

Elkészett szavak Lucien Goldmannról

A megszegyenítettség készletet írni.

Mert a baráti érzés önmagában semmi. Vagy inkább kedveskedés saját magunk iránt, Narcissus tekintete: magunkat keressük a másikban. Mert a baráti érzés is a világ felé akar fordulni — a világ felé, hogy a másikkal együtt merüljünk alá benne. Mert, mint érzés általában, keresi önmagát, hogy általa a magára találó ember megfelelkezhesék magáról. Keresi önmagát: formátlan még, meghatározatlan és talán határozatlan is: nem vált még — mindegy miért — barátsággá. Nem vált még közös cselekvéssé. Melyben már felesleges a szó.

A barátról írt szavak ezért izetlenek mindig — s válnak valahogy egy kicsit hazugsággá. A barátság szótlán. Szöveve-vére a cselekvés: a közös, az együttes.

A baráti érzés még nem cselekvés: ezért fogadja el eszközül a szót, a beszédet, az írást.

A másokra tekint még: legalább kedvében szeretne járni.

Miért is feledkezünk meg oly gyakran az időről? Cselekedni úgy kell, hogy a halál soha elvégzetlen teendőn rajta ne kaphasson. Így mondja a régi intelem. Ám a végső lehetőséget önmagunkra értjük. Pedig a másokra is gondolnunk kell — s ez talán fontosabb is. Mert így válik erkölcsivé az intelem bölcsessége. Így lépünk túl az ítéletre-gondoláson, a magunkat tökéletessé álmódó önelégültségen.

A megszegyenítettség készletet írni Goldmannról.

Mert korábban kellett volna tennem, neki való ajánlásként. Most már késő: a meg nem történtet megtörténtté tenni nem lehet. A múlt kapuja mögé semmit becsempészni nem tudunk. Felszegezhetjük rá Wittenbergi Pontjainkat, de ezek is csak a jövőnek szólnak.

És nincs hazugabb, mint az az írás, amelynek a halál szolgáltatja az alkalmat. Penitenciaként írok tehát, mentegetőzve.

Kísért lomha testének képe, a testé, amelyet ő maga olyan emberien szeretett volt. Halála előtt pár nappal is — sejtve az árulást, talán sejtve azt.

Kísért szavainak — furcsán keserű, megfosztottságban lázadó-belenyugvó — színe. Ezt írva, hirtelen úgy érzem: tévedek. Inkább volt bizakodás bennük, ostoba történésen való mérgelődés. Minden egyebet a torzító emlék játéka hitet el velem, későbbi érzéseim visszavetítődése.

Egy újságkivágást adott olvasnom. A legutóbbi (most már utolsó) előadásáról készült beszámolót. Torzító-ostobán egyszerűsítő volt, a gondolat szinte visszájára fordult benne. S elmondta, valami nagyon fontosra jött rá — az eddigi szocialista fejlődés titkára. Erről szólt az előadás. De nem vették szalagra, nincs róla szöveg. Bosszantó, hisz fontos gondolatot fogalmazott meg benne. Majd kidolgozza még, részletesen.

Halála előtt pár nappal mondta ezt.

Vagy mégsem torzít az emlékezés? Több volt a hangjában, mint bosszankodás, egy ostoba véletlen feletti mérgelődés?

Hisz azt is mondotta, hogy a máj nem regenerálódik, és az övét elpusztította a kór. Ami maradt, nem elég az élethez.

Ezernyi elpusztult gondolat csírában megsemmisült sokasága — szám csupán. De az az egy, amelyről tudunk — ha csak annyit is, hogy fontosságát sejtjük —, annak az egynek a pusztulása, az mindig fáj. Tehetetlenül és ostobán.

Eleven kapcsolatban a világ van mindig jelen: a gondolatok és tettek. Az ember mögéjük húzódik. Aztán egyszerre magunkra maradunk. És amikor csak a könyvekbe örökített eszmék, az utánunk csengő szavak emlékei énekelnek, akkor vesszük észre, hogy a mérce az ember.

Ahogy múlttá kopik a jelen, úgy próbáljuk megőrizni azt, ami leginkább eltűnik: az ember arcát.

Előbukkannak az emberi emlékek, keressük az egyszerűt, a nem ismétlődőt, a megmaradt, a vissza nem térőt. Azt, amit a könyvekben meg nem lelünk, de mégis a leírt szavak lelkének léttitka.

Narcissus nézése volna ez is?

Mert hól árulja el magát az ember?

A másikkal szemközt.

Goldmann eltűnt arcát kutatva, mint másokkal való szembenállásának, vitájának képei bukkannak fel az emlék-ködből. És mint szavak, amelyeket mások mondtak róla.

Ernst Bloché például: hogy elviselhetetlen egocentrizmusát nem lehet nem megbocsátani.

Mert ez így igaz.

Goldmann maga köré rendezte a világot. Gyermeki módon. De épp emiatt megbocsátható módon.

Bár nem mindenki viselte szelíd mosollyal mindent elárasztó jelenlétét. Nem mindenki volt Blochéhoz hasonló bölcsesség.

Goldmann szerette a vitákat. Szerette az összecsapásokat maga köré rendezni. Uralkodni felettük — mindenbe belerobbanva, néha elvi hévvel, néha csak gyermeki türelmetlenséggel.

Most is elmosolyodom, ha eszembe jut egy „találkozása“ Adornóval.

