



**ROZSNYAI ERVIN**

***Kizökkent idő***

**HÁROM TANULMÁNY**

**BUDAPEST**

**Z-füzetek/41**

**A sorozatot szerkeszti  
SIMOR ANDRÁS**

**Fedélterv és tipográfia  
JORDÁN GUSZTÁV**

**© Rozsnyai Ervin**

Letölthető:

## *Gondolatok az erkölcsi értékről*

*Meri szerelsz, s nyugton alhatom,  
neked én be is válthatom,  
az elmúlástól tetten érten,  
hogy önmagamba én se fértem,  
a lelkeim azért közvagyom,  
s azért szeretlek oly nagyon.*

József Attila

### 1. *Erkölc és valóság*

Azok az erkölcsstanok, amelyek nem veszik számításba az ideológiák gazdasági meghatározottságát, az erkölcsöt szükségképpen vagy az emberektől független, társadalmon kívüli forrásból (istentől vagy a külső természettől) származtatják, vagy egy feltételezett emberi természetre vezetik vissza (néha a testi szervek működésére, de rendszerint inkább olyan tudati és pszichés meghatározókra, mint az ész, az akarat, az érzelem, az ösztönök és hajlamok). Kérdés, hogy az erkölcs forrásául választott erő milyen követelményeket támaszt, és hogyan határozza meg magatartásunkat. Isten és a fizikai természet tekintetben éppúgy tolmácsra szorul, mint az ész, az érzelem vagy bármi egyéb: rendelkezéseiket valakinek értelmeznie kell. Az értelmezők között azonban nincs egyetértés. Nemcsak az erkölcs forrását illetően vallanak ellentétes nézeteket, de még ugyanabból a forrásból is a legkülönbözőbb erkölcsöket vezetik le. Isten szavát másképp értette Nagyboté Lőrinc pap, mint Bakócz Tamás bíboros-érsek, másképp Luther Márton, mint X. Leó pápa. A fizikai természetnek vagy a tudati meghatározóknak tulajdonított erkölcsi parancsok szintén tetszőlegesen értelmezhetők – mindig pontosan úgy, ahogy a tolmács gondolkodásmódjának megfelel.

Vajon meghaladható-e ez a szubjektivizmus, ha arra az álláspontra helyezkedünk, hogy az erkölcsöt és általában a felépítményi formákat (az állam típusát, a politikát, az ideológiákat) a gazdasági alap (a tulajdon és elosztás történelmileg változó rendszere) határozza meg?

Az alap-felépítmény kapcsolat mindenesetre megmagyarázza, hogy az erkölcsök sokfélesége, harca és váltakozása nem véletlen: annyi erkölcs van, ahányat a különböző, önmagukban is ellentmondásos gazdasági alapok (a rabszolgatartó, a feudális, a tőkés viszonyok stb.) kitermelnek. De ha megállunk a gazdasági meghatározottság puszta tényénél, továbbra is nyitva maiul a kérdés, hogy létezik-e egyáltalán objektív (tárgyi érvényű, nem a mi tetszésünktől vagy nemtetszésünktől függő) erkölcsi értékmérő: hiszen ha minden erkölcsnek megvan a maga anyagi, gazdasági alapja, akkor ilyen értelemben mindegyikük egyformán szükségszerű és indokolt, hirdessenek

bár homlokegyenest ellentétes elveket. Tegyük fel, hogy objektív értékmérő nincsen: ebben az esetben lehetetlen eldönteni, hogy az ellentétes elvek közül melyik helyes, melyik nem, lehetetlen különbséget tenni jó és rossz között. Tehát vagy minden erkölcsnek egyformán igaza van, azaz egyiknek sincs igaza, és erkölcs nem létezik, vagy pedig van olyan hiteles mérce, amelyhez az erkölcsi állítások tartalmilag hozzá-mérhetők.

## 2. Erkölcs és haladás

A kézikönyvek egy része úgy véli, hogy a keresett mérce a társadalmi haladás: minél inkább képviseli ezt az erkölcs, annál magasabb rendű és igazabb, annál pontosabban fejezi ki a jó és a rossz lényegét. Az ilyesfajta vélemény azonban nem számol a haladás ellentmondásaival, a civilizáció negatív hatásaival. „A civilizációnak első napjától mindmáig a leplezetlen kapzsiság volt a lelke: a vagyon és újra a vagyon és harmadszor is a vagyon, nem a társadalom vagyona, hanem a nyomorúságos egyéné, ez volt a döntő célja (...) Mivel a civilizáció alapja az, hogy az egyik osztály kizsákmányolja a másikat, egész fejlődése állandó ellentmondásban mozog. A termelés minden előrelépése visszalépés az elnyomott osztály, azaz a nagy többség helyzete szempontjából. Ami jótétemény egyeseknek, az szükségszerűen csapás a többiekre, ami új felszabadulás az egyik osztálynak, az új elnyomás a másíknak.” [1]

A társadalmi haladás és az erkölcs ellentéte – a felvilágosodás nagy témája – régóta foglalkoztatja az írókat és gondolkodókat. A hóbortos Don Quijote erkölcsileg fölötte áll az egész körülötte poshadó józan világnak, még hozzá azért, mert egy letűnt korszak kísértete: rögeszmés kalandjaiban rendre pórul jár lovagi nemeslelkűsége miatt, és az olvasó azt a tulajdonságot neveti ki benne, amelyért tiszteli, megsiratja, talán irigyli is. – Más szemszögből ábrázolja az erkölcs és a haladás konfliktusát Szophoklész *Antigonéja*. A címszereplő arra készül, hogy az ősi nemzetségi hagyomány előírása szerint eltemesse fivérét, aki az állam ellen vívott pártütő harcban esett el, s ezért Kreón, a király, megtiltotta, hogy a holttestnek megadják a végtisztességet. A bátor leányt húga megpróbálja eltéríteni szándékától.

ISZMÉNÉ

*Te megtennéd, mi egy egész népnek tilos?*

ANTIGONÉ

*Testvéremért – s testvéredért! Ha nem követsz: magam teszem, de el nem árulom hitem.*

ISZMÉNÉ

*Boldogtalan lány! Szörnyű az, mit tilt Kreón.*

ANTIGONÉ

*Szeretteimtől ő sem tilthat engem el.*

...

ISZMÉNÉ

*Erőseké a jog; miénk a kódogás,  
akármilyen keserves is meghajtanunk.  
Imádkozom, hogy holtjaink a föld ölén  
bocsássák meg, ha zsarnokunknak engedek.  
Parancs szerint szolgállok én, mert esztelen,  
ki túlerővel harcba szállva elbukik.*

## ANTIGONÉ

*Nem hívlak újra. Most már úgy se kellenél,  
ha önként jönnél s kínálkoznál társamul.*

Szophoklész: Antigoné  
Ford.: Mészöly Dezső, 44-48, 63-70.

Antigoné végrehajtja, amit eltervezett, Kreón halálra ítéli. Haimón, Kreón fia és Antigoné vőlegénye, figyelmezteti apját, hogy a város népe nem tartja bűnnek a leány tettét, ellenkezőleg:

*„Ki harcon elhullt testvérét temette el,  
hogy hantolatlan meg ne tépje kóbor eb,  
s ne Laktnározzon rajta éhes dögmadar:  
nem érdemelne inkább színarany babért?”  
– igen, titokban ezt rebesgetik.*

Uo. 696-700.

Kreón azonban a régi vérségi szervezet helyébe lépő új alakulatnak, az államnak a nevében szól és cselekszik:

... ki bár csak egy barátját többre tartja e  
szülőhazánál, azt többé nem ismerem!

...

S ki a hazával szembefordul, az nekem  
sosem lehet barátom, mert tudván-tudom,  
hogy egyetlen mentő hajónk van csak: hazánk.

...

... Míg én hatalmon vagyok,  
egyforma osztályt nem nyer hitvány és derék:  
de mindenkit, ki államához hú marad,  
élteben is, holtában is megtiszttelek.

Uo. 181-183, 187-189, 207-210.

Kinek van igaza: Kreónnak vagy Antigonénak? Az állam nagyobb közösség a családnál, és korszerűbb társadalmi szervezet a nemzetségnél; Kreón van a haladás pártján, nem Antigoné. Álláspontjuk legalábbis egyenértékűnek tűnik, ha ugyan nem Kreóné a jogosabb. De ne mondjunk elhamarkodott véleményt. Az Antigonét vezérlő nemzetségi erkölcs, bár korszerűtlenné vált, mégsem alábbvaló az új erkölcsnél, amelynek hivatalos képviselője, az állam, fegyveres erőszakkal védelmezi és „minden

emberi közösség legfőbb céljává” nyilvánítja „a korábban oly kevésre becsült magántulajdont”. [2]

Ennek a természetes kötelékeket felbomlasztó intézménynek a vezetőjéről, Kreónról, azt halljuk, hogy zsarnok; a nép ellenzi az Antigonéra kimondott halálos ítéletet, csak a királytól való félelmében türtőzteti indulatait. Antigoné viszont nem fél senkitől és semmitől: a zsarnokkal szembeszállva, *meggyőződése szerint* cselekszik, ahogy szabad emberhez illő. *Fokról fokra kibontakozó erkölcsi fölénye* akkor válik feltétlenné, amikor Kreón, aki az élő emberi kapcsolatoknál előbbre helyezi az elvont jogot, az állam *elvont eszméjét*, összeroppan a maga által önmagára idézett csapások alatt. Antigonének tartása van, mert a tiszteletet parancsoló közösségi hagyományból erőt és meggyőződést merít; Kreónba az állam, e jóval lazább, megfoghatatlanabb közösség, nem plántál hasonló erényeket, és a király végül minden közösségtől elszigetelődve, kitzasztott magánemberként adja meg magát a sorsnak. Királyként nem volt ember, emberként nem király többé. Lehet, hogy gyengesége csupán egyéni vonás, és egy másfajta alkat másképp viselkedett volna, de mivel a tragédiában Kreón személyesíti meg az állami törvényt a vérségi hagyománnyal szemben, az eredmény az, hogy Szophoklész színpadán a nemzeti erkölcs vereséget mér arra a magatartásra, amely az ősi közösséget megsemmisítő állam talaján fakad.

Antigoné tehát egyszerűen a szabad nemzeti múlt erkölcsi győzelmét példázná a zsarnoki államhatalom felett? Azt is, de nemcsak azt. A lényeg mindenképpen az erkölcsi szabadság győzelme a zsarnokságon; közelebről nézve, egy olyan erkölcsé, amely történelmileg időszerűtlenné vált viszonyokat tükröz ugyan, mégis *merőben új tartalmat fejez ki*. A nemzeti társadalom szétesése után az egykori normarendszer nem az egyik nemzedékről a másikra átöröklődő közvéleményként, nem a környezetnek az egyes emberrel szemben támasztott *külső* elvárásaként él tovább, hanem *belső parancsként*, amely csak a hivatalos társadalmi elvárások *ellenére* hajtható végre. Döntő különbség ez: Antigoné személyében *először lép fel az egyén a „közösségi köldökzinórról” leszakadt, önálló erkölcsi lény módjára*, még ha erkölcsét a múlttól örökölte is. A hős leány két korszak határán és egyszerre két síkon jeleníti meg a történelmi mozgás bonyolultságát: egyrészt Kreónnal való konfliktusában, amely az erkölcsi és a társadalmi haladás egyenlőtlenségéről tanúskodik, másrészt saját erkölcsi felfogásában, amely a múlthoz kötődik ugyan, de lényegét tekintve, mint az *önrendelkezés* megnyilvánulása, ízig-vérig modern, és kettős tartalmával magának az erkölcsi fejlődésnek a belső ellentmondásosságát szemlélteti.

A világirodalomnak egy másik remeke, Moliére *Don Juanja*, az erkölcs és a haladás viszonyának újabb oldalára vet fényt.

