az apja keserű indulatától meg a saját szégyenétől. A férfi csak a földhalmot és a pici fát nézte, zsebéből kivette az öngyújtóját. Kezével óvta a lángocskát a szélről.

A gyerek ekkor letolta a térdénél átnedvesedett harisnyát és Víziné Szarvas Mária sírhalmának oldalára pisilt.

Ami ezután következett, azt évekig nem tudta felidézni.

immár kettő

Az eseményekre harmincöt évvel később sem emlékezett pontosan, amikor ugyanennél a sírhalomnál állt, immár kettő – egy félig kidőlt és egy frissen állított – kereszt előtt. Órákkal korábban kezdett havazni, amikor még a buszra várt. Azóta az idő viharossá vált. A hatos parcellánál hó tapadt a szempillájára, elázott a haja és szép, világosszürke szövetkabátja. A zsebében a gyufa azonban száraz maradt, sikerült meggyújtania a mécsest. Pedig megint nagyon fújt *az a kurva* szél.

Nézte a lángot. Egyenesen állt, és tűrte, hogy a nedvesség ráfagyjon az arcára. Ráérősen énekelte a kiskarácsonyt. Addig maradt, amíg a mécses le nem égett.

kép | vecteezy.com

Kiss Lajos András

A LUSTÁLKODÁS VÉDELMÉBEN 4.

KAZIMIR MALEVICS ÉS BERTRAND RUSSELL

2024-01-27 | ESSZÉ



Giorgio Agamben a *Hatalom és dicsőség. A gazdaság és a kormányzás teológiai eredete* ^[1] című munkája a politikai hatalom legfontosabb dilemmáját járja körbe: voltaképpen mi rejtőzik a hatalom titokzatos ereje mögött, illetve miként lehet ennek a misztikus képességnek a mindennapi életben tapasztalható működési mechanizmusait „valóságúen feltárni”, és a „racionális fogalmi keretbe illesztett igazságokat” megosztani a többi emberrel? Kétségtelen, a kérdés évezredek óta

foglalkoztatja a politika iránt érdeklődőket, az olasz filozófus pedig egyik nyilvános eszmecseréjében – szentpétervári filozófusokkal 2018-ban – tömören összefoglalta könyve legfontosabb megállapításait.

különös irányítógépezet

Már a keresztény egyházatyák úgy látták, hogy a *titok ökonómiája az ökonómia titkában* rejlik. Isten megteremti a világot, előrehaladását és majdani végkifejletét a

teremtés pillanatában látja, de szándékosan nem avatkozik az eseményekbe. A politikai struktúra voltaképpen két elemből áll: létezik az isteni eredetű *teremtő* vagy *törvényhozó* hatalom, illetve az emberi világ lehetőségeihez mért hatalmi forma, az úgynevezett *végrehajtó* hatalom. „Könyvemben próbáltam bemutatni, hogy ez a kettős struktúra a politikai projektben megfelel a *királynak lenni – kormányozni* viszonyrendszerének, vagyis annak a különbségnek, ami a király (aki 'uralkodik', de 'nem kormányoz') és 'a végrehajtók' (akik praktikus ügyekkel foglalkoznak, de 'nem 'uralkodnak') szerepkörei között található. Másképpen fogalmazva: a törvényhozó és a végrehajtó hatalom különbségéről van szó.” [2] A hatalom tehát leképezi ennek a különös irányítógépezetnek a kettős struktúráját: az általános törvényt, illetve a partikuláris feladatok vezérlését. Az utóbbi az átlagember számára közvetlenül is érzékelhető. A végrehajtó hatalom az univerzális érvényességű, de praktikusan üres „isteni ökonómiát” a mindennapok „próza”, elsősorban gazdasági szükségleteihez igazítja – néha sikeresen, máskor nem. A hagyományos politikai filozófia elsősorban azt vizsgálja, amit Michel Foucault *univerzáléknak* nevezett: a törvényt, a szuverenitást, az államot. A politikai filozófia tárgyai szinte mindig ezek az általános fogalmak voltak. „Ezzel ellentétben az én kutatásaim eredményei azt mutatták, hogy a politika valódi titka vagy rejtett centruma korántsem a szuverenitás, hanem a kormányzás; nem Isten, hanem az angyal; nem a császár, hanem a miniszter; nem a törvény, hanem a rendőrség. Pontosabban fogalmazva az az univerzális gépezet, amelyet ez a két elem alkot.” [3] Az uralkodás és a kormányzás különbsége egyszerre szimbolikus és gyakorlati jelentőségű. A *dicsőség* az uralkodást illeti meg, míg a világi (azaz praktikus) kormányzás – jó esetben is – csak a *szolid elismerésre* tarthat igényt. Ennek a megkülönböztetésnek a „gazdasági jelentőségét” a középkor keresztény

teológusai és filozófusai is felismerték. Az isteni vagy uralkodói attribútumnak tekinthető dicsőség a nem-cselekvéssel, pontosabban a *semmittevéssel* azonosul. Isten megteremtette a világot, illetve a király felült a trónra, és ezzel nagyjából véget is ért a munkája. A dicsőségnek nincs ökonómiája! „A dicsőség számomra valamiféle függöny, amely ceremoniális csillogásával elfedi a hatalom semmittevésének aspektusát, amelyet a mi vallási és politikai kultúránk nem képes végiggondolni. *Ez a nem-cselekvés szinte elgondolhatatlan valami, legalábbis a mi politikai és vallási hagyományunkon belül.*” [4] Ez a különös rejtély megjelenik Szent Ágoston és Aquinói Szent Tamás munkáiban is. Például Aquinói *Summa Theologiae* című művében az olvasható, hogy a végítélet napját követően sem az Isten, sem a megváltott lelkek nem csinálnak semmit a mennyországban. Pontosabban: egyedüli feladatuk, hogy Isten dicsőségét hirdessék. Ellenben a bűnösök a pokolban nagyon is „tevékeny életet” élnek. „Amíg a mennyországban az angyalok felmentést kapnak minden korábbi kötelezettségük végzése alól, addig a pokolban a bukott angyalok továbbra is folytatják szomorú kötelezettségeik teljesítését.” [5] De ha a megváltott lelkeknek a mennyországban az idők végezetéig a semmittevés lesz az osztályrészük, akkor – bármennyire profánul hangzik – mégiscsak meg kell kérdezni: „hogyan nem öli meg a mennyország lakóit az unalom”? Aquinói Szent Tamás jobb híján arra jut, hogy az üdvözültek a mennyországban, a Szentháromság Istenének magasztalásán túl, azzal töltik idejüket, hogy – mintha egy soha véget nem érő tévésorozat nézői lennének – a *pokolban lévők szenvedéseit figyelik.*



Miután az üdvözültek és az angyalok sorsa valamiképpen elrendeződik a mennyországban, a valódi figyelemnek az ördögre kell irányulnia, mondja Agamben. Hiszen az ördög az „isteni ökonómia” valódi ágense, mert ő az, aki állandó munkára kényszeríti a bűnös lelkeket, és nemcsak a pokolban szenvedőket, hanem talán a földlakókat is. Pontosan ezt a feladatot végzi el a modern, szekularizált kapitalizmus gazdaságfilozófiája! Noha sokáig azt hittük, hogy a büntörténetben létezik valamilyen

határ vagy végső pont, csakhogy „(...) a modern gazdaság már nem vesz tudomást a korlátokról; a végtelenségig kívánja fokozni a termelést.” [6] Bizonyos értelemben mi már olyan világban élünk, amely túlélte saját pusztulását is.

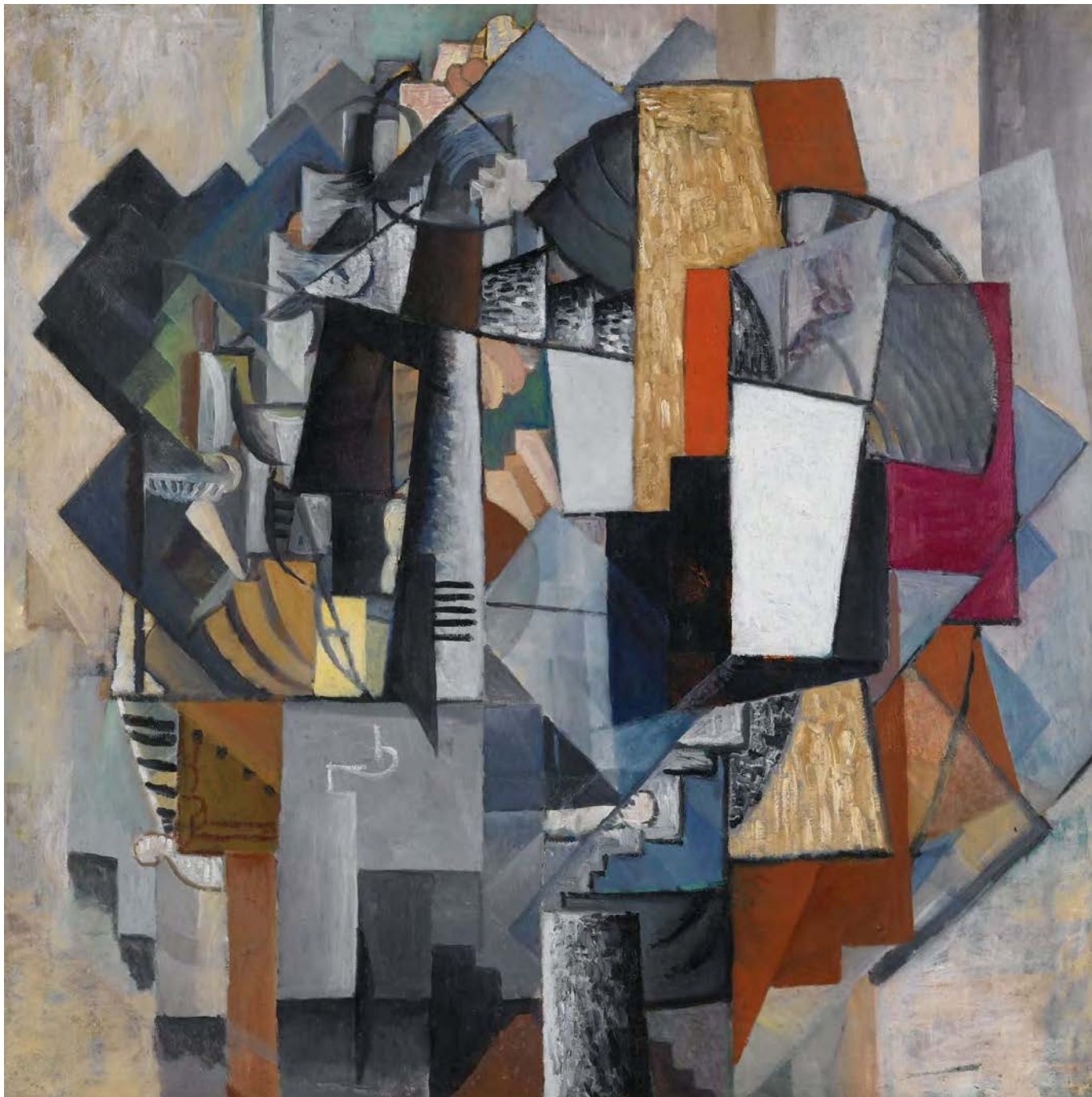
A munka és a semmittevés kapcsolatán töprengve érdemes egy pillanatra megpihenni, és feltenni a kérdést: biztos, hogy csak a kapitalizmusban újjászületett, látszólag racionális elveken nyugvó munkakényszer tekinthető a földi pokol ideális manifesztációjának, és így a világ minden bajáért ezt a rendszert kell a vádlottak padjára ültetni? Korántsem! Ugyanis a munka és/vagy semmittevés dilemmája már a létező szocializmus első éveiben is számos gondolkodó érdeklődését felkeltette. Ennek legjobb példája Kazimir Malevics *A lustaság mint az emberi lét valódi igazsága* című esszéje, amelyet a modern avantgárd festészet egyik legjelentősebb képviselője 1921-ben (vityebszki tartózkodása idején) vetett papírra. Malevics esszéje – más munkáival együtt – a húszas évek közepén Nyugatra került, és először 1928-ban jelent meg Dániában, angol fordításban. Az eredeti, orosz nyelvű változat csak egy fél évszázaddal később, 1994-ben jelenhetett meg Oroszországban. A tartalmas utószót az orosz kultúrát kiválóan ismerő svájci esztéta, Felix Philipp Ingold írta. [7]