Olyannyira élveztem a színhátékot, hogy azt sem tudom, miről folyt a vita. Irodalomelméleti, szociológiai dologról, ez biztos. Adorno, azt hiszem, nem is igen kívánt „felszólalni“. Goldmann biztatta, szorította szólásra. Alkalmi dolgot mondott, kényszeredetten. Szerény volt, talán félszeg inkább. Azért, mert nem tudott kitérni, elégszer nemet mondani? Amit mondott, persze saját gondolatvilágából való volt, Goldmannéval ellentétes. Aki számított is erre, várta ezt. Teljes hévvel rontott hát neki: érvekkel, szavak tűzijátékával, rákérdezve, igeneket és nemeket csikarva ki a mind tehetetlenebbé váló Adornóból, aki még bele is pirult a szokatlan helyzetbe. Mint a mindennapi dolgoktól idegen német értelmiségi, akit a sodrás kellős közepébe dobtak, oly esetlen lett. És mégsem lehetett Goldmannra haragudni: ragyogó volt a színháték. De nem az eszmék játéka volt ez. És ez zavarhatta meg Adornót leginkább. Két igencsak különböző emberi természet összecsapása volt: természeti esemény. Innét az élvezet, amellyel néztem, hallgattam őket.

Égész más emberről árulkodik vitája Marcuséval. Nehezen szabadul meg a hatása alól az, aki először hallja előadni, látja pódiumon Marcusét. Az egyszerű beszédmód, a lendület, a szilárdság, és valami „je ne sais quoi“ igencsak magával ragad. Néptribunra emlékeztet. De ingujjban, fürdőruhában, egyszóval civilben nem ily fenséges — rögtön érezni önteltségét. Nagy szilárdsága is talán innét van.

És nem tudja elviselni, hogy ne középpont legyen. Inkább ellenzi a konferenciát akkor is, ha elvei szerint támogatnia kellene —, ha nem lát reményt a fényzőrókra. Az ő egocentrizmusa valahogy nem megbocsátható. Hidegnek érzem.

Összecsapásukat mikor láttam, Goldmann Ernst Blochhal együtt érvelt ellene. Marcuse Blochnak tisztelve felelt, Goldmann-nak szóló válasza oda-nem-figyelés volt. Goldmann is hűvösnek tűnt. Alapvető elvi ellentét volt közöttük, mégsem hevült élessé a vita. Talán azért nem, mert Marcuse nem tartotta volna sem elég „nagy-nak“, sem elég „kicsinek“ (egyszerű hallgatónak: a népnek), hogy válaszoljon. De lehet, hogy azért nem, mert Goldmann egy régebbi összecsapás érveit ismételte meg. Goldmann részéről kétségkívül ezért nem vált személyessé a dolog: csak az elveket akarta újra és megint „leszögezni“.

Az eredeti összecsapással — az évekkel ezelőttivel — csak írásból ismerkedtem meg. Sajnálom is eléggé: sava-borsa veszett el így számomra. Annyi persze így is kiderül az írásból, hogy igencsak lényeges dolgokról volt szó. Tulajdonképpen a szocialista forradalomról és a munkásosztály lehetőségeiről. Nem ismétlem Marcuse álláspontját, eléggé ismeretes. Különböznék is: Goldmannról szólok. Az első vitában Goldmann az elméleti képzőerő hiányát vetette Marcuse szemére, s párjaként azt, hogy a nyugati kapitalizmus viszonylagos szilárdsága túlságosan lenyűgözi ahhoz, hogy a valósághoz simuló s a felszint áttörő elméletet tudna kialakítani. A vitában, melynek tanúja voltam, arról volt szó, forradalmi-e még a proletariátus. Dívatos volt akkoriban Marcuse nézete — a forradalmi tett egyetlen forrása a megfosztottság. Egy osztály csak azért s addig képes tagadásra, amíg semmije sincsen, csak a láncai. Egyedüli forradalmárok a kitaláltak: azok, akik kívülről támadnak, abszolút tagadással.

Igaz, hogy a proletariátus sorsa már nem a teljes megfosztottság — mondotta Goldmann. De ez nem jelenti forradalmi akarásának végét. Csak ne legyünk dogmatikusak, mint Marcuse, legyen némi szociológiai képzőerőnk, s rögtön észrevesszük a forradalmi lehetőségeket: éppen az új, a megváltozott helyzetben. Mert ma másképpen forradalmi ez az osztály, mint volt a múlt században. Vessük el a régi ábrákat, elemezzük a valóságot, éppen Marx szellemében és szándékai, reményei szerint. Mert ha nem igaz már az, hogy semmije, így pozíciója sincs a rendszerben, akkor talán éppen ebben találjuk meg forradalmiságának új lehetőségeit és útjait. Belülről meghódítani ezeket a pozíciókat: így indulhat rohamra a rendszer ellen. Fokozatosan előrehaladva: birtokba véve a gazdasági hatalom mind nagyobb szekvenciáit — lépésről lépésre: ez vezet a politikai forradalomhoz. Így bontakozhat ki az osztályharc, növelve az öntudatot és a tapasztalatot. Végül kényszerűség lesz a hatalom meghódítása. Van ebben az elméletben valami abból, amit olasz és más marxisták módjára „strukturális reformok“ útjának neveznek, sőt az öngazgatás gondolatát is felleljük benne. Lényege a forradalom mai lehetőségeinek legjobb kihasználása, mely nemcsak a győzelem feltételeit alakítja ki, de a tovább haladásait is, az azután valóét.