Don Jüant így jellemzi inasa, Sganarelle: „(...) gazdámban a föld hátán élő legalávalóbb gazembert tekintheted, egy megveszekedettet, egy kutyát, egy sátánt, egy pogányt, egy eretneket, aki nem hisz sem mennyben, sem pokolban, sem a hétfejű sárkányban, aki úgy éli életét, mint a dúvad, egy epikureus disznó, egy megtestesült Sardanapal, aki füle botját sem mozdítja azokra a keresztényi intelmekre, melyeket fejére olvashatnak; ami nekünk szent, az neki mind csak füst.” (Moliére: *Don Juan*. Ford. Illyés Gyula. 1. felv. 1. jelenet.) De hát mégis miben hisz ez a megátalkodott, ha még a hétfejű sárkányban sem? Don Juan megmondja: „Abban hiszek, Sganarelle, hogy kettő meg kettő az négy, és hogy négy meg négy az nyolc.” (1. felv. 3. jelenet.) A sok istentelenségtől felzaklatott inas megint gazdáját: „Csúnya tréfa az éggel tréfálózni.” Don Juan ráförmed: „Elég az ostobáskodásból! Hallhattad, százszor megmondtam, hogy nem szeretem a papolást.” Mire Sganarelle: „Nem is nagyságodról beszélek. Isten őrizz! Nagyságod tudja, mit csinál, és ha semmit sem tart szentnek, biztosan megvan rá az oka. De látni mostanság mindenféle kis ripóköket, akik maguk



sem tudják, miért, istentelenek, akik csak azért szállnak szembe mindennel, azért játsszák a felvilágosodottat, mert azt hiszik, jól illik nekik. Hát ha ilyen gazdám volna, annak bizony kereken a szemébe mondanám: Van mersze az éggel tréfálózni? Nem retteg a legszentebb, százszor szent dologból gúnyt üzni? Kicsoda maga, maga kis kukac, maga kis mitugrász (ennek a képzeletbeli gazdának mondom), kicsoda-micsoda, hogy van képe nevetségbe keverni azt, amit mindenki más tisztel?” (I. felv. 2. jelenet.)

Rögtön szembetűnik, hogy *mit* kérnek számon Don Jüantól, és *ki* a számonkérő. Sganarelle, az inas rója fel gazdájának, hogy nem hisz sem istenben, sem az ördögben, sem a kísértetekben; a középkori babonával körített *valláserkölc*s nevében ő korholja Don Jüant, nehezményezve, hogy ez a *pozitivist*a csak abban hisz, ami *logikus*, *kiszámítható* és a szó legszorosabb értelmében *kézzelfogható*. A valláserkölcst tehát egy *komikus figura* képviseli Don Juannal szemben, aki *egyetlen pillanatig sem komikus!* Még annyira sem az, mint egy évszázaddal későbbi, Diderot gunyoros fantáziájából kipattant irodalmi utódja, Rameau unokaöccse. Rameau nyomorult koldus, nagyurak hízelgő cselédje, nincs benne szikrányi önérzet; Don Juan nagyvonalú úr, lovagias, ha úgy tartja kedve, és nemegyszer tanújelét adja bátorságának. De túl a különbségeken, mind a ketten kimagaslanak környezetükből emberismeretükkel, *semmilyen tekintély előtt meg nem hajló, világos értelmükkel*, és Don Juan felvilágosult cinizmusában, szikrázó szókimondásában nem nehéz felfedezni Rameau unokaöccsének majdani stílusát, azt, amit Hegel „a meghasonlottság nyelvének” nevezett.

„(...) a képmutatás divatos bűn, és minden divatos bűn erényszámba megy. Legjobban a példás ember szerepét lehet játszani. Manapság a képmutatás mestersége a legelőnyösebb. Olyan művészet ez, amelynek csaló fogásait mindenki tiszteli, és ha fölfedezik is, senki sem mer tiltakozni. Minden más bűnt mindenki szabadon bírálhat és kedvére ostorozhat; de a képmutatásnak kiváltsága van, a képmutatás bűnét mindenki némán tűri, a képmutatók fejedelmi büntetlenségben nyugodtan élhetik világukat. (...) Mit gondolsz, hány olyat ismerek én, aki ebbe a csalafintasággal ékes köntösbe bújtatta ifjúsága ocsmányságait, aki a vallás köpenyét használja pajzs gyanánt, és ebben a tiszteletre méltó ruhában aljas módon garázdálkodik?” (V. felv. z. jelenet.)

Don Juanról is elmondható, amit Diderot mond Rameau unokaöccséről: hogy az éleselméjűség és az aljasság, a tökéletes ocsmányság és a nem mindennapi őszinteség keveréke. Képmutatását esze ágában sincs képmutatóan elkendőzni inasa vagy önmaga előtt, ellenkezőleg, dicsekszik vele, mint fölényes szaktudásával a mester. Tüzetesen elemzi a szerepet, amelynek eljátszására készül; nem egyszerűen Tartuffe ő, hanem Tartuffe és a rendezője egy személyben. Magatartása részint a jezsuitákra emlékeztet, részint a leendő romantikus iróniát vetíti előre. Van azonban egy lényegbevágó különbség a Don Juan-féle képmutatás és a jezsuitáké között: emez az egyházi *szervezetnek*, egy személytelen, egyénfeletti intézménynek a szolgálatában áll, amaz semmi mást nem szolgál, mint a korlátoltságában önmagát korlátlannak képzelő egyént, Don Jüant magát, aki saját szórakozásai kedvéért hajlandó bármit szétrúgni. Ilyen magatartás természetesen más korokban is divatozott, és Don Juan jelleme lehetne akár egy élvhajhász patrícusé a hanyatló Rómában, vagy egy kéjenc nagyúr a feudális anarchia idején; de ha ezt a jellemet egészében vesszük szemügyre, ha tulajdonságait együttesen és konkrét környezeti összefüggéseikben ítéljük meg, látnunk kell, hogy Don Juan, udvari ember létére és nemesi szokásai ellenére, *velejéig burzsoá*, vagy – ismét Hegellel szólva – az „aljas tudat” megszemélyesítője, nem kevésbé, mint lesz majd a Rameau-unokaöccs. Mindkét figura az abszolút monarchia bomlásterméke; ám a bomlási folyamatot nemcsak megtestesítik, hanem le is leplezik, és tovább erjesztik. Higgadtan megtervezett képmutatásukkal, amely a valóságos viszonyok pontos fel-

mérésén alapul, kikezdi a képmutató valláserkölcset, tekintélyellenességükkel lejárattják a hamis tekintélyeket, szélsőséges individualizmusukkal szétzilálják a rendi kötelekeket – egyszóval, ideológiailag előkészítik a feudalizmus megdöntését és a polgári társadalom diadalát, jelezve egyszersmind, hogy milyen is lesz valójában a születő szép új világ. Elvetemültségük kéz a kézben jár a *történelmi haladással*, s mert ennek a haladásnak a gyalázatossága világosan leolvasható az arcukról, mind a ketten megérdemlik, hogy elvigye őket az ördög.

Sorra vettük az erkölcs és a társadalmi haladás viszonyának néhány típusát. Antigoné erkölcsi magatartása ellentmondásosan viszonyul a haladáshoz: egy elavult forma megnyilvánulásaként szemben áll vele, de a zsarnokság előtt meg nem hódoló erkölcsi önrendelkezés jelképeként máig sem vesztette el korszerűségét. Don Quijote, az igazság védelmezője és a gyengék gyámolítója, jóságával visszafelé akarja pörgetni az időt, Don Juan személyében pedig megfordítva, a rossz, az erkölcstelen válik a haladóc eszközévé. Hegel a rossznak ebben az előrelendítő képességében fogja megpillantani a történelem hajtóerejét, azokra a tanulságokra támaszkodva, amelyeket részint magából a történelemből, részint az irodalom nagy alkotásaiból szűrt le, vagy olyan gondolkodók munkásságából merített, mint Machiavelli és Kant, az angol közgazdászok és a francia felvilágosítók.

Válaszra vár ezek után a kérdés: mi az erkölcs objektív mércéje, ha a társadalmi haladáshoz való viszonya nem tekinthető annak?

### 3. Folytonosság és megszakított ság az etika történetében

Próbáljunk az erkölcs eredete felől közelíteni a kérdéshez.

A görög *éthosz* szónak, amely e tekintetben útbaigazíthat, egyebek közt a következő jelentései vannak: 1. ól, istálló, megszokott tartózkodási hely, lakóhely, lakás; 2. hagyomány, megszokott viselkedési és gondolkodásmód, szokások; 3. erkölcsi tudat és viselkedés, jellem, erkölcsiség. A jelentések történelmileg összefüggnek egymással. Az eredeti jelentést, amely az együttlakásra, együttélésre utal, hosszú fejlődés nyomán egészítette ki a „megszokás” fogalma (hasonló kapcsolat van a német *wohnen, gewohnt* és *gewöhnen* között), ez pedig összefonódott a „gyakorlás”, a gyakorlati tevékenység fogalmával (ahogy a latin *consuetudo* is egyszerre jelent szokást, hagyományt, társas érintkezést és gyakorlottságot). A vázolt összefüggés, valamint az a körülmény, hogy az *ethnosz* szó (nemzetség, törzs) szintén rokona az *éthosznak*, nyelvtörténeti adatokkal világítja meg, hogy az erkölcsi szokások és normák a nemzetség vagy a törzs anyagi életfeltételeiből nőttek ki, és a közösségi tudat elemeiként szövődtek a közösség tagjainak mindennapi tevékenységébe. Ebből az ös-erkölcsből azonban alkalmasint hiányzott még az erkölcs egyik leglényegesebb eleme, a *személyes választás lehetősége*. Az egyes ember a családi, nemzetségi, törzsi szervezet önállóan sejtje; érdekei közvetlenül egybeesnek a közösség érdekeivel, tudata a közösség tudatával. Nincs külön jog, erkölcs és közvélemény, a viselkedést egységesen szabályozza a szokásokban megnyilvánuló, mintegy társadalmi ösztönné automatizálódó hagyomány.

Ennek a kezdeti állapotnak az osztályok és az állam megjelenése vet véget. Az érdekek differenciálódnak, egységes erkölcstről nem lehet szó többé: ahány osztály, annyi erkölcs, és az érdekek az osztályokon belül is hierarchikusan szerveződnek az általános osztályérdek és a legszűkebb magánérdek közötti, történelmileg egyre inkább széthúzódó skálán. Az ösztársadalmi érdekek képviselőjében többnyire az uralkodó

osztály lép fel, mindig saját érdekeinek megfelelően. Elsősorban az államhatalom segítségével érvényesíti akarát; a közvélemény, a hagyomány, az erkölcsi szabályozás a második vonalba szorul a társadalomirányítás új eszközei, a fegyveres kényszerítő erőre támaszkodó politikai és jogi szabályozás mögött. Az erkölcs ennek ellenére pótolhatatlan funkciót tölt be a társadalom életében, de másfélét és másképpen, mint addig. A vérségi szervezetben a normák, a hagyományok, a közvéleményben élő elvárások úgy hatottak, hogy jószerével nem is lehetett nem teljesíteni, megkerülni, kijátszani őket, és nem is volt rá ok, hiszen súlyosabb áthágásuk esetén az egyes ember egyszerűen elpusztult volna. Most ellenben, miután eltűnt az egyes ember és a közösség közvetlen érdekazonossága, többé-kevésbé magán az egyénen múlik, hogy eleget tesz-e a normáknak vagy nem, pontosabban, hogy az erkölcsi magatartás immár sokfelé ágazó lehetőségei közül melyiket választja. (Mint Antigoné esetében láttuk, még a nemzeti hagyomány is a *személyes választás* tárgyává lesz.) Így alakul ki a régi vérségi szervezet romjain a *szubjektív, egyéni erkölcsi tudat*, amelynek legfőbb sajátossága az önálló döntés a különféle, jónak vagy rossznak minősülő erkölcsi magatartásformák között.