minden bűnök forrása

Malevics kiindulópontja a „szocializmus építésének” kezdeti szakasza, amelyet éppen akkoriban hirdettek meg Szovjet-

Oroszországban, és a világnézeti dilemmák

nyomban előkerültek. Hiszen az új rendszer ideológiája számára alapvető volt, hogy látványosan megkülönböztesse magát a kapitalizmustól és a keresztény világnézettől. Az új és minden tekintetben „progresszív ideológiának”, jelesül a marxizmusnak, mindenképpen eredeti választ kellett adnia az emberi lét értelmét firtató kérdésekre. Csakhogy ez nem bizonyult egyszerű feladatnak. Vajon továbbra is a „tétlenség minden bűnök forrása”? A szocializmusban is a munkát kell dicsőíteni, nem inkább a lustálkodást? „A munka szükségességét hirdető keresztény felfogás, hogy 'arcod veritékével keresed kenyeredet', illetve: „aki nem dolgozik, ne is egyék”, egyértelmű utalások az Ószövetségre és Pál apostolra, és ezért meglehetősen kínos lett volna az újtípusú szocialista munkaerkölcsöt ezekre a prófétai szövegekre alapozni.” [8]



Malevics megközelítésének meghökkentő eredetisége, hogy radikálisan szembefordul a munkát így vagy úgy dicsőíteni szándékozó felfogásokkal, és amellet érvel, hogy a szocialista társadalomban éppen a lustálkodást és a semmittevést hasznosabb időtöltésnek kellene tartani, mint a munkát. „Mindig furcsa érzés fogott el, amikor rosszálló megjegyzéseket hallottam vagy olvastam ennek vagy annak a kormánytagnak vagy a rokonságomhoz tartozó embernek a lustaságáról. 'A lustaság minden rossz anyja' – így bélyegezte meg az egész emberiség és külön-külön minden nemzet ezt a sajátos emberi viselkedést. A lustasággal szembeni vádaskodás mindig

is igazságtalannak tűnt számomra. Végére is miért történhetett, hogy a munkát folyton magasztalták, a dicsőség trónusára ültették, míg a lustálkodást és a lustákat rendre pellengérré állították, megszegyenítették? Mindenki természetesnek tekintette, hogy a dolgozóknak az elismerés, a dicsőség, az ünneplés és a kitüntetés lehet az osztályrészük. Úgy éreztem, hogy ennek éppen fordítva kellene lenni: a munkát kellene kiátkozni, ahogyan a paradicsomról szóló legendák is tanítják (...).” [9]

Sajnos, a mindennapi életben nem a „paradicsom logikája” érvényesül, írja Malevics, ezért „megkísérli” ennek a nagy hagyományú defektusnak a valódi okait feltárni, s ehhez szerinte a lustaság fogalmának történeti-szemantikai elemzése lehet a leghasznosabb eszköz. Képzeljünk el egy szakácsot, aki finom ételek tucatját készítette el, és az ételekkel teli fazekakat más és más fedővel borította le. De egyszer figyelmetlen volt, és összekeverte a fedőket, a végén már maga sem tudta, milyen étel van az egyes fedők alatt. Ugyanez történt azzal a fedővel is, amelyre „a lustálkodás minden bűn anyja” feliratot festették. Pedig nincs veszélyesebb megbélyegzés, mint ha valakit lustának neveznek. A közgondolkodás szerint a lustaság maga a lét halála, és csak a dolgozó embernek van reménye, hogy egykor talán üdvözülni. Mi, emberek, bizonyosan a haláltól félünk a legjobban, és ennek elkerülésére minden lehetséges eszközt bevetünk. „Ez az oka, hogy a szocializmus rendszere, amely a kommunizmushoz vezető útként határozza meg magát, minden korábbi rendszer ellen harcol, és ebből fakad meggyőződése is, hogy az egész emberiségnek a munka fáradságos útját kell járni, amiből az is következik, hogy egyetlen ember sem maradhat tétlen. Ezért mondhatta ki a rendszer legkegyetlenebb törvénye, hogy 'aki nem dolgozik, ne is egyék', és a kapitalista szisztémát is azért üldözi, mert az állítólag lusta embereket termel. Így a munkát végző emberre rótt isteni átok a szocialista rendszerben valódi áldássá lényegül. Ezt az áldást aztán mindenkinek el kell fogadnia, különben éhen hal.” [10]

A szocialista rendszer kifejezett szándéka, hogy minden emberrel éreztesse a halál közvetlen jelenlétét, amit úgy érhet el a legkönnyebben, ha a dologtalanokat hagyja éhen veszni. Ez ugyan kegyetlennek tűnő megoldás, de bizonyos értelemben racionális, hiszen nem nehéz belátni: „ha ma nem dolgozom, holnap éhen fogok halni”. Isten emberre mért átka tehát a „Munka Szocialista Rendszerében” áldássá lényegül át, és mindenki jobban jár, ha ennek az áldást osztó kéznek rendeli alá magát, különben bizonyosan pusztulás vár rá. Úgy tűnik, írja