Ilyen, vagy hasonló Goldmann gondolatmenete Marcuséval szemben. Vagyis ilyenre emlékszem. De tudom, nagy vulgarizátor az emlékezet: sűrít, egyszerűsít — sok minden kihull belőle, sőt később új elemek épülnek bele, néha el is feledik az eredetit, még mástól hallottak is beleolvadnak a képbe. (Egyik eszköze meg éppen az értelmezés.) Egyre biztosan emlékszem: arra, hogy ezt az elméletet akkor ő Mallet—Goldmann-elméletnek nevezte.

Úgy vélte, fontos elmondani, hogy ketten dolgozták ki ezt az értékelést. És jellemző rá ez akkor is, ha nem vizsgáljuk, mennyi igazság volt benne, mert így is kiderül: egocentrizmusában nem volt hely a szellemi magántulajdon polgári

érzése számára. Idegen volt tőle az oly sok „neves tudóst“ jellemző érzés, mely a tulajdont a kisajátítás formáiban emeli piedesztálra. Volt Goldmannban valami puritán moralitás. De ezzel nem sokat mondtam, annál is inkább, mert ez esetben másról, talán többről is szó volt.

Mallet* szociológus volt, tehát amit az elmélethez hozzáadott, az a munkásszféra fejlődésének szociológiai elemzése lehetett. Ámde a tények csak akkor jelentenek valamit a szociológusnak, ha azok „kérdezni“ tudnak. Számára a konkrét vizsgálat jellegét és lehetőségeit mindig a társadalomelmélet és hipotézis határozza meg. És ezt Goldmann is jól tudta — írt ő erről már korábban is. A közös „vázlatban“ Goldmann része éppen az elmélet volt. Magatartását ebben az esetben ajándékozásnak nevezem, mert az ő véleménye szerint is az elmélet a döntő. Mégis egyenlőségi jelet tett Goldmann és Mallet közé. Barátságból tette. Bármennyire egocentrikus lett volna is, arra, akit befogadott világába, éppúgy kiterjesztette énközpontúságát, mint saját magára. Szinte végletekig nagylelkű volt ilyenkor, önzetlen, ő, aki különben szívesen is segített. Tulajdonképpen önmagát adta. Mert azt osztotta meg, ami lételeme volt: az elméletét. És nem tette ezt sem feltűnően, sem kihívóan. Valójában nem volt benne önzés. Hajlott a mások túlértékelésére. Szerény volt: gyermekien, tisztán, természetesen. Ilyen volt moralitása is. Ezért tudom megállapítani határozottan, hogy emberi dolgokban langyos kompromisszumra alkalmatlan volt. Valahol itt bukott meg a barátság Mallet-vel. Nem az volt a baj, hogy Mallet mindinkább a politikus „pályáját“ választotta, elméleti ellentétekről se beszélt senki. Csak azzal a („politikusi“) magatartással nem tudott megbékülni, amely más embereket pusztá eszköznek tekint. Emberek kihasználását, kiszolgáltatott emberek félredobását nem tudta „megérteni“. Mert ő ilyen-mivel vádolta Mallet-t.

De az is jellemző volt rá, ahogy volt barátját útjára engedte: nem akart „viszszautni“. Csak nem állt vele többé szóba.

Mindez akkor jutott eszembe, amikor (halála előtt) szomorú szóval beszélt Mallet-ről. Ekkor jutott eszembe újra a „Goldmann—Mallet elmélet“ is. Aztán — „utólag“ — elővettem néhány, korábban nem olvasott társadalomelméleti írását. Köztük az 1952-ben megjelent *Sciences humaines et philosophie*-t. Az indíték meghatározta ugyan az olvasás módját, mégis megfeledeztem eredeti szándékomról. Valami egészen másra kezdtem figyelni: arra, hogy mi mindent tudott Goldmann éppen 1950—52 táján megírni. Legizgalmasabb talán az volt, ahogy a totalitás fogalmáról írt. Ahogy a társadalom gazdasági determinációit, az eszmék történeti meghatározottságát magyarázta, mondva: ezeket csak akkor érthetjük, ha a társadalmi életet egységes egésznek: egység-egésznek, vagyis totalitásnak tekintjük. Ha szétválasztjuk őket, akkor hiába akarjuk egyiket a másikra „visszavezetni“, nem jutunk messzire. A marxizmusban diadalra jutó dialektikus szemlélet ereje — írta — csak részben van a történeti szemléletmódban — az részben a szintetikus látásmódban van: az összességre és az összegeződésre, folyamataira, módjaira való figyelésben. Formai nyersség, tehát kiforratlanság — no meg zavaró megfogalmazások — persze vannak a könyvben, de meglepően ritkák. Ne feledjük: a megírás éve 1951 volt! De ugyanerre az évszámra gondolva jutott eszembe Sartre és

* Serge Mallet ismert francia társadalomkutató, a *La nouvelle Classe ouvrière* című mű szerzője.

Althusser neve. Mert ami Sartre A dialektikus ész kritikájában érdekes — azaz pontosabban, sok mindent ebből — s ami Althusser-nél oly felkapottá vált, azt Goldmann már 1951—52-ben tudta és megírta. Legalábbis lényegében: a legfontosabb gondolatok ott vannak. És ott van az a dialektikus szemlélet, amelyhez mi magunk oly keservesen talán tíz év munkájával jutottunk csak el.

Hogyne gondoltam volna arra, mi lett volna, ha akkor olvasom ezt a könyvecskét. Vagy legalábbis korábban. Könnyebbé tehetné volna a kitérőt az alkotó marxizmus felé? Ehhez a társadalmi élet tanulságai, tapasztalatai kellettek. Olyasmint tehát, amit nem lehet „megtanulni“: és mindenkinek magának kellett az utat megjárnia. Nem sima országút vezetett minket a marxizmushoz.