A „jó” és a „rossz” fogalmának erkölcsi vonatkozásban két jelentése van: főnévként az általánosság szintjén, összesítve fejezi ki azt az állapotot, amelyet az emberek megvalósítani, illetve kerülni igyekeznek, melléknévként pedig a cselekvés, a magatartás erkölcsi tartalmát, *helyességét* vagy *helytelenségét* minősíti. Jónak minősül a cselekvés, ha pozitív erkölcsi tartalma van, azaz megegyezik az érvényes normákkal, olyan, amilyennek lennie „kell”. De mit nevezhetünk érvényes normának? Ha a normák koronként és osztályonként, sőt az osztályoknál kisebb bontásban is változnak, állhatatlanságukból nem pusztán az erkölcs viszonylagosságára, hanem egyenesen a lehetetlenségére vagyunk kénytelenek következtetni – hacsak nincsenek *áthúzódó* normák, amelyek a viszonylagosság ellenére megfelelnek valamilyen „általános emberi” mércének, az erkölcsi érték *objektív* és *abszolút* ismérvének. A tapasztalat azt mutatja, hogy van ilyen ismérv: másképp mi magyarázná, hogy az elmúlt idők vagy akár a történelem előtti legendák szereplőit ugyanúgy tiszteljük vagy megvetjük, mint távoli őseink? Mucius Scaevolát, aki a haza üdvéért mártotta tűzbe jobb karját az etruszk király előtt, ma is hősként tartjuk számon; és noha Vicónak igaza van, amikor azt írja, hogy a haza ügye, a *res patrum*, a római nemesek szemében a patrícius „atyák” közügyé volt, a fiatal római önfeláldozó tette erkölcsi szemszögből mégis példászerű, mert az egyes ember teljes odaadását szemlélteti egy közösségi ügy iránt. (Jegyezzük meg a korábban elmondottak kiegészítésére, hogy a görög *éthosz* szó hazát is jelent.) A római erénynél maradva, idézzük még fel a nemes Brutus alakját: dölyfös, népgyűlölő patrícius volt, és 48 százalékos uzsorakamatot szedett a pénze után, de tény, hogy életét adta köztársasági meggyőződéséért; s ha eltekintünk e meggyőződés történelmileg retrográd jellegétől, egy képzeletbeli Brutus méltán lehet a mindenre kész republikánus hit, az elszánt zsarnokgyűlölet jelképe. Csakúgy, mint a legendás vitézségé Cid *campeador*, a spanyol mondák népszerű hőse, aki valójában saját legszemélyesebb magánérdeke szerint hol a keresztények soraiban harcolt a mórok, hol a mórok soraiban a keresztények ellen, de mindig olyan bátorsággal, amely egy *igazi közösség* tagjai számára az eszmény erejével hat.

Az etika története szintén igazolja az erkölcsi értékek bizonyos állandóságát. Arisztotelész, megkülönböztetve a gondolkodás és a jellem erényeit, az utóbbiak között olyanokat sorolt fel, mint a barátság, igazságosság, jóakarát, nagylelkűség, mértékletesség, önuralom; noha ezek az erények a mindennapi életből kisebb vagy nagyobb mértékben kikophatnak, pozitív erkölcsi előjelük megmarad. A kötelességeket illetően is tapasztalhatjuk, hogy távoli korok visszhangozzák egymást. Arisztotelész elsőrendű kötelességnek tartotta a polis-közösség szolgálatát; a sztoikus Zénón az



emberek egyetemes közösségének szolgálatát; az orosz forradalmi demokraták a nép szolgálatát. A negatív erkölcsi ítéletnek éppígy megvan a történelmi folytonossága: Therszitéz bennünk sem ébreszt több rokonszenvet, mint amennyit Homérosz tudósítása szerint a Tróját ostromló görögökben keltett, és a vérengző Caligula iránt sem vagyunk megértőbbek, mint kortársai voltak, még ha azon a cselekedetén, hogy a lovát szenátorrá nevezte ki, talán nem is csodálkozunk túlságosan.

A folytonosság ellenére az etika története ugyanolyan tarka és zűrzavaros, mint a filozófiáé, gyakran még ugyanazon az iskolán belül is ütköznek a vélemények. Általában azt mondhatjuk, habár csupán első megközelítésben, hogy az etikai eszmék a közösségi és a magánérdekű erkölcs pólusai körül csapódtak le. Logikus érvek mind a kettő mellett felsorakoztathatók, bár úgy tűnik, van egy döntő érv, amely a közösségi értékek javára billenti a mérleget: az tudniillik, hogy a világot csak társadalmi együttműködéssel lehet a célszerű cselekvés tárgyává tenni. Mit értsünk azonban együttműködésen? Morus, Campanella, Cabot, az utópisztikus kommunizmus álmodozói a legapróbb részletekig megtervezték az együttműködés módozatait az általuk elképzelt közösségben, de a tervek nélkülözték a realitást, a kigondolt eszmények az objektív érvényt. A történelem más együttműködési formákat valósított meg: a rabszolgák együttműködését hajcsáraik korbácsütései alatt, a munkamegosztás résztvevőit az ellenőrizhetetlen piaci törvények uralma alatt. Az „együttműködés” önmagában üres szó, akár a közelebbről meg nem határozott „közösség”, amely éppúgy lehet egy forradalmi szervezet, mint az Üdvhadsereg vagy a Ku-Klux-Klan.

Az „együttműködéshez” és a „közösséghez” hasonlóan, az erkölcs egyéb fogalmai sem egyértelműek. Vegyük például a bátorságot: más a partizáné, mint a rulettjátékosé, más Garibaldié, mint egy dél-amerikai puccsista tábornoké. Arról is lehetne vitázni, hogy kit illet meg az „igazságos” jelző: Ludas Matyi másképp volt igazságos, mint akár a legigazságosabb földesúr, aki atyailag bánt a jobbágyaival, és csak akkor húzatta őket karóba, ha rászolgáltak. Az igazságosság viszonylagos természetű. Engels így ír róla: „(...) mindig csak ideologizált, eszményített kifejezése a fennálló gazdasági viszonyoknak, hol konzervatív, hol forradalmi oldalukról nézve. A görögök és a rómaiak igazságossága igazságosnak találta a rabszolgaságot; az 1789-es burzsoák igazságossága a feudalizmus megszüntetését követelte azért, mert igazságtalan. (...) Az örök igazságosságról alkotott képzet nemcsak a korról és a helyről, hanem még a személyekkel is változik, és azokhoz a dolgokhoz tartozik, amelyekben (...) mindenki valami mást ért. A köznapi életben az elbírálandó viszonyok egyszerűsége esetén az olyan kifejezések, mint jogos, jogtalan, igazságosság, jogérzék, félreértés nélkül használhatók társadalmi dolgokra vonatkoztatva is, de a gazdasági viszonyokra vonatkozó tudományos vizsgálódásokban (...) olyan áldatlan zavart idéznek elő, amilyenek például a mai vegytanban keletkeznének, ha meg akarnánk tartani a flogiszton-elmélet kifejezési módját. Még nagyobb lesz a zavar, ha valaki (...) ebben a szociális flogisztonban, az »igazságosságban« hisz, vagy ha (...) azt erősítgeti, hogy a flogiszton is tökéletesen igaz, meg az oxigén is.” [3] – Marx a lelkiismeretről nyilatkozik hasonlóképpen: „A republikánusnak más a lelkiismerete, mint a királypártinak, a vagyonosnak más, mint a vagyontalannak, a gondolkodó embernek más, mint a gondolat nélkülinek. (...) A kiváltságosok »lelkiismerete« kiváltságos lelkiismeret.” [4]

Amit tehát tartós, áthúzódó erkölcsi értéknek véltünk, úgy látszik, inkább csak névleg az, valójában a legkülönfélébb tartalmakat rejti. Ez a tény egymagában is kétségeket támaszt az „általános emberi” normák és erények lehetőségével szemben. Tovább bonyolítja a dolgot, hogy az erkölcsi értékek jórésze még névleg sem mutatkozik időtlennek, s hogy ugyanaz az osztály is ellentétes értékeket vall magáénak,

ha ellentétes érdekű rétegei vannak, illetve változtatja értékeit, ha fejlődésének új szakaszába jut. Franklin Benjámint például, a protestáns és puritán hagyományok folytatója, a fiatal burzsoázia gondolkodásmódjának és jellemtulajdonságainak élő enciklopédiája, a takarékoskosságot nyilvánította az egyik legfőbb erénnyé; később magának a polgári osztálynak a szemében is meglehetősen elhalványul ennek az erénynek a dicsfénye, mert a kapitalizmus fejlődésével a gazdaság fitogtatása üzleti érdeké, hitelesközzé válik, és „a fényűzés bekerül a tőke reprezentációs költségeibe”.

[5] Értékek jönnek és mennek, tündökölnék és levitézlenek, anélkül, hogy kirajzolódna valamilyen megbízható útjelző, amely a tárgyilagosságra igényt tartó erkölcsi ítéleteket eligazíthatná. Ilyen útjelző híján azonban az erkölcsnek befellegzett; vagyis azzal a paradox helyzettel kerülünk szembe, hogy az objektív értékmérő, az erkölcsi jót általános és kötelező érvénnyel minősítő ismérv *egyszerre tűnik lehetetlennek és nélkülözhetetlennek*.

#### 4. A tükrözés fogalmának kettős jelentése és az eszmény objektív érvénye

Vegyük szemügyre közelebről a paradoxont és a hozzá kapcsolódó problémákat.

Az emberek annyiban mondanak valamit erkölcsileg jónak vagy helyesnek, amennyiben egybecseng a „jóra” vonatkozó általános – nem mindig tudatos – elképzelésükkel, amelyen egész erkölcsi értékrendjük alapul. Ennek az alapnak a társadalmi és a történelmi feltételektől függő változásai módosítják az erények listáját és rangsorát, a normákat, s nem utolsósorban a különböző korok és osztályok részéről egyforma névvel jelölt, áthúzódó erkölcsi értékek tartalmát. Az ilyesfajta értékek vagy erények – az igazságosság, a lelkiismeret, a jóakarát stb. – önmagukban véve csupán *formák*; tartalmuk cserélődik, nemritkán saját ellentétébe csap. Jogos hát a kérdés: vajon tartalmi változásaik ellenére miért maradnak fenn formaként? Miért nincs a történelemnek egyetlen korszaka és osztálya sem, amely ne szavazná meg nekik – ha nem is egyhangúlag – a pozitív erkölcsi értékjelet, holott minden korszak és osztály a maga szája íze szerint értelmezi őket? Vagy talán valamilyen értelemben tartalmilag is megőrizhetik érvényességüket különböző korok és osztályok számára? Végül az is kérdés, hogy egyáltalán lehetséges-e az ilyen kérdéseket tárgyilagosan megválaszolni, hiszen az, aki az erkölcsi eszményre vonatkozó felfogásokat megítéli, éppoly kevésbé vonhatja ki magát a társadalmi és történelmi környezet hatása alól, mint a felfogások, amelyeket megítél.

Kezdjük az utolsó kérdéssel. Ahogy az osztálytársadalmak fennállása idején az erkölcs mindig osztályerkölcs, az etikai rendszerek megítélése is mindig valamelyik osztály szemszögéből történik. A marxista etika, amelynek álláspontját itt képviselni igyekszünk, többek között abban különbözik bármely más etikától, hogy ismeri és elismeri saját osztályjellegét, nem tart igényt a pártatlanságra. Ez a nyíltan vállalt osztályjelleg – az alap és a felépítmény, illetve a társadalmi lét és a társadalmi tudat viszonyáról szóló általánosabb tanítás kereteibe illeszkedve – a marxizmus egészét jellemzi, és ürügyül szolgált a polgári ideológusok számára a marxista elmélet tárgyi érvényességének tagadásához. Azzal érveltek, hogy egy osztályérdekekhez igazodó világnézet nem tartalmazhat objektív igazságot; vagy a visszajáról kifejezve, minden osztálynak és történelmi kornak megvan a maga igazsága, és a sokféle igazság egyenértékű, logikailag egyik sem részesíthető előnyben. Az első érv a mannheimi „tudásszociológiáé”, a második lényegileg a Garaudy-féle „partatlan realizmusé”; mindkét áramlat relativista szellemben, szofisztikusan értelmezte *A német ideológiának*

azt a tételét, hogy a tudat sohasem más, mint tudatos lét, az anyagi létfeltételek eszmei tükröződése. [6] Ha mármost meg akarjuk vizsgálni, hogy osztálymeghatározottsága ellenére lehet-e tárgyi érvényessége a marxista eszmekörnek, beleértve az etikát is, akkor első lépésként a „tükrözés” filozófiai fogalmának jelentését kell tisztáznunk.