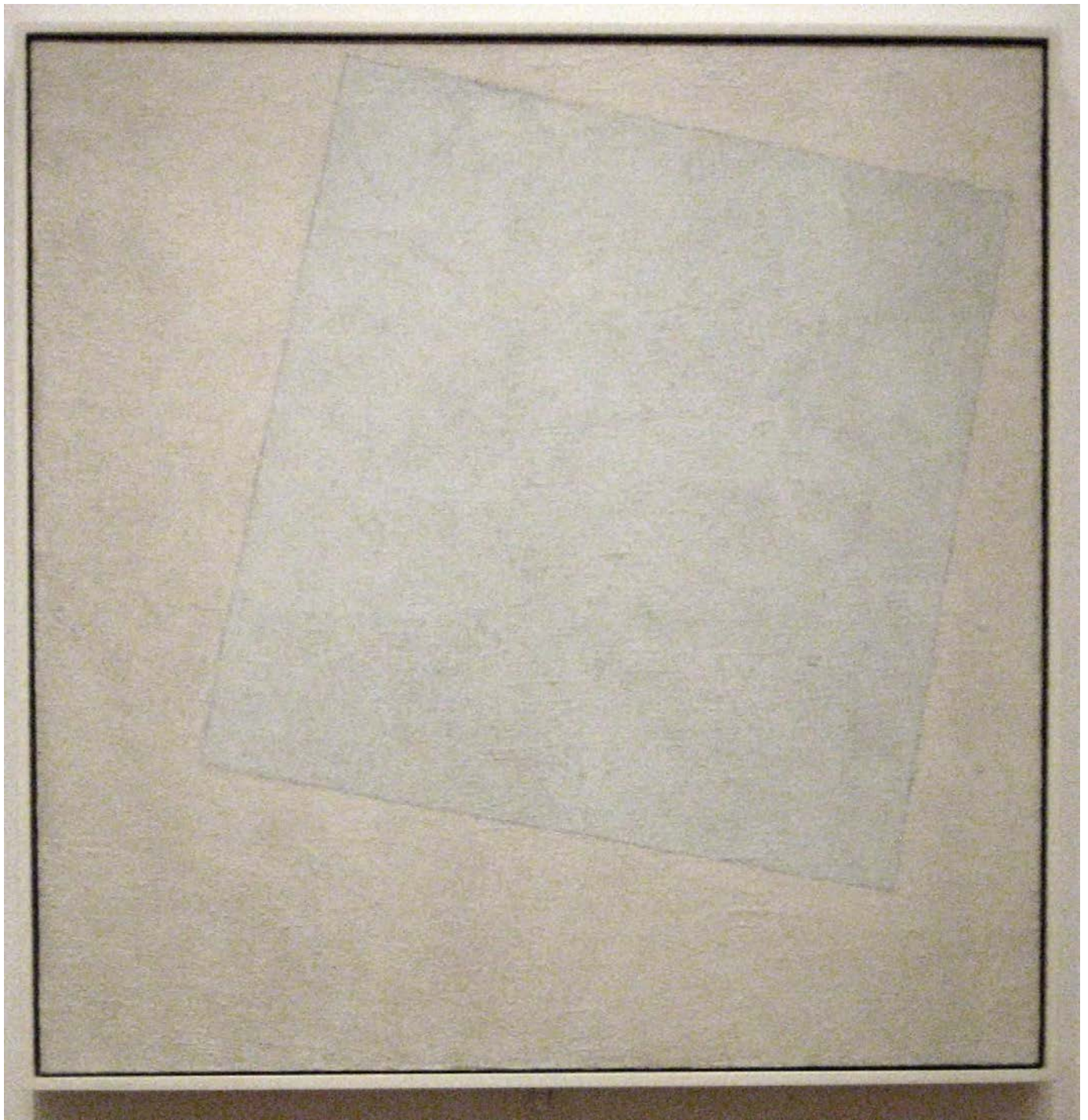
Malevics, hogy a munkalapú szocialista rendszert az egyéni és kollektív halálfélelem mozgatja. Ugyanakkor a szocialista munkarendszer a kollektív megváltás reményét is magában foglalja: ha az egész emberiség a szocializmus építésének útját választja, a gazdaság teljesítőképességének nem lesznek határai, és idővel az egész emberiség jólétben és biztonságban élhet. Kétségtelen, hogy ennek a felfogásnak, amely nemcsak az egyénnel, de az egész emberiséggel is törődik, sok mindenben igaza lehet. „A kapitalista rendszer is garantálja a munkához való jogot és a szabadságot, illetve a bankban tartott pénz gyarapodását, amelyet a jövőbeli 'lustálkodás' biztosítékának tekint, mivel feltételezi, hogy a szinte ellenállhatatlan pénz mindenkit képes elcsábítani, mivel ez hozza el a lustálkodás boldogságát, amiről mindnyájan álmodozunk.” [11] Ez meglehetősen gyakorlatias észjárás, állítja Malevics. Való igaz, a pénz lényege, hogy már maga is egy „darabka lustaság”. Aki a legtöbbet gyűjti össze belőle, annak van a legnagyobb esélye, hogy tartós boldogságban éljen. Az elvont doktrínák megszállottjai, akik az „emberiség szolgálatára szegődtek”, ezt persze nem így gondolták. Ők találták ki a „lustaság minden bűn anyja” stigmát is. De ezeknek az embereknek a tudattalanjában még más is rejtőzött, nevezetesen az a törekvés, hogy minden embert egyenrangúvá tegyenek a munkában. Csakhogy az ambíciót másképpen is meg lehet fogalmazni: legyen minden ember egyenlő a lustaságban. Végső soron belátható, hogy a kapitalizmusnak és a szocializmusnak is ugyanaz a célja: az emberi lét egyetlen valódi igazságához, a Semmittevéshez jutás. Mivel ez az igazság a tudattalan mélyén rejtőzik, szinte mindenki a színlelést választja és a lustaságot átkozza. Pedig itt lenne az ideje, hogy akik komolyan hisznek a szocialista társadalom magasabbrendűségében, őszintén beszéljenek. Egyértelművé kell tenni, hogy a külső hasonlóságok ellenére alapvető különbség van a munkával, illetve a semmittevéssel kapcsolatos kapitalista és szocialista felfogás között. A kapitalista rendszerben mindig az uralkodó osztály érdeke érvényesül, s mivel a lustálkodás lehetőségét egyedül a munka biztosítja, a kapitalista munkaszervezet úgy állította fel a maga szisztémáját, hogy abban nem mindenki számára adott a lustálkodás; csak az élvezheti ezt a kiváltságot, akinek van tőkéje. „A kapitalista osztály megszabadította magát a munka nyűgétől, vagyis minden olyan tehertől, amitől az egész emberiséget meg kellene szabadítani. A tőkésosztály az egész népet munkaerőnek tekinti, ahogyan a szocialista rendszer is egyfajta 'munkagépezetnek' tekinti az embereket.” [12]

Elvben a kapitalisták is érdekeltek lennének abban, hogy folyamatosan újratermelődjék a munkás emberek energiája és munkakedve, ami természetesen „lustálkodás és lazítás” nélkül nehezen képzelhető el. Csakhogy a dolgozó embereknek ez a természetes szükséglete – mint sok más, ugyancsak természetesnek tekinthető igénye – figyelmen kívül marad. A szocialista rendszernek a kapitalista szisztémával szembeni fölénye rendkívül egyszerű és könnyedén belátható elven nyugszik: minél többen dolgoznak, annál rövidebb lesz a munkaidő, így a szocialista rendszerben a tőkés elvész a „lustálkodáshoz való jog” privilégiumát. „Azért kell kisajátítani a tőkés magántulajdonát, hogy egyenlően lehessen felosztani a társadalom működéséhez szükséges erőforrásokat: a munkát és a semmittevést.” [13] A szocializmus fölénye a kapitalizmussal szemben elsődlegesen abban áll, hogy egyensúlyt teremtsen az emberi létezés alapját képező munka/lustálkodás kettős elvének kapcsolatában, és ez a régóta vágyott „harmónia”, illetve „szintézis” minden földlakó számára megtapasztalható lesz. A szocialista rendszer tehát nem a munkaidő növelésében, hanem annak csökkentésében érdekelt. Az árutermelést sem a profitmaximalizálás mozgatja, hanem az emberek valódi szükségletei. Nem kell felesleges javakat előállítani, mert az csak a kapzsiságot fokozza. Az új társadalomban a technológiai fejlesztések sem a profit növelését célozzák, hanem hogy megszabadítsák az embereket a nehéz fizikai munkától és a munkás ember „bőr keményedését és izzadságát a gépek vegyék át”.

fehér gondolat

Vagyis minden élőlény a lustaságra törekszik. De – s ez az igazi paradoxon – a lustaság egyben a munka legfontosabb mozgórugója, mivel ma már csak a munkával lehet eljutni hozzá. Így nagyon is érthető, hogy az ember éppen azért tekinti átoknak a munkát, mert eredetileg gondtalanul és természetes semmittevéssé töltötte napjait. Lehetséges, hogy valamikor tényleg létezett ilyen „paradicsomi állapot”, és az innen elűzött ember emlékezetében még maradt valami homályos emlék erről a hajdani (és a jövőben esetleg újra lehetőségessé váló) ideális világról. A „lustálkodáson alapuló lét” újjászületése nem tűnik őrült ötletnek, főleg ha ehhez kapcsoljuk az eddig figyelmen kívül hagyott „fehér gondolatban” megjelenő „nem-elbukott-Isten” lehetőségét is. Aki először olvassa az

esszét, valószínűleg itt megtorpan, mert homályos, hogy mit akar a szerző a „fehér gondolat” kifejezéssel. A kommentátorok és fordítók segítenek a tisztánlátásban: egyöntetűen állítják, hogy Malevics a „Fehér alapon fehér négyzet” című festményére utal, amely a szuprematista művészet egyik csúcsteljesítménye. A festmény valójában a tiszta semmit (és a semmittevést) ábrázolja, azt a tárgynélküliséget, amelyet – ízléstől függően – nevezhetünk mennyországnak vagy nirvánának. Giorgio Agamben több munkájában is megemlíti Malevics esszéjét, és az *Alkotás és anarchia. Munka a kapitalista vallás korszakában* című könyvében úgy véli, az orosz festő a „fehér gondolat” kifejezés használatával „(...) azzal a hagyománnyal fordul szembe, amely a munkában az emberi lét kiteljesedését látja, ugyanis Malevics épp a *tétlenséget* tekinti az 'emberi lét legmagasabb rendű formájának'. És ennek a felfogásnak a szuprematizmus utolsó stádiumában megjelenő *fehérség* lesz a legmegfelelőbb szimbóluma.” [14]



A fizikai tétlenség tehát nem öncél, hanem valamiféle küszöb vagy előszoba a mentális tökéletesedés egyelőre még távolinak tűnő birodalma előtt. Hosszú ide az út, és a művészet lehet az emberek legfelkészültebb idegenvezetője. Azt persze senki sem tagadhatja, hogy minden megtett lépéssel egyre közelebb kerülünk a régen vágyott állapothoz, amit akár részesedésnek is nevezhetnénk az „isteni tökéletesedésben”. És ha több ezer, esetleg több millió év múltával az ember végre eljut ebbe az állapotba, és valóságosan is felismeri önmagán „Isten képmását”, amely

korábban csak a képzeletében létezett, akkor feltehető a kérdés: milyen teendő vár rá ebben az idilli állapotban? Ha már nem lehet új ismeretet szerezni és okafogyottá válik bármit is csinálni, mi értelme tovább élni? „Ha elértük ezt a tökéletességet, eljutunk Istenhez, vagyis ahhoz a képhez, amely eddig csak a képzeletben és a legendákban vagy talán a valóságban is létezett, akkor az isteni tétlenség új korszaka köszönt ránk. Itt eltűnik a hagyományos értelemben vett ember, mivel predesztinációjának megfelelően ideális alakot ölt. És ugyanez történik a munkával. A munka révén az ember meghódítja a tökéletességet, mert minden általa megtermelt dolog a természet részévé válik, és minden további erőfeszítés nélkül úgy kerül be a szervezetébe, mint most a levegő... Isten tökéletes képe jelenik meg a munkában is, amely éppen arra törekszik, hogy megszabadítsa az embert a munkától, és elérje azt a boldog korszakot, amikor az általa létrehozott gyárak és üzemek maguktól dolgoznak. Akkor ez a látszólag aprócska emberi siker mintája lesz annak a nagy gyárnak, amit világegyetemnek nevezünk, amelyben minden termelés mérnökök és szakmunkások nélkül zajlik, és amelyet Isten épített fel, aki a mindenség maga: hatalmas és mindent tudó.” [15]

hallgatásra kényszerítették

Persze, ismeri el a szerző, a mindennapok embere számára nehezen emészthetőek ezek a forradalmi gondolatok, hiszen a távlatos gondolkodás lehetősége ma még ritka privilégium. A szocializmus olyan felfogása, amelyben egyesül a mítosz, a vallás, a művészet és a társadalmi utópia, egyelőre nehezen emészthető vízió. Ma még ellenérzésekkel fogadják, de ez nem lehet akadálya, hogy végleg lemondjunk a jövő tervezésének lehetőségéről. Ma még a politikai hatalom képviselői ellenségként tekintenek efféle „jövőlátó lelkekre”, noha talán már maguk is sejtik, hogy egyre kevesebb az esélyük, hogy végleg elhallgattassák őket. És ebben a tekintetben Malevics valóban prófétának bizonyult. A szovjet politikai vezetés a legkevésbé sem tűnt fogékonynak az esszében kifejtett, és a cenzorok által minden tekintetben „ellenforradalminak” minősített „esztétikai” vízióra. A húszas évek közepétől a művészt hallgatásra kényszerítették. Elméleti műveit nem közölték, festményeit nem

