

A fiatal Gramsci gyakorlatfilozófiája

Tanulmányának első részében (MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE, 1978. 4.) Szabó Tibor a fiatal Gramsci gyakorlatfilozófiájának elméleti előzményeit vizsgálja. Marx, Engels és Lenin gondolatait idézve bizonyítja, hogy a marxizmus klasszikusai a történelem „csinált” jellegével kapcsolatos felfogásukat nemcsak az idealizmus különböző irányzataival való direkt polémiában dolgozták ki, hanem a „történelemformáló cselekedet” szerepét egyoldalúan értelmező ökonomista felfogásokat is bírálva. Lenin például éppen a gazdasági aktivitás szerepét mértéktelenül eltúlzó Kautskyval szemben hangsúlyozta „a politikai cselekvés, az átgondolt és tudatos forradalmi cselekvés” jelentőségét.

Ezt az elméleti harcot Olaszországban a „strikt Marxist” Labriola kezdte el, anélkül azonban, hogy ő maga, aki különben nem is volt politikus, a forradalmi cselekvés kérdéséhez eljutott volna. Ebben, amint Engels is írja, az olasz kapitalizmus fejletlensége játszott a meghatározó szerepet. Ennek ellenére egy elméletileg problematikus „változtatási igény” mind a munkásmozgalmon belül, mind Benedetto Croce filozófiájában jelentkezett. Ez utóbbi azonban, akit Gramsci „az olasz kultúra liberális vezéregyéniségének” tekintett, a politikai cselekvés jelentőségét tagadva, csak a szellemi aktivitás szerepét hirdette, bár a sokat idézett Feuerbach-tézis szellemében ő is vallotta: „megismerni a világot a lehető legjobban, de csak azért, hogy megváltoztassuk.” Szabó érvelése szerint ez a megváltoztatási szándék végső soron csak a tudati szintű változtatást igényli. Az ismert filozófiatörténeti összefüggésekre gondolva ezért nyilvánvaló, hogy Szabó tanulmánya első fejezetét logikusan zárja azzal a Garin szovjet filozófiatörténész által idéző gondolattal, amely szerint „... a praxis problémája, vagyis az emberi cselekvés problémája a történelemben, a racionális megismeréssel való viszonyban a század első évtizedeinek olasz filozófiai kultúrájának nagy kérdése volt: *Labriola és Croce után Gramsci is*”. Ezt a következtetést mélyen és sokoldalúan támasztja alá a tanulmány második fejezete (*Aktivitás: Ut a marxizmus totalitásának helyreállítására felé*), amelyben Szabó azt a szakadási folyamatot mutatja be, amelynek során Gramsci előbb idealistaként, azután fokozatosan eltávolodva az idealizmustól, az új idealista olasz kultúra marxizmus és engelszi szellemű „talpraállítására” készül. Ebben a talpraállításban centrális szerepe a történelmet formáló cselekvés, az eszme gyakorlati erővé válásával kapcsolatos kérdés vizsgálatának volt. Ebben az időben azonban Gramsci — Szabó szerint — még mindig inkább „kulturista”, aki a kultúra és az erkölcsi cselekvés jelentőségét hangsúlyozza, de még összhangban a szellemi aktivitás elsődlegességének hangsúlyozásával.

Mégis a fiatal Gramsci a pozitívista-reformista szocialista párti vezetéssel szemben, idealista hatásra ugyan, de a konkrét egyén tudatosságának és szellemi tevékenységének a kérdéséből kiindulva, már 1916 után egyre nagyobb jelentőséget tulajdonít a szellemi aktivitást formáló *társadalmi aktivitásnak*. Az antropológiai, a történeti és a gyakorlati mozzanatok közül egyre inkább az utóbbit tartja fontosabbnak. Ebben a szellemen fordul szembe a tömegek passzivitását heroizáló elméletekkel, és hangsúlyozza, hogy az olasz népnek részt kell vennie a szocializmus ügye melletti küzdelemben. De ekkor még — félreismerve a történelmi feltételeket — úgy gondolja, hogy a szocializmust a történelemben először Olaszországban fogják megvalósítani. Gramsci ekkori elképzeléseiben még mindig nem a praxis helyes lenini értelmezése nyilvánul meg (Lenint ekkor még nem is olvassa), hanem főleg Sorel hatása, akinél nem a mitikus praxist értékeli, hanem az erkölcsi cselekvést hangsúlyozó morális oldalt.