Meg aztán gyakran van az úgy, hogy fontosabb, hogyan olvas az ember, nem az, hogy mit. A könyv olyan, mint a valóság: akkor ad választ, ha kérdeznünk tudunk.

Goldmann a totalitás-elméletről írva egyáltalán nem hallgatja el annak a gondolkodónak a nevét, aki számára Marxhoz vezető út volt. Lukács Györgyre hivatkozik. És ezt joggal teszi, nemcsak általában, hanem mert a totalitás szintetikus értelmezését tőle veszi — konkrétan is. Márpedig Lukács itt élt, és tekintély is volt. Igaz viszont az is, hogy Goldmann egy „másik“ Lukácsra hivatkozott: annak első korszakára, az 1924-ig tartóra. Amely pedig egyáltalán nem volt „kezdünk ügyében“.

Általában: Goldmann gyakran hivatkozott Lukácsra. Így a lehetséges osztályöntudat fogalmát is tőle eredezteti. És ugyanilyen joggal lehet a természet- és társadalomtudományokbeli tudományosság (és igazságfogalom) mibenlétének a szubjektum—objektum viszony más és más jellege alapján történő megkülönböztetését példaként említeni.

Bárhogy forgatnám is, csak azt mondhatom: ez a könyvecske történeti érték. Olyan marxista mű, amelyet változtatás nélkül nyugodt szívvel lehetett újrakiadni 1966-ban.

Persze ezért elszigetelt is volt, vagyis hatás nélküli.

Létrejöttének titkát mégis könnyű megfejteni. Goldmann hivatkozása is elárulja ezt. A 20-as évek marxista irodalmához kapcsolódik: onnan ível át a 60-as években újjászülető marxizmushoz. Mert nem Lukács György 20-as évekbeli gondolatvilágának pusztá ismétléséhez. Több, tehát más is. Eltér abban, hogy elfogadta Lukács György ítéletét a Geschichte und Klassenbewusstseinről. Követi tehát a későbbi Lukácsot, még ha nem is teljesen, ha nem is fenntartás nélkül. Legalábbis ebben, mert másutt vitatkozik is vele. Lévé, hogy elveti a művészet tükrözés-elmélet alapján való magyarázatát — elsősorban az 1950. év körüli (szűkített) realizmus-elméletet.

Aki tisztázni akarja Goldmann Lukács-hoz való viszonyát, annak alapos filozófia- és eszméletörténeti elemzést kell végeznie. Engem most nem ez érdekel, hanem inkább az emberi rész. A mód tehát, ahogy tanítómesterének tekintette Lukácsot. Aki önállóan tud gondolkodni, az sose szégyenli, sose titkolja, kitől tanult. De mindenki a maga módján vall erről. Goldmann-t hallva — s gyakran említette „mesterét“ — mindig érezni lehetett: szívesen beszél róla. Írásaiban is gyakran hivatkozott rá: minden könyvében jóformán. És írásaiból is kiviláglik az, amit az élő szó még jobban mutatott: a magaadás, a szerénység. És a segítő gesztus is — a figyelem ébresztésében, az emlékeztetésben. Amikor úgy érezte, megfelelnek Lukácsról vagy valamely jelentős művéről, mindig módot keresett a figyelmezte-

tésre. Ilyen gesztust sejtettem abban is, hogy le akarta fordítani a Die Seele und die Formen című művet. Mert felháborította az átlagos francia fordítások „tréhanysága“.

A Lukács Györgyre való hivatkozás volt tulajdonképpen az a mód, ahogy önmagát meghatározta, ahogy „elhelyezte“ magát a modern marxizmus világában.

Ezért jellemző legutóbbi kötetének (Structures mentales et création culturelle) dedikációja. Akárcsak az, hogy előbb engedélyt kért Lukács Györgytől. E nélkül nem akarta neki ajánlani, nem akart tolamakodni. Legjellemzőbb azonban a szöveg maga. Csodát találó gyermek örömeivel és büszkeségével mondotta: olyan fogalmazást talál, amely pontosan kifejezi szándékát, nem mond annál kevesebbet, sem többet. Többet sem, anélkül azonban, hogy bántó lenne. Íme, a szöveg a következő: „A Georg Lukács qui dès le début du siècle a inauguré en maître les chemins dans lesquels se meut encore la pensée d'aujourd'hui.“ Rögtön el is magyarázta, meg is fejtette a „titkot“.

„A század eleje óta“: ezt a század első negyedében megjelent művekre értette. Ezek tették Lukács Györgyöt századunk egyik legjelentősebb filozófusává. Ha meggondoljuk, ha mérlegeljük Goldmann érveit, igazat fogunk neki adni. A Kanttól Hegelhez és Marxhoz vezető út ez — írta volt Goldmann már huszonöt éve. És előszeretettel beszélt arról, hogy Lukács ezt az utat járva végiggondolta a modern filozófia minden alapvető lehetőségét. Minden későbbi filozófiai „iskola“ alap gondolatát már akkor megfogalmazta: valamennyi modern filozófiai rendszer csíráját meg lehet akkori műveiben találni. Így például a Die Seele und die Formen (mely 1910-ben íródott) „a modern egzisztencia-filozófia tulajdonképpeni megalapozásának“ tekinthető.

A Geschichte und Klassenbewusstsein tehát e filozófiai lehetőségek átgondolása és belső legyőzésük eredményeként jött létre. Ez a mű így az egész későbbi polgári filozófia előzetes meghaladása. Nem lehet csodálkozni, ha ezt a könyvet a század első fele egyik legjelentősebb filozófiai alkotásának tekintette. Hisz e műben a marxizmus egyben az egész modern filozófia meghaladása lett. Ahogy Marx gondolata a múlt század filozófiájának konklúziója volt. Goldmann ezért látta a Geschichtében a marxizmus újratételeződését.

