

Az értelmet generáló költői igazságosság¹

A világ harmadik leggazdagabb emberének mondott Warren Buffett a 2008–2009-es pénzügyi és gazdasági válság bankárokat sújtó hatását a következőképpen kommentálta: „Egyfajta költői igazságosságnak is tekinthető, hogy azoknak is bőven jutott a mérgező levesből, akik kifőzték”.²

Az ilyen jellegű igazságosságnak³ azonban kevés köze van a költészethez. Előfordulhat, hogy költői igazságosságról beszélünk, amikor olyan igazságos egyensúlyt érzékelünk, amely nem az evilági hatóságok műve, de a „magasabb” igazságossághoz sem köthető. Ilyenkor az igazságosságot a dalok tündérországába telepítjük át, ahova más olyan értékeket és ideálokat is átmene-kítünk, amelyek a valóságban nehezen jutnak érvényre: ilyen a szerelem, a hősiesség, az önzetlenség, a szabadság... Az igazságosságnak így legalább a nem irodalmi világban szentelünk némi figyelmet. Az irodalomban ugyanis már egy ideje, nagyjából a késői 19. század óta búcsút intettünk neki. Ebben az összefüggésben említhetjük az alábbi, Goethe és Schiller tollából származó verset:

¹ Az alábbi megjegyzések egy olyan vizsgálat sorozat részét képezik, amely a veleszületett strukturáló minták irodalmi felhasználását kutatja. Karl EIBL, „Epische Triaden: Über eine stammesgeschichtlich verwurzelte Gestalt des Erzählens”, *Journal of Literary Theory* 2, no. 2 (2008): 197–208; Karl EIBL, „The Induction Instinct: The Evolution and Poetic Application of a Cognitive Tool”, *Studies in the Literary Imagination* 42, no. 2 (2009): 43–60. Néhány alapvető kijelentéshez lásd Karl EIBL, „Literaturwissenschaft”, in *Evolution: Ein interdisziplinäres Handbuch*, Hg. Philipp SARASIN, Marianne SOMMER und Thomas P. WEBER, 257–266 (Stuttgart: Metzler, 2010).

² [n. n.], „Warren Buffett sieht poetische Gerechtigkeit in der Bankkrise”, *Die Welt*, hozzáférés: 2021.09.22, http://www.welt.de/welt_print/article1646948/Warren_Buffett_sieht_poetische_Gerechtigkeit_in_der_Bankenkrise.html.

³ További példák: a National Museum of the American Indian alapító igazgatója, W. Richard West Jr., a múzeum létrehozását a washingtoni kedvező helyzetre tekintettel költői igazságosságnak nevezte. Hozzáférés: 2010.06.09, <http://www.dexignet.com/art-news-g2490.html>. Hasonlóképpen költői igazságosságnak nevezte Chaim Rozwaski rabbi azt a körülményt, hogy Berlin-Mitte városrészben újra zsidó szellemi kultúra alakult ki. Hozzáférés: 2010.06.09, <http://www.j-zeit.de/archiv/artikel.505.htm>.

A költő a fogadós, az utolsó felvonás a számla,
Ha a bűn öklendezik, az erény ül asztalhoz.⁴

1. A KÖLTŐI IGASZÁGOSSÁG ELVÁRÁSA

A fenti disztichont érthetjük a polgári szomorújátéokra leadott sortűzként, amely jól mutatja, hogy ez az elv milyen meghatározó szerepet játszott ebben a korszakban. A 18. században majdnem kétszázötven polgári szomorújátékot írtak, amelyek nagy része drámai elrettentésre épül és a költői igazságosság elvét követi.⁵ De ugyanezt tapasztalhatjuk olyan, a szélesebb közönség ízléséhez igazodó műfajok esetében is, mint a szentek életéről szóló legendák, az ún. ájtatos irodalom vagy olyan későbbi tömegtermékek, mint a 19. századi novella, a ponyvaregény vagy különböző televíziós műsorok. *A költői igazságosság az irodalmi erkölcs alapesete*. Ha a mű igazodik hozzá, akkor ugyanolyan észrevétlen marad számunkra, mint a kauzalitás vagy az előforduló pontos földrajzi adatok. Talán ez az egyik oka annak, hogy a költői igazságosság nem igazán keltette fel az elméletalkotók érdeklődését.⁶ Azok közé a nyilvánvaló dolgok közé tartozik, amelyeket csak akkor veszünk észre, ha a tőlük való eltérést érzékeljük.

Különleges esetet képvisel azonban a tragédia vagy a tragédiáról szóló vita. Itt nyilvánvalóan kitapintható egy olyan érzelmi konfliktus, amely rejtett mó-

⁴ Johann Wolfgang GOETHE, *Gedichte 1756–1799*, Hg. Karl EIBL (Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1987), 557. Az idézet eredetiben: „Der Poet ist der Wirt und der letzte Aktus die Zeche, Wenn sich das Laster erbricht, setzt sich die Tugend zu Tisch.” Azokat az idézeteket, amelyeknek nincs magyar fordítása, a továbbiakban (megjelölés nélkül) saját fordításunkban közöljük – Christiana Gules, Szabó Judit.

⁵ Cornelia MÖNCH, *Absbrechen oder Mitleiden: Das deutsche Bürgerliche Trauerspiel im 18. Jahrhundert* (Tübingen: Niemeyer, 1993).

⁶ A *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie* még a negyedik kiadásában sem tartalmazza a „költői igazságosság” kifejezést, a *Reallexikon* viszont legalább két és fél oldal terjedelemben tárgyalja. Hartmut REINHARDT, „Poetische Gerechtigkeit”, in Georg BRAUNGART, Harald FRICKE, Klaus GRUBMÜLLER, Jan-Dirk MÜLLER, Friedrich VOLLHARDT und Klaus WEIMAR, *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft*, Bd. 3. 106–108 (Berlin–New York: de Gruyter 2003). A költői igazságosság problémáját az anglistikára irányuló hangsúllyal tárgyalja Wolfgang ZACH, *Poetic Justice: Theorie und Geschichte einer literarischen Doktrin* (Tübingen: Niemeyer, 1986) (recenzió: Wulf SEGEBRECHT, *Arbitrium* 9 [1991]: 267–272); Wulf SEGEBRECHT, „Über »Poetische Gerechtigkeit«: Mit einer Anwendung auf Kafkas Roman *Der Proceß*”, in *Die Literatur und die Wissenschaften 1770–1930: Walter Müller-Seidel zum 75. Geburtstag*, Hg. Karl RICHTER, Jörg SCHÖNERT und Michael TITZMANN, 49–67 (Stuttgart: M&P, Verlag für Wissenschaft u. Forschung, 1997).

don már Arisztotelész *Poétikájában* is felbukkan, és már ott is megfontolás tárgyává teszi a költői igazságosságot. A tragédiában azonban a hősök *hamartia* (tévedés) miatt követnek el hibát, ennek folytán balsorsuk ok-okozati és/vagy morális szempontból elfogadhatóvá válik. Ha ugyanis derék hőseket ér balszerencse, akkor nem félelmet és részvétet (vagy szájalmat) érzünk, hanem felháborodást.⁷ Másfelől mégiscsak többet kell a hősöknek szenvedniük, mint amennyit megérdemelnének, mert ha a bűnük és a szerencsétlenség igazságos arányban állna, akkor nem félelem és részvét kerítene hatalmába minket, hanem elégedettséget éreznénk, ahogy igazságos ítéletek következtében szoktuk. Ilyen esetekben már az ókorban is gyakran érkezett isten a gépből (*deus ex machina*), hogy helyreállítsa a „helyes” viszonyokat. Hiszen maga a *fényező* sorscsapás is elég ahhoz, hogy a részvétünket felébressze („feszültséget” keltsen), jóllehet ez a részvét teljesen más lenne akkor, ha a csapás ténylegesen bekövetkezne.

A *happy end* utáni vágy gyökerei valószínűleg onnan erednek, hogy igazságtalannak tartjuk a megkedvelt hősök balsorsát. A bennünk mélyen gyökerező igazságvágy és az irodalmi szövegben megjelenő igazságtalanság közötti diszkrepancia azt eredményezheti, hogy a tragédiákat az igazságosság iránti elvárás felől értelmezzük. Ezt Shakespeare drámáinak vonatkozásában is jól ismerjük. Goethe *Stella* című műve pedig igazi mintagyűjteményt kínál azokból a különböző eszközökből, amelyekkel a költői igazságosság megvalósítható. A „[s]zínjáték szerelmeseknek”⁸ (ahogyan az alcímben olvasható) a szerelmi háromszög-történetet egy házassági tervvel írja felül, ami ugyan „igazságos” megoldás, 1775-ben mégis nagy botrányt keltett a polgári világban.

⁷ Vö. ARISZTOTELÉSZ, *Poétika és más költészettani írások*, ford. RITÓÓK Zsigmond (Budapest: Klett 1997), 1452b30–38. Vitatott kérdés, hogy a költői igazságosság fogalma alkalmazható-e Arisztotelészre és a görög drámára. Fuhrmann szerint a „philanthropón”, amelyet Arisztotelész ebben az összefüggésben tárgyal, megfelel a költői igazságosságnak. Ezzel ellentétes álláspontot képvisel Kurt von FRITZ, „Tragische Schuld und poetische Gerechtigkeiteit”, in Kurt von FRITZ, *Antike und moderne Tragödie: Neun Abhandlungen*, 1–112 (Berlin: de Gruyter, 1962); továbbá Michael LURJE, *Die Suche nach der Schuld: Sophokles’ Oedipus Rex, Aristoteles’ Poetik und das Tragödienverständnis der Neuzeit* (München–Leipzig: Saur, 2004), 9. lábjegyzet; Helmut FLASHAR, „Die Poetik des Aristoteles und die antike Tragödie”, in Helmut FLASHAR, *Spectra: Kleine Schriften zu Drama, Philosophie und Antikerezeption*, 61–75 (Tübingen: Narr, 2004). – Saját érvelésem kívül esik ezen a vitán, mert a költői igazságosságot a közönség elvárásának tekintem. Ha a mű az elvárások viszonylatában csalódást okoz, akkor ez a kontextustól függően különböző érzelmi reakciókat válthat ki, többek között félelmet és részvétet is.