Persze, ismeri el a szerző, a mindennapok embere számára nehezen emészthetőek ezek a forradalmi gondolatok, hiszen a távlatos gondolkodás lehetősége ma még

állíthatta ki. Manapság Malevics festményeit világszerte elismerés övezi, de azt gyanítom, *A lustaság mint az emberi lét valódi igazsága* című esszéje nem számíthat sikerre.

*

A szabadidő jogáért való küzdelem századok óta a különböző politikai mozgalmak egyik legfontosabb célkitűzése. Napjainkban a jórészt fiatalokból álló „Fridays For Future” nevű nemzetközi szervezet a klímavédelem mellett ezt tűzte zászlajára. Ahogy Gregor Ritscher fogalmaz: „A szabadidő birtokbavételének joga már önmagában is az autonóm életvezetés alapértékét sértő, idegen befolyás alóli felszabadulás szimbólumává vált, így nyelvileg is jól megfogalmazható politikai tartalom lett.” [16]

A harcnak fontos állomása Bertrand Russell *A semmittevés dicsérete* című 1932-ben megjelent esszéje, amelynek szemlélete és érvelésmódja feltűnő egyezéseket mutat Malevics álláspontjával. [17] A brit filozófus is gyermekkori emlékének felidézésével kezdi írását: „A semmittevés minden bűn anyja”, hallotta nemegyszer a szülői házban, s mint jól nevelt gyermek, ő is mindent elhitt a felnőtteknek, és olyan „(...) erős

kötelességérzet fejlődött ki bennem, ami egész életemben megfeszített munkavégzésre készítetett.” [18] De, folytatja, fokozatosan egyfajta „belső forradalom” játszódott le benne, és végül arra a következtetésre jutott, hogy a munkavégzés dicsőítése kolosszális hazugság, amelynek káros következményei az úgynevezett modern, ipari társadalomban teljesedtek ki. Régebben némileg másképpen nézett ki a helyzet. Russell egy sokak által ismert történetet idéz fel: egy nápolyi utazó tizenkét, a napon sütkérező koldussal találkozott a városban. Elhatározta, hogy a leglustábbat megajándékozza egy lírával. Amikor a koldusok meglátták a kezében lévő pénzt, tizenegyen rögtön felugrottak a helyükről, és nyújtották a markukat. Az utazó úgy döntött, továbbra is a fűben heverésző tizenkettedik koldusnak adja az egy lírát. „Ez az utazó egy nagyon lényeges dologra tapintott rá. Azokban az országokban, amelyek nem részesülnek a mediterrán napsütés jótékony áldásában, sokkal nehezebb semmittevőnek lenni, és ennek ösztönzése érdekében sokkal több propagandára van szükség” [19] Russell éppen a semmittevés melletti érveket szándékozik összegyűjteni. De érdemes megnézni, hogy a semmittevés igazolása során milyen érveket vagy inkább *látszatérveket* utasít vissza. Sokan azt mondják, ha valaki valamilyen tisztességes foglalkozást űz, és abból viszonylag jól megél, akkor számos éhező embertársa szájából lopja ki a falatot. De ha ez így lenne, senki nem csinálna semmit, és mindenkinek jutna elég mindenből. A helyzet viszont az, hogy ha valaki a becsülettel megszerzett pénzét elkölti, ezzel számos embertársát is munkához (és ezáltal jövedelemhez) juttatja, amiért kenyeret és egyebet vásárolhat magának.

szinte semmi hasznuk nincs

Egészen más a helyzet,
államkötvényekbe fektetjük
megtakarított pénzünket, amit
egyébként a közgazdászok szüntelenül

tanácsolnak az egyszerű polgároknak. A modern állam a legnagyobb gazemberség megtestesítője, írja Russell. Az állampolgároktól beszedett pénzt korábbi háborús adósságainak finanszírozására vagy éppen egy újabb háború előkészítésére költi. Ezeket a politikusokat nyugodt lélekkel a shakespeare-i drámák gyilkosaihoz lehet hasonlítani. „Nyilvánvaló, hogy még akkor is jobban jár az ember, ha történetesen

elissza vagy elkártyázza a nekik szánt pénzt.” [20] Sokan azt is mondják, hogy üzleti vállalkozásokba érdemes a pénzünket fektetni. Ha ezek a vállalkozások hasznos dolgokat termelnek, akkor van igazság ebben. Csakhogy a legtöbb vállalkozás olyan termékeket hoz létre, amelyeknek szinte semmi hasznuk nincs, ráadásul ezeknek a vállalkozásoknak a jó része rövid idő alatt tönkre is megy, s aztán csak futhatunk a pénzünk után. „De mindezek csak előzetes megjegyzések voltak. Most azonban teljes komolysággal szeretném kijelenteni, hogy a mai világban sok kár származik abból a hitből, hogy a munkának óriási értéke van – szerintem éppenséggel a szervezett munkatevékenység korlátozásán keresztül vezet az út a jóléthez és a boldogsághoz.”

[21]



Mindenekelőtt érdemes tisztázni, hogy voltaképpen mi a munka. Két fajtáját érdemes megkülönböztetni. Az egyik a föld felszínén, illetve a föld mélyén található anyag mozgatásával vagy a földműveléssel kapcsolatos tevékenység. Ezek nehéz és rosszul

fizetett munkák. A másik fajta, amikor valakik – rendszerint ők vannak kevesebben – megmondják a többieknek, hogy *mit csináljanak*, illetve tanácsokat adnak, hogy miként kell a valódi munkát végző embereknek *dirigálni*. Ez jóval kényelmesebb munka, és természetesen jobban is lehet vele keresni. Ezeknek a parancsokat és „jótanácsokat” osztogató embereknek sokszor fogalmuk sincs arról a területről, amibe beleszólnak, de számukra ez nem probléma: a lényeg, hogy eredményesen tudjanak kommunikálni, illetve ügyesen és hatékonyan bánjanak a propaganda eszközeivel. Egész Európában – még ha Amerikában nem is – létezik egy harmadik fajta társadalmi csoport is. Érdekes, hogy sokak szemében éppen azok a legnagyobb elismerésre méltó emberek, akik ehhez a csoporthoz tartoznak. Ők olyan jelentékeny vagyonnal rendelkeznek, hogy igazából semmit sem kell csinálniuk, mert mindent mások csinálnak helyettük. „Sajnos, ezeknek az embereknek a semmittevését csak a többiek szorgalma teszi lehetővé. Valójában kényelmes lustálkodásuk forrása a munka evangéliumából ered. Persze, ha mondjuk mások is szeretnék a példájukat követni, valószínűleg ők lennének az utolsók, akik ennek örülnének.” [22] A történelem során, a modern ipari társadalom létrejöttéig, az emberek többségének – férfiaknak, nőknek és gyakran a gyerekeknek is – noha nagyon sokat kellett dolgozni, mégis leginkább az éhezés és a nyomor volt az osztályrészük. Talán csak a katonák és a papok jelentettek kivételt a szabály alól. 1917 óta Szovjetországban állítólag megváltozott a helyzet, de valójában ott a pártfunkcionáriusok ugyanolyan kivételezett helyzetben vannak, mint egykor a nyugati világban a katonák és a papok. A modern ipar már nemcsak a privilegizált csoportok, de szinte minden ember számára megadta a lehetőséget, hogy csak keveset dolgozzon, és jobbra „semmittevéssel” töltse idejét.

bensővé vált munkakényszer

Az igazság az, írja Russell, hogy a sokáig dicsért munkaerkölcs valójában rabszolgamorál, noha mindenki számára nyilvánvaló igazságnak kellene

lennie, hogy a „(...) modern világban nincs többé szükség rabszolgaságra.” [23] A középkorban a parasztok valószínűleg akkor sem dolgoztak volna kevesebbet – valószínűleg többet sem –, ha a nemesek, a papok és a katonák nem az általuk

megtermelt javakból éltek volna. A bensővé vált munkakényszer a modern ipari civilizáció „találmánya”, amely akkor is működik, ha nem jelenik meg a külső erőszak semmilyen látható formája. Ez persze az állam számára is kifizetődőbb megoldás, mivel nem kerül pénzbe. De napjainkra ez a belső kényszer is feleslegessé vált, hiszen a modern technika mindenki számára biztosítja a szabadidővel rendelkezés és a pihenés lehetőségét anélkül, hogy ez az „adomány” akár a legcsekélyebb mértékben is hátráltatná az emberi civilizáció fejlődését. A változás jól érzékelhető volt a legutóbbi „nagy háború” idején. ^[24] A férfiakat tömegével hívták be katonának, s az így megüresedett munkahelyeket nőkkel „töltötték fel”. Rengeteg ember szinte kizárólag kémkedéssel, sebesültek ápolásával vagy éppen háborús propaganda terjesztésével foglalkozott. Ennek ellenére – s ezt kiváltképpen a szövetséges hatalmak esetében lehetett megfigyelni – mindenütt nőtt a gazdaság teljesítménye, és a lakosság általános egészségügyi állapota is javuló adatokat mutatott. „A pénzügyi világ képviselői persze szeretnek erről elfeledkezni; folyton arról beszélnek, hogy csökkenteni kell a kiadásokat, mert ’ma nem ehetjük meg a holnap kenyerét’. Ez szimpla ostobaság, hiszen nem létező kenyeret képtelenség megenni. A háború cáfolhatatlanul bizonyította, hogy a modern népek, hála a tudomány és a technika eredményeinek, jóval kisebb termelési kapacitásra támaszkodva is képesek a megfelelő színvonalú ellátást biztosítani.” ^[25] A kötelesség értékére hivatkozás jórészt képmutatás a hatalmasok részéről: azt a célt szolgálja, hogy a társadalom többsége az ő érdekeiknek rendelje alá az életét.