Minden bizonnyal ez magyarázza, hogy Gramsci az 1917-es orosz események idején is — ellentétben Leninnel — elítélte a jakobinizmust. Ezzel kapcsolatos álláspontja csak viszonylag későn, 1921-ben változott meg, bár az erőszakot már korábban is az új állam megteremtésében szerepet játszó elemként értelmezte.

Az orosz forradalom Gramsci figyelmét magára a történelemre irányította, és arra készítette, hogy a Magyar Tanácsköztársaság megalakulása előtt a politikai cselekvés fontosságát hangsúlyozza. Ebben az időben — főleg az októberi forradalom és a torinói munkásmozgalom hatására — a tudatos és morális aktivitás helyett már a praxis fogalmát mint a politikai cselekvéssel szinonim fogalmat használja, Gramscit tehát már ebben az időben „az elmélet anyagi hatalomná válása” foglalkoztatja.

Szabó Tibor tanulmányának rendkívül fontos része a harmadik (záró) fejezet (*A marxizmus alkotó felfogása*), amelyben a szerző élesen elhatárolja magát azoktól a szakíróktól, akik a fiatal Gramsci felfogásában nem látják meg az eredetiség elemeit. Mint Szabó Tibor meggyőzően állítja: ha a fiatal Gramscit egyszerűen a „praxis filozófusok” táborába sorolnók, felfogását nem lehetne elkülöníteni a többi között az ugyancsak Sorel hatását mutató Mussolini felfogásától sem, aki az 1910-es években ugyancsak hangsúlyozta a praxis jelentőségét, de aki — rikkoltó ellentétben Gramsci *humanizmusával* — Sorelben az erőszak prófétáját tisztelte. De nem azonos Gramsci praxisfelfogása a baloldali praxisfilozófia Lukács-féle változatával, vagy Korsch vonatkozó elméletével sem. Szabó Tibor okfejtésében mindez nem jelenti Lukács és Gramsci álláspontjainak teljes elhatárolását. Véleményük rokonosságát azonban nem a praxis mitikus felfogásában látja, hanem az emberproblematika előtérbe állításában, a morális kérdések hangsúlyozásában, az ökonomizmus elleni harcban és főleg a „börtönfüzetek” és Lukács utolsó nagy műve, az *Ontológia* „azonosságában”. Sajnos, ezt a kérdést Szabó Tibor részleteiben már nem elemzi. A kategorikus állítás inkább a további kutatást ösztönző jellegű, amelynek tágabb keretek között kell megalapoznia azt a véleményt, amely szerint Gramsci nem a marxizmus humanizálását végezte el, hanem — mint a szentimentális történelemfelfogás ellensége — a konkrét embert a termelőerők szubjektív oldalának tekintette. Ezért nem fogadható el például F. Ormea Gramsci-interpretációja sem, amely közeli rokonságot hangsúlyoz Gramsci és Teilhard de Chardin emberkonceptiója között.

Tanulmánya utolsó részében Szabó Tibor elhatárolja Gramsci felfogását azoktól a Marx-értelmezésektől is, amelyek tagadják a történelem csinált jellegét. Szabó szerint Althusser, aki kétségbe vonja a szubjektumfogalom és a *mi az ember?* kérdés marxista interpretációjának jogosságát, kiiktatja a történelemből az antropológiai és a gyakorlati mozzanatokat. Így kerül Szabó Tibor szerint Althusser közös elméleti talajra az ökonomizmussal, amely ellen a fiatal Gramsci harcolt, hogy — amint Togliatti megállapítja — „az emberek ne legyenek az automatikusan lezajló folyamatok másodlagos jelenségei”.

Szabó Tibor félreérthetetlenül sugallja, amit mi itt explicitálunk. A fiatal Gramsci életművének értése nagymértékben hozzájárul mai történelmünk döntő problémáinak megértéséhez is. Ez magyarázza, hogy Gramsci egész alkotói munkásságának tanulmányozása változatlanul időszerű feladat maradt.

R. Gy.

SZERVÁTIUSZ-MEGKÖZELÍTÉSEK (Művészet, 1978. 8.)

A folyóirat augusztusi száma 23 lap terjedelemben foglalkozik Szervátiusz Jenő munkásságával. Sütő András *Tonás hegyi beszéd* című írásából válogatott részletek vezetnek be a Szervátiusz-számot — a Tamási-élműmű ürügyén a Pesten is sikerrel játszott író vall a határainkon túl is elismert szobrászról, már-már puritán, munkacentrikus életéről. „balladacsobogású képzeletéről”.