Igy lett teljessé a sor, s igazzá, hogy Lukács „...mesterként megnyitotta azokat az utakat, amelyeken a mai gondolkodás most is halad“.

Történeti értékelés ez? Kétségtelen, de egyben igazságtartalom szerint való is. Bár Goldmann — mint említettem — egy megszorítással is élt: értékelése nem volt kritikátlan, s a kritika a későbbi kor, napjaink marxizmusa szerint való volt.

Goldmann szerint a Geschichte másért is fordulópont volt. Azért, mert Lukács általa és benne haladta meg tragikus világszemléletét. Azt, amelyet éppen a Die Seele und die Formenben fogalmazott meg elvileg, de amely még 1919-ben is eleven volt. Gondoljunk csak a forradalmi és a morális magatartás közötti konfliktusra, a Taktika és etika című tanulmányra. A tragédia metafizikájának legyőzéséről, hegeli értelemben vett meghaladásáról beszélt Goldmann. Emberi győzelemről tehát, nemcsak eszmeiről.

Am ha a Geschichte fordulópont, akkor az lezárás is és kiindulópont is. Kiindulópont: az ember azt is meghaladja. Goldmann nem is azt veti Lukács szemére, hogy nem maradt meg a Geschichténél, hanem inkább azt, hogy nem az abban megjelölt utat folytatta. Ebben az értelemben határolja el magát a későbbi

évek Lukács Györgyétől. Mert „a század elejétől fogva“ terminust ezt jelentő szűkítésnek is szánta.

Kétségtelen, hogy Goldmann erős „fenntartásokkal“ értékelt Lukács György 1938 és 1955 közötti írásait, nézeteit: ezekkel „számos ponton nem tudott egyetérteni“. Gondolom (erről nem sokat beszélt), ezt mindenekelőtt Az ész trónfosztására érthetjük, no meg a tükrözéseméletre. (Mi volt a véleménye az Esztétikáról, nem tudom. Azt sem, mi lehetett volna — tulajdonképpen így helyesebb fogalmazni, hisz 1968-ban még azt mondotta, hogy nem olvasta: nem volt még nyugalma, nekiszánása ilyen vastag-gazdag könyvhöz.) De emlékszem egy beszélgetésre, ahol valaki, nem tudom már, ki, Goldmannra hivatkozva „ellentételt“ állított fel. Abból indult ki, hogy — később meg is kerestem az idézetet — „Lukács e korszakbeli műve ... messze a legjelentősebb mindazok között, melyeket a dogmatizmus ideje alatt kidolgoztak. Ahogy korábbi korszakában Lukács a polgári filozófia lehetőségeit gondolta végig, s így jutott el a marxizmusig, úgy második korszakában a marxizmuson belüli lehetőségeket gondolta és gondolja, szenvedte és szenvedti végig. Minden lehetőség vonalán a legmagasabb értékű műveket alkotva. Így jut el (egyesek szerint így jut vissza) a „marxi marxizmus-hoz“, az egyetemes proletárvonal szerinti marxizmus-hoz. Egy új, ugyancsak hegelei típusú meghaladás lenne ez, mely egyben kitorés a múlttá váló időből, kapunyitás a gondolati jövő felé. Ha Goldmann e barátjának igaza van, akkor Goldmann kritikai szembenállása egy korábbi időszakra rögzítődne. Erre a kérdésre azonban már nincs válasz, nincs ki válaszoljon.

Véleményünk már csak a megjelent, a hátrahagyott írásokra épülhet. Ezek szerint viszont Goldmann ellentétei Lukács György második korszakának műveivel változóak. Néha élesebbek, néha viszont igen csak elhalványodnak. Halványak például a regényelméletről szóló tanulmányokban. De ezekre a kérdésekre végül is csak részletes, összehasonlító elemzés adhat választ. Megelégszem annak megemlítésével, hogy ő maga a Dieu caché módszerét Lukács György második korszakától sokban eltérőnek ítélte. De itt is megvan a kettősség, mert ezt a könyvet lukácsi fogantatásúnak tekintette. És ez kétszeresen igaz. Nemcsak tartalmilag az, hanem személyesen is. 1948-ban ugyanis meglátogatta a Párizsban lévő Lukács Györgyöt. Elmesélte neki a Dieu caché tervét, gondolatát. Azzal, hogy megírni nem fogja, a szerelem-bánat tollat fogni nem engedi többé. És a mester — aki nek tetszett a terv, a gondolat, miként később a könyv is — erősen lehordta, biztatta, megírásra sarkallta Goldmann-t. Gondolom, ezt is remélte a mestertől, segítségre számítva ment Lukács-hoz — ha tudattalan is, de talán ezért említette bánatát. Megírta volna a könyvet biztatás nélkül is. A segítség mégis nagyon fontos volt. A lélek mélyén volt az, egész emberi magatartását és tevékenységét erősítette. Nem a pillanatnyi, a felbukkanó elkeseredés ellen volt szüksége erre, hanem az egész munkásságára adott áldás kellett. Hogy megerősítse őt abban, ami létének alapja és lényege: útjának helyességében. S ez erőt adott a nagy vállalkozásban is, hogy szembe tudjon szegülni a hivatalos francia kultúra képviselőinek értetlenségével, sőt talán ellenséges magatartásával.

Így született az a könyv, amely pályájának stációjából főműve lett. Korai halála tette ezé.