Ha a háborút követő években a békés polgári élet viszonyaira adaptálták volna a háborúban szerzett „tudás- és tapasztalattöbbletet”, akár már napjainkban négy órára lehetne csökkenteni az átlagos napi munkaidőt. Nem ez történt, mert a háború

után szépen helyreállt a korábban megszokott „kaotikus rend”, s újra a munka „becsületéről és értékéről” szónokoltak, akik jobbára a munkások és az alkalmazottak munkájából élnek. Végül is azt történt, hogy a hatalom és gazdagság birtokosai a már régről ismert érveket ismételték: „Az a gondolat, hogy a szegények – mivel bőven van szabad idejük – kedvük szerint szórakozhatnak, folyton bosszantja a gazdagokat. A tizenkilencedik század elején még természetesnek tekintették, hogy a férfiaknak napi tizenöt, a gyermekeknek pedig tizenkét órát kell dolgozniuk, noha gyakorta az utóbbiak is tizenöt órát dolgoztak. Amikor néhány jó szándékú embertársunk azt merészeli mondani, hogy talán mégiscsak túlzás ennyit dolgozni, akkor azt válaszolják nekik, hogy a munka megakadályozza a felnőtteket abban, hogy a kocsmában részegeskedjenek, a gyerekeket pedig hogy hülyeségekkel töltsék idejüket. Gyerekoromban, röviddel azután, hogy a városi munkások is választójogot kaptak és törvénnyel szabályozták a munkaszüneti napok számát, a társadalom felsőbb rétegéhez tartozó emberek rettenetesen felháborodtak ezen. Magam hallottam, amikor egy idősebb hercegnő azt mondta: ‘És mit kezdenek ezek a koldusok a szabadidejükkel?’” [26] Manapság persze nem ennyire őszinték az emberek, de nem kétséges, hogy a fejükben most is ezek az eszmék munkálnak.

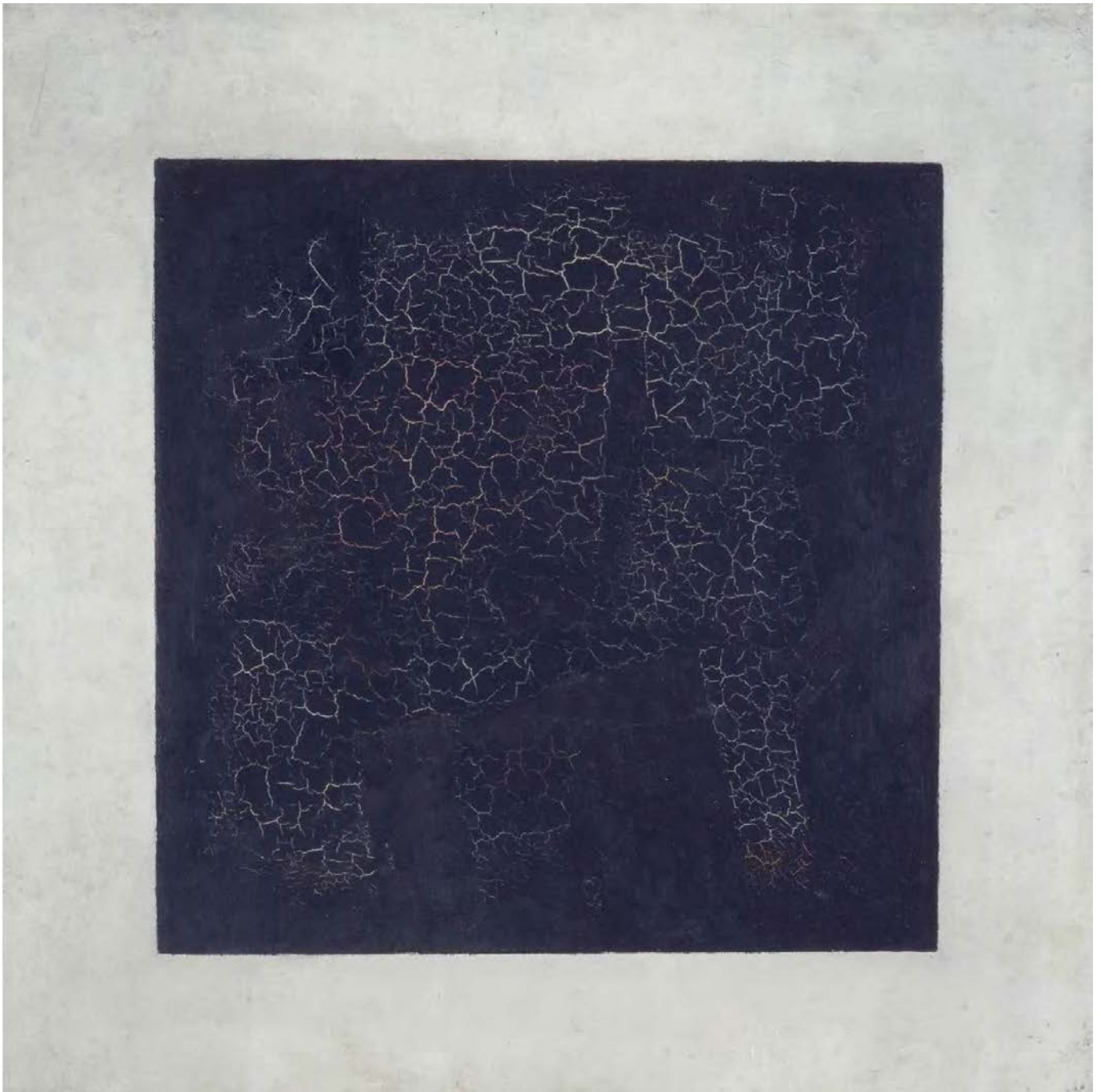
stabil kulturális háttér hiányában

Russell egyúttal azt is hangsúlyozza, hogy a szabadidő hasznos eltöltését is tanulni kell, hiszen stabil kulturális háttér hiányában hosszabb távon lehetetlen bármilyen értelmes emberi

tevékenységet művelni. „El kell ismerni, hogy a szabad idő okos felhasználása a civilizáció és az oktatás eredménye. Aki egész életében napestig dolgozni kényszerül, akkor (is) unatkozni fog, ha éppen nem csinál semmit.” [27]

Ami Oroszországot illeti, az 1917-es forradalmat követő években – a klasszikus nyugati értékrendhez képest – sok minden megváltozott. A lényeg mégis ugyanaz maradt: a szovjet propaganda továbbra is a munka mindenekfelett álló értékét hirdeti, csak a „becsületes szegény embereket” nevezték ki új uralkodó osztálynak. Mondják ezt persze azok, akik maguk inkább csak parancsolni szeretnek, mintsem dolgozni. Legfeljebb ők nem a Bibliára, hanem a dialektikus materializmus

fundamentális tételeire hivatkoznak. Hogy miként alakul az orosz nép sorsa a jövőben, azt egyelőre senki sem tudja. De ha minden az ottani vezetés reményei szerint történik, és hatalmas nyersanyagkincsükre, valamint a megfeszített fizikai munkára támaszkodva elérik utópisztikus céljaikat, a legfontosabb kérdés továbbra is megmarad: „Mi történik, ha már mindenki kényelemben él anélkül, hogy egész nap robotolna?” [28]