⁸ Vö. Johann Wolfgang von GOETHE, „Stella”, ford. GÖRGEY Gábor, in Johann Wolfgang von GOETHE, *Drámák*, Goethe válogatott művei – Drámák, 185–240 (Budapest: Európa Könyvkiadó, 1982), 185.

A kortárs Johann Georg Pfranger (aki Lessing *Bölcs Náthán* című művét is „helyreigazította”) hozzácsatolt a darabhoz egy hatodik felvonást, hogy biztosítsa az igazságos végkimenetelt: a házasságtörőt a városi örök tartóztatják le, hogy elnyerhesse méltó büntetését: „a csavargó és állítólagos báró Fernandot [...] lányrablás, hamis tanúzás, házasságtörés, többnejűség, lopás miatt [...] a pellengérré állítják, hogy másoknak figyelmeztetésül szolgáljon, majd vasba verik és életfogytiglani várépítésre ítélik.” Mindazonáltal Fernando nem gazember, csak a megengedettnél valamivel többet szerelmeskedik, továbbá a szerelmi háromszöget alkotó, egyébként is ártatlan hölgyek számára is rendkívül frusztráló, hogy szeretőjüket rabszolgasorsa ítélik. Emiatt egy másik kortárs szerző *Stella Nummer zwey* című művében igazságos megoldásként „igazán boldog befejezést” ötlött ki. Fernando elhívja az ikertestvérét, így a darab végén két pár örülhet a boldogságának.⁹ 1806-ban maga Goethe is változtatott a befejezésen, talán azért, hogy az alternatív megoldást kínáló hézagokat kitöltse. Stella mérget vesz be, Fernando pedig lelövi magát. Goethe barátja, Zelter úgy gondolta, hogy Goethe ezzel a változtatással „helyreállította a költői igazságosságot a bűnösökkel szemben” (de végül mégsem volt vele igazán elégedett).¹⁰

De saját szakmánkat tekintve is számos példát találunk a bűn és büntetés helyes arányát célzó törekvésekre. A klasszika-filológusok például már majdnem 2500 éve vitatkoznak az Oidipusz királyt terhelő *hamartiáról*. Van egyáltalán Oidipusznak bűne? Ha igen, akkor balsorsa méltányos vagy ártatlanul szenved? Vagy Lurje nyomán (aki majdnem ötszáz oldalon keresztül taglalja az értelmezés szomorú történetét) azt is firtathatjuk, hogy az előbbi kérdésfelvetés egyáltalán megállja-e a helyét.¹¹ De nézzünk egy másik példát: Az értelmezők kétszáz évig próbálták Emilia Galotti halálát a bűnösség és vezeklés arányos viszonyával magyarázni. Már Goethe is úgy gondolta, hogy Lessing Emiliát libának vagy ribancnak láttatja, azaz a lány komoly intellektuális vagy

⁹ A szövegek ebben a kiadásban a CD-n találhatóak (a „Stella-Kontrafakturen” címke alatt). Karl EIBL, Fotis JANNIDIS und Marianne WILLEMS, Hg., *Der junge Goethe in seiner Zeit: Texte und Kontexte in zwei Bänden und einer CD-ROM* (Frankfurt am Main: Insel, 1998).

¹⁰ Az 1821. szeptember 5-i levél, in *Briefwechsel zwischen Goethe und Zelter: Zweiter Band 1819–1827*, Hg. Max HECKER (Frankfurt am Main: Insel, 1987), 143. A költői igazságosság valószínűleg már itt is szófordulattá silányult.

¹¹ Lurje álláspontja a következő: „Szophoklész tragédiájában a bűnösség kérdése emberi és isteni szinten egyaránt felmerül.” (LURJE, *Die Suche nach der Schuld...*, 389.) Szophoklész kitaró hallgatása ideális módon „üres teret” képez, amelybe a későbbi értelmezők belehelyezkedhettek.

súlyos morális tévedés (*hamartia*) áldozata.¹² Az értelmezők akkortájt szabályosan nyomozásba fogtak, hogy kiderítsék Emilia „bűnét”.¹³ *Faust*-értelmezésem miatt engem is hasonló érvek alapján illettek szemrehányással: bűnöségem oka „minden értékmérő feladása és az értékek relativizálása”.¹⁴ A *Faust* valóban a költői igazságosság botrányos esete – ezen már annak idején Wolfgang Menzel is felháborodott, ami eleve magáért beszél.

De nem az a célom, hogy „tévesnek” tituláljak bizonyos értelmezéseket, hanem példákkal igyekszem megvilágítani azt a gondolatot, hogy a költői igazságosság elvárása apriori megközelítése a szövegeknek, amelyet nyilvánvaló módon aligha tudunk megkerülni. Ez az elvárás segít minket az üres és meghatározatlan helyek (*Leerstellen und Unbestimmtheitsstellen*) kitöltésében, ugyanakkor ezért gyakran előfordul, hogy olyan elviselhetetlen bosszúsággal vesszük tudomásul a költői igazságtalanságot, hogy azt még a szöveg manipulációja árán is megpróbáljuk megszüntetni. Erős okunk van tehát azt feltételezni, hogy az irodalmi olvasás értelemalkotó folyamatait javarészt igazságérzetünk irányítja.

2. AZ IGASZÁGÉRZET MINT MÉRCÉ

Igazságérzet alatt veleszületett erkölcsi mércét értek, amely hasonlít a kör, az egyenes vagy a szimmetria geometriai mércéjéhez. A valóság érzékelése során detektáljuk azokat az eltéréseket, amelyeket az apriori körre, egyenesre vagy szimmetriára vonatkozó elvárásaink alapján észlelünk. Az igazságérzetet is hasonló módon képzelhetjük el: olyan apriori elvárásként,¹⁵ amely lehetővé

¹² Gotthold Ephraim LESSING, *Werke*, Bd. 2 (München: Hanser, 1971), 714. (Lásd a kommentár-részben a Friedrich Wilhelm Riemer művére történő utalást, *Mitteilungen über Goethe*, 1812.03.04.)

¹³ A bűnösség utáni oknyomozás súlyos tévedéseket eredményezhet az olvasás során. Az egyik értelmező például úgy gondolta (és véleményét több alkalommal nyomtatásban is megjelentette), hogy az a „pityergés[...] és [...] nyivákolás[...]”, amelyet Orsina az érkezőkor hall, Emíliától és a hercegtől származik, és a szeretkezés előkészítésére utal. A herceg azonban ekkor nincs is Emíliával, Emília csak az anyjával „nyivákol”. 69. Gotthold Ephraim LESSING, „Galotti Emília”, ford. KAZINCZY Ferenc, in *Külföldi játékszín*, szerk. BAJZA József, 7–98 (Pest: Beimel József: 1830), 69. E félreértelmezés részleteiről lásd Karl EIBL, *Die Entstehung der Poesie* (Frankfurt am Main: Insel, 1995), 267.

¹⁴ Malte STEIN, „Das monumentale Ich: Wege zu Goethes *Faust*” [Review], *Zeitschrift für Germanistik* 12, no. 2 (2002): 414–415.

¹⁵ Ez természetesen felveti a mentális univerzáliai problémáját. Az univerzáliaiokról szóló aktuális mérvadó munka: Christoph ANTWEILER, *Was ist den Menschen gemeinsam: Über Kul-*

teszi számunkra, hogy a valóságot – legyen az akár egy irodalmi műben élénk táruló „valóság” – morálisan értékeljük.

De vajon honnan ered ez a mérce? Az idealista hagyományban a „velünk született eszme” eredete Isten vagy annak egy megjelenési formája. Ha ezzel szemben az evolúciós elmélet hívei vagyunk, akkor jogosan állíthatjuk, hogy a helyes és helytelen közötti megkülönböztetés képessége ugyanúgy része a mentális apparátusunknak, mint a kör, az egyenes, a szimmetria képzete vagy a kauzalitás fogalma. Éppen a homo sapiens sapiens számára válik különösen fontossá ez a veleszületett képesség, ugyanis más élőlényekhez képest nagyrészt improvizatív módon („szabadság”) képes alakítani viselkedését az öröklött programok alkalmazása közben. Ez óriási rugalmasságot és alkalmazkodási képességet biztosít számára, szemben azokkal a fajokkal, amelyek viselkedését kötött programok szabályozzák, ugyanakkor bizonyosan ez az oka annak is, hogy a homo sapiens az igazságosság és az igazságtalanság („morál”) kezelésében is különös érzékenységre tett szert.

A szociobiológia és az evolúciós pszichológia szerint három tényező szabályozza a proszociális viselkedést, a megfelelő társadalmi elvárásokat és a költői igazságosság elvárását is:¹⁶ a vérrokonság, a kölcsönösség és a hírnév.

tur und Kulturen (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007). Antweiler művére vonatkozó reflexiómat lásd Karl EIBL, „Universelle Dispositionen und manifeste Fast-Universalien”, *Erwägen Wissen Ethik* 20, no. 3 (2009): 364–367. Az igazságérzetre vonatkozó vitához lásd Ernst LAMPE, Hg., *Das sogenannte Rechtsgefühl* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1985). Egy korábbi alapmű: Erwin RIEZLER, *Das Rechtsgefühl: Rechtspsychologische Betrachtungen* (München: Beck, 1969). Riezler műve mérvadó jelentőségű az antinativizmussal kapcsolatban, és világosan kitér az ezzel kapcsolatos gyakorta előforduló gondolati tévedésekre is. „Az eredendően veleszületett jogérzet előfeltételezésével szemben felvethető legfontosabb ellenvetést abban látom, hogy minden tartalmilag meghatározott igazságérzet kognitív elképzelések talaján létesül, amelyek azonban történeti és empirikus előfeltételekhez kötődnek.” (43) Itt azonban fel kell hívni a figyelmet egy különbségre: természetesen minden „tartalmilag meghatározott” igazságérzet „kognitív képzetek talaján létesül” (uo.). Azonban ez is veleszületett diszpozíciók alapján történik!