A marxista filozófiában ennek a fogalomnak két élesen eltérő jelentése van: *az ismeretelméletben a tudat viszonyát jelenti tárgyához, a történelmi materializmus rendszerében a tudat viszonyát saját társadalmi-történelmi meghatározóihoz*. Helyes vagy hamis tükrözésről – arról, hogy eszméink, a dolgokról alkotott nézeteink igazak-e vagy tévesek – *csak az első jelentésben* beszélhetünk; a másodikban nem teszünk ilyen megkülönböztetést, egyszerűen annyit állítunk, hogy az eszmék megjelenítik korukat, tükrözik létrejöttük társadalmi feltételeit. (Galilei csillagászati felfedezései nemcsak az égitestek valódi, objektív összefüggéseit tükrözik, hanem – a „tükrözés” szó második jelentésében – a kor technikai fejlettségét is, elsősorban azt, hogy van már távcső, továbbá a keletkező új, polgári társadalom természettudományos szükségleteit.) A tükrözés első fajtáját a tudat és a tárgy *ismeretelméleti viszonyának* nevezzük; a másodikat *létviszonynak*, vagy hagyományos filozófiai műszóval a tudat *ontológiai viszonyának* azokhoz a történelmileg változó társadalmi feltételekhez, amelyek a megismerés lehetőségeit meghatározzák. A társadalmi feltételek hátráltathatják a megismerést (ahogy pl. az inkvizíció hátráltatta az égitestek mechanikájának tudományos leírását), de elő is mozdíthatják, ha olyan szükségletek és érdekek lépnek működésbe, amelyek megkövetelik a hiteles tudást. Az ontológiai vagy létviszony tehát – a korhoz és osztályhoz kötöttség – egyrészt nem zárja ki a tárgyi érvényű megismerést, másrészt semmiképpen sem azonosítható az ismeretelméleti viszonnal, kiváltképpen nem a „realizmussal”. [7]

A „parttalan realizmust”, amelynek logikáját az imént kiterjesztettük a megismerésre általában, szerzője, Garaudy csupán a művészetre vonatkoztatta (talán azért, hogy szofisztikája ne váljék túlságosan szembetűnővé). Tétele: a társadalmi feltételek minden műalkotáson rajtahagyják lenyomatukat, következésképpen minden műalkotás realista, a valóságot tükrözi. A tétel megtévesztő módon semmibe veszi, hogy a „realizmus” fogalma *nem ontológiai viszonyt fejez ki, hanem a tudat és a tárgy ismeretelméleti viszonyának körébe tartozik*. A műben a művész a tárgyi világról *mond ítéletet*, akkor is, ha semmit sem ábrázol, vagy csak annyit közöl, hogy nincs közölnivalója. Ilyen a világ – közli velünk, esetleg valamiféle nyelv nélküli nyelven, minden kifejezési eszköz felszámolásával fejezve ki magányát, megvetését, csömörét vagy akármit. Tegyük fel, hogy igaza van, a körülöttünk nyüzsgő és tülekedő pusztaságban csakugyan a legjobb megsüketülni és megnémulni. Ha azonban a mű semmi egyebet nem közöl, mint ezt, akkor – a világról *általában* mondott ítélet lévén – egyszersmind azt is közli, hogy a förtelem, amelyben élünk, nem társadalmi okokból következő, tehát *megváltoztatható* állapot, hanem az emberiség kozmikus sorsa, megmásíthatatlan végzete, félelmes természetfeletti hatalmak műve. Balzac néven nevezte ezeket az álarcos hatalmakat, felderítve a *lényegüket*, valódi, társadalmi természetüket; Kafka leírta őket, abban a kísérteties alakban, ahogyan egy elgyötört lélek számára *megjelennek*, de a nevüket nem ismervén, meg sem próbálta szétosztatni túlvilágiságuk látszatát. Az effajta megközelítés ugyan erős érzelmi hatást válthat ki, mégsem mozdítja odébb egyetlen milliméterrel sem azt a határt, amely a fétisek mögött emberi arcokat felmutató realista művészetet elválasztja az emberi arcokat fétisek mögé rejtő, a társadalmi cselekvést megbénító művészettől.

Vajon az etikában beszélhetünk-e helyes és hamis tükrözésről, a kijelentések tárgyi érvényességéről? Igen, méghozzá többféle értelemben. Ha az etika leírja az erkölcsi viszonyokat és normákat úgy, amint a valóságban fennállnak, akkor a leírás



nyilvánvalóan tárgyi érvényességű lesz. Ha az etika meg is magyarázza, hogy a viszonyok és normák miért éppen olyanok, amilyenek, s hogy általában az erkölcs milyen törvények szerint alakul, akkor a magyarázat annyiban lesz objektív érvényű, amennyiben kimutatja tárgyának konkrét összefüggéseit a társadalom szerkezetével és mozgásirányával. Az objektív érvény – a leírásé és a magyarázaté egyaránt – azt jelenti, hogy az etikai állítás *igaz*, vagyis a valósághoz igazodik, adekvátan tükrözi tárgyát. Nincs ebben semmi bonyolult. A nehézségek annál a kérdésnél kezdődnek, hogy értelmezhetjük-e az objektív érvényt ugyanígy a *normatív* etikában is, ahol az állítások nem azt közüik, ami van, hanem azt, hogy minek *kell* lennie, és mennyiben felel meg ennek a követelménynek az elbírálandó cselekvés vagy magatartás. Úgy tűnik, az igazság ismérve itt is a tárgyhűség, az állítás megegyezése tárgyával. A normatív állítás akkor igaz, ha helyesen állapítja meg, hogy minek kell lennie, hogy mi az *azeszmény*, amely a cselekvés, a magatartás mintájául szolgál; az erkölcsi értékítélet pedig akkor igaz, ha helyesen állapítja meg, hogy az elbírálandó cselekvés vagy magatartás mennyiben hangzik egybe ezzel az eszménnyel. Hogyan dönthető el azonban, hogy maga az eszmény helyes-e? Hogy a különböző és ellentétes eszmények közül melyiket illeti meg az igazság?

A megoldás keresésében induljunk ki abból, hogy az eszmény mint társadalmi tudatjelenség valamely embercsoport – osztály, réteg stb. – *objektív értékrendjének* legfőbb, uralkodó elemét tükrözi, helyesen vagy hamisan. Magát az objektív értékrendet mindenekelőtt a csoport anyagi létfeltételei határozzák meg, közelebbről az, hogy a csoport számára melyik elsajátítási mód a legkedvezőbb, életminősége szempontjából milyen társadalmi feltételek, elsősorban pedig milyen *tulajdonviszonyok* a legalkalmasabbak. Ennek az optimális elsajátítási módnak célként és mérceként való tükröződését *általános eszménynek* nevezzük; hozzá idomulnak – bár korántsem automatikusan és egyoldalúan – a csoport politikai, erkölcsi és egyéb különös eszményei.

[8] Tekintet nélkül arra, hogy a tükröződés helyes-e vagy hamis – hogy tehát a csoportnak tárgyhű, adekvát képe van-e vagy sem a számára legkedvezőbb elsajátítási módról –, az eszmény mindenképpen valami végsőnek, abszolútnak mutatkozik, különben olyasvalami foglalná el a helyét, ami tökéletesebb nála. A kizsákmányoló osztályok a *maguk* elsajátítási módját tekintik meg nem haladható csúcspontnak; a kistulajdonos vagy tulajdon nélküli osztályok hosszú időn át – egészen a termelőerőknek a tökéletes nagyiparban való összpontosulásáig – szükségképpen vagy elavult vagy megvalósíthatatlan termelési formákat eszményítettek. Amennyiben a történelem túlhaladja vagy megcáfolja ezeket a formákat, annyiban elmondható, hogy az általános eszmény, bár feltétlenül tükrözi egy bizonyos embercsoport társadalmi és történelmi helyzetét a tükrözésnek mint *létviszony* az értelmében, *nem tükrözi a történelmi fejlődés távlati tendenciáit ismeretelméleti értelemben; végérvényességének látszata ellentétes gazdasági alapjának átmenetiségével*. Az erkölcsi eszményekre és normákra ugyanez vonatkozik. (A rabszolgatartók szemében örök érvényűek a rabszolgatársadalom erkölcssei stb.)

## 5. Az erkölcs fogalma és abszolút mércéje

Amíg az emberiséget ellentétes érdekek osztják meg, az erkölcsi eszményt nincs mód egységesen meghatározni: sokféle „jó” van, különböző vagy ellentétes tartalmakkal, és mindegyik *valóban jó* egy bizonyos embercsoport számára, amelynek érdekei kifejeződnek benne. Lehetséges-e ilyen körülmények között az emberi



cselekvés objektív erkölcsi megítélése? Mit értünk egyáltalán az erkölcs fogalmán, amelyet eddig jobbra magyarázat nélkül használtunk?

Az emberi cselekvés megnyilvánítja valami módon alanyának viszonyát természeti és társadalmi környezetéhez. Hogy e viszony mennyiben erkölcsi, azt először egy példával próbáljuk megközelíteni: a tengerhajózás az ember és a természet kölcsönhatása körében végzett ténykedés, amely önmagában sem nem erkölcsös, sem nem erkölcstelen, de a rabszolda-kereskedelem céljából folytatott hajózás már erkölcsi megítélés alá esik. Az erkölcs az emberek egymással való kapcsolatait fejezi ki és szabályozza, a természethez fűződő kapcsolatokra csak annyiban vonatkozik, amennyiben emberi viszonyokat közvetítenek.

A termelés társadalmi jellege – az a tény, hogy az emberi szükségletek csak közös tevékenységgel és e tevékenység kollektív feltételei alapján elégíthetők ki – az *együtműködés* követelményét támasztja az emberekkel szemben; fejlődése során azonban kialakítja az eltérő és ellentétes érdekek szövevényes hálózatát is, a követelmény ellen ható tényezőket. Az érdekütközések, a tágabb és a szűkebb, a hosszabb és a rövidebb távú érdekek konfliktusai az osztályantagonizmusok kiküszöbölése esetén sem szüntethetők meg, nem válhatnak fel közvetlen egységgel és egybeeséssel. *Ebből az ellentmondásból fakad az erkölcs*: ha az együtműködés automatikusan, minden személyes hozzájárulás nélkül megvalósulhatna, erkölcsre nem volna szükség. Méheknek, természeteknek nincs erkölcsük.

Mivel az általános létfeltételek alapozzák meg az egyéniéket, és nem megfordítva, az általános érdekeknek *objektív elsőségük van* a különös és személyes érdekekkel szemben. Ebből arra következtethetünk, hogy *az erkölcs mint magatartás pozitív vagy negatív gyakorlati viszony a társadalmi környezethez: pozitív, ha a tevékenység alanya a gyakorlatban, cselekvései során alárendeli saját különös érdekeit társadalmi környezete általános érdekeinek, és negatív a fordított esetben*. Persze, a „pozitív” és a „negatív” korántsem egyértelmű fogalmak, tartalmuk a cselekvő alanyának és környezetének a természetén és érdekein múlik. A rabszolgakereskedő környezetét például egyszerre alkotják a rabszolgák és megvásárlóik. A kereskedő viszonya ehhez a környezethez nyilvánvalóan kettős: a rabszolgák szemszögéből negatív, de vásárlóik szemszögéből pozitív, feltéve, hogy a kereskedő talpig becsületes, és álmában sem csapná be üzletfeleit. Világos mármint, hogy ha az erkölcs fogalmi meghatározására törekszünk, az általánosításból semmiféle erkölcsöt nem szabad kirekeszteniünk, a rabszolgatartókét sem. Ezért azt mondhatjuk, hogy *az erkölcs mint társadalmi tudatforma eredendően a cselekvések összeegyeztetését szolgálja annak a közösségnek, vagyis annak az alapvető érdekeit tekintve homogén embercsoportnak az érdekeivel, amelyhez a cselekvés alanya – a cselekvő személy vagy alcsoport – tartozik*.

De nemcsak erről van szó. Antagonisztikus osztálytársadalmakban az uralkodó osztály, minthogy fegyveres kényszerítő erővel biztosított jogi szabályozó és ellenőrző tevékenységét nem terjesztheti ki az egyének valamennyi cselekedetére, az egyre bonyolultabb viszonyok és helyzetek végtelen sokaságára, ideológiai hatalmi eszközeivel lehetőleg úgy idomítja az uralma alatt tartott csoportokat, hogy az alázat, a vak engedelmesség és más hasonló erkölcsi tulajdonságok elsajátításával ne csupán kényszerből, hanem „önként”, belső készítésre is elismerjék és elfogadják alávetettségüket. Az erkölcs ebből a szempontból a „felsők” gazdasági és politikai uralmának eszköze.

A *belső készítés* mindenfajta erkölcs lényeges jegye. Többnyire az a feladata, hogy alárendelje a személyes magatartást valamilyen csoport általánosabb érdekeinek. Erre azért képes, mert *külső eredetű*: az ismétlődő, gyakran nemzedékeken át felhalmozódó tapasztalatok kialakítják a csoport közös érdekeinek megfelelő viselkedési mintákat és

követelményeket, amelyek az „objektív szellem” elemeivé szilárdulva, az egyénektől független *társadalmi tudat* írott és Íratlan szabályaiként megelőzik az egyéni tudatot, és a közvélemény, a nevelés, a személyes élettapasztalatok közvetítésével lesznek azután külsőből belsővé. Ebben az értelemben az erkölcs *a magatartás szabályozására belső paranccsá lett csoportos érdek*. (Az osztályok esélyei természetesen nem egyenlők abban, hogy saját általános érdekeiket változtassák belső erkölcsi paranccsá.)