És ez a Dieu caché második „színeváltozása“ volt.

Az első is tőle független okokból lett. Amikor megíródott, 1952 táján, és első kiadása 1955-ben megjelent, ez a mű elütött az akkor uralkodó marxista irodalomtól. Aztán „vállára vette“ a marxizmus újjászületésének szélesedő hulláma. Második, tíz évvel későbbi kiadása már jelentős siker volt. „Objektíve“ nézve, ez a

könyv nyitánya lett a francia marxizmus reneszánszának. De „véletlenül“ lett az, mert nem ez az újjászületés hozta létre. Gyökerei visszanyúlnak a marxizmus tízes, húszas évekbeli virágzásának korába. Inkább kontinuitást jelent tehát, mintsem egy megszakítás legyőzését.

Persze annak, hogy a történelem ilyen helyre emelte, megvannak a „belső“ okai is: ez a könyv remekmű.

Remekmű: rang, amelyet értékelés nem adhat, ezt csupán a szellemi élet adományozhatja, s idő kell, hogy láthatóvá legyen. Mégis megkockázatom a mindenképpen időelöltti értékelést. Megkockázatom, mert mai szemmel nézve remekműnek látszik. Ha a későbbi fejlődés lejjebb csúsztatja a „ranglistán“, akkor is csak a „haladó hagyomány“ közé süllyesztheti, de nem lejjebb, nem az „eszmei közegbe“, azok közé a művek közé, amelyek úgy hullanak ki az idő rostáján, hogy még feledés sem takarja őket. Haladó hagyománnyá, vagyis egy fejlődés kezdetévé, pusztá történeti értékévé. Amely a késői olvasó számára közvetlenül és tartalmilag már nem sokat mond. Ma azonban sokat nyújt és sokat mond: gyöngéi ellenére. Remekműnek mondom, és Goldmann kritériumára gondolok: szigorú egysége éppen a sokrétűségéből „nő ki“. Tartalmilag pedig olyan egységességet közelít meg, amelyre a marxista filozófia-, irodalom- és művelődéstörténeti művek mindig törekedtek, de legtöbbször (megfelelő elméleti eszközök hiánya miatt) megvalósítani nem tudtak.

Vannak ragyogó marxista elemzések, amelyek feltárják valamely életmű minden belső gazdagságát. Vannak, amelyek kitűnően elemzik egy mű, egy irányzat társadalmi alapjait. Kevesebb az olyan, amely össze tudná kapcsolni a belső, az immanens és a kívülről közelítő, társadalmi bírálatot. Mi több, a társadalmi magyarázatokban néha érzünk valami mesterkeltet, egy úrt áthidaló összekapcsolást. Egy alkotás, egy mű leírása és a társadalmi jelenség, egy ideológia tartalma és a társadalmi mozgalmak legtöbbször párhuzamban levőnek mutatkoznak, nem látjuk összefüggésük titkait. Valami hiányzik, méghozzá lényeges valami. A párhuzamosság esetlegességet jelent — a magyarázat így nem válhat igazán meggyőzővé. Elkerülhetetlenek az eszmei ugrások, a formai gyengeség így szükségszerű. A leíró-elemző mű egységessége erőltetettnek hat. És gyakran kevesli az ember, hogy valamiféle racionalizmus szerint csak a tudatos, csak az eszmei dolgok kerülnek szóba, hogy homályban marad mindaz, ami ezen túl van. Mintha semmi sem lenne a tudaton kívül, semmi az öntudat és a társadalmi tett között vagy ezek mögött. (Ne legyünk igazságtalanok: ezek a követelmények, az őket szülő hiányérzet azoknak az erdeményeknek az alapján bukkannak fel, amelyeket éppen az említett művek által ért el a marxizmus.)

Nos, a Dieu caché éppen itt hoz újat. Mert éppen ez az összekapcsolás sikerül neki (nem hiánytalanul, de erről később). Az az elméleti eszköz pedig, amely a sikert biztosította, amely által sikerül Goldmann-nak Pascal és Racine művét valóban társadalmi egységükbe helyezni, amely által éppúgy megtalálja az őket egymáshoz fűző kapcsolatok titkát, mint gondolkodásuk és alkotásuk belső titkát, amely lehetővé teszi, hogy egyszerre láttasson belülről s tudjon kívülről nézve leírni, ez az elméleti eszköz a világszemlélet fogalma. Erre építi egész elemzését, egész művét és ezáltal valósul meg a mű egysége is.

A „vision du monde“ fogalma a Weltanschauungból ered, de nem azonos vele, még kevésbé azul, amit a köznyelv világnézeten ért; nem is fordítottam erre a kifejezésre, túlságosan is eltérő ahhoz, hogy ez lehetséges legyen. A világnézet fogalma ugyanis eszmei-tudati dolgok összességére szűkült, s általában statikusnak értelmezzük. Egy kicsit „vulgarizálódott“ filozófiát jelent, de közel áll az ideológia

fogalmához is. Goldmann világszemlélet- (vagy mondjam világlátásnak?) fogalma ezt is jelenti, de nemcsak ezt. Mert ő belefoglalja az ember egész magatartását jellemző „alapállást”: jelenti szellemi-, „lelki” létének rendezett egészét és egyben azt is, ami ezt a létet egészszé rendezi. Tudati, eszmei, érzelmi, tudottá még nem vált „elemek forrnak benne egységbe. Ugyanakkor, amikor jelenti azt a „rendezési elvet”, amely ezek tömörítésére „törekszik”. Jelenti tehát azt, ami átfogja az egyén (vagy egy társadalmi egység) tevékenységét, és azt is, ami ezt megalapozza. Rokon az elkötelezettség fogalmával, de ezzel sem azonos. Az a mód, ahogy az ember a világgal kapcsolatban „állást foglal”, ezt érzem a fogalom lényegének. Mert ez az „állásfogalás” kétségkívül az egyéniség rendező elve. És éppen ezáltal lesz annak jellemzője is. De ez az „állásfogalás” minden cselekvés megalapozása is. Az a pont tehát, ahol gondolkodás és cselekvés „találkozik”. Lévéni, hogy a filozófia is, a művészi alkotás is cselekedet, de az a forradalmi küzdelem is, ezért e fogalom-eszközzel egyszerre válik lehetővé mind a filozófiai felfogások, mind a társadalmi praxis elemzése.