¹⁶ David M. BUSS, ed., *The Handbook of Evolutionary Psychology* (Hoboken: Wiley, 2005); Eckart VOLAND, *Die Natur des Menschen: Grundkurs Soziobiologie* (München: Beck, 2007). Saját kísérleteim könyv formában: Karl EIBL, *Animal poeta: Bausteine der biologischen Kultur- und Literaturtheorie* (Paderborn: mentis, 2004); Karl EIBL, *Kultur als Zwischenwelt: Eine evolutionsbiologische Perspektive* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009). Konkrétan az együttműködés és a jog kérdéseiről szóló összefoglaló: Eckart VOLAND, „Von der Ordnung ohne Recht zum Recht durch Ordnung: Die Entstehung von Rechtsnormen aus evolutionsbiologischer Sicht”, in *Zur Entwicklung von Rechtsbewusstsein*, Hg. Ernst-Joachim LAMPE, 111–133 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997).

Először ejtsünk néhány szót a *vérokonságról* (*kin selection*, *nepotisztikus altruizmus*):¹⁷ az egyéni rátermettség szempontjából a gyermeknevelés abszurd kihívásnak tűnik. Ha azonban a vérokonok támogatják egymást, akkor saját génjeik reprodukcióját is segítik, többek között azokét a génekét, amelyek a rokonszelekcióért (*kin selection*) felelősek. Ez, bár kisebb mértékben, a távolabbi rokonságra is érvényes. Létezik tehát egyfajta „természetes” nepotizmus, illetve a saját nemzetségre irányuló szolidaritás.

A *kölcsönös segítségnyújtás* (*reciprok altruizmus*) a „ha megvakarom a hátadat, te is megvakarod az enyémet” elvet követi és az állatvilágban is megfigyelhető, különösen a legközelebbi rokonainknál, a csimpánzoknál, és ez akár hosszú távú barátságokat, kötelékeket is eredményezhet. Ez a kölcsönösség azonban csak két résztvevő fél között jön létre, tehát igen távol áll a „társadalmi szerződéstől”. A kölcsönös altruizmus fordított értékű variánsának pedig a bosszút tekinthetjük. Olyan spontán büntetések, mint a morgás, harapás és lökés, hosszú távú ellenségeskedéssé is fajulhatnak. Az ember esetében a vérbosszú elve is ehhez kapcsolódik, amely állandó ellenségeskedéshez vezet a nemzetségek közötti. Az írásbeliség előtti időkbe visszanyúló irodalmi művek szinte kizárólagos módon a rokonsági kapcsolatok és a bosszú témája köré szerveződnek, és az ábrázolt konfliktusok különleges drámai hatásra tesznek szert azért, hogy rokonok kerüljenek a viták keresztútjába. A különböző törzsekhez tartozó ellenfelek összecsapásának elbeszélése esztétikai szempontból kevésbé vonzó, ha azonban Atreusz és Thüesztész bonyolódik testvérviszályba és áldatlan bosszúcelemekbe vagy Hildebrand és fia, Hadubrand kerül egymással szembe két ellenséges sereg élén, akkor évszázadokon át ható történetek keletkeznek.

A kölcsönös segítségnyújtás feltehetően a táplálék megosztásán keresztül honosodott meg az emberi közösségben és vált ezt követően átfogó társadalmi rendszerré. A gyűjtögetés vagy vadászat során szerencsétlenül járt csoporttag részesült abból, amit szerencsésebb társai találtak, egy következő alkalommal pedig ő viszonzta a segítséget. Ez a kölcsönösség azonban csak akkor működik, ha a feleknek van valamiféle fogalmuk az igazságosságról. Minél több áru, szolgáltatás és személy vesz részt a csereakcióban, annál összetettebbé válik az eljárás lebonyolítása.¹⁸ Már az „A segít B-nek, B segít C-nek, C segít A-nak”

¹⁷ Sajnos e kölcsönhatások leírására az altruizmus és az egoizmus kifejezéseket használjuk, amelyek ismételt módon erkölcsi jellegű konnotációkat ébresztenek. A hétköznapi kifejezések tudományos célú használata jelentős félreértésekhez vezethet: gondoljunk csak a káoszra, fekete lyukakra, intelligenciatesztekre stb. Éppen ezért azt hangsúlyozom, hogy az egoizmus és az altruizmus itt pusztán *technikai* fogalmakként szerepelnek.

¹⁸ A kölcsönös segítségnyújtás elvét az ember biológiai meghatározottságát valló szerzők már régóta hangsúlyozták, és szembeállították az egyéni versengés elvével. A fajspecifikus

helyzet esetében is szükség van egy közvetítőre. Ez a közvetítő elem a *hírnév* (reputáció), amely úgy alakul ki, hogy az ember altruista cselekvések sorával bizonyítja kooperációs partnerként való rátermettségét. A hírnév szubjektív cselekvési normaként is megragadható és ebben a tekintetben *becsületnek* nevezzük, amely gyakorlatilag már a pénz feltalálása előtt fizetőeszközként működött és lehetővé tette a több lépcsőben zajló cserét. A hírnév azonban még erősen személyhez kötött fogalom. Csak a nyelv, majd később az írás tette azt lehetővé, hogy az igazság állandó, személytelen szabályokká formálódjon, melyek valamelyest kiszámíthatóvá teszik az ismeretlen felek közötti interakciót, feltéve, hogy létezik valamiféle, a szabályok betartásán őrködő „rendőrség”.

Minél erősebb a csoportokon belüli kooperáció, annál nagyobb a kísértés, hogy viszonzás nélkül fogadjunk el szolgáltatásokat. Az együttműködő viselkedés gyakorlatilag automatikusan kitermeli a potyautasokat (*free-rider*). Az ilyen egoista viselkedés majdnem mindig reprodukciós előnyökkel jár, ami miatt fennáll az a veszély, hogy a potyautasok génjei terjednek el, és egy bizonyos ponton már nem lesz senki, aki önzetlenül viselkedik, így a haszonlesésre sem adódik már lehetőség. A kölcsönös segítségnyújtás jól működő rendszereibe ezért be kell építeni olyan kompenzáló mechanizmusokat, melyek akadályozzák, de legalábbis oly mértékben visszaszorítják a visszaélést, hogy ne jelenthessen egzisztenciális fenyegetést. A hétköznapi tapasztalataink is igazolják, hogy az arcátlan potyautasok hosszú távon népszerűtlenné válnak és végül pórul járnak. (Ha viszont sikerül nekik a lopást valamilyen tiszteletreméltó köntösbe bújtatni, akkor semmi nem akadályozza meg őket abban, hogy addig lopjanak, míg ki nem ürül a fazék.)

A büntetés megvalósítása azonban messze nem olyan könnyű, mint ahogy azt a bosszú szimpla modellje sugallja. Először is elengedhetetlen az a feltétel, hogy a potyautasokat felismerjük. Empirikusan igazolhatónak tekinthetjük, hogy az evolúció egy „csaló-detektorral” (*cheater detector*) szerelte fel az embert, amely kifejezetten a csalás és haszonlesés felismerésére hivatott. Számos kísérlet igazolta, hogy logikai következtetéseket sokkal megbízhatóbban oldunk meg, ha csalók leleplezése a feladat.¹⁹ Másodsorban szükség van valakire, aki a büntetést végrehajtja. Ez semmiképp sem triviális, hiszen a büntetésnek is ára van. Kétoldalú kapcsolatok esetében a büntetés még eredhet a bün-

csoportszelekció egyik klasszikusa az orosz „anarchista” Peter KROPOTKIN (1842–1921): *Ge-genseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt*, übers. Gustav LANDAUER, Nachw. Henning RITTER (Monte Verita: Trotzdem Verlag, 1991).

¹⁹ Elsőként: Leda COSMIDES, „The Logic of Social Exchange: Has Natural Selection Shaped how Humans Reason? Studies with the Wason Selection Task”, *Cognition* 31 (1989): 187–276.

tető fél önértékéből. Ha azonban a közösség egészét sértő magatartást szankcionálunk, a közösség minden tagja profitál a büntetésből, viszont egyedül a büntetést végrehajtó egyén vállalja az ellenállásból vagy későbbi bosszúból adódó kockázatot, és a büntetésre fordított energiája is csak részben térül meg. És a legrosszabb esetben még egy potenciális egoistákból álló spontán szövetséggel is szembe találhatja magát. Ennek folytán egy önző ember a büntetést másoknak engedi át. A közösségnek ártó viselkedés büntetését ezért *altruista büntetésnek* (*altruistic punishment*)²⁰ nevezik. Persze ennek is van némi előnye: az altruista büntetést, mint az egyéb altruista viselkedésmódokat is, megbecsüléssel jutalmazza a közösség. Az *altruista büntető* (*altruistic punisher*) irodalmi megjelenési formája a hős megmentő.