Az iménti meghatározás, bár kellő pontosság híján még csak ideiglenes, mindenesetre kiemeli az erkölcs önkéntes jellegét, amely alapul szolgált a legalitás és a moralitás kanti megkülönböztetéséhez. Kant szerint a cselekedetet, még ha megfelel is a törvényeknek vagy az erkölcsi követelményeknek, de személyes meggyőződés helyett egyéb – például hasznossági – megfontolásból fakad, nem illeti meg pozitív erkölcsi értékjel; ennek ugyanis előfeltétele a cselekedettel való *belső azonosulás*. Egy fordított példa: ha valaki külső kényszer hatására áruulóvá lesz, cselekedete erkölcsileg nemcsak az elárultak oldaláról nézve negatív, hanem azoknak a szemében is, akik az árulást kicsikarták. (Ezért hivatkoznak a renegátok csaknem mindig belső indítékokra.)

Az erkölcs tehát összetett társadalmi jelenség. Elsősorban *gyakorlati viszony*, az egyén vagy csoport cselekvésekben megmutatkozó viszonya társadalmi környezetének szükségleteihez és érdekeihez. Mint viszony, csak magukban az egyes cselekvésekben létezik, a cselekvések általános iránya pedig a viselkedésben, a magatartásban összegeződik. (A magatartás és a viszony lényegi összefüggését jól érzékeli a német nyelv: *sich verhalten* – viselkedni, viszonyulni; *Verhalt* – magatartás; *Verhältnis* – viszony.) A cselekvésekben, magatartásokban megjelenő gyakorlati viszony *ideológiai tartalmat* hordoz, amely a világnézet alkotórésze, és eszmeileg szabályozza a cselekvést. Az eszmei szabályozást a személytelen társadalmi tudat erkölcsi követelményeinek személyes tudattartalommal átalakult belső lenyomatai végzik. Az erkölcs ennél fogva a gyakorlati cselekvések szabályozását szolgáló és bennük megnyilvánuló *társadalmi tudatforma*. Sajátságosága a szabályozás jellegében és hatókörében rejlik. Külön erkölcsi cselekvés nincsen, de *minden* cselekvésnek van erkölcsi oldala annyiban, amennyiben egyrészt megnyilvánítja alanyának – a cselekvő egyénnek vagy csoportnak – pozitív vagy negatív viszonyát környezetének szükségleteihez és érdekeihez, másrészt maga az alany belső meggyőződéssel lép ebbe a viszonyba, azonosul cselekvése indítékaival. (Meggyőződéssel vállalhatja valaki az elvtelenséget, a pillanatnyi haszon vagy szeszély irányította magatartást is; a *moral insanity* nem kevésbé erkölcsi jelenség, mint a félelem és gáncs nélküli Bayard lovag.) Egyszóval, az erkölcs *voltaképpen különös és az általános-közösségi érdekeknek világnézeti tartalmú, belső meggyőződéssel alapuló és a gyakorlati cselekvésben érvényesülő rangsorolása, amely a társadalmi élet minden területét, a cselekvések és viszonyok minden fajtáját felöleli*.

A rangsorolás vagy a különös érdekeket rendeli az általánosabbak alá, vagy megfordítva. A két lehetséges választás közül az elsőt, ahogy már volt róla szó, a létfeltételek társadalmi jellege alapozza meg. Még a magántulajdon is kollektív feltételeken nyugszik, ezért nemcsak a konkurencia szellemét táplálja, hanem a magántulajdonosok szolidaritását is, azt a követelményt, hogy osztályuk vagy csoportjuk általános érdekeinek elsőbbséget tulajdonítsanak az osztályba vagy csoportba tartozó egyének különös érdekeivel szemben. Ez a rangsor persze könnyebben érvényesül az „alsók”, az elnyomottak körében, akik a „felsők” elleni kényszerű önvédelmi harcaikban újra meg újra fellobbantják összetartozásuk tisztítótüzeit, és harcuk igazolásául is, önmaguk biztatására is életre keltik az elvesztett aranykorról, a magántulajdon nélküli ősi testvériségről szóló mondákat, vagy az igazságos jövőről szőtt elképzelések közösségi eszményeit.

Ahol az együttműködés érdeke beleütközik a magántulajdon és általában a gazdasági elkülönültség érdekeibe, ott az erkölcs ellentétes alakokra hasad, s ezek részint egymást tagadják, részint saját gazdasági alapjukat. Ha közvetlenül a magánérdeknek adnak hangot, szembekerülnek az erkölcs eredendő, együttműködésre ösztönző funkciójával; ha együttműködésre biztatnak, szembekerülnek az alapjukat alkotó magántulajdonosi érdekekkel. Az ellentmondásos helyzet a kapitalizmusban, a magántulajdon fejlődésének csúcspontján a legfeszültebb. A tőkés konkurencia talaján keletkező eszmények és normák vagy kertelés nélkül szentesítik mindenki harcát mindenki ellen, nyíltan feláldozva mindenfajta erkölcsi megfontolást a piac istenének, vagy pedig felszólítják a harc résztvevőit önzésük mérséklésére, embertársaik személyes méltóságának tiszteletben tartására stb., stb., felcicomázva ekképpen a tigrisfogú istent kenetes frázisaikkal, amelyeket a szent fenevad, szokásos napi vérengzései során, rendre leszaggat magáról.

Az ellentmondások nyilvánvalóan csak okukkal együtt szűnhetnek meg, vagyis akkor, ha a termelés társadalmi jellege nem önmagával ellentétes, hanem vele megegyező formákban fog megvalósulni. A kapitalizmus és a korábbi társadalmak vizsgálatából Marx ennek az időnek a törvényszerű eljövételére következtetett. „(...) abban a mértékben, ahogy a nagyipar kifejlődik, a valóságos gazdagság megteremtése kevésbé függ a munkaidőtől és az alkalmazott munka mennyiségétől”, mint a munkaidő alatt mozgásba hozott termelőerők hatalmától; ezt pedig nem az előállításukra fordított közvetlen munkaidő határozza meg, hanem a tudomány és a technológia általános haladása. A tőkét éppen az az összeférhetetlen kettősség jellemzi, „hogy a munkaidőt igyekszik a minimumra csökkenteni, miközben másfelől a munkaidőt tételezi a gazdagság egyetlen mértékeként és forrásaként”. Csökkenti a szükséges munkaidőt, hogy növelje a fölöslet; életre hívja „a tudomány és a természet, a társadalmi kombináció és a társadalmi érintkezés minden hatalmát”, hogy a gazdagság előállítását viszonylag függetleníse a felhasznált munkaidőtől, de másfelől „az így létrehozott óriási társadalmi termelőerőket a munkaidővel akarja mérni”, fenntartva azt az alapot – idegen munkaidő eltulajdonítását –, amely maga teremti meg történelmi túlhaladásának szükségletét és feltételeit. <sup>[9]</sup> (A marxi gondolatsorban ábrázolt ellentmondást – a társadalmasult termelőerők és a társiatlan, antagonisztikus termelési viszonyok ellentmondását – napjainkban talán az példázza a legdöbbenetesebben, hogy a tudományos és technikai csúcsteljesítményeket produkáló tőkés országok fejlődése elválaszthatatlan egész földrészek elrohasztásától.)

Ami az etikát illeti, a marxista elmélet nem a valóságtól várja el, hogy erkölcsi normákhoz igazodjék, hanem magából a valóságból, a történelem fejlődési tendenciáiból igyekszik kiolvasni az erkölcsi normákat. Ezek a tendenciák a termelés társadalmasulásában összpontosulnak, azaz végső fokon az osztálynélküli, közösségi társadalom felé mutatnak, és a gazdasági alapon lezajló minden lényeges mozgáshoz hasonlóan, kialakítják saját felépítményi formáikat, így a nekik megfelelő erkölcsi eszményeket és normákat is. A marxizmus tehát azt vallja, hogy a történelmi fejlődés adekvát etikája a közösségi eszményeket összegezõ *kommunista etika*.

A marxi típusú kommunista etika több tekintetben gyökeresen különbözik minden más etikától. Először: nemcsak az idealizmussal áll szemben mint materialista elmélet, hanem a materializmus összes korábbi változataival is, amennyiben a természet helyett a *társadalom* anyagi összefüggéseiben keresi az erkölcsi eszmék alapját. Másodszor: világosan megjelöli álláspontjának osztályjellegét, és tisztában van vele, hogy amíg osztályok vannak – amíg áruterelés folyik –, addig kisebbségben lesz. Harmadszor: olyan osztályt képvisel, amelynek objektív érdeke, hogy megszüntesse önmagát és általában az osztálytársadalmat. Ha ez megtörténik, az osztályokkal együtt eltűnik az



erkölcsök pluralizmusa is: az objektív erkölcsi jót nem egy-egy embercsoport különös érdekei, hanem az elsajátítás legkedvezőbb módjához fűződő egységes érdekek, *az egész emberiség egyetemes érdekei* fogják meghatározni.

Gondoljuk most át még egyszer az erkölcsi igazság és objektivitás kérdését.

A kettős tükrözésnek megfelelően, az erkölcs területén *az objektivitás két alakjával* találkozunk. Az első: a jóról és helyesről alkotott elképzelés (az erkölcsi eszmény) objektív (nem csupán vélt vagy látszólagos) megegyezése egy bizonyos embercsoport objektív érdekeivel. Az adott csoport számára az eszmény objektív érvénnyel bír, mert azt minősíti jónak és helyesnek, ami a csoport érdekei szempontjából valóban az. Az ellentétes érdekű csoport számára viszont éppen az ellenkezője lehet jó és helyes, ugyanolyan objektív érvénnyel. Mindkét megítélés objektív, amennyiben ontológiai síkon hűen tükrözi a kérdéses csoportok valódi érdekeit, de az egyik megítélésnek csak az egyik, a másiknak csak a másik csoport *sámára* van objektív érvénye, a bennük kifejeződő erkölcsi érték tehát *viszonylagos*.

Van-e egyáltalán *abszolút* erkölcsi érték? Vagy csak viszonylagos értékekről beszélhetünk? Az utóbbi esetben az erkölcs különböző és ellentétes formái egyformán jogosultak, azaz egyikük sem jogosult. Mércéül szolgáló abszolút – egyetemes érvényű – érték nélkül erkölcs nem létezhet. Antagonisztikus gazdasági érdekek azonban nem határozhatnak meg egyetemes érvényű erkölcsi értékeket. Csak egy antagonizmusoktól mentes társadalomban lehetséges, hogy a pozitív előjelű értékekkel ne álljon szemben olyan érdek, amely ugyanezeket az értékeket negatív előjellel látja el. Másképpen szólva: abszolút erkölcsi mérce csak a társadalmasult emberiség távlataiban, a közösségi társadalom horizontján rajzolódhat ki. Ha ezek a távlatok reálisak – ha a történelem mozgástörvényeiből következnek –, akkor az általuk meghatározott erkölcs és etika *nem egy a sok közül, hanem minden erkölcs és etika abszolút értékmérője*.

Feltehető a kérdés: hogyan lehetséges a legkülönfélébb történelmi korok valóságos, empirikus erkölcsét egy meg sem született társadalom nyilvánvalóan csak hipotetikus erkölcsével mérni? Még ha ezt az erkölcsöt a történelem fejlődési tendenciáiból olvassa is ki az elmélet – amit a marxizmus ellenfelei természetesen mindig vitatni fognak akkor sem tűnik magától érthetőnek a jövő döntőbírói szerepe a múlttal és a jellel szemben. A homály azonban eloszlik, ha számba vesszük, hogy mi is tulajdonképpen az itt vázolt erkölcsi értékelés lényege. Egyszerűen ennyi: *pozitív értékű mindaz, ami megegyezik az önkéntesen együttműködő emberek szabad közösségének szükségleteivel és érdekeivel, negatív pedig az ellenkezője*. Rögtön szembeötlik, hogy az értékelésnek ez a módja *magával az erkölccsel egyidős*. Az együttműködés objektív és állandó követelménye folytán a legrégebbi koroktól kezdve a legkülönfélébb etikák állapítottak meg olyan értékeket, amelyek megszakítatlan láncban húzódnak át az ősidőktől mindmáig, mint *a történelmileg átmeneti, viszonylagos erkölcsök abszolút, maradandó mozzanatai*. A kommunista erkölcs tehát *a fejlődés szerves részeként kapcsolódik elődeihez*.