Goldmann éppen az összekötő szálát találta meg, a közvetítő tényezőt. Segítségével feltárhatja az egyéni életet s az alkotás titkait, behatolhat szellemi világába, de vizsgálhatja az őt meghatározó ideológiát is. Amivel már társadalmi jelenségekhez is eljutott, de úgy, hogy az osztálymagatartás és az osztálytudathoz való viszony is feltárulhat. És innét van, hogy e fogalom-eszköz használata biztosítja Goldmann e művének szerves egységét is. Ez a Dieu caché esztétikumának titka.

Amde itt is az történik, ami mindig: egy probléma megoldása új problémát szül. Ha tudjuk, mi a közvetítő, máris kérdezzük, hogyan közvetít. Vagyis figyelmünk tovább lép, s az érdekel már, hogy mi módon valósul meg kétirányú „átmenet” egyrészt a társadalmi réteg (vagy osztály) világszemlélete és az egyén világszemlélete között, másrészt az utóbbit kifejező mű és az osztály ideológiája között. Hogyan sűrűsödik művé ez a világszemlélet, hogyan tér vissza a mű a társadalomba, alakítva az adott réteg világszemléletét. Persze, ez a kérdés is egy hiányérzetből fogalmazódik meg. Úgy érezzük — volt kritikus, aki ezt ki is mondta —, hogy a Dieu cachéban a világszemlélet fogalma inkább a kutatás eszköze, mintsem a feltárt valóság ténye. Egy kicsit úgy érezzük, Goldmann „belevitte” ezt tárgyába. Ezért mégis marad valami a párhuzamosságból, ha ugyan kevés is. És éppen ez a kevés szüli a hiányérzetet s így a legfontosabb kifogást is. De ez hajtja Goldmann-t is tovább az elméleti kutatás kanyargós útjain, a társadalomelmélet további kérdéseinek megfejtése felé.

Ez az út persze már a Dieu cachéban is körvonalazódik. Az ott még csak csírában lévő gondolatokat viszi tovább, gazdagítva és pontosabbá téve őket. Mindenekelőtt a társadalmi csoport és az egyének közti viszony vizsgálata által. Kezdetben talán túlzottan fogalmaz, de a túlzásokat nem nehéz lehántani. Az alkotást létrehozó szubjektumot egy kicsit azonosítja a társadalmi csoporttal — ilyen értelemben használja a kollektív szubjektum kifejezést. Azt hamar belátjuk, igaz van abban, hogy minden cselekvést együttes cselekvés részének tekint, vagyis más cselekedetekkel együtt megvalósulónak. Olyannak, amely ez utóbbiak nélkül nem lehet valóságos. Szaknyelven szólva: a szubjektum-volt sose tételeződik individuálisan, hanem mindig viszonylag kollektív módon. Mindig más cselekvésekkel együtt cselekszünk, és csak ebben és így válik a cselekedet azzá, ami.

Különben Goldmann is hamar rájön arra, hogy a műalkotást nem tekinthetjük úgy, mintha egy társadalmi csoport világszemléletének egyszerű kifejeződése lenne. Márpedig ha szó szerint vennők a kollektív szubjektum fogalmát, akkor ezt

kellene mondanunk. Ha ennek vennők, akkor az elemzés óhatatlanul egyedül a tudati-eszmei viszonyok terén mozogna, s azonosságok keresésére szűkülne. Aminek pedig csak egy eredménye lehet — példa van bőven —: annál reprezentatívabbnak kellene egy művet tekinteni, minél középszerűbb. És fűzzük Goldmann e megállapításához, hogy ezáltal az elemzés visszacsúszna a párhuzamosságok — és a köztük való misztikus kapcsolatok — világába. Ezek ismeretében jut el aztán Goldmann annak megállapításához, hogy egy mű akkor válik jelentőssé, ha továbbhalad a társadalmi csoport világszemléletét jellemző irányban. Ha tehát meghaladja azt, ami abban a világszemléletben nyilvánvalóan jelen van. Sőt nemcsak tartalmilag halad tovább, de ugyanakkor szorosabb egységbe fogja az egész világszemléletet. S ez utóbbit is az oly részlegesen vagy lehetőséggel szerint jelenlévő „világgal-kapcsolatos-magatartás” alapján. De olyan fokú egységgel, amely a réteg egyedeinek világszemléletében nem figyelhető meg. Ha tehát megvalósítja azt a koherenciát, amelyre az azonos társadalmi környezetben, hasonló világszemlélettel bíró egyének törekednek (de csak törekednek). Ily módon érthetővé válik a társadalmi hatás miéртje, de egyben feltárul az esztétikai értékek megértésének útja is.