Mindez meglehetősen ésszerűnek hangzik. Hozzá kell azonban tenni, hogy olyan apparátus felépítéséről és működésmódjáról beszélünk, melyet nem tudatosan használ az egyén, hiszen olyan *ingerek és érzelmek* is a részét képezik, amelyek automatikusan és hosszabb megfontolás nélkül lépnek működésbe és váltják ki az adott helyzetnek megfelelő viselkedést.²¹ Azt is mondhatnánk, hogy ezek az ingerek és érzelmek alkotják a szerkezet felhasználói felületét. Az érzelmek alapvetően a közösség érdekében álló cselekvésekre ösztönzik az egyéneket. Azok a cselekedetek, melyek igazodnak ehhez a mechanizmushoz, jó érzéseket váltanak ki, azok pedig, melyek eltérnek tőle, elutasításban részesülnek. A csalók undort váltanak ki az emberekből, ami nagymértékben megkönnyíti a büntetésüket, a hősök pedig csodálatot keltenek. Az érzelem is az evolúció furfangos találmánya, mely anélkül is a „helyes” viselkedés irányába tereli az embert, hogy az fel tudná mérni tettei kö-

²⁰ Vö. többek között Ernst FEHR and Simon GÄCHTER, „Altruistic punishment in humans”, *Nature* 415 (2002): 137–140; Robert BOYD, Herbert GINTIS, Samuel BOWLES and Peter J. RICHEON, „The Evolution of Altruistic Punishment”, *Proceedings of the National Academy of Sciences of the USA* 100, no. 6 (2003): 3531–3535. Továbbá Manfred MILINSKI, „Egoismus schafft Gemeinsinn: Das Problem des Altruismus”, in *Evolution und die Kultur des Menschen*, Hg. Ernst Peter FISCHER und Klaus WIEGAND, 270–291 (Frankfurt am Main: Fischer, 2010). – Az altruista büntetéssel kapcsolatos szakirodalomhoz lásd még William FLESH, *Comeuppance: Costly Signaling, Altruistic Punishment, and other Biological Components of Fiction* (Cambridge MA: Harvard University Press, 2007). Jelen folyóiratkötetben magyarul is olvasható egy fejezet ebből a könyvből – a szerk.

²¹ Robert R. FRANK, *Passions Within Reason: The Strategic Role of the Emotions* (New York: W. W. Norton, 1988); Leda COSMIDES and John TOOBY, „Evolutionary Psychology and the Emotions”, in *Handbook of Emotion*, eds. Michael LEWIS and Michael HAVILAND-JONES, 91–115 (New York: Guilford, 2000). Konkrétan az érzelmek szerepéről az irodalom befogadásával összefüggésben vö. Katja MELLMANN, *Emotionalisierung: Von der Nebenstundenpoesie zum Buch als Freund: Eine erotionspsychologische Analyse der Literatur der Aufklärungsepoche* (Paderborn: Mentis, 2006).

vetkezményeit. Ezen a ponton belátható, miért tartjuk az „igazságérzet” kifejezést legitimnek, és a „jogtudat” terminusa, amelyet többször javasoltak előbbi kiváltására, miért tűnik elhibázottnak. A társas helyzeteket a kórkorból eredő „gyors és egyszerű heurisztikák” (*fast and frugal heuristics*)²² segítségével oldjuk meg, melyek azonnali, bár ma már nem mindig a helyzetnek megfelelő és következményeiben sem „tudatos” reakciót eredményeznek.

Az imént az igazságérzet alapját képező formális apparátust mutattuk be, azonban arra is utalni kell, hogy a hozzá kapcsolódó materiális kitöltöttség kultúraspecifikus. (Egy poligám társadalomban a *Stella* bizonyára nem okozna botrányt.) Ugyanakkor léteznek a tartalmuk által meghatározott, genetikailag kódolt morális törekvések is. Ennek egyik legjobb példája a vérfertőzés tiltása: mivel azonban az incesztus fogalmát a különböző kultúrákban gyakran eltérően definiálják, a vérfertőzés e morális törekvések erős kulturális alkíthatóságát is jól példázza. A tulajdon is eshetne „természetes” védelem alá, azonban óriási különbséget jelent, hogy mozgatható tárgyról van-e szó, például egy marokkóról, esetleg országról vagy éppen bankbetétről. Egy ilyen vizsgálat már konkrét mentalitástörténeti és etnológiai kutatások területét képezi. Egyedi és izgalmas vállalkozás lenne az igazságosság konkrét koncepcióit egyrészt a korábban bemutatott apparátusra visszavezetni, másrészt pedig poétikai ábrázolások szintjéig különleges működésmódjukra tekintettel nyomon követni.

3. ELSŐ SZŰKÍTÉS: A KETTŐS JOG

A következőkben *egy* olyan problémára szűkítem az érvelés fókuszát, amely az irodalomban újra és újra megoldatlan, sőt talán megoldhatatlan problémaként merült fel: a kettős jog problémájára.

A legfontosabb jogi-erkölcsi változás az emberiség történetében valószínűleg a „társadalom”²³ kialakulása volt. Első lépésben arrébb kell söpörnünk némi ideológiai törmelékhez ahhoz, hogy ezt a problémát tisztán láthassuk. Ferdinand Tönnies a „közösség és társadalom”²⁴ fogalom párral egy olyan vita

²² Ilyen értelemben lásd Gerd GIGERENZER and Christoph ENGELS, eds., *Heuristics and the Law* (Cambridge, MA.–London: MIT Press, 2006).

²³ A rokonságtól a társadalomig vezető evolucionális lépést nagyon jól elmagyarázza Gerhard VOWINCKEL, *Verwandtschaft, Freundschaft und die Gesellschaft der Fremden: Grundlagen menschlichen Zusammenlebens* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995).

²⁴ Ferdinand TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991).

számára nyújtott hasznos kiindulópontot, amelyet leginkább az előző évszázad húszas éveitől kezdve erős értékítéletek bevonásával nagyon elkötelezetten folytattak (népi és szocialista közösségi ideológiák hatása alatt).²⁵ E normatív jellegű vitát azonban deskriptív módon is meg lehet közelíteni. A „közösség” ebben az értelmezésben a rokoni, szomszédi vagy baráti kötelékekre vonatkozik, s elég jól megfeleltethető az őskor kis csoportokban szerveződő rendjének. Az igazságérzet kialakulását elősegítő folyamatok gyűjtögető és vadászó elődeink világában zajlottak. Már a neolitikumra jellemző letelepedés is új problémákat eredményezett, és például az őseink által még alig ismert magántulajdon és a hatalom körüli konfliktusok kiéleződéséhez vezetett. A modern kor természetesen nagyon távol áll már a kőkor hatalmi viszonyaitól, azt mégis elmondhatjuk, hogy a természet nem az állam vagy a társadalmi együttélés kihívásaira készített fel bennünket, hanem *személyes kapcsolatokra*:²⁶ a családban, törzsben, hordában való együttélésre, azaz olyan emberekkel történő társas érintkezésre, akikkel rokonsági kapcsolatban vagy személyes ismeretségben vagyunk, akikkel rendszeresen találkozunk, és így bizalmi kapcsolatot alakítunk ki. Ha cselekvéseink túlmutatnak ezen a területen, művi segédeszközökre van szükségünk: szerződésekre, a hallótávolságon túl is alkalmazható kommunikációs eszközökre, a viselkedést megfelelőképpen egyesítő általános szabályokra és törvényekre, és az ezek betartását célzó szankcionáló rendőrségi intézkedésekre. Ezek esetében a cselekvéseket motiváló érzelmek gyakran zátonyra futnak. A modern kor szokványos feltételei közepette (és ez a modernitás már többezer éves!) az egyén egyszerre *kétféle rendszerben* él: egy elsősorban érzelmileg és morálisan szerveződő, közeli viszonyok által meghatározott környezetben, illetve egy túlnyomórészt racionálisan és telemediálisan vezérelt, nagy távolságok által jellemzett térben.²⁷

A nyugati gondolkodásban a természeti jog és a pozitív jog szembeállításában korán megjelenik a két rend közötti feszültség, s összebékítésükkel már régen is (hiába) próbálkoztak. A „természeti jog vagy jogi pozitívizmus” kér-

²⁵ E hagyományt folytatja Helmuth PLESSNER, *Grenzen der Gemeinschaft: Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001). Lásd még Wolfgang ESSBACH, Hg., *Plessners Grenzen der Gemeinschaft: Eine Debatte* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002).

²⁶ A szociológiában és a szociálpszichológiában használt fogalommal kapcsolatban vö. Karl LENZ und Frank NESTMANN, Hg., *Handbuch Persönliche Beziehungen* (Weinheim: Juventa, 2009), amely sajnos nem veszi tekintetbe az evolúcióelmélet perspektíváját.

²⁷ A magam részéről tartózkodom a hibridizáció (vagy „szintézis”) különböző elméleteitől, de eltekintek például a „népközösség” szólaimaitól is, és távol tartom magam attól az arisztokratikus igénytől is, hogy saját nemzetségünk, pártunk, vallási közösségünk vagy csoportunk lenne hivatott a külvilág irányítására vagy megváltására.

dése mindig akkor éleződik ki, amikor az ellenálláshoz való jog, sőt az ellenállás kötelessége is napirenden van, ami a közelmúlt nagyformátumú német történelmében legalább két alkalommal meg is esett.²⁸ De a mindennapi jogi életben is felbukkan, hiszen amikor a pozitív jog homályosan megfogalmazott rendelkezéseinek kitöltéséről van szó, hangsúlyosan előkerülnek olyan szövegek, mint a „hűség és a hit”, az „erkölcsellenesség” vagy a „becsületesen és igazságosan gondolkodó emberek tisztességérzete” – akármennyire is törekszünk a kötelezettségek jogszerű leírásra és az „egészséges néplélektől” való megkülönböztetésére. Az *epikie* vagy a méltányosság fogalmának vitatott miavolta Arisztotelész *Nikomakhoszi etikájáig* vezethető vissza. Még Arisztotelész is alapvető hibát tételezett a jogrendszerben, amelyet az „epikie” által megjelölt módon kell korrigálni. Ez az *epikie* a későbbiekben a latin *aequitas*, majd az angolamerikai *equity* megnevezésekkel válik közismertté, amelyet a német jogi hagyomány méltányosságként (*Billigkeit*) honosított meg.