A szerves kapcsolódás megnyilvánulásaképpen a marxista etika magáénak vall számos értéket, amely a régebbi etikáktól többnyire szintén pozitív előjelet kapott, és elítél olyan magatartásokat, amelyeket a régi etikák is elítéltek. Antigoné zsarnokgyűlöletét vagy az Arisztotelész-féle jellemerényeket éppúgy a pozitív értékekhez sorolja, mint a lovagkor két jellegzetes erényét, a becsületet és a hűséget, noha hűségen nem a királyhoz való ragaszkodást érti, és becsületen sem azt a kötelezettséget, hogy minden sérelmet karddal kell megtorolni. Normái közül a takarékoság sem hiányozhat, bár nem vagyongyűjtésre serkentő ételszabályként, ahogy a korai polgárság ideológiai kelléktárában megjelent, hanem a társadalmi munkaidővel való ésszerű gazdálkodás parancsaként, ott, ahol a magántulajdont felváltja a



termelőeszközök közösségi tulajdona. A felsorolt példák is mutatják azonban, hogy a folytonosság egyszersmind megszakítottság is.

*A kommunista értékrendszert a forradalmi és felszabadító mozgalmakban kialakult erkölcsi értékek közelítik, meg leginkább; ezek a mozgalmak a pozitív erkölcsi eszmény műhelyei, az áthúzódó értékek történelmi ívének pillérei.* Minél messzebbre távolodunk a forradalmi és felszabadító mozgalmaktól az ellentétes társadalmi pólus felé, annál szűkebb az áthúzódó pozitív értékek terepe, *annál formálisabbak maguk az értékek* (emlékezzünk az „igazságosság” és a „lelkiismeret” példájára), végül pedig a tartalmát vesztett erkölcsi érték önmaga ellentétébe csap. Hegel a bátorság vonatkozásában írt erről. Sokféle bátorság van: „rablóknban, gyilkosokban, akik bűnös célt tűznek maguk elé stb., szintén megvan az a bátorság, hogy kockára teszik életüket.” De sem az állat bátorsága, sem a rablóé, sem a becsületért harcoló lovagé (Hegel együtt említi a hármatot!) „még nem az igazi forma. A művelt népek igazi vitézsége abban áll, hogy készek feláldozni magukat az állam szolgálatában (...) Nem a személyes bátorság a fontos itt, hanem az, hogy az ember besorolja magát az általánosba.” [10]

A hegeli etika ugyan nem lép túl a felvilágosodás elvontságán – az egyén egy közelebbiről meg nem határozott „államba” vagy „általánosba” köteles besorolni magát –, ám ennek ellenére kirajzolódik benne az abszolút mozzanat, az erkölcsi érték objektív mércéje. Ha Hegelt módosítva – bár nem éppen az ő szellemében – „állam” helyett szabad és egyenlő emberek önkéntes társulására gondolunk, akkor ennek a társulásnak az önzetlen szolgálata alkalmas mérce lehet mind a pozitív és a negatív, mind a tartalmi és a formai értékek megkülönböztetésére. Negatív“ érték, mondjuk, a gyávaság; pozitív tartalmi érték az antifasiszta partizán bátorsága; formai érték a bátorság „mint olyan”. A forma több meghatározott tartalom általános és külsőleges kerete, a tartalom a forma konkrét társadalmi-történelmi meghatározottsága. Minél általánosabb egy erkölcsi érték, azaz minél ellentétesebb osztályokra és korokra érvényes, annál elvontabb és formálisabb lesz; illetve ahhoz, hogy általános érvényre tegyen szert, le kell csapolni belőle a konkrét tartalmat.

Ami a *tartalom* történelmi folytonosságát illeti: az egymást váltó társadalmi alakulatoknak minőségi különbségeik ellenére vannak közös gazdasági sajátosságai is, elsősorban a magántulajdon általános viszonyai, és ezek a tartósan fennmaradó szerkezeti elemek szükségképpen maguk után vonják az erkölcsi értékek átöröklődését mind a „felső”, mind az „alsó” osztályok körében. A rabszolgatartók igazságossága, amely keresztre feszítette a lázadó rabszolgákat, tovább él a tyúktolvaj parasztot félkeze lecsapatásával büntető feudális igazságosságban, majd a kommunárokat lemészároló burzsoá igazságosságban; a földesurat vasvillára tűző paraszti igazságosságot pedig közvetlenül folytatja a proletár igazságosság, amely a cárt pokolra küldte. A példákból is kidomborodik azonban az a többször említett tény, hogy az igazságosság ellentétes tartalmak formája, és ha áthúzódásról beszélek, akkor vagy ezekre a részleges általánosságú tartalmakra kell gondolnom, vagy az igazságosságra „mint olyanra”, mint általános, de tartalom nélküli formára. Az erkölcs történetében az általánosság és folytonosság a formát illeti meg leginkább, mivel a tartalomnak, minél konkrétabb, annál erősebbek a történelmi kötöttségei.

A tartalom és a forma fordított arányában rejlik a kanti etikai formalizmus ésszerű magja, dilemmája és képtelensége. Kant átlátta, hogy az emberek önzése és érdekellentétei miatt lehetetlen olyan erkölcsi törvényt megfogalmazni, amely egyfelől valamilyen konkrét cselekvést ír elő vagy tilt meg, tehát meghatározott érdekekhez és hajlamokhoz kötődik, másfelől egyetemes érvényű, mindenkire egyformán kötelező. Ha van egyetemes erkölcsi törvény – amiben Kant nem kételkedett –, akkor ennek minden konkrét érdektől és hajlamtól, minden tartalomtól, az egész tapasztalati világtól

el kell vonatkoztatnia. így bonyolódott bele Kant abba a hibás körbe, amelyre méltán lövöldözött azután Hegel a gúny puskagolyóit: az erkölcsi törvénynek teljességgel formálisnak kell lennie, különben elveszti egyetemességét és törvényjellegét; de mégsem lehet teljességgel formális, mert ha semmiféle tartalma nincsen, akkor nem szabályozhatja törvényként a konkrét valóságban lejátszódó, konkrét cselekvéseket; de mihelyt bármiféle tartalmat kap, egyetemessége és törvényjellege azonnal szertefoszlik.

A gazdasági antagonizmusok nemcsak az erkölcsök tartalmi ellentétességében mutatkoznak meg, hanem a társadalmi és az erkölcsi haladás közötti szükségszerű egyenlőtlenségben is. A magántulajdon korában, amelyet Marx az emberiség előtörténetéhez sorolt, a társadalmi haladás elsősorban a természet feletti uralom növekedésében valósul meg, ennek nyomán pedig az emberi kapcsolatok két ellentétes irányban fejlődnek: a technikai munkamegosztás fokozódásával kiterjednek és egyre szorosabbá válnak, de a munkamegosztás magántulajdonosi formájának hatására egyszersmind meglazulnak és szétbontanak. Ahol a kötelékek a lég-, erősebbek, ott a legnagyobb a bomlás: a folyamat utolsó szakaszán, amikor a munkamegosztás már az egész földet behálózza, a magánmunkákat közvetítő piac csapásai alatt atomjaikra szakadnak a régi közösségek maradványai, és a csillagközi magány, jeltelen csendjében nem visz út többé lélektől lélekig.

Az előtörténet korszakában a társadalmi haladás az emberi kapcsolatok teljes széthullása felé tart, vagyis homlokegyenest ellenkezik az erkölcs követelményeivel. A civilizáció fellendül, az erkölcs lesüllyed – olyan kérdéskör ez, amely a felvilágosodás óta meghatározó szerepet játszik a polgári filozófiában. Az erkölcs és a haladás viszonya azonban nem *ennyire* egyértelmű: sem abszolút ellentét nincs közöttük, sem abszolút párhuzam. Hogy a kérdésről pontosabb képünk legyen, *meg kell különböztetnünk az erkölcs történelmi formáját és e formának az abszolút értékmérőhöz vagy az erkölcs eredeti funkciójához mért értékét.* Ha az erkölcs történelmi formája összhangban van a gazdasági fejlődés követelményeivel, akkor a társadalmi haladást képviseli, *függetlenül tartalmának pozitív vagy negatív értékjelétől.* Don Juan cinizmusa vagy Mandeville-nek a „magánbűnöket” dicsérő utilitarizmusa a hűbéri rend ideológiai támaszául szolgáló valláserkölcs aláásával kétségkívül a polgári haladást mozdította elő, jóllehet az erkölcs eredeti közösségi funkciójának mércéjével mérve mind a kettő negatív előjelű. A haladó erkölcs *a haladó osztály erkölcse*, amelynek nagyon könnyen lehetnek erkölcstelen tartalmai. Másrészt – mint Antigoné példáján láttuk –, ami erkölcsileg haladó, történelmileg nem feltétlenül az. Az erkölcsi haladás konfliktusa a történelmi haladással csak akkor oldódhat meg, ha az utóbbi nem az antagonizmusok váltakozó formáinak megalapozásában, hanem minden érdekantagonizmus felszámolásában fog megnyilvánulni. Ennek eredményeképpen az általános társadalmi haladáshoz való viszony lesz a cselekvés erkölcsi értékének egyetemes és egyértelmű mércéjévé.

## *Hamlet, dán királyfi*

*Kiemészt minket a bánat,  
forradalom, teutánad.*

Györe Imre

Sokan úgy gondolják, hogy Hamlet töprengő, okoskodó alkat, aki határozatlansága

miatt képtelen a cselekvésre. A dán királyfi jelleme azonban éppenséggel nem ilyen egysíkú. A reneszánsz jellegzetes figurája ő: „udvarfi, hős, tudós”, művész és filozófus, jeles kardforgató, ravaszabb a hivatásos cselszövőknél, mestere a színlelésnek. Tetteiben találékony és kíméletlenül következetes. A levelet, amelyben a trónbitorló Claudius az ő megöletését kéri az angol királytól, ellopja és újat hamisít helyette, kísérőinek, Rosencrantz-nak és Guildenstern-nek a haladéktalan kivégzését követelve. Olyan hidegvérrel intézi el a két udvaroncot, mint egy tapasztalt profi; végtére is azt kapják, amit érdemelnek, bukásuk „önnön csúszás-mászásukból ered”.

Hamlet keménysége talán akkor mutatkozik meg a legfeltűnőbben, amikor anyjánál, meg sem nézve, ki rejtőzik a függöny mögött, látatlanban leszúrja a hallgatózó Poloniust.

*Szegény izgága vén bolond, nyugodj.  
Különbnek véltelek; magad kerested:  
Veszélyes, ládd-e, a túl-buzgalom.*

(III. felv. 4. szín. Ford. Arany János)

Ezzel napirendre is tér az eset fölött, és könyörtelenül folytatja anyja felelősségre vonását:

*Én hadd töröm a szíved; mert fogom,  
Ha törhető anyagból van csinálva ...*

(Uo.)

Ennek a minden érzélgéstől mentes embernek esze ágában sincs arra a keresztényi parancsolatra hallgatni, hogy ha megütik az egyik orcáját, nyújtsa oda a másikat is. Békés természetű ugyan, de a krisztusi szeretet helyett sokkal inkább a „fogat fogért” igazságához tartja magát; nem ajánlatos belekötni. A rátámadó Laertest így figyelmezteti:

*Vedd, kérlek, a torkomról ujjaid;  
Mert bárha nem vagyok tüzes, szilaj,  
Veszélyes is van bennem valami:  
Kerüld, tanácslom. Vedd innen kezed,*

(V. felv. i. szín)

Mi magyarázza, hogy ez a bonyolult helyzetekben is gyors döntésekre képes, merész, határozott férfi – aki habozás nélkül ugrik át a nyílt tengeren egy kalózhajóra, hogy nagy kockázat árán kerülje el e még nagyobb – szinte megbénul, amikor apja gyilkosát kellene méltó büntetésben részesítenie?

Hamletet apja szelleme kötelezi a bosszúra. A Szellem testetlen alakja jeleníti meg az elhunyt király haláláról keringő szóbeszédet és Hamlet lelkiismeretét; vagy inkább a szóbeszéd visszhangját a királyfi lelkiismeretében. Csakhogy sem a szóbeszéd, sem a lelkiismeret nem bizonyoság.

*A látott szellem ördög is lehet,  
Mert az is ölthet oly tetszés hüvelyt.*

(II. felv. 2. szín)

Hamletnek pedig bizonyásra van szüksége, *politikai* és *erkölcsi* okokból egyaránt. Politikai okokból azért, mert a trónt, amely az utódlási szokások szerint őt illette volna, Claudius az államtanács határozata alapján foglalta el, azaz formailag törvényesen lett király – hacsak be nem bizonyosodik róla, hogy közönséges gyilkos. Ha mégsem az, ha a szóbeszéd igaztalanul gyanúsítja, akkor megölésével Hamlet maga követne el törvényteleniséget, amit semmiképpen sem akar, bármennyire gyűlöletes is előtte Claudius. Minden törvényteleniség romlást hoz az államra – sugallja Shakespeare a kortárs nézőknek, hazája hosszadalmas polgárháborúinak tanulságaként. A bizonyágkereső Hamlet erkölcsi megfontolásai ebben a politikai talajban gyökereznek.