A hatás titka, hogy a mű olyasmit „mond ki”, ami még nem tudatos, de lehetőség formájában ott „lappang” az emberek tudata mélyén. Tehát tudatosít. És ugyanazon állásfoglalás alapján, amely társadalmi magatartásban, cselekvésben is jelen van.

Suta leírásomból is látható talán, hogy Goldmann nem kevésbé jutott tovább a Dieu cachébelieknél. Olyasmire talált megoldást, ami éppen e mű olvasásakor felbukkant hiányérzetünknek volt forrása.

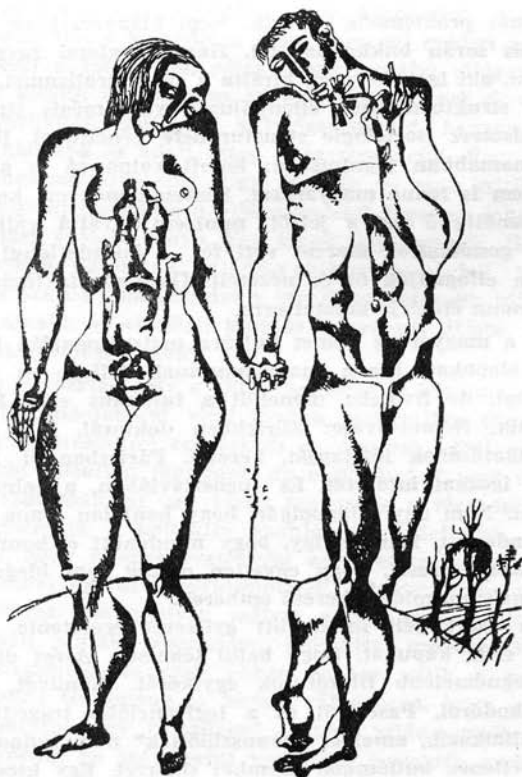
Az olvasó viszont most más problémába ütközik. Nem hiányérzet ez: ilyesmi inkább a gyakorlati alkalmazás során bukkanhat fel. Hanem valami zavarót érzünk. Az zavar, hogy Goldmann, aki igen hevesen bírálta a strukturalizmust, akinek felfogása valójában valahol a strukturalizmus ellenpólusán van, mégis strukturalizmusnak nevezi a maga módszerét (sociologie structuraliste génétique). Behódolt volna egy divatnak? Vagy finomabban fogalmazva: hatott volna rá is a divat? Lehet, de nem hiszem. S ez nem is lenne magyarázat. Hiszen éppen ezt kell megfejtteni. Aztán meg előbb használta ő ezt a jelzőt, mintsem divattá vált volna. Mégsem tudok szabadulni egy gondolattól: álarcot vett fel — öntudatlanul —, álruhát. Azért, hogy könnyebben elfogadják őt és nézeteit. Ösztönös taktikára gondolok, és nem véletlenül. Goldmann életútja készlet erre.

Románia indította útnak, a magyar és német kultúra metszéspontján létrejött lukácsi alkotás ad filozófiai alapokat, innen marxizmusának jellege és szilárd-sága. Párizs fogadja be tanulni, de Svájcba menekül a fasizmus elől. Francia-Svájc: Piaget-nál tanul-dolgozik, Német-Svájc: Zürichben doktorál. S a háború óta a francia kultúra adja alkotásának létalapját, keretét. Párizsban él s tanít, de ugyanakkor Brüsszelben is igazgat intézetet. És Jugoszláviában, a dalmát tengerparton érzi legjobban magát. Nem úgy világpolgár, hogy hontalan lenne, sehova sem tartozna, idegen lenne mindenütt. Hanem úgy, hogy mindenütt otthonra talál. Hogy „idegen” földben is gyökeret ereszt, hogy egyetlen ország sem idegen tőle, mert mindegyikben emberek élnek: megoldást kereső emberek.

De mert így van, éppen azért kell mindenütt gyökeret eresztenie. Mindig megkeresni a nemzet falain a szűk kapukat. Hogy belül lehessen. Azért disszertál Német-Svájcban Kantról, a legnémetebb filozófusok egyikéről. Főművét, francia földön, a legfranciább gondolkodóról, Pascalról és a legfranciább tragédiairóról, Racine-ről írja. „Feladatra” vállalkozik, amelyet „bennszülöttek” nem tudnak megoldani. Ezért fordul a Racine-ellenes hullámmal szembe: sikerrel. Egy kicsit min-

dig felveszi a hont adó nemzet álarcát: legsajátabb alkotóival kelve szellemi birokra. Így teremt magának alkotói létalapot Párizsban, Európa egyik legnyitottabb és egyik legidegenfalóbb városában.

Sikere mindig kettős győzelem. Közvetlenül a befogadás által. De a nemzeti álarc mögül mindig kibukkan a valódi arc: az emberé. A legsajátosabb nemzeti témát egyetemessé teszi, áttöri a falakat: belülről. Más nemzetek kultúrája felé és az egyetemesség felé. Ezért kapcsolja össze Pascalt Kanttal, Racine-t Shakespeare-rel. És ezért törekszik egyetemes emberi létkategóriák kidolgozására; ilyen távlatba helyezi a tragikus világszemléletről írt elemzést. És mindig arra törekszik, hogy másokat is bevigyen a falakon belültre. Sokszor mondta, hogy szeretné, ha Lukács Párizsba látogatna, olyan fogadtatása lenne, mint a Voltaire-é volt. És ez a gondolat is jellegzetesen goldmanni: nem francia, hanem egy „idegen gondolkodó, tehát lényegében az emberi szellem bevonulását és bevitelét szeretne volna ünnepegni.



Juhos László rajza