Szólunk kell most a *méltányosságról* s a *méltányos dologról*, s arról, hogy miként viszonylik a méltányosság az igazságossághoz, illetőleg a méltányos dolog az igazságos dologhoz; [...] A nehézséget az okozza, hogy a méltányos dolog igazságos ugyan, de nem a törvény szerinti értelemben, hanem úgy, hogy mintegy kiigazítása a törvény szerinti igazságos dolognak. Ennek magyarázata abban rejlik, hogy a törvény mindig csak általános érvényű, viszont bizonyos dolgokban általános érvénnyel nem lehet helyesen intézkedni. Oly esetekben tehát, mikor mégis okvetlenül kell intézkedni általános érvénnyel, holott pedig ezt helyesen megoldani lehetetlen, a törvény mindig a nagy átlagot veszi, de emellett nagyon jól tudja, hogy ebben az eljárásban hiba van. S mindamellert ez jól van így, mert a hiba nem a törvényben van, sőt nem is a törvényhozóban, hanem a tárgy természetében, hiszen az emberi cselekvések tárgya eleve ilyen természetű. Oly esetben tehát, mikor a törvény intézkedik ugyan általános érvénnyel, de felvetődik valami kérdés, amely az általános határozatokon kívül áll, az a helyes eljárás, hogy amiben a törvényhozó hézagosan járt el, s előírásainak túlságosan egyszerűsítése révén esetleg hibázott, ott helyre kell hozni a mulasztást úgy, ahogy valószínűleg jelen volna, s ahogy – ha ilyen esetről tudott volna – már a törvényben is intézkedett volna. Eszerint tehát a méltányos dolog igazságos, sőt még jobb is bizonyos igazságos dolgoknál, csakhogy nem az

²⁸ A háborút követő viták összefoglalásához lásd Werner MAIHOFFER, Hg., *Naturrecht oder Rechtspositivismus?* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1962).

általános értelemben vett igazságosnál, hanem az általánosítás miatt keletkezett hibánál.²⁹

Mindazonáltal a jelen érvelés kontextusában ez a dualizmus olyan kettősség érzékelésének a kifejezése, amelyet egyéb megközelítések újraértelmeznek, úgy mint a szerves és a mechanikus rend, a lényegi akarat és a szabad akarat, a kultúra és a civilizáció, a belül és a kívül világa, az Isten országa és a világállam, a magántulajdon és a köztulajdon stb.³⁰ Mint minden kettősség, ez is vonzódik a jóhoz és a rosszhoz egyaránt. Ennek megoszlása azonban a különböző kontextusokban eltérő mértékű. A kozmikus-isteni rendre való hivatkozás például legitimálja a szubjektív jogérzetet a pusztán külsődleges jogalkotással szemben, egyúttal a jog objektivitását is igazolja a teljes szubjektivitással szemben. Végző soron mindegyik esetben két egymás mellett létező, hasonló, ugyanakkor eltérő alapon működő és elkötelezettséget követelő jogi rendszer összeegyeztethetetlen apóriáról van szó.

4. MÁSODIK SZŰKÍTÉS: A DRÁMA

De hogyan működik az értelmet generáló igazságosságra vonatkozó elvárás, ha ez az apória irodalmi ábrázolásban ölt testet? Már eljáróban eláruljuk, hogy az irodalom általában a kicsoportos jog pártjára áll. Vagy ha egy kicsit kifinomultabban akarunk fogalmazni: a recepció ezt az oldalt támogatja, és a fent felvázolt értelemben a kicsoportos morál érvényesítését kívánja meg a szövegtől. Ebben az értelemben az az igazságos, ami megfelel a bennünk rejtőző gyűjtögető és vadászó ember igazságérzetének. Ezzel kapcsolatban ismét leszűkítem a vizsgálat tárgyát, és a drámát javaslom példaként, egyszerűen azért, mert a konfliktus fejlődése általában eléggé egyenes vonalú és egyetlen fő cselekményre irányul.

A nagyformátumú drámák világa számos példát szolgáltat a kétféle jog között feszülő konfliktusokra. Ennek igazolására elegendő pusztán néhány esetet kiemelni a német klasszicizmus repertoárjából. Nem véletlen, hogy a témaválasztás feltűnő módon az abszolutista territoriális államformára való át-

²⁹ ARISZTOTELÉSZ, *Nikomakhoszi etika*, ford. SZABÓ Miklós (Budapest: Európa Könyvkiadó, 1997), 180–182.

³⁰ Jelen összefüggésben félreértésekhez vezethet, hogy a „morál”/„jog” dichotómiát is ebben az értelemben szokták használni: a közeli viszonyokhoz kapcsolódó kötelezettségek ez esetben az „morál” fogalmához tartoznának, a távoli viszonyokhoz tartozó kötelezettségek pedig „jog” kötelékébe.

állás átmeneti idejére koncentrálnak. Goethe *Götz von Berlichingen* című művének központi alakja az ősi, személyes kapcsolatokon alapuló feudális jog és az új, római jog között vergődik.

Az *Egmont* fő karaktere bízik a társadalmi rendek rendszerében és az uralkodóhoz való személyes hűségen alapuló kapcsolatban, és nem érti az új, abszolutista állam hatalmi és jogi viszonyait. Schiller *Don Carlos* című drámáját egy „királyi ház családi festménye[ként]” alkotja meg, és a mű végső változatában a családi és baráti kötelékek idegenségét mutatja be az állam új, fagyos világában. A *Wallenstein* a személyes kapcsolatok rendkívül összetett hálózatát tárja elénk, amely szemben áll a személyfeletti, absztrakt, ám nélkülözhetetlen jogi rendszerekkel. Éleslátással az alapproblémát más formában is felfedezhetjük: az *Iphigenia Auliszban* a nemzetségek közötti szolidaritás és a párság összeütközését láttatja. Az *orleans-i szűz* – akárcsak a *Tell Vilmos* – azt mutatja be – igaz, eltérő következményekkel –, hogy a főszereplő a kiscsoport árkádiai világából kilép a „Nagyvilágba”. A sort szabadon folytathatnánk Kleist, Grillparzer, Hebbel és további szerzők drámáival, ehelyett azonban alább három világirodalmi példát tekintünk át részletesebben.

A TRAGÉDIA: ANTIGONÉ

Elsőként vizsgáljuk meg Szophoklész *Antigoné*-jét. Ebben az értelmezésben nem foglalkozunk azokkal a finomságokkal, amelyeket például George Steiner értett ki a szövegből, hanem figyelmünket a kerettémával összhangban kizárólag a kettős jog problémájának és a közönség igazságossággal kapcsolatos elvárásainak szenteljük. Emlékeztető gyanánt előljáróban egy rövid összefoglalást nyújtunk: Oidipusznak két fia van, Eteoklész és Polüneikész, valamint két lánya, Iszméné és Antigoné. Eteoklész Thébában uralkodik, de fivére háborút indít ellene. A döntő párbajban a két testvér kioltja egymást életét. Nagybátyjuk, Kreón, aki ezt követően Théba uralkodójává válik, megtiltja, hogy Polüneikészt mint az ország ellenségét eltemessék. A temetetlenek azonban nemcsak a vadállatok prédájává válnak, hanem lelki nyugalmat sem találnak. Antigoné ezért még a tilalom ellenére is eltemeti testvérét. Kreón úgy dönt, hogy befalazza és ezzel pusztulásra ítéli Antigonét. A látnok Teiresziasz azonban egy vita hevében elárulja Kreónnak, hogy fia, Haimón, Antigoné vőlegénye, meg fog halni. Kreón a kórushoz (a néphez) fordul segítségért, és azt a tanácsot kapja tőlük, hogy temesse el méltósággal Polüneikészt és engedje szabadon Antigonét. De már túl késő: Antigoné az éhhalált elkerülendő

felakasztja magát, Haimón pedig követi őt a halálba. Amikor mindez Kreón feleségének tudomására jut, ő is öngyilkosságot követ el. Kreón szerencsétlen sorsán kesereg, és halálvágy keríti hatalmába.

Antigoné a következőképpen magyarázza neki cselekvését:

KREÓN:

S a rendelettel szembe mertél szállni?

ANTIGONÉ:

A rendeletet nem Zeusz hirdette meg;
S az alvilágiak közt trónoló Diké
Ilyen törvényt az emberekre nem szabott.
Olyan hatalmas soha nem lehet szavad,
Hogy bármi földi rendelettel elsöpörd
Az istenek íratlan, szent törvényeit.
Azok nem mától: mindöröktől állanak.
És senki sincs, ki fölfedhetné kettüket.
Én nem kívántam, földieknek hajtva főt,
Magamra vonni istenek bosszuját.³¹

Az istenek „szent törvényei” olyannyira „íratlanok”, hogy „senki sincs, ki fölfedhetné kettüket”, azaz mitikusan elbeszélt kezdet nélkül állnak az időben. Ezt a törvényt csak intuitív módon, szívünkre (*daimónion*) hallgatva érthetjük meg.

Kreón viszont a jogállamhoz tartozó pozitív jog képviselője, miként azt „városszerte mindenütt” meghirdeti.

S ki bárcsak egy barátját többre tartja e
Szülőhazánál: azt többé nem ismerem!
Mert én magam – tanúm mindentudó Zeusz –
Nem hallgatok, ha azt látom, hogy pusztulás
Vár jó polgárainkra üdvösség helyett.
S ki a hazával szembe fordul, az nekem
Sosem lehet barátom, mert tudván-tudom,
Hogy egyetlen mentő hajónk van csak: hazánk;
S míg az bizton halad: barátunk lesz elég.³²

³¹ SZOPHOKLÉSZ, „Antigoné”, ford. MÉSZÖLY Dezső, in SZOPHOKLÉSZ, *Drámái*, szerk., utószó BOLONYAI Gábor, 53–97 (Budapest: Osiris Kiadó, 2004), 69.