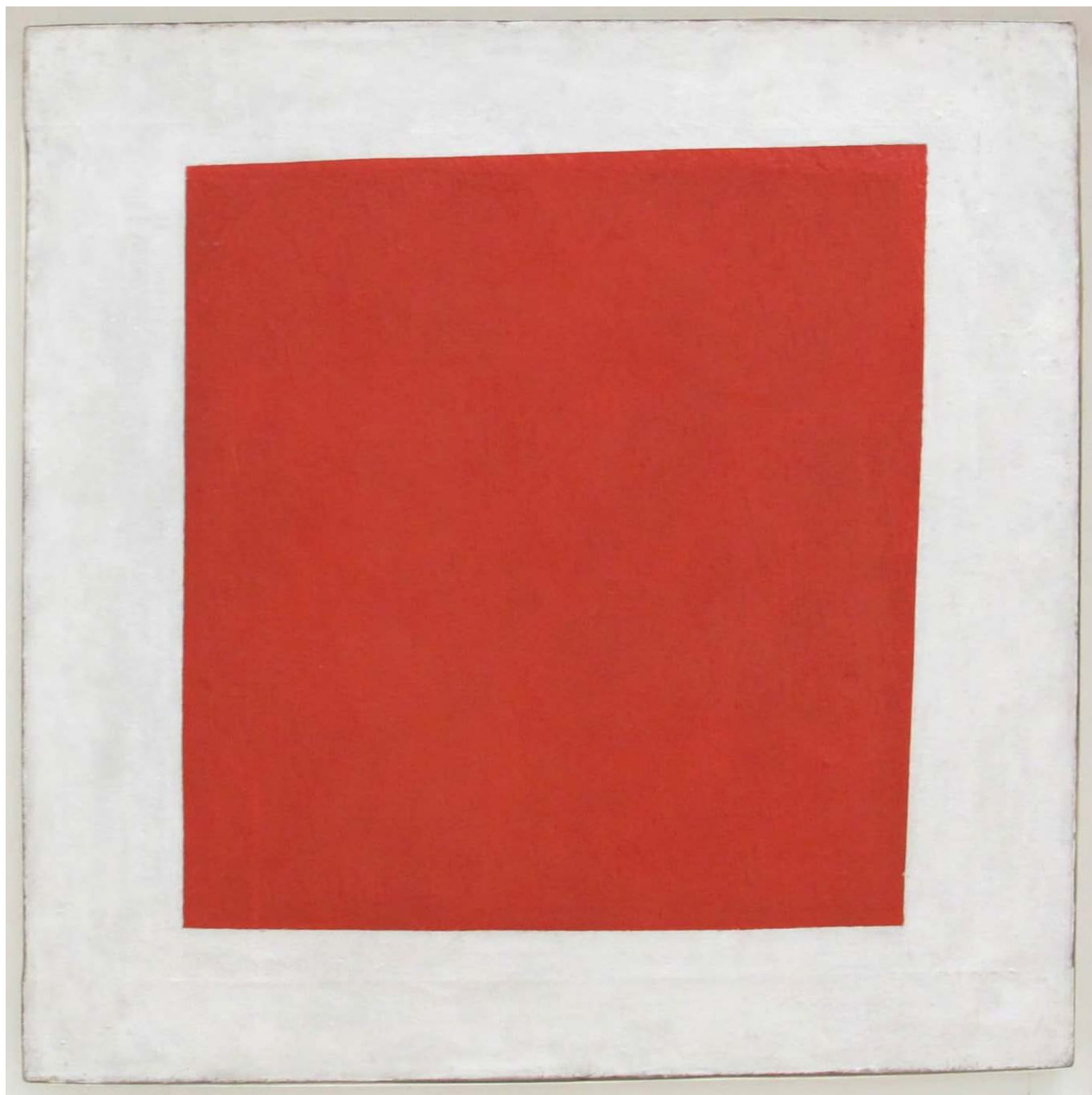
Ezek persze általános érvényű dilemmák is, amelyek szorosan összefüggnek a szabadidős tevékenységek jól érzékelhető degenerálódásával. Sokan úgy vélekednek, hogy a szabadidő jó dolog, de ha csak napi négy órát dolgoznának az emberek, képtelenek lennének értelmesen eltölteni megnövekedett szabadidejüket. Ez az érv bizonyosan igaz napjainkban, írja Russell, de korántsem így áll, ha a régebbi korok életfelfogásához mérjük. A múltban az emberek még képesek voltak olyan vidám és játékos életre, amelyet mára maga alá gyűrt a hatékonyság szinte mindenki által tisztelt „beteges kultusza”. A modern ember úgy gondolkodik, hogy minden cselekedetének valamilyen önmagán túlmutató célt kell szolgálnia, és „(...) nem lehet semmilyen cselekedet úgymond öncélú” [29]. Némelyek kárhozzátják a fiatalokat, mert minden szabadidejüket a moziban töltik, ahol csak a rossz ragad rájuk. De – talán éppen ugyanazok az emberek – respektálják a filmkészítést mint szimpla üzleti vállalkozást, hiszen jelentős profitot termel a befektetőknek. Sokan elismeréssel beszélnek a pék vagy a hentes munkájáról, de elítélik és könnyelműséggel vádolják azokat, akik jó étvággyal elfogyasztják termékeiket. „Mindezt általánosabban is meg lehet fogalmazni: ha valaki pénzhez jut, az jó dolog, de a pénzköltés rossz. Csakhogy ez döbbenetes abszurditás, mivel itt ugyanannak a tranzakciónak a két *oldaláról* van szó. Ezen az alapon azt is mondhatnák, hogy a kulcs jó dolog, de a zár nem!” [30]

ne hagyják magukra

Esszéje végén a brit filozófus a semmittevés hasznossága melletti érveit foglalja össze: irányadó javaslatát, hogy a napi munkaidőt négy órára kellene rövidíteni, nem úgy kell érteni, hogy

az így megnövekedett szabadidőt könnyelmű és haszontalan tevékenységekre kell fordítani. Abból érdemes kiindulni, hogy a munkával eltöltött órák lehetőséget biztosítanak a dolgozó emberek legfontosabb egzisztenciális szükségleteinek kielégítésére. A szabadidejüket, legalábbis elvben, azzal töltik, amihez éppen kedvük van. Fontos, hogy az embereket ne hagyják magukra ezekben a korántsem egyszerű döntési helyzetekben. És itt jelenik meg a társadalom különféle intézményeinek, elsősorban a neveléssel és oktatással foglalkozó intézményeknek, illetve az ezen a területen dolgozóknak a felelőssége. Elsősorban tőlük függ, hogy a következő nemzedékek tagjai hogyan élnek a megnövekedett szabadidős

lehetőségekkel: értelmes vagy hiábavaló foglalatosságokat találnak ki maguknak. Azt is látni kell, teszi hozzá Russell, hogy az „igényes szórakozásnak” számos formája van, az úgynevezett „magaskultúra” értékei mellett például a városi kultúrában ma már szinte ismeretlen népzeneben és a néptáncban is olyan impulzusok rejtőznek, amelyek nélkülözhetetlenek a harmonikus és autonóm életvezetésre képes személyiség kialakulásához. Az effajta tevékenységek mindenképpen hasznosabbak, mint egész nap rádiót hallgatni, érzelgős filmeket nézni vagy futballmérkőzésre járni.



Russell végső konklúziója némileg talányos, mert keveredik benne a múlthoz és az aktuálisához kapcsolódó pesszimizmus, illetve egy lehetséges jobb jövőbe vetett „szolid” remény: „A modern termelés eszköztára mindenki számára lehetőséget teremt, hogy életét biztonságban és kényelemben élje. Mi mégis inkább azt választottuk, hogy egyesek bőségben éljék mindennapjaikat, míg mások nyomorognak. Az igazság az, hogy az emberek többsége ebben a fontos kérdésben eddig nagyon ostobának bizonyult, de nincs okunk feltételezni, hogy ennek mindörökké így kell maradnia.” [31]

1. Agamben, Giorgio: *La Règne et la Gloire. Pour une généalogie de l'économie du gouvernement*. Éditions du Seuil, Paris, 2008. Ford. : Joël Gayraud és Martin Rueff ↑
2. Agamben, Dzsordzso: Bezgyejatyelnoszt ekonomiki i ekonomika bezgyejatyelnosztjy. Intyerju. In: *Logosz*, Tom 29 (2019), Szentpétervár, (133–146), 134–135. ↑
3. I. m. 135. ↑
4. I. m. 136. Agamben megjegyzését azért érdemes némileg árnyalni, mert mások is felfigyeltek erre a különös rejtélyre. Például Ângelo Cardita. Érdekes tanulmánya egy kanadai teológiai folyóiratban olvasható. A *Liturgia, a lustálkodás munkája* azt a kérdést boncolgatja, hogy az egyházi liturgiák voltaképpen a semmittevést vagy a munka egy „sajátos modalitását” jelenítik-e meg. Ha a munkát kizárólag a gazdasági racionalitás nézőpontjából értelmezzük, a liturgiákat nehéz lenne a munka fogalma alá rendelni, csak hogy ezzel a szűklátókörű gondolkodással megakadályozzuk, hogy észrevegyük az emberi lét mélyebb összefüggéseit. Lásd Cardita, Ângelo: *Liturgie, le travail de la paresse. Laval théologique et philosophique*, 73,(3), 321–343. <https://www.erudit.org/en/journals/ltp/2017-v73-n3-ltp03568/1044563ar/> ↑
5. Agamben, i. m. 142. ↑
6. I. m. 142. ↑
7. Malevics, Kazimir: *Leny kak gyejsztvityelnaja isztyina cselovecsesztva*. Galileja, Moszkva, 1994. Felix Philipp Ingold utószava (*A semmittevést rehabilitálása*) rövidített változata a szerző 1979-ben megjelent német nyelvű írásának (*Wiener Slawistischer Almanach*). Malevics eredeti, orosz nyelvű esszéje mellett felhasználtam a francia fordítást is. Lásd. Malévitch, Kazimir: *La paresse comme vérité effective de l'homme*. Éditions Allia, Paris, 2002. Ford.: Régis Gayraud. ↑
8. Raszkov, Danyila: *Leny i trud: po motivam Malevicsa*. In: *Logosz*, Tom 29. (259–372), 260. ↑
9. Malevics, *Leny...*, 13. ↑
10. I. m. 14. ↑
11. I. m. 15. ↑
12. I. m. 16. ↑
13. I. m. 16. ↑
14. Agamben, Giorgio: *Création et anarchie. L'œuvre à l'ère de la religion capitaliste*. Éditions Payot & Bibliothèque Rivages, Paris, 2017. 48. Ford.: Joël Gayraud és Martin Rueff. Továbbá Malevics, *Teny...*, 19. ↑
15. Malevics, *Teny...*, 20. ↑

16. Ritscher, Georg: *Freie Zeit. Eine politische Idee von der Antike bis zur Digitalisierung*. Transcript Verlag, Bielefeld, 2021. 13. A *Fridays For Future* többek között azt is követeli, hogy a diákok a tanítási idő alatt is tüntethessenek. ↑
17. Russell, Bertrand: *Éloge de l'oisiveté*. Éditions Allia, Paris, 2022 (2002). Ford.: Michel Parmentier. Eredetileg: *In Praise of Idleness*, *Review of Review*, 1932. ↑
18. Russell, i. m. 7. Noha Russell angol főnemesi családban született, felnőtté válva fokozatosan szembefordult az otthon tapasztalt, sokszor kegyetlenségig fajuló nevelési elvekkel, és inkább a mérsékelt és józan baloldali értékek felé tájékozódott. Önéletrajzi írásaiban újra és újra visszatér sajátos „önfejlődéséhez”. ↑
19. I. m. 7-8. ↑
20. I. m. 9-10. ↑
21. I. m. 11. ↑
22. I. m. 12-13. ↑
23. I. m. 15. ↑
24. Értelemszerűen az első világháborúról ír a szerző. ↑
25. I. m. 17-18. ↑
26. I. m. 20. ↑
27. I. m. 23. ↑
28. I. m. 26. ↑
29. I. m. 30-31. ↑
30. I. m. 31. ↑
31. Russell, i. m. 38. ↑

kép | Kazimir Malevics festményei, wikipedia.org

Maczák Orsolya Rita

ELRAKOM, ELRAKOM, ELRAKOM

2024-01-03 | NOVELLA, NYOM



A helymegosztását már korábban kikapcsoltam, de még el kell távolítanom egy csillagot a térképről, mert ha a nagy törtfehér épületre, a ház harmadik emeletének második ablakára nem is nézek fel sétálás közben, nem képzelek elrebbenő, dudorászó alakot a régi csipkefüggöny mögé, a nagy sárga égitest akkor is figyelmeztet, most haladsz el valami mellett, ami volt, de többé nincsen. Elrakom, elrakom, elrakom.