Fodor Ilona *Szervátiusz-Breviáriuma*, a művész visszaemlékezéseire támaszkodva, a sokrétű és szellemében mégis egységes életmű kiemelkedő darabjainak keletkezési körülményeit vizsgálja, a művész életének eseményei és a különböző „korszakok” közötti összefüggéseket keresi. Szervátiusz sokat és lelkesen

mesél — többnyire nem magáról, hanem kövekről és fákról, de művésze s művészetének anyaga olyannyira összefonódott egyéni sorsával, hogy egy-egy mondata jelképes értelmet nyer: „Csináltam még egy kopjafát is a montmartre-i temetőbe [...] egy hatalmas körengeteg az egész temető, és akkor oda bétolakszik, ugye, egy ilyen erdélyi, keményfából faragott, tölgyfa kopjafa...” Párizsi útjának emlékei is kövekhez kapcsolódnak: a Bastille maradványairól beszél, a felszaggatott utkakövekről, s hozzáfűzi: „az utca kövei tanítottak meg: győzni is lehet, és nem mindig veszíteni. Ez azonban inkább elszomorított, mintsem vigasztalt: az otthoni helyzetre gondoltam.” Egész sorsára, keleteurópaisága által is meghatározott művészetének mélységére, gazdagságára is vonatkozhatna az, amit — elragadtatásában a

kötelező álszerénységről is megfeledezve — a *Fából faragott királyfi* anyagát választott farönkről mond: „Hagytam, válasszák ki mások a javát, én ezt választottam, ezt a göcsörtös fát: az ilyenekbe tudok én mindig remek dolgokat belelátni.“

Ház a fellegrvár oldalán a címe Koczogh Akos írásának — de a családi ház építésének hosszú történetéből ismét csak a művész, vagy ami ugyanaz, a művek története bomlik ki: „Mi reggel kimentünk, néztük, jönnek-e a szekerek a vasút felől [a kórákománnyal]. Mérédek az út, sokszor megcsiszáltak, térdre estek. De a bivaly ilyenkor térdén járva húzza a terhet. Erről csináltam egy szobrot is.“ A házhoz az is hozzátartozik, mondja Koczogh, hogy „úgy építették, senki elől a kilátást el ne vegyék, hogy a szobrászműhely zaja mást ne zavarjon, hogy a maguk élete senkit ne terheljen. Szervátiusz Jenő hetvenöt éves, de kórházi köpenyét úgy veszi fel, mint-ha operációk tegnapi tömege nem lett volna, s amikor hazamegy, tudom, megint azon az egy szál deszkán nyújtózik el, legfeljebb fél órára, hogy kipihenje magát.“

Banner Zoltán elsősorban Szervátiusz szobrainak népművészeti fogantatását emeli ki, a nagymúltú erdélyi fafaragás csúcának tekinti azokat a műveket, melyek „talán az utolsó kísérlet[ek] arra, hogy az ember és a világegyetem át-tűnésében az ember természetes arányai-val érzékeltessék a megmaradásért folytatott küzdelem emberfeletti voltát“.

Nagy Zoltán „balladás jelenségnek“ nevezi az idős művész munkáit, s részletesen elemzi a *Molnár Anna* balladájáról készült domborművet. Szervátiusz azonban maga is „készíteti“ balladákat, azaz saját élményeit balladai tömörségű és mélységű formába öntötte. Pontosan tudja, melyek ezek a — természetes, ösztönös népiségük révén talán legértékesebb — művei, s többször is felhasználja őket. A furulyázó „kicsipásztor“, a lába elé hulló csillagokkal három-négy munkáján is megtalálható, ugyanúgy az *Emré bá is*, a *Cantata profana* után a leggyakrabban emlegetett és méltatott Szervátiusz-szobor, melyről Nagy Zoltán így ír: „A tréfaból kapott báránykát csak pár pillanatig melegengethette karjaiban, amíg a tréfacsináló legények jól elmulatoztak a szegény öreg groteszk medvetáncán... Emré bá ebben a plasztikusan stilizált szoborballadában típusos, a szenvedve is boldog ember jelképévé magasztosult.“

A *Művészet* Szervátiusz-számát gazdag, kitűnő technikai kivitelezésű illusztrációs anyag egészíti ki.