³² Uo., 60–61.

Természetesen Antigoné oldalára állunk. Kreónt (a szó modern, korlátlanul pejoratív értelmében) zsarnoknak, tetteit pedig elítélendőek tekintjük, és a dráma végét, amikor Kreónt megsemmisülve látjuk viszont, megerősítésként értelmezzük, miszerint az igazságosság beteljesül. „Kreón Hitler kezdete” – így summázza ellenszenvét egy modern értelmező, akit a pszichoanalízis is megihletett.³³ Ez az állítás az adott befogadási helyzetnek megfelelő értelmezésnek is tekinthető: az *Antigoné* 1939 és 1944 között tizenhat rendezésben összesen mintegy százötven előadást³⁴ élt meg a németországi színpadokon. A szervezők pedig bizton támaszkodhattak a közönség elfogultságára.

Igaz, más hangok is felbukkantak, a leghatározottabb vélemény ezek közül Hegelé.

Az *Antigoné*ban például a család szeretete, a szent, a benső, az érzéshez tartozó – az, amit ezért aztán az alsóbbrendű istenek törvényének is neveznek – kollízióba kerül az államjogával. Kreon nem holmi zsarnok, hanem olyasmit képvisel, ami éppannyira erkölcsi hatalom. Kreonnak igaza van; éppenséggel azt állítja, hogy az állam törvényét be kell tartani, a város kormányzásának tekintélyét meg kell őrizni, és hogy a törvény megsértése büntetést von maga után. A két oldal bármelyike csak a kettő egyikét valósítja meg, csak a kettő egyikét fogadja el saját tartalmának. Ez egyoldalúság; az örök igazságosság értelmében egyiknek sincs igaza, mivel mindkettő egyoldalú, ám ezáltal egyszersmind mindkettőnek igaza van. Az erkölcsiség zavartalan folyamatában mindkettőt jogosnak ismerik el; itt mindkettő érvényben van, de a kiegyensúlyozottság jegyében...³⁵

Hegel értelmezését többnyire csak azért szokták idézni vagy említeni, hogy ellentmondhassanak neki. Walter Jens például úgy véli, hogy Szophoklész Hegel tézisének „a legjobb esetben is csak kétkedően vette volna tudomásul.”³⁶

³³ Hermann BELAND, „Todesbereitschaft und die Rettung des Menschen: Antigones Verarbeitung ihrer Herkunft”, in *Sophokles: Antigone*, Hg. Gisela GREVE, 59–92 (Tübingen: edition diskord, 2002), 74.

³⁴ Lásd részletesebben Hellmut FLASHAR, *Inszenierungen der Antike: Das griechische Drama auf der Bühne der Neuzeit 1585–1990* (München: Beck, 1991), 169–173.

³⁵ Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Vallásfilozófiai előadások*, ford. CSIKÓS Ella, CZIRJÁK József, RÓZSA Erzsébet és ZOLTAI Dénes, Mesteriskola (Budapest: Atlantisz Könyvkiadó, 2000), 203f. – További példákhoz lásd Hegel *Estétika* című művét.

³⁶ Walter JENS, „Nachdenken über Antigene”, in GREVE, *Sophokles...*, 9–24, 93.

Mindez azonban mégsem ilyen egyszerű. A vének kórusa rögtön az első felvonásban szemléletesen mutatja be az éppen lezáruló háború borzalmait, és azt hirdeti, hogy Zeusz a város javára döntött! Hegel állammal kapcsolatos magasztos szólamait bizarrnak, sőt talán még végzetesnek is találjuk, véleménye azonban feltehetően közelebb áll a görög polisz vallásos elképzeléséhez, mint saját szekuláris államfelfogásunk. Antigoné családi kötelékének valódi vetélytársa maga a polisz, és nem az emberi alkalmatlanságában lelepleződő Kreón. A *polieis* az *oikoiból* (a „háztartásokból” vagy „családokból”) szerveződtek, de az *oikoi* ezzel nem tűnt el, hanem alrendszerként továbbra is fennmaradt.³⁷ A polisz felépítése azonban törést iktatott az (arisztokrata) kiscsoport és a társadalom közé. Ezért a polisz, amely belülről és kívülről is folyamatos fenyegetésnek volt kitéve, a régebbi görög tragédiaszerzők tudatában a nehezen kiharcolt és védelmezett béke állapotának szinonimája lehetett.³⁸

Hogy Hegelnek az *Antigoné*-értelmezéssel „igaza volt-e”, a jelen érvelés szempontjából lényegtelen. Hegel értelmezését akár még tovább is fűzhetnénk, és Antigonét babonásnak és szűklátókörűnek is titulálhatnánk.³⁹ Mindazonáltal valójában az a belátás meghatározó, hogy Hegel értelmezése végül is nem teljesen abszurd, ugyanakkor valójában még csak cáfolatra se tartották érdemesnek, hanem apriori, magától értetődő módon elutasították. Függetlenül attól, hogy a későbbi szerzők az említett antagonizmust történelmi és politikai szempontból miként értékelték, illetve lélektanilag miként magyarázták: az Antigoné melletti és a Kreón elleni pártoskodás volt a jellemző, azaz a személyes kapcsolatok ősi értékei melletti és az állam-érdek elleni kiállás.⁴⁰

A pártválasztás természetesen csak a második legjobb megoldás. A legjobb a megbékélés. Euripidész *Antigoné* című drámájának töredékei erre a „legigaz-

³⁷ Walter K. LACEY, *Die Familie im antiken Griechenland*, übers. Ute WINTER (Mainz: Zabern, 1983), 66–104.

³⁸ Erről a gondolati alakzatról az alapító mítoszok kontextusában vö. Georg BRAUNGART, „Warum es die Tragödie gibt und was sie mit Recht und Gerechtigkeit zu tun haben könnte”, in *Fiktionen der Gerechtigkeit: Literatur; Film, Philosophie, Recht*, Hg. Susanne KAUL und Rüdiger BÖTTGER, 93–116 (Baden Baden: Nomos, 2005).

³⁹ Theodore ZIOLKOWSKI és Bernard KNOX két rögeszme egyensúlyáról értekeznek: „Her religious fanaticism is matched by his blind chauvinism”. (Theodore ZIOLKOWSKI, *The Mirror of Justice: Literary Rejections of Legal Crises* [Princeton–Oxford: Princeton UP, 2003], 152). Ziolkowski azonban továbblép a lélektani megállapításokon, és az ábrázolt konstellációt Szophoklész korának jogrendjében is elhelyezi, különös figyelemmel az epikie problémájának korabeli összefüggésére.

⁴⁰ Azidőtájt az ezzel kapcsolatos alapmű: George STEINER, *Die Antigonen: Geschichte und Gegenwart eines Mythos* (München: Hanser, 1988).

ságosabb” lehetőségre utalnak, mintha egy Shakespeare stílusában dolgozó szerkesztő javította volna fel a darabot. A dráma házassággal ér véget, mégpedig Antigoné és Haimón frigyével (egybeszámolók szerint Antigonénak és Haimónnak még fia is születik, de ez nem igazán fér össze a drámai idő egységével). Nem tudjuk pontosan, mindez hogyan esett meg, de vannak arra utaló jelek, hogy az isteni Héraklész lépett közbe, aki megváltoztatta Kreón beállítottságát. Ez azt jelenti, hogy már Euripidésznel is felbukkan az a törekvés, amely a tragédiát a 4. századi „szórakozást kereső közönség” igényeihez kell igazítani.

Az „az euripidészi törekvés, amely az emberi gyengeség ábrázolását [...] az istenek aktív jelenlétével kompenzálja”,⁴¹ feloldja a tragikum „igazságtalanságát”, és ha nem is költői igazságosságához, legalábbis az emberekkel szemben tanúsított egyfajta megbocsátó attitűdhez vezet, amely tulajdonképpen már a komédia területe.

A KOMÉDIA: A VELENCEI KALMÁR

A kétféle jog komédiában történő kibékítését Shakespeare *A velencei kalmár* című drámája alapján közelítem meg. Mindazonáltal csak a joggal kapcsolatos problémát tárgyalom, így több lényeges szempontra – például az antiszemitizmus problémájára, Antonio melankóliájára, a dobozkákkal és a gyűrűkkel való játékra stb. – nem térek ki.

Várható, hogy Shakespeare művében a kettős jog problémája különösen erős kontúrokkal rendelkezik, mivel az ő tapasztalati világában a hagyományos, részleges uralmi viszonyokat a központi hatalom visszaszorítja. Ennek kiváló példája a *Rómeó és Júlia*, ahol a herceg közbelépése és saját hatalmi monopóliumának demonstrálása révén a Montague és Capulet családok közötti viszály már rögtön a történet elején klikkek közti közönséges verekedéssé degradálódik. Itt nem a kiscsoportos erkölcsösség mellett foglalunk állást, mivel ez itt már túlhaladottnak tűnik. A hercegnek azonban még sincs valódi befolyása az eseményekre. Csak a végén jelenik meg újra, kora reggel, „ágy[á]ból is kiűzve”,⁴² amikor azt mondja, „így bűnhődünk mind”, amit így ért:

⁴¹ A bonyolult filológiai helyzet tekintetében részletesebb információval szolgál Christiane ZIMMERMANN, *Der Antigone-Mythos in der antiken Literatur und Kunst* (Tübingen: Narr, 1993), 188.

⁴² William SHAKESPEARE, „Rómeó és Júlia”, ford. KOSZTOLÁNYI Dezső, in William SHAKESPEARE, *Öt dráma*, Európa Diákkönyvtár, 5–104 (Budapest: Európa Könyvkiadó, 1991), 101.