Hamlet tehát fékezi indulatait, hogy előbb bizonyágot szerezzen. Szerez is, a színészek segítségével: bár a bizonyíték csupán közvetett és pszichológiai, hitelességéhez nem fér kétség. A király magánkívül van. Intézkedik, hogy Hamletet vigyék Angliába – a levéllel, amely felszólítja az angol királyt, hogy azonnal üttesse le Hamlet fejét –, majd útjára bocsátja a hallgatózni induló Poloniust, s miután mindezt elrendezte, megkísérel bűnbánatot tartani. Letérdel, imádkozik. Jön Hamlet – most alkalma volna a leszámolásra. De cselekvés helyett mérlegelni kezd.

*Ő az atyámat hízol tan, kenyér  
Elégségében ölte meg, midőn  
Virágzott bűne, mint nyíló tavasz;*

*... S én bosszút álltam-e,  
Ha rajt'ütök, midőn tisztába lelkét,  
Midőn ama nagy útra kész...?*

(III. felv. 3. szín)

Nem: amikor bűnökben fetreng, akkor kell ledőfni, hogy pokolra jusson; csak így lesz arányban a bűnnel a büntetés. Hamlet dolgavégezetlenül távozik. Pedig hamis okból halasztotta el bosszúját: a királyt, mivel a lelkében nem bánt meg semmit, az ima üres szavai nem oldozták fel bűnei alól, nem készítették fel „ama nagy útra”.

*A vétek elmúlt. Ő, de mily könnyörgés  
zolgál javamra, helyzetem szerint?  
„Bocsásd meg undok gyilkosságomat!” –  
Az nem lehet: hisz most is birtokomban  
Mindaz, miért a véthet elkövettem...*

(III. felv. 3. szín)

Claudius életben marad, s az alkalom elszalasztása végzetes következményekkel jár. Polonius, Ophelia, Laertes és Gertrud királyné valószínűleg elkerülhették volna a



nyomorúságos pusztulást, és maga Hamlet is megmenekül, ha idejében végrehajtja, amit eltervezett. Lelkiismereti aggályaival a tragédiák egész sorát indítja el, akárcsak két évszázad múlva az *Ármány és szerelem* Miller Lujzája.

Feltehetné Valaki a kérdést, hogy indokolt-e Hamlet esetében lelkiismereti aggályokról beszélni: hiszen Polonius halálakor ilyen aggályok nem feszélyezik, jóllehet jegyesének apja az, akit vaktában a másvilágra küld. De vajon nem lett volna-e képmutatás Hamlet részéről, ha megsiratja Poloniuszt? Ez az „izgága, vén bolond” készségesen kiszolgálta a gyilkos Claudiuszt, olyannyira, hogy saját lányát is eszközzé alázta, hiszékenységgel visszaélve Hamlet kikémlelésére bujtogatta, jóvátehetetlenül megmérgezte a fiatalok nyíló szerelmét. Polonius sem kapott mást, mint amit érdemelt; az pedig, hogy Hamlet néhány sajnálkozó szónál nem pazarol rá többet, a királyfi érzelmi megvesztegethetetlenségéről tanúskodik. Hamlet nem alkuszik, nem közösködik a túlordallal: magatartása az erkölcsi meggyőződés töretlen logikájára vall. – Ha viszont így áll a dolog, akkor annál rejtélyesebbnek tűnik, hogy miért torpan meg minduntalan éppen a legfőbb bűnös előtt.

A rejtély megoldásához Hamlet helyzetéből kell kiindulnunk. Apja halála után a királyfi az udvarban szinte teljesen magára marad. Egyetlen barátja az alacsony sorból származó Horatio, akinek „jókedvén kívül nincsen semmije”; aki ugyanúgy megveti a szemforgató, szószátyár udvaroncokat, mint ő; aki szívesen követné őt a halálba, és puszta létevel ébren tartja a tragédia nézőiben a reményt, hogy a nemes jellem, ha ritka is, nem egyedülálló. Horatio a visszhang, nélküle alighanem összeroppantaná Hamletet az udvari hejehujában a magány márványlapként ránehezedő csendje. Igaz, hogy a királyfi számíthat a nép rokonszenvére – ezért nem mer Claudius Dániában végezni vele és ha zászlaja alá hívná az alsóbb osztályokat, könnyűszerrel elsöpörhetné a trónbitorlót. De eszébe sem jut ilyesmi: a népi beavatkozás az ő szemében ugyanolyan törvénytelenesség volna, mint a törvényes uralkodó megölése. <sup>[11]</sup> Hamlet elszigetelődik.

Érdemes elgondolkodni ezen az elszigeteltségen. Tegyük fel, hogy élve az alkalommal, Hamlet leszúrja Claudiuszt, és ő lesz a király: vajon elképzelhető-e, hogy az udvari nemesség ne sietne elébe hűségét nyilvánítani? Ez a kikent-kifent majomhad, amely cukrozott nyelvvel „nyalja a sületlen fényűzést”, és arra görbíti „hajlós térde kapcsait, / Hol a farkcsóválás hasznot terem”? Emlékezzünk, hogyan járhatja velük a bolondját Hamlet, a nagyobb dramaturgiai nyomaték kedvéért kétszer is.

HAMLET

*Látja azt a felhőt? Majdnem olyan, mint egy teve.*

POLONIUS

*Isten engem, valóságos teve alakú!*

HAMLET

*Nekem úgy tetszik, menyéthez hasonlít.*

POLONIUS

*A háta olyan, mint a menyétnek.*

HAMLET

*Vagy inkább cethalforma?*

POLONIUS

*Nagyon hasonló a cethalhoz.*

(III. felv. 2. szín)

HAMLET

*Használja fővegét; fejrevaló az.*

OSRICK

*Köszönöm, fenség: ma nagyon meleg van.*

HAMLET

*Sőt nagyon hideg van, tessék elhinni: felyülről fú a szél.*

OSRICK

*Valóban, uram, meglehetőleges hideg van.*

HAMLET

*De mégis, úgy tetszik, rekkenő a hőség – az én mérsékletemhez.*

OSRICK

*Roppantul, uram; igen rekkenő – mintha – nem is tudok mit mondani, hogyan.*

(V. felv. 2. szín)

Nos, elképzelhető, hogy ezek az üresfejű törtetőök valaha is ne a hatalom mellé állnának, és ne állnának Hamlet mellé, ha ő a hatalom?

Mihelyt ebből a szemszögből nézzük Hamlet elszigeteltségét, azonnal látnunk kell, hogy *ügye nem pusztán magánügy, tervezett bosszúja nem egyszerűen egy személyes sérelem megtorlása*. A darabban ugyan mindvégig arról van szó, hogy a királyfi apja halálát, anyja megszeplősítését, saját koronájának elorzását akarja megbosszulni, azaz indítéka merőben személyesnek tűnhet. De ha semmi más nem mozgatná, mint ez, akkor bizonyára nem kerülne túlságosan nagy fáradságába, hogy eszét, ravaszságát és népszerűségét felhasználva, híveket toborozzon az udvarban, és megdöntse Claudius uralmát. Csakhogy neki nincsenek és *nem is lehetnek* udvari hívei; magára *kell* maradnia, mert leplezetlenül gyűlöli környezetét, a kapzsiság és haszonlesés mérgezett levegőjét, a hivalkodó ürességet, az udvar romlottságát; és gyűlölné akkor is, ha nem érte volna súlyos sérelem, vagy ha ő lenne a király. Abból, amit gyűlöl, kiolvasható, hogy mit tenne királyként, vagy legalábbis mit próbálna tenni. Véget vetne a tivornyáknak, elzavarná a simanyelvűeket, nem tűrné, hogy az állam önző magáncélok eszköze legyen; minden erejével egy szilárd, törvényes, méltányos közhatalom kiépítésén fáradozna, népe javára gyümölcsöztetve kivételes értelmi és erkölcsi tulajdonságait. Igyekezne apja nyomdokaiba lépni. De apjának a sorsa felvet néhány meggondolkoztató kérdést. *Hogyan úszhatta meg Claudius oly könnyen a gyilkosságot? Senki sem gyanakodott rá, senkinek sem szúrt szemet, hogy milyen sietősen veszi nőül bátyja özvegyét? És miért őrá esett az államtanács választása a törvényes utód helyett?* Csak egy magyarázat lehet: nyilván az egész udvarnak terhes volt már az egyenes jellemű öreg király, fia pedig még inkább az lenne; biztonságosabb, ha olyasvalakié a korona, aki nem rí ki feszes erkölcsével a többiek közül, és véletlenül sem jutna eszébe rendet teremteni. Hamletet nem viselték volna el a trónon; ha történetesen megszerzi a koronát, szinte bizonyos, hogy apja sorsára jut.

Elvadult világ ez, Hamletnek reménye sem lehet rá, hogy megzabolázza. Barátságot színlelő ellenség mindenütt; Horatio kivételével senki, akivel szót érthetne, sehol egy szalmaszálnyi kapaszkodó.

*Ó, Isten, Isten! mily unott, üres,  
Nyomasztó nékem e világi üzlet!*

(I. felv. 2. szín)

Ha egy történelmi korszakkal korábban él, talán nem Opheliát küldi kolostorba, hanem ő maga húzódik vissza a cellák kopár biztonságába; de az új idők emberének

nem ígér megváltást a szerzetesi életforma. Híres monológjában, amely tartalmilag Shakespeare komor hangulatú 66. szonettjének ikerpárja, Hamlet öngyilkosságra gondol.

*Lenni, vagy nem lenni: az itt a kérdés.  
Akkor nemesb-e a lélek, ha tűri  
Balsorsa minden nyűgét s nyilait;  
Vagy ha kiszáll tenger fájdalomja ellen,  
S fegyvert ragadva, véget vet neki?*

...

*Mert ki viselné a kor gúny-csapását,  
Zsarnok bosszúját, gőgös ember dölyfét,  
Utált szerelme kínját, por-halasztást,  
A hivatalnak packázásait,  
S mind a rúgást, mellyel méltatlanok  
Bántalmazzák a tűrő érdemet:  
Ha nyugalomba küldhetné magát  
Egy puszta törrel?*

(III. felv. 1. szín) <sup>[12]</sup> .....

Hamlet mégsem végez magával: visszariasztja az öngyilkosságot tiltó egyházi kánon és a „nem ismert tartomány”, ahonnan „nem tért meg utazó”. Fél lábbal még a középkorban van, mint a reneszánsz, amelynek szellemét megszólaltatja. De ő már nem igazán vallásos; a túlvilágról is a földrajzi felfedezések, a nagy világutazások nyelvén beszél, mint egy ismeretlen tartományról. Mivel semmilyen isten nem feszíti fölébe az ég védőernyőjét, és a földi utak is rendre bezárulnak előtte, a régi sztoikusok példájára meghódol a sorsnak, egykedvűen indul a megsejtett halálba.

*Ha most történik: nem ezután; ha nem ezután, akkor most történik; s ha most meg nem történik, eljő máskor; készen kell rá lenni: addig van. Miután senkinek sincs olyanja, mit /itt ne hagyjon: mit árt elébb hagyni el? – Ám legyen!*

(V. felv. 2. szín) <sup>[13]</sup> .....

Hamlet azonban felülkerekedő fatalizmusa ellenére is mélységesen különbözik az ókori sztoikusoktól. Ha ezek öngyilkossághoz folyamodtak, azért tették, mert programszerűen kiirtották magukból az élet iránti érdeklődést; Hamlet viszont azért foglalkozik az öngyilkosság gondolatával, mert az élet egyáltalán nem közömbös számára. Az ő eszménye az az ember,

*kinek  
Vérével úgy vegyült ítélete,  
Hogy nem merő síp a sors ujja közt,  
Oly hangot adni, milyent billeget.*

A sztoikusok szenttelen beletörődése helyett viharzó szenvedéllyel észleli a fortéimét maga körül; nem a mindenen felülemelkedő, mindent szóltanul elviselni képes remete-bölcsesség biztatja az önkéntes halálra, hanem az a belátás, hogy az uralkodó állapotokat sem elviselni nem tudja, sem megváltoztatni. Világhozkööttsége – ha úgy tetszik, világba-vetettsége – olyan erős, hogy csak az életével együtt szabadulhat meg tőle; amiképpen a vallásban nem találhat vigaszra, éppúgy nem kereshet búvóhelyet az epikureus élvezetekben, vagy az önmagának elégséges magánember belső világában, amely Montaigne menedékéül szolgált. Az újkor hajnalának az evilágiság és a személyes önrendelkezés jegyében keletkezett humanista etikái közül a pusztán szemlélődő jellegűeket, a közélettől elidegenült, teljességgel magánérdekű viselkedési formákat eleve kiszűri Hamlet aggályos és meg nem alkuvó lelkiismerete.