A kétszáz éve halott Rousseau és Voltaire eszméiben és problémáiban a magunkéira ismerhetünk — állapítja meg eszmegejesztő tanulmánya elején Iring Fetscher. Míg azonban Voltaire, akit a racionalista felvilágosodás, a haladás és tolerancia barátjaként tartunk számon, mindinkább egy múltba tűnő világ képviselőjének látszik, Rousseau, ez az elmentmondásos, gyakran homályos és szenvedélyes plebejus érzelmileg is közelebb került hozzánk.

Húsz évvel ezelőtt — emlékezik vissza Fetscher — a technikai haladást elítélő s a városiasodás miatt aggodalmaskodó Rousseau fölülte korszerűtlenné számított. Abban az időben másokkal együtt szerzőnk is maradi moralistának minősítette. Ma viszont, két évtizeddel később, a kép és megvilágítása több vonatkozásban megváltozott. Tudatosabbá váltak az ipari civilizáció okozta ártalmak és veszélyek, a természet fontosságának rendkívül erőteljes hangsúlyozása sem ítéhető már abszurd túlzásnak. A Rousseau felismerte ellentmondások napjainkban éleződtek ki igazán, az ökológusok pedig joggal szellemi ősöknek tekinthetik. Mindazok, akik a kis etnikai csoportok létét és azonosságát kívánják megvédeni és fenntartani, érveikért ugyancsak Rousseau-hoz folyamodhatnak. Egyébként ő is nyugodtan aláírhatná a ma oly népszerűvé vált jellegét: „small is beautiful“ — a kicsi a szép. Valószínű az is, hogy fenntartás nélkül támogatná azokat az észak-amerikai és nyugat-európai fiatalokat, akik napjainkban csoportosan vidékre vonulnak.

Iring Fetscher szerint nem csupán Rousseau gondolatvilága, hanem egész személyisége korszerűnek bizonyul. Tudjuk, az ermenonville-i remete félreismeretnek, magányosnak, üldözöttnek érezte magát. Amikor pedig nem volt többé hajlandó konvencionális ruháinak viselésére, s régi használati tárgyait eladta, olyan modellt hozott létre, amelyet századunk hatvanas éveiben a hippy-mozgalom buzgón magáévá tett. E gesztusokban megnyilvánuló lelki alkat ugyancsak modernnek tekinthető, hisz a civilizáció bírálatában jelentkező nosztalgia „a régi szép idők“, valamint az áttekinthető, meleg emberi kapcsolatok után napjaink jellegzetes életérzése.

Míg Locke, Adam Smith és Voltaire egészen természetesnek vették a birtoklás és boldogság azonosítását, Rousseau-nak is közzönhető az az egyre általánosabbá váló felismerés, hogy az áruteremelő társadalom konkurrenciája és irigy-

ség hajtotta „haladásáért” igen nagy árat kell fizetni. Rousseau tehát az elsők között ismerte fel a gazdasági-technikai haladás és az erkölcsi hanyatlás dilemmáját, de még nem talált kiutat belőle.

A kortársnak érzett Rousseau-t melegen méltató Fetscher sok tekintetben elavultnak tekinti Voltaire-t, noha érdemül ismeri el, hogy az előbbihez viszonyítva meggyőzőbben személyesítette meg a szó és a tett egységét. A *Candide* szerzője ugyanis nemcsak hirdette, hanem gyakorolta a vallási és világnézeti toleranciát, gazdaságelméleti és gazdaságpolitikai nézetei ugyancsak összhangban voltak azzal a gyakorlati tevékenységgel, amelyet földbirtokosként és gyárosként fejtett ki. Fetscher egyébként rámutat a voltaire-i türelem és a piaccgazdálkodás összefüggésére. Utal arra, hogy a tőkés piaccgazdálkodás s a polgári törvényesség szabályai megengedték vallási, filozófiai és művészi téren az egyéni felfogások és ízlések szabad érvényesülését. Voltaire társadalompolitikai felfogásának túlhaladottságára — Fetscher szerint — igen jellemző még az is, hogy a bérmunkát, azoknak az embereknek a létét, akik csak munkaerejük eladásából tarthatják fenn magukat, nélkülözhetetlenek, sőt örök érvényűnek tartotta.