„Mert még regékbe sincsen arra szó, Mit szenvedett Júlia s Romeo.”⁴³ Mindenesetre a szerelem radikális individualizálása a régi és az új rend egymást kölcsönösen megbénító küzdelméből fakad egy meggyengült, átmeneti helyzetben.⁴⁴ Az a körülmény, hogy a katasztrófális véget félreértés okozza, látványosan igazolja, hogy bizonytalan kommunikációs helyzetről van szó.

*A velencei kalmárban*⁴⁵ az állami jogintézmény már megszilárdult. Az állam, a dózse alakjában, törvényt hirdet, a polgárok privát kereskedelemmel és a magánéletükkel vannak elfoglalva. Ezen kívül esik Belmont, a Portia-birtok, amely egy mesebeli paradicsom a város korlátozó hatalmán túl. Az eladósodott Bassanio a gazdag, szép és erényes örökös, Portia meghódítását tervezi. Az udvarlás azonban drága multság, itt azonban megtérülő befektetésről van szó. Bassanio barátja Antonio, a kereskedő, aki eddig egyébként mindig kisegítette, több hajórakományba fektette a vagyonát, így a zsidó uzoráshoz, Shylockhoz fordulnak: Antonio kezeskedik Bassanióért, de ebben az esetben egy különleges kezességet kell vállalnia. Shylock lemond a kamatokról és a következőt mondja:

Bebizonyítom.

Menjünk jegyzőhöz, írd alá nekem
A jótállást, és tréfaképpen azt is:
Ha nem fizetnéd meg adott napon
Adott helyen az ennyi s ennyi pénzt,
Amint ott áll, én kárpótlás fejében
Egyezségünk szerint kivághatom

⁴³ Uo., 104.

⁴⁴ Hasonlatosság figyelhető meg a 18. században az érzékenység kiscsoportos morálja és az udvari morál közötti átfedésben. Vö. Marianne WILLEMS, *Das Problem der Individualität als Herausforderung an die Semantik im Sturm und Drang: Studien zu Goethes Brief des Pastors zu*** an den neuen Pastor zu****, Götz von Berlichingen und Clavigo (Tübingen: Niemeyer, 1995).

⁴⁵ Verena Olejniczak Lobsien megpróbálja beágyazni a drámát a korabeli angol jogi viták kontextusába: Verena Olejniczak LOBSIEN, „»Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet«: Biblische, säkulare und poetische Gerechtigkeit im England der frühen Neuzeit”, *Poetica* 37 (2005): 311–347. Lobsien a *Merchant of Venice* (és a *Measure for Measure*) „Comical History” kapcsán komoly oknyomozásra számít, ezért csalódik. Portia „hipertechnikai és literalisztikus érvelése” „erősen megkérdőjelezhető”, és „túlzásba vitt pedáns szószertiséggel” „a törvény szellemét akarja érvényre juttatni” (336). „Portia egy fikarcnyival sem jobb Shylocknál [...] de még csalo is” (337) stb. A szépirodalmat meg kellene kímélni az ilyen típusú csattanóktól! – Ziolkowski nagyobb érzékenységet mutat az irodalom lehetőségei iránt, amikor a drámát a korabeli *equity* problematikájába ágyazza be. Lásd ZIOLKOWSKI, *The Mirror of Justice...*, 174–187.

Egy egész fontnyi húsodat, a tested
Bármely részéből, tetszésem szerint.⁴⁶

Manapság egy ilyen szerződés a jó erkölcsbe ütközne, ilyesmit valóban csak „viccből” lehetne megkötni. Szinte már azt gyanítom, hogy az akkori tényleges velencei joggyakorlat az ilyen esetekre az arisztotelészi értelemben vett méltányossági tant alkalmazná. Shakespeare Velencéjében azonban nincs ilyen jogi szabályozás. Amikor a határidő lejárt, Shylock a szerződés teljesítését követeli, nem lehet a kegyelmére apellálni, és még a kölcsönadott összeg megduplázásával, sőt megtízszerezésével sem lehet rábírní arra, hogy megfontolja magát.

Drágán vettem meg azt a fontnyi húst,
Amit követelek. Kell, mert enyém.
Ha megtagadjátok, köpök a jogra:
Velence törvényének nincs hatálya.
Az ítéletre várok. Megkapom?⁴⁷

Teljesen egyértelmű, hogy együttérzésünk ki felé irányul. Mindenki a legnagyobb aggodalommal fordul Antonio irányába, még maga a dózse hiába könyörög Shylocknak. A megoldást Portia hozza el, aki titokban eljött Velencébe Belmontból, és álruhába öltözve páduai ügyvédnek adja ki magát és mint ilyen dolgozik a csomó eloldásán. Nem túlzás, ha azt állítjuk, hogy megjelenése a *dea ex machina* epifániájaként értelmezhető. – Először Portia is kegyelmet kér Antonio számára:

Peredben gondold meg te is, zsidó,
Hogy nem igazságtól vár senki köztünk
Üdvösséget. Irgalomért könyörgünk.
És imánk arra késztet, hogy magunk is
Irgalmazzunk. Azért beszélek ennyit,
Hogy mérsékelj követelésedet,
Másként Velence zord bírálnek
E kalmár ellen kell ítélniük.⁴⁸

⁴⁶ William SHAKESPEARE, „A velencei kalmár: Színmű öt felvonásban”, ford. JÁNOSHÁZY György, in *Szentivántól Vízkeresztig: William Shakespeare komédiái Jánosházy György fordításában*, 159–240 (Marosvásárhely: Mentor Kiadó, 2003), 174.

⁴⁷ Uo., 218–219.

⁴⁸ Uo., 221–222.

Bassanio sürgeti a „jogtudóst”, hogy méltányosságból engedjen a formális törvényekből:

[...] Ez egyszer
Hajlítsátok a törvényt kedvetekhez:
Nagyobb jóért egy apró jogtalanság
Csupán az ördögöt zablázza meg.⁴⁹

De a „jogtudós” kinyilvánítja azt a döntő érvet, miszerint ítélete határozottan precedens értékű:

Azt nem lehet. Nincs hatalom, amely
Velencében megmásíthatna törvényt.
Ezt később precedensként emlegetnék,
És a rossz példa sok botlást, hibát
Okozna az államban. Nem lehet.⁵⁰

Antonio mindezt már korábban is így látta. Amikor Solanio abbéli bizalmát fejezte ki, hogy a dözse enyhítene a törvény szigorán, Antonio így válaszolt neki:

A törvény útját nem állhatja el:
Ha megtagadja a jogot, amely
Velencében kijár az idegennek,
Az rossz fényt vet a jogszolgáltatásra,
És városunk kereskedelme, haszna
A többi néptől függ. Hagyjuk tehát?
A bánat s veszteség úgy elemésztett,
Hogy alig lesz holnapra fontnyi húsom,
Mit vérszomjas hitelezőm kivághat.
Menjünk, foglár. Csak már Bassanio
Itt lenne: lássa, hogy' fizetek érte.⁵¹

A „jogtudós” későbbi kijelentéséhez hasonlóan Antonio már itt is megemlíti azt a meghatározó okot, amiért a dözse nem engedheti meg, hogy a kegye-

⁴⁹ Uo., 222.

⁵⁰ Uo.

⁵¹ Uo., 210.

lem felülírja a jogot: a köztársaság jogbiztonsága forog kockán, de nem az állandó lakosai, hanem a világszintű kapcsolatai miatt. Velence mint helyszín rendkívül gyümölcsöző választásnak bizonyul a probléma megoldása szempontjából. A város egyrészt egy kis kommuna, ahol az emberek a Rialtonál találkoznak, hogy a rokonok és barátok ügyes-bajos dolgaikról diskurálhassanak (és mellékesen egy nyomorult zsidót szidhassanak). De Velence a kereskedelem meghatározó központjaként is különleges szerepet tölt be, mivel a világ népei számára is jogbiztonságot kell nyújtania, ezzel pedig az egyik legjobb példája az anonim „idegenek” „modern társadalmának”, amely rá van szorulva a törvények „általánosságára”.

Az *Antigoné* konstellációja ismétlődik, természetesen sok variációban. Itt is elmondhatjuk, hogy a szimpátiánk és a korabeli nézők együttérzése az általános érvényű törvény áldozatára irányul. Az a körülmény, hogy Antonio láthatólag rendszeresen és ok nélkül szidta a zsidót, nem vonzó dolog a részéről, de a zsidó reakciója az elfogulatlan tekintet számára aránytalan, lévén, hogy a bosszú mértéktelen. De egy másik szinten azonban sokkal jelentősebb az, hogy a zsidó követelése az általános törvény igazságtalanságát tárja fel, amely egyúttal nem veszíthet érvényéből, mert ellenkező esetben egyéb igazságtalanságokat gerjesztene. Ez az a téma, amely a tragédiákban megnyilvánul.

Ebben az esetben azonban az igazságosság két típusa komikus módon kibékül. A *dea ex machina* ugyanis a szerződés szó szoros értelmében vett értelmezését egy fokkal tovább, az abszurditás irányában viszi, amely mégis minden jóakarátú ember kívánságának megfelelően azonnali megoldást eredményez.

Van még néhány szavam.
 Az írás egy csepp vért sem ad neked.
 „Egy font hús”, ez áll benne pontosan.
 Vedd zálogod. Vedd egy font húsodat.
 De hogyha csepp keresztény vért is ontasz,
 Amíg vágod, javaid elkobozzák
 Törvény szerint, s Velence államára
 Száll mindened.⁵²

[...] se többet, se kevesebbet
 Ne vágj egy fontnál [...]
 S a mérleg nyelve netalán kitér

⁵² Uo., 224–225.

Erre vagy arra egy hajszálnyival:
Meghalsz és elkobozzák mindened.⁵³

Shylock visszavonja követelését, és most, hogy idegenként a velencei életére tört, „igazságosan” alázzák meg és fosztják ki.