Nem hallom, mit kellene elismételnem németül, annyira hangosan nevetnek kint a többiek. Szarul szigetel a WC ajtaja, 10 perc van éjfélig, ha nem csinálom meg addig a mai leckémet, nemcsak a tökéletes hetemet buktam, de vele a havi dobogós helyezésemet. Mein Glas ist leer. A poharam üres. Valaki kopog, kint olasz dalt énekelnek, egy hang aggódva kérdezi, hogy minden rendben? Alles ist in. Ist Alles? Minden. Pillanat, és elrakom, elrakom, elrakom.

Kioldalazok a padok között, kopog a cipóm, ahogy kiosonok az oldalhajón, de a főnököm pont leteszi, mire a templom elé érek, és hiába hívom, többé nem veszi fel. Már csordogál a szenteltvíz a baba homlokán, mikor visszaérek, látszólag ennyi változott a távollétem előtthöz képest. Amikor a szabadságomra hivatkozó e-mailet befejezem és felnézek, találkozik a tekintetem a barátnőmével, és látom, megkönnyebbült, hogy mégsem engem kért fel. Tudom, és tényleg elrakom, elrakom, elrakom.



Eredetileg azért nyitottam meg, hogy megnézzem, érdeklődtek-e az egyszer viselt, fekete lakk, platformos ünneplőcipóm iránt, de eltelt másfél óra, és még nem értem végig a rengeteg jó állapotú ruhadarabon, amik az algoritmus szerint tetszhetnek

nekem. A szállítás csaknem annyi, mint maga az ágyneműhuzat, eredeti csomagolásban. Jobb, ha egyelőre csak elmentem későbbre. Ha most kinéznék az utcára, javarészt az egyik helyről a másikra utazó, alig hordott ruhadarabok forgalmát látnám. Nem nézek ki. De elrakom, elrakom, elrakom.

Próbálok a falon látható festményekből, az asztalon álló poharak feliratából rájönni, hol lehetnek. Megnyugtathatna, ha olyan helyen, abban a kávézóban, ahova én nem szívesen megyek, ha már nem hívtak el. A hüvelykujjam magától rándult, már nem vonhatom vissza, pedig egyáltalán nem tudok azonosulni azzal a szívvel, ami a jóvoltomból most ott piroslik a négyzetes kép alatt. Ezt most elrakom, elrakom, elrakom.

remegő combbal

Mindjárt naplemente, és még mindig nem érkezett meg az értesítés, hogy 5 percem van elkészíteni a napi képemet. A barátnőm fázik, és megunta a fényeket, hiába változik árnyalatok ezrével, felfoghatatlan gyorsasággal minden pillanatban. Ha beadom a derekam, és elkísérem WC-re, biztos, hogy épp akkor hallom a zsebemből a berregést, hogy itt az idő, mutassam, mit művelek és kivel, amikor letoltam a nadrágom, és guggolok remegő combbal. Nekem is pisilnem kell, de még 10 percet kérek, próbálok elképzelni, milyen perspektívából tetszene ez a látvány valakinek, aki szereti a tengert. Jól van, akkor elrakom, elrakom, elrakom.

Édesanyám visszavont egy üzenetet. Még pont láttam, azt írta, büszke vagyok rád. A fogam nyomot hagy a repohár szélében, a kijelző stabilan tartásához 11 után két kéz kell. Túl sokáig tartottam a hüvelykujjam a lenyomandó K betű felett, okafogyottá vált a sok pontpontpont a nevem mellett. Elrakom, elrakom, elrakom.



Előbb kértem ki még egy italt, és csak azután csekkoltam le az egyenlegem. Hamarabb hazudtam, hogy férjnél vagyok, minthogy megkérdezték volna, mit iszom. Újra és újra megnyitom a netbankomat, kilépek, belépek, frissítek, mintha egy bizonyos kombinációtól, a gyakorlatlan játékosok miatt eleve bekalkulált cheat-kóddal megváltozna az egyenlegem. Jobb, ha elrakom, elrakom, elrakom.

előnyös beállítás

Korán reggel azzal szembesít egy kéretlenül felugró ablak, hogy 5 éve ilyenkor nemcsak napsütötte vidéken nyaraltam, ahol egy idős hölgy mosolyogva tette elém a reggelimet, de volt valaki, aki előnyös beállítású, hangulatos fotót készített rólam a saját telefonommal. A tekintetem őt is bevonja a jelenetbe. Mára majdnem olyan idegen, mint az, aki most jelzésértékűen a másik oldalára fordul, hogy kiderüljön, kap-e reggeli második menetet, kávé, vagy mennie kell, miután eláztatta nyállal az új párnahuzatomat. Kitörölöm a képet, aztán elrakom, elrakom, elrakom.

Ha nagyon legörgetek a beszélgetések között, még láthatom az utolsó üzenetet. „Mi is volt annak a műsornak a címe, amit mondtál?” Csak zöld pötty nincs többet a neve mellett. Engem adtak meg a profil hagyatéki végrehajtójának. Receptmegosztások, névnapi jókívánságok, csillogós szívecskék, integetős macskák százával. Legfelül sok fekete négyzet, könnyecseppes sárga fejecske, annak nyilvánítanak részvétet, aki miatt. Jobb, ha megy a levesbe. Kérdés, hogy pontosan mi. Was ist los? Lost? Monokróm lesz a mama profilképe, letelt a napi képernyőidőm. Elrakom, elrakom, elraktam.

kép | vecteezy.com

Handi Péter

JELENLÉT

2024-01-07 | NYOM, VERS



Hirtelen versbe omlik,
elszavalja magát,
az arc jelmezbe vált,
magára kapja az idézetet,
látható, ahogy a költő
a fülek közé telepszik,
megszólal, két sor vagy
egy szakasz, aztán
a vers otthagyja az arcot és
a tudatba fészkel, a hallgató
elviszi magával.
Marad.

kép | vecteezy.com

Bárdos Dávid

A SÁRGA GOMB

2024-01-11 | NOVELLA, NYOM



Volt apámnak egy sátorozáskor használt kézi reflektora. Rajta nagybetűkkel, hogy halogén, meg további pár adat, ezek még komolyabbá tették a zseblámpák közt amúgy is komoly fényforrást. Billenős sárga gombját egy pöcök ki- vagy bekapcsolt állapotban rögzítette.

Apám játéknak vette a lámpát. Mint a férfi, amikor végre van pénze arra, amire gyerekkorában vágyott. Kikapcsolni, bekapcsolni, féltve elővenni, aztán eltenni, gondoskodni a töltéséről (amikor zöld, mielőbb ki kell húzni, különben romlik az akku életideje!), tokot keríteni neki, aztán világítani vele, csillagot mutogatni meg a fák koronáját végigpásztázni, megvilágítani a nesz forrását (egy egér), vagy bizalommal nyugtázni a tábor esti csendjét. Mindebben fontosnak és ügyesnek lenni. Csupa játék egy férfinak.

Éjjeli őr voltam, és félttem. Félttem és vágytam is. Nem tudtam, hogy mitől és mire, de vágytam, és ugyanattól félttem is. Nem tudtam pontosan, mik ezek. Az éjszaka, az erdő sötétje, a lassan elmúló gyerekkorom és fiatalságom, meg a felnőttiség, ami utána jön.



Ketten örködtünk. A lámpákról beszélgettünk. Hogy kinek milyen, hosszú vagy rövid, mire képes, meddig bírja. A családokról beszélgettünk, hogy a szülők hülyék, de azért igazuk is van. Hogy nem kéne olyanok lenni, mint ők. Pedig felnéztünk rájuk. Az

apáink erejét féltük és vágytuk. Mint amit el kell érni, aztán meg kell haladni. A lányokról is beszélgettünk, akik már érdekeltek, de még bosszantottak.

Atiék jövőre elköltöznek, ott kezdi az iskolát, de sokat jönnek majd, nyáron táborba is. Azt játssza, hogy a sötétben hirtelen elnémul, leguggol, én megijedek, azt hiszem, elveszítem, keresem, szólítom, egyedül hagy. Aztán persze ott van a lábamnál. Megtalálom, röhögünk.

kettős jelentés

Azon az éjszakán egyszerre van minden a bőröm alatt és a szívemen, a sötét, a hideg, a félelmek, a csillagok, a hold, a bagoly, a vágyak, a jövő, az erdő mélye, a magány, a sziklák, a fák, a társaság. Mindennek kettős jelentése van. Jelenti, ami ott, akkor éppen körbevesz, és ami az egész életünkre vonatkozik.

A kezemben ott a reflektor, a sárga gombbal előhívható és elnémítható fény, az erőm, ami van és nincs, apám. Belekapasztkodom a kapcsolóba és pásztázom a tábort, a neszeket, a sátrakat, mint a felnőttek. Valamit hallok, valamitől félek, és látni akarom. Egy farkas talán, a felnövés, egy új tanév, a saját erőm, ami lehetőség és felelősség, egy őz talán, a szerelem, a gyengeségem, a törékenységem. Vagy nem mozog semmi, csak a nincs, a magány, az egyedüllét. A szemébe akarok nézni. Félem, de várom, hogy lássam. Fel akarok nőni.