Meggondolkoztatóak Fetscher ama nézetei, amelyeket a 200. évfordulón a közvetlen demokrácia s egy új életminőség Rousseau-i előzményeiről fejt ki. Megállapítja, hogy például ma Nyugat-Németországban fokozódik a közömbösség állam és politika iránt, s ez arra vezethető vissza, hogy a választók felismerték, nincs tényleges befolyásuk a nagy politikai döntésekre. A századvég súlyos, globális problémái viszont olyan megoldásokat sürgetnek, amelyek nemcsak gyermekeink, hanem unokáink, sőt ükunokáink életére is közvetlen hatással lesznek. Ismeretes, hogy súlyosbodnak az ökológiai egyensúly megbomlásából, a természettől elszakadt nagyvárosi életből s általában az élet egyre mélyülő bonyolultságából származó problémák, ezek viszont a „minőségi haladást” (Carl Améry), az életvitel gyökeres megváltoztatását igénylik. A felsorolt égető szükségletek érthető módon növelik a Rousseau-i eszmehagyaték vonzerejét.

Iring Fetscher azt állítja, hogy Rousseau sohasem fogalmazta meg a „vissza a természethez” jelszavát, amelyet tehát tévesen adtak a szájába. Ő tudta, hogy nincs visszafelé vezető út. A *Merkur* esszéírója azonban úgy érzi, hogy a nélkülözhetlenné vált új etika kidolgozásához s a mind elodázhatatlanabb „erkölcsi és kulturális tömegforradalom” továbbfejlesztésére Rousseau erkölcsstaná-

ban termékenyítő indítékokra találhatunk. A „rend iránti szeretet”-et posztuláló tétele például jótékonyan ösztönözheti az ember és a természet közötti anyageserét, nyomatékossíthatná azt az elvárást, hogy viszonyunk a természethez új alapokra helyezendő. Az ember ma már ugyan nem tekintheti magát a teremtés koronájának, kétségtelen azonban, hogy tevékenységével mind nagyobb hatást gyakorol a Földre, az állat- és növényvilág sorsára.

A természettel való — Rousseau nézeteiből is ihletődő — új koegzisztencia megteremtésének építő módon kell az emberek együttélését is alakítania.

VOLTAIRE ÉS ROUSSEAU IDŐSZERŰSÉGE

(Le Monde des Livres, 1978. 16.)

Robert Manzi, a Sorbonne professzora Goethe mondását idézi: „Voltaire-rel egy világ végződik, Rousseau-val egy új veszi kezdetét.” De napjainkban a voltaire-i szellem háttérbe szorul. Mert Voltaire szinte mindent alávetett bírálatának, kivéve talán azt, ami napjaink legfőbb problémája: a hatalom kérdését. Vele ellentétben Rousseau elmélkedésének legfőbb tárgya a hatalom. Ez az oka annak, hogy saját korában még Voltaire-nél is jobban gyűlölték: az összes forradalmak ideológiai szülőatyjának tekintették. Ezért sorsa a halhatatlanság, s a gyűlölet még a siron túl is ezért követte.

Tudjuk, a két író is gyűlölte egymást, sokat vitáztak, különösen a gondviselés léte vagy nemléte, no meg a természetes állapot és a társadalmi haladás kérdése fölött. Voltaire különösen akkor vonta magára Rousseau haragját, amikor — szokása szerint — névtelen röpíratban leplezte le, hogy Jean-Jacques, a feddhetetlen polgár, pedagógus, a család dicsőítője őt gyermekét valamely templomajtóba tette ki, ahonnan menhelyre kerültek. Bár utólag talán — írja Manzi — tette megbocsátható, mert enélkül Rousseau kétségtelenül nem írta volna meg *Vallomásait*.

De a kettőjük közötti leghevesebb vita a kultúrával kapcsolatos. Voltaire hitt a civilizáció haladását jelentő hatalmában. Jean-Jacques pedig hitt az ember eredendő erkölcsi tisztaságában, amelyet a társadalom még nem rongált meg. Innen felfogásuk s életszemléletük ellentétes volta, Voltaire relatív optimizmusa, mindenkorai harcrakészsége. Ő a cselekvés embere volt, s nem törekedett új filozófiai rendszer megalkotására, hanem kritikus álláspontra helyezkedett a már meglévő valósággal szemben, és a refor-

mokat hozó gyakorlatért harcolt. Ezzel szemben, a cikkíró véleménye szerint, Rousseau átfogó rendszerbe foglalta eszméit, s ellentmondást nem tűrő felhívással tette. Azért éreztük magunkhoz közelinek: mert nincs eszme rendszer nélkül.