TANDRÁMA: AZ INTÉZKEDÉS

A kétféle törvény problémájának harmadik példajaként tekintsük Bertolt Brecht *Az intézkedés* című tandrámáját,⁵⁴ amely, úgy tűnik, teljesen más világban játszódik. Négy agitátor egy Ellenőrző Kórusnak számol be arról, hogy miért ölték meg ötödik társukat, az „ifjú elvtársat”. Kínában agitálnak annak érdekében, hogy elszabadítsák az osztályharcot, azaz nem csökkenteni, hanem súlyosbítani kívánják a nyomort, hogy helyzetet kiélezésével a forradalom sikerét előkészítsék. Az „ifjú elvtárs” azonban nem tud úrrá lenni együttérzésén. Többször spontán akciókra ragadtatja magát, végül letépi az arcáról a maszkot és azonnali forradalomra szólít fel, amelynek következtében az agitátoroknak menekülniük kell. Az ifjú elvtárs megbetegszik, de nem szabad, hogy felismerjék, ezért beleegyezését kérve végül lelövik és egy mészgödörbe dobják, bár „nem volt könnyű azt tenni, ami helyes”,⁵⁵ az elvtársak folytatják a munkát. Erről az incidensről jelentenek tehát az Ellenőrző Kórusnak, és a kórus feloldozza őket.

A probléma világos: az egyik oldalon ott van a párt hosszú távú forradalmi programja, a másikon az ifjú elvtárs spontán, az általános emberi igazságérzetben gyökerező együttérzése. Ennek a talaján jön létre az, amit Martin Esslin joggal nevez „a totalitárius rendszerek morális dilemmájáról szóló egyetlen nagy tragikus költeménynek.”⁵⁶ Ehhez párosul még Brecht erőfeszítése,

⁵³ Uo., 225.

⁵⁴ Bertolt BRECHT, *Die Maßnahme: Kritische Ausgabe mit einer Spielanleitung* von Reiner STEINWEG (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1972). Ezt a kiadást használom, mert ebben a kritikák és az átdolgozások részletesebben szerepelnek, mint a *Große kommentierte Berliner und Frankfurter Ausgabe* című Brecht-kiadásban. A szakirodalom kapcsán a következő cikket szeretném kiemelni: Reinhold GRIMM, „Ideologische Tragödie und Tragödie der Ideologie: Versuch über ein Lehrstück von Brecht”, *Zeitschrift für Deutsche Philologie* 78 (1959): 394–424. A darabbal más megközelítésben már foglalkoztam, vö. Karl EIBL, „Lehrstücke vom Einverständnis: Prinz Friedrich von Homburg und Brechts *Die Maßnahme*”, *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts* (1995): 238–269.

⁵⁵ BRECHT, *Die Maßnahme...*, 32.

⁵⁶ Martin ESSLIN, *Brecht: Das Paradox des politischen Dichters* (München: dtv, 1970), 207.

hogy Hölderlin és Pindaros hangjának, illetve a keresztény eredetű világi tanoknak a felelevenítésével „fenséges” talapzatot biztosítson az Ellenőrző Kórus és az agitátorok számára. De ha Esslin megfogalmazását teljesen komolyan vesszük, akkor természetesen semmi sem helytálló. Míg a barokk drámában vagy Corneille-nél a hős kiérdemli a túlvilág glóriáját, és a német klasszicizmus tragédiáiban az egyéni *hamartia*, a bűn és a balsors nagyon pontosan kiszámított egyensúlya határozza meg az értékek idealista horizontját, addig Ruth Fischer, az elkötelezett antikommunista, *Az intézkedésben* „kirkatperekről szóló leckét” lát, „amelyet mestere [Brecht] öt évvel később színpadra vitt”,⁵⁷ mintegy a „moszkvai perek előrevetítéseként”.

Ennek a szövegnek azonban még a kommunista barátok sem örültek, és ez a körülmény sokat elmond a darabról. Szerencsések vagyunk, hogy pontosabb dokumentumok is rendelkezésre állnak a bemutatást követő első reakciókról. A premieren ugyanis kérdőíveket osztottak ki a közönségnek, és egy héttel az előadás után vitaestet tartottak. Az erről tanúskodó szövegek szerint a vita főként akörül a kérdés körül forgott, hogy vajon nem lehetett volna-e mégis valamiféle más kiutat választani, mint az ifjú kommunista lelövését, például a politikai öngyilkosságot (a mozgalomból való kizárást), ami még a fizikai halálnál is rosszabb.⁵⁸ Ez a javaslat abszurd. Az ifjú elvtársat ugyanis taktikai okokból ölik meg és dobják a mézsgödörbe. Azért kell vesznie, hogy az agitátorokhoz vezető nyomokat eltüntessék. A pártból való kizárás azonban senkit sem tüntet el! Ha ez utóbbi „rosszabb, mint a fizikai halál”, akkor ebből egy furcsa idealista csavar következik, hogy az elvtársat erkölcsi pusztulásba kell dönteni – ami a legrosszabb –, annak érdekében, hogy megkíméljük a fizikai haláltól.

Itt hangzik el az a kulcsszó, amely meghatározta a későbbi, még egyértelműbb kritikát is.⁵⁹ A darab elvezet ahhoz a „nem dialektikus kérdéshez, hogy az értelem vagy az érzelem hangjára hallgassunk-e”.⁶⁰ Brecht számára hiányzott a „forradalmi gyakorlat tapasztalata [...]. Mindenekelőtt azért helytelen az ifjú elvtárs lelövése, mert ellentmond a forradalmi valóság tényeinek, és egy olyan szélsőséges esetet képvisel, amely aligha lehetséges; valójában az helytelen, hogy egy érzelmileg elbizonytalanodott elvtársat a tapasztalt bolse-

⁵⁷ BRECHT, *Die Maßnahme...*, 416.

⁵⁸ Uo., 341, hasonlóképpen 399.

⁵⁹ Alfred KURELLA, „Ein Versuch mit nicht ganz tauglichen Mitteln” [1931], in uo., 378–393; hasonlóan tárgyalja Ludwig HOFFMANN, „Gegenentwurf zur *Maßnahme*”, in uo., 439–458.

⁶⁰ Uo., 341.

vikok egyre nehezebb illegális feladatok elvégzésére készítetik”.⁶¹ A lövöldözés egész egyszerűen azért „téves”, mert egy „tapasztalt bolsevik” eleve nem hagyta volna, hogy a dolgok ennyire elharapóddzanak.

„Általánosságban azt tűnt fel az embernek, hogy a jelenlévő marxisták mély konfliktusban állnak saját természetes érzésükkel”,⁶² így nyilatkozott egy meglehetősen polgári beállítottságú riporter a vitával kapcsolatos benyomásairól. Végző soron minden bíráló az „ifjú elvtárs” megmentésével foglalkozott. Mindez csak úgy lehetséges, ha az életvilág-közeli érdeklődés és a távoli célra törő stratégiai irányultság közötti konfliktus kiéleződését elbagatelizáljuk, és azt egy „aligha lehetséges szélsőséges esetté” nyilvánítjuk. Egy igazi dialektikus alkat képes „dialektikusan” közvetíteni a személyes részvétet kiváltó motiváció és a pártdoktrína között. A „dialektika” azt a helyet foglalja el, amelyet a korábbi példákban a komédia pillanata töltött ki.

KITEKINTÉS

E két szűkítést követően még egyszer hangsúlyozni kell, hogy a költői igazságosság igénye nem korlátozódik a drámára és a kettős jog témájára. Mivel a költői igazságosság mérceként mentális diszpozícióinkban gyökerezik, minden irodalmi (és nem irodalmi) világkonstrukcióra alkalmazható. A korábban említett példákat csak azzal az utalással kell kiegészíteni, hogy befogadói elvárásainkat ki kell bővítenünk, például a bosszú indítékaira irányuló megértéssel. Bár nem helyeseljük Shylock tettének motivációját, néhány célzást követően képesek vagyunk azt megérteni... És Bassaniót is valamelyest megsajnáljuk, mert barátja megmentésekor csak a kintlévőségek megtízszerezésére tud gondolni. Itt már mindenképpen történnie kell valaminek! De jön is Portia csele, amely törleszti az adósságot.

Hasonlóképpen, a költői igazságosság elvárása is értelemgeneráló funkcióval rendelkezik az elbeszélő szövegek befogadásában. Ez az elvárás a „feszültség” egy jól meghatározható típusát hozza működésbe: azt a szorongással teli várakozást, hogy a szöveg előrehaladásával együtt az erényesek (a „mieink”) boldoguljanak, a gonoszok („mások”) pedig járjanak pórul. Az az egyszerű kérdés, hogy a történet hogyan folytatódik majd ezután, úgymond meghatározatlan marad. Ez ugyanis csak akkor válik valódi kérdéssé, ha a helyzet még megoldásra vár. Például akkor, amikor még fel kell kutatni a gyilkost, vagy

⁶¹ Uo., 342.

⁶² Uo., 399.

magyarázatot kell találni egy jelenben bekövetkező szerencsétlenségre, vagy amikor a hős hazatérése, amelyre jelek utalnak, várat még magára, vagy amikor nemileg érett nők és férfiak, akiket az élet a mindennapi és az irodalmi tapasztalatok szerint is egymásnak teremtett, nem találtak még egymásra. Ezek közé az elvárási alakzatok közé tartozik a költői igazságosság is, amely ahhoz a kérdéshez kapcsolódik, hogy hogyan valósítható meg egy igazságos kimenetel. Hogy ez ténylegesen megvalósul-e, már másodrangú kérdés.

(EIBL, Karl. „Poetische Gerechtigkeit als Sinngenerator”. In *Poetische Gerechtigkeit*, herausgegeben von Sebastian DONAT, Stephan PACKARD, Roger LÜDEKE und Virginia RICHTER, 215–240. Düsseldorf: Düsseldorf University Press, 2012.)

Fordította: *Christiana Gules* és *Szabó Judit*