A lámpa fényénél az apám a gyerekkorát keresi, én meg a felnőttkort. A férfivágyat és a félelmet. Egyszerre vagyok ott, akkor, most és a jövőben.

Gyerek vagyok. Felnőtt vagyok. Apa vagyok. Kicsi vagyok. Félek. Unoka vagyok. Nagyapa vagyok. Férfi vagyok. Nagy vagyok. Bagoly vagyok. Daru vagyok. Erős vagyok. Harcos vagyok. Világítok. Egyedül vagyok. Szerelmes vagyok. Férfi vagyok.

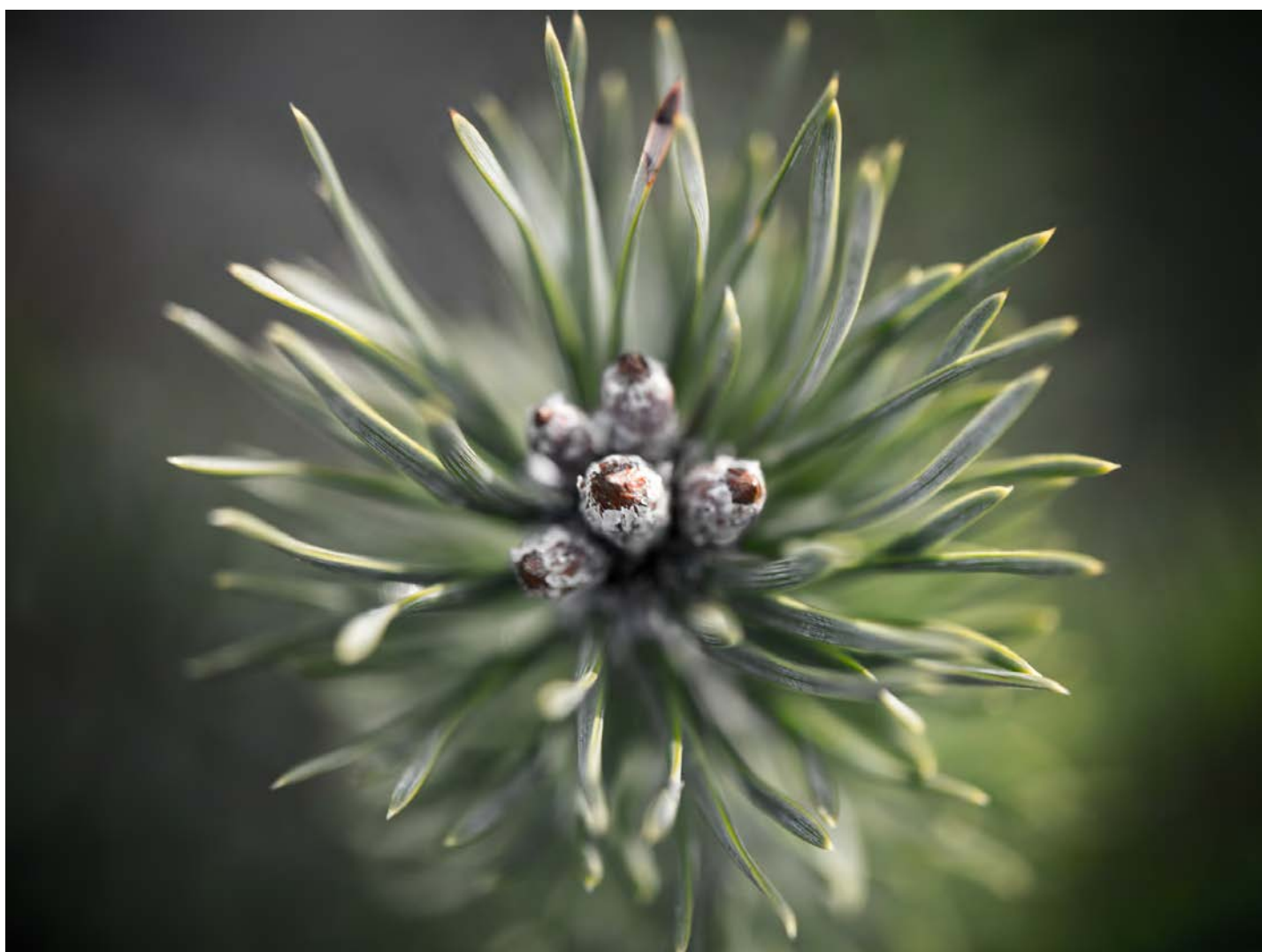
A tejfakasztómról megyek hazafelé. A 91-es busznak sárga gombja van.

kép | vecteezy.com

Tim Mariann

ÖT FENYŐ

2024-01-04 | NYOM, VERS



volt öt négyzetméteren
darabnyi erdő
közvetlen a ház mellett
néma bástyák árnya óvott

mókust és szarkafészket
láttam rajta a fotelból
míg a fiamat etettem

nem egyszerre vágták ki
előbb csak kettőt
megmutatni a romlás útját

de ez az utolsó három
kitépett egy oldalt
az albumomból
egy dimenzió elveszett

ott a kék ég
a fantomfenyők felett
testmeleg hiány
körötte vöröslő túlevelek

a levegő rétege áttetszőbb
a hang útja rövidebb
szikárabb világ
a föld kiszáradt fenyői kísértenek

kép | vecteezy.com

Masszi Bálint

MIT AKAROK

2024-01-18 | NOVELLA, NYOM



mit akarok, mit akarok, mit akarok – ezt dünnyögi, közben a háttérben Dvořák kilencedikje szól, az Újvilág, előadja a Frankfurti Rádió Szimfonikus Zenekara, vezényel Andrés Orozco-Estrada, és én tudom, hogy rossz kedve van, mert ezt hallgatja, ha rossz kedve van, többet nem tudtam kihúzni belőle, mint hogy azért, mert van benne valami *örök*, ennyit mondott, hát, sosem volt az a szószátyár típus, bár ez talán érthető, hiába kérdezgetem most is, áll csak a szoba közepén, a winchesterrel, amit három vagy négy éve karácsonyra vettem neki, mert azt mondta, megtelt a gépe, hogy mivel, arról fogalmam sincs, nem árulja el, de órákat ül a billentyűzetet püfölve, úgyhogy felteszem, ír valamit, vagy még inkább: írni próbál, mert nem hiszem, hogy egybefüggő, értelmes szöveget adnának ki félig-meddig önkéntelen mozgásainak digitális lenyomatai, az elején még kíváncsi voltam, de aztán már nem, mert hát ki vagyok én, hogy a magánszférájába avatkozzam, vannak áthághatatlan erkölcsi törvények, még akkor is, ha én szültem a világra,

ezt a kis maradék magánszférát

ezt egyetlenegyszer vágtam csak a fejéhez, de azóta is emlegeti, na, nem úgy, hogy beszélne róla, de tudom, hogy gondol rá, mert olyankor gyanakvóan néz, főleg ha el akarok

venni tőle valamit, amivel nem kellene foglalatzkodnia, akkor sem, ha már elmúlt harminc – mert rá, pont rá olyan dolgok is veszélyesek, amik más felnőtt emberekre nem, sőt, rá minden veszélyes, mert „*önállóan ügyei intézésére képtelen*”, ahogy a határozatban állt, de én mindig azt mondtam magamnak, hogy akkor legalább ezt a kis maradék magánszférát, ezt a gépet, ezt a monitort, egeret, billentyűzetet, ha ezt meg tudom neki adni, mert ennyi mindenkinek jár az életben, és akkor talán emberebbnek érzi magát, mint amikor borotválom, mosdatom, véécztetem, vagy amikor csak nézem, ahogy enyhén görnyedt testtartásban igyekszik a szürke műanyagdobozból kilógó csatlakozó végét beleszuszakolni a gép hátuljába, remeg a keze, de azért csak sikerül, miközben felhangzik az az allegro con fuoco, aminek az első pár taktusa olyan, mint a Cápá filmzenéje, aztán beindul, maga lesz a magasztosult úristeni jelenés, erre, az egyre gyorsuló szent örület hangjaira dől hátra a kerekesszékekben, és látom, hogy végre elégedett, igen, most már jó úton van afelé,

amit akar, elszántan halad előre, ez az én fiam, erős és céltudatos, és úgy nézi a monitort, mint aki tényleg magát Istent látja, de legalábbis Jézuskrisztust, már persze, ha a kettő nem egy és ugyanaz, de nem hiszem, hogy ezen gondolkodna, mert hevesen kattintgat, jobbra-balra, fel és le, és szeme élénken cikázik a kurzort követve, és mire a vonósok staccatózni kezdenek, épp a monumentális üstdobszóló előtt, esküszöm, azt látom, hogy mosolyog, felhúzza a felső ajkát és kivillannak a szemfogai, felzúg az asztal alatt a gép ventilátora, és a rézfúvósok, mintha csak erre vártak volna, mély, ősi rezgésekkel festik alá a csodálatos félmosolyt, és hiába, hogy a billentyűzetre kerül egy-egy nyálcsepp, máris odaugrom és letörlöm – alázatos, de nélkülözhetetlen mellékszereplő vagyok, büszke harmadhegedűs, aki előtt csak a nagy mű, az isteni összhangzat lebeg, és nem pillantok a kijelzőre, mert tudom, hogy azt nem szereti, az csak az övé, nem a miénk és nem az enyém, ő ott teremt, ott létezik, ott hagyhat csak egyedül, nélkülem, igazi nyomot a világban,

van-e változás, kérdezik a rendelőben, nincs, felelem, mindennap csak a Dvořák és a winchester, mire felnevetnek, a winchester és Dvořák, ismételve, és billentyűk kattannak és a nyomtató surrog és a pecsét döngöl, felsír a tolószék, és üvöltve remegnek a vastag, kórházi ablakok, elkészült a mű.

kép | vecteezy.com