Roland Barthes, a Collège de France tanára idéz Rousseau *Vallomásaiból*, a *Második Sétából*, s úgy véli, e természetleírásban az *ego* is benne van, de nem az alanyiség az, amely egyéni Rousseau-nál, hanem a visszavonhatatlan pillanat. (E filozófiai kérdéssel csak mostanában kezdett foglalkozni a merész Deleuze.) Barthes szerint Rousseau „szuper-avantgarde“ nézeteket és stílust képvisel: a túlfűtött nyelvezettől való eltávolodását mi modernnek érezzük, bár más, keleti civilizációk által már régóta ismeretes „minimális egzisztencia“ ez. Íme újra felmerül a nagyon mai kérdés: hogyan írjunk az *ego* kizárásával? Barthes tehát Rousseauval kapcsolatban a nyelv vonatkozásában veti fel az elidegenedés problémáját.

Jean Starobinski, a genfi egyetem tanára írásában a vadoló Rousseau-ról szól. Az *Értekezés a tudományokról és a művészetekről* című írásában Jean-Jacques elítéli a tudományok fejlődési irányát, s ez széles körű vitára ad alkalmat korában, mert nem a már hagyományos teológiai érvekhez nyúl, vagyis nem a valással állítja szembe a tudományokkal kapcsolatos nézetét, hanem egy elkövetkezendő társadalom perspektívájába helyezi, barátai, a filozófus Diderot és d'Alembert módjára, akik szerint a tudományok és a civilizáció fejlődése valamely egyenlőtlen boldogsághoz vezet az egyenlőtlenül épült társadalomban. Ennek ellenére a korabeli filozófusok sem osztják teljesen nézeteit, mert Rousseau az egyenlőtlenéért a nagy iparosodó városokban kialakult életmódot okolja. Saját kora értetlenül fogadta a „vissza a természethez“ rousseau-i jelszót. Ma számunkra már bizonyos, hogy nem visszalépésre gondolt, ezt mindig is hangoztatta, hanem a tökéletesített művészetben vélte fellelni a bajok orvoslásának a lehetőségét. S szinte minden baj fő forrása az egyenlőtlenesség, már-

pedig a társadalmat az egyenlőségre kell alapozni. Az *egyenlőtlenességről* szóló értekezésében, szemben az utópistákkal, Rousseau figyelembe veszi a természetadta különbségeket is, épp ezért adhatja a cikk írója szerint a társadalmi egyenlőség koherens elméletét, amely harmonikus kombinációja a közjónak és az érdemeken alapuló egyéni boldogságnak. Érdemnek számít mindaz a tevékenység, melyet az egyén az állam, a közösség érdekében fejt ki. Rousseau botrányosnak tartotta, hogy maroknyi embercsoport dúskáljon a javakban, míg a szűkölködő többség még a legszükségesebből se részesüljön. Az egyenlőtlenesség másik botrányköve Rousseau szemében a hatalom struktúrája.

Jean Van Den Heuvel, a Párizs-Nanterre-i egyetem professzora azt fejtegeti, hogy régebben csak a *Candide* mondani-valójának a leibnizi filozófiával való kapcsolatát, a *Micromégas*nak a locke-i empirizmushoz való viszonyát és Newtonnak a *Zadigra* tett hatását kutatták, ma más irányú az elemzés. Alkalmazni lehet rájuk az egzisztencialista „hálót“. Voltaire elpalástolt önvallomásai ezek a létről, és a sarre-i egzisztencializmus irányába mutatnak. Voltaire ifjai jóhiszeműen keresik igazságukat, a lét értelmének kutatói ők, s egyben Voltaire szellemi síkon megtett útjának mérföldkövei.

Bachelard nyomán az „új kritika“ művelői magukban a szövegekben kutatják a Voltaire tudattalanja felé vivő utat. A pszichokritika a Voltaire-nél állandóan visszatérő témákat vizsgálja. Ilyen például a félszeműség, Zadigot fél szemének elvesztése fenyegeti, Memnon és Pangloss el is veszti azt. A pszichokritikusok szerint ez nem jelent sem többet, sem kevesebbet, mint azt, hogy Voltaire-t gyakran kísérti a gondolat: filozófiai érdeklődéséért, azért, mert nyitott szemmel nézi a világot, lakolnia kell, s vele együtt mindazoknak, akik a fény (lumière) látására vágnak, mégpedig éppen látószervük elvesztésével. J. Van Den Heuvel jelzi, hogy Voltaire elbeszélései a strukturalista elemzésre is módot nyújtanak, számos, gyakran ismétlődő séma felelget egymásnak.



Szekely Dániel rajza