A lelkiismeretet a polgári fejlődés ruhazza fel azzal a tiszttel, hogy a cselekvés legfőbb irányítója és bírója legyen. Az önmagára eszmélő polgári tudat, önállósulva a külső, egyházi tekintélytől, nem hisz többé vakon a dogmáknak, mindent maga kíván megvizsgálni és megítélni. Felszabadulásának történetében az első állomás az individualizmus forradalmi ideológiájától fűtött *reneszánsz*; a következő a reformáció, amely sajátos vallási formában hirdeti meg a cselekvés *belső erkölcsi vezérlésének* eszméjét. Az alakuló polgári viszonyok azonban mindjárt meg is akadályozzák a lelkiismeretet az általuk ráruházott tisztség gyakorlásában azzal, hogy a lelkiismeretlen magánérdeket szintén megteszik a cselekvés legfőbb irányítójává és bírójává. Ezt a funkciót, amelyre az isteni igazságosság képviselőjeként az egyház is igényt tart, most két világi tényező veszi át, mégpedig a történelem otromba tréfája folytán két ellentétes és fölöttébb egyenlőtlen erejű tényező. Amit a lelkiismeret követel, azt a magánérdek világa keresztülhúzza: a „van” nem engedelmeskedik a „kell”-nek, és viszályuk a személyiség belső meghasonlásához vezet. Hamlet, aki 1601-ben született Shakespeare tollából, csaknem két évszázaddal előzi meg Kantot, a belső meghasonlottság filozófiai klasszikusát, de jellemében már felismerhetők a kanti kettősség előjelei.

Hamlet jellemének értelmezésekor feltétlenül iszom előtt kell tartani a Tudor-abszolutizmus történelmi pályáivét az Erzsébet-korabeli csúcsponton át a 16. század végén kezdődő hanyatlásig. Felfutó szakaszán az abszolutizmus szövetségben volt a *gentry*-vel, a polgárosuló nemesi középrétegekkel, melyek a központi hatalomtól vártak védelmet mind a főnemesség, mind a lázongó parasztság ellen, és támogatták a Tudor-házbeli királyokat a nagy hűbérurak visszaszorításában, valamint az egyházi vagyon kisajátításában. A *gentry* támogatásával megerősödött központi hatalom lényegileg a feudális rend fenntartásának eszköze volt, de előmozdította a polgárosulást, s így végeredményben sietette a feudalizmus bomlását. A tőkés viszonyok Angliában gyorsabban növekedtek, mint bárhol másutt, hatalmukba kerítve a falut is. A virágzó ipar és kereskedelem terjeszkedő politikát követelt; az angol flotta 1588-ban, majd 1596-ban tönkrevverte a spanyol hajóhadat, és a legfőbb vetélytárs veresége utat nyitott a gyarmati hódításokhoz. Az ország gazdasági fellendülése és politikai megszilárdulása, a városiasodás és a római egyháztól való szervezeti és eszmei elszakadás megteremtette a szellemi élet újjászületésének, a reneszánsznak a feltételeit. Az olasz reneszánsztól eltérően, az angol egyidejű volt a reformációval (bár a Tudor-reformáció meg sem közelítette következetesség dolgában Lutherét). E két összefonódó kulturális mozgalom széles medrében bontakozott ki a humanizmus, az a korántsem egyöntetű, de összességében polgári és haladó ideológia, amelynek eszméi átlelkesítették Shakespeare művészetét és Hamlet jellegzetesen újkori alakját – Hamletét, aki barátjával, Horatióval, Wittenbergben, *a reformáció szülővárosában* tölti diákéveit, és szellemi



alkatában egyesíti a reneszánsz evilágiságát a reformáció bensőségével.

A fellendülés azonban romlást és pusztulást hozott magával. Morus 1516-ban megjelent *Utópiája* már beszámol a gyorsuló ütemű eredeti tőkefelhalmozás szörnyű következményeiről, megállapítva, hogy a juhok felfalják az embereket. „Ahol csak magántulajdon van, ahol mindennek a mértéke a pénz, ott aligha lehet helyes az államügyek menete” – írta a nagy humanista. A Tudorok megpróbálták rendeletileg útját állni a parasztság kisajátításának, amely csökkentette adóbevételeiket, feszültségeket okozott a városok élelmiszer-ellátásában, ártalmára volt az ország katonai erejének, megrendítette a közbiztonságot, és állandósította a parasztmegmozdulások veszélyét. De a folyamatot nem lehetett megállítani. A vidék elnéptelenedett, a felduzzadt városi lakosság növekvő élelmiszer-keresletével szemben a kínálat egyre szűkült. Fokozta a nehézségeket az árforradalom – amelyet az amerikai nemesfémek Európába való beözönlése idézett elő –, továbbá a rendkívül költséges háborús politika. A növekvő kiadások fedezésére Erzsébet királynő kormányzata részint adóemelésekhez folyamodott, részint egyre-másra engedélyezte a monopóliumokat. Az óriási jövedelmeket összeharácsoló monopóliumok nemcsak India kifosztását vagy a guineai rabszolga-kereskedelmet szervezték meg, hanem otthon is garázdálkodtak. Arcátlanul emelték az árakat – olykor 300-400 százalékkal –, és rendszeresen zaklatták a polgárokat: a játékkártya-monopólium emberei például végigkutatták az üzleteket olyan kártya után, amelyen nincs rajta a monopólium pecsétje, és ha találtak ilyet, bírósággal fenyegették meg az üzlettulajdonost <sup>[14]</sup> 1597-ben a parlament is elégedetlenségét nyilvánította a monopóliumok miatt, ami azt jelzi, hogy *megrendült a központi hatalom szövetsége a nemesi középrétegekkel*. Ezekben az években súlyosabb válság nehezedett Angliára, mint az elmúlt fél évszázad alatt bármikor. A sorozatos rossz termések nyomán háromszorosára nőtt a gabona ára; pangott a posztóipar, visszaesett a kereskedelem, éhínség és járvány tizedelte a lakosságot. Ennek a „kizökent időnek” a színpadán jelenik meg Hamlet királyfi.

A parasztok, a városi proletárok és kispolgárok számára a válság helyzetük romlásának tragikus gyorsulását jelentette. A középrétegek számára azonban mást jelentett: nem emberöltők óta nap mint nap elszenvedett csapások felerősödését, hanem egy minőségileg új állapot kezdetét. A reményeket, amelyeket az abszolút monarchia tavaszt hírlelő napja csalt elő, egyik pillanatról a másikra letarolta egy hirtelen történelmi fagyhullám. Alig néhány év alatt hunyt ki az újjászületés ragyogása, a béke, a biztonság, a felívelés ígérete, és éppen a sikerek tetőpontján, a dicsőség áraként fordult a visszájára mindaz, ami oly biztatóan kezdődött. Ismét felütötte fejét a törvénytelenység, a káosz, a pöffeszkedő erőszak: a nyomorúság pokoli talapzatán kalózkodók, szerencselovagok, véres kezű kalandorok paradicsoma emelkedett. A kép önmagában is megdöbbenítő, de sokszorosán az, ha valaki a tegnapi várakozásokhoz méri. Ezek a megcsúfolt várakozások most a *lelkiismeret* nevében mondanak ítéletet a lelkiismeretlen valóság fölött, és a becsület, az igazságosság, az erkölcsi tisztaság követelményét szegezik szembe a lezüllött világgal. Hamletből Shakespeare lelkiismerete szól. <sup>[15]</sup>

A magánérdeküket tüzzel-vassal érvényesítő szerencselovagok korában Hamlet olyan eszményekért száll síkra, amelyeken átcillannak a shakespeare-i Anglia középrétegeinek vágyai és az alakulóban lévő angol nemzet *általános érdekei*. Négy évtized múlva ezek a rétegek forradalomban fogják keresztülvinni a nemzeti érdekekkel átmenetileg és nagy vonalakban megegyező saját érdekeiket; de most még távol áll tőlük a forradalom gondolata, és a jövő helyett inkább a múlt felé tekintve, az erős királyi hatalomhoz fűzött remények ellobbanása miatt szállnak perbe a jelennel. Hamlet számára a szó legszorosabb értelmében megszemélyesül a tegnap és a ma: ha

összehasonlítja meggyilkolt apját a „vázkirály” Claudiusszal, „ország, uralkodás zsebtolvajával”, közvetlenül felmérheti az egyik napról a másikra bekövetkezett süllyedést. Eltenni az útból Claudiust, helyreállítani a törvényességet országos érdek volna, hiszen a velejéig romlott új király uralma alatt „rohadt az államgépben valami”. (Az eredetiben: „Something is rotten in the state of Denmark” – rohadt a dán államban valami.) Figyeljünk fel azonban egy érdekes mozzanatra: az „államgépről” *nem Hamlet teszi ezt a rendkívül fontos megállapítást, hanem Marcellus, egy jelentéktelen epizódfigura*. Maga a királyfi csupán az apja iránti kötelességére gondol, és bosszújának a nemzet érdekeit mélyen érintő, politikai tartalmú ügyét pusztán erkölcsi és családi ügyként kezeli. Magára hagyatva, mit is tehetne egyebet? Ha forradalmár volna, a nép segítségével keresne megoldást, ám a forradalomig még négy évtized van hátra, és a gyökeresebb változások szükségességének megsejtői *egyelőre csak mellékalakok a történelemben*.

Mivel Hamlet eszményei nem emelkednek a politika szintjéig, meg kell maradniuk a lelkiismeretbe záruló *erkölcsi* követelményeknek, amelyek biztosítják ugyan az egyén számára a környezetétől való belső szellemi függetlenséget, de semmi hatással nincsenek az „államgépre”, a társadalom valóságos mozgására. Ebből adódik a már említett párhuzam Kanttal. Kant erkölcsi törvénye, a kategorikus imperatívusz, az egyházi tekintélyt elutasítva, egyes-egyedül önmagára támaszkodik, az emberi önrendelkezés minden külső feltételezettségtől mentes, evilági, *immanens* törvényének vallja magát. Másrészt *transzcendens* is, túlvilági az érzéki világhoz képest, ahol a szükségszerűség az úr, és szabadságnak, önrendelkezésnek, erkölcsi törvénynek nincs helye. A törvény *immanens transzcendenciájával* <sup>[16]</sup> kettéesik a szabadság és a szükségszerűség, az erkölcs és a valóság, a belső és a külső világ – mégpedig úgy esik ketté, hogy a hasadás az egyént sem kíméli, aki az erkölcsi törvény hordozójaként a szabadság birodalmának autonóm polgára, érzéki lényként ellenben a szükségszerűség világába tartozik, és alá van Vetve az abszolút külső meghatározottságnak.

A személyiség érzéki és erkölcsi lényre való megkettőződése, amely a 18. században lesz a polgári fejlődés jellegzetes ideológiai vetületévé, alkalmasint *Hamlettel jelenik meg először az irodalomban*. Hamlet mint érzéki lény otthonosan mozog a világban, éppenséggel nem szobatudós, könyvmoly vagy aszkéta. „Majd megtanítunk inni emberül” – biztatja Horatiót (bár ő maga felhagyott a korhelykedéssel, és másoktól sem veszi jónéven, mert e szokást „megtörni tisztesb, mint megtartani”). Az életcélnak tekintett alvást és evést megveti ugyan, a jó ételektől azonban bizonyára nem tartózkodik, hiszen annak ellenére, hogy rendszeresen gyakorolja a vívást, Laertessel folytatott párviadala közben anyja így aggódik érte: „Tikkad, mert kövér.” De túl ezeken a mellékes körülményeken, a lényeg az, hogy Hamlet a maga szellemi és fizikai felkészültségével nagyon is *erre a világra termett*. Adottságaival akár eszményi kalandor is lehetne, mintapéldánya a kor jellemző és gyakori embertípusának; és ha az lenne, sem a világgal nem támadna különösebb konfliktusa, sem önmagával. Elkerülné mind a külső, mind a belső meghasonlást; csupán a lelkiismeretét kellene elhallgattatnia.

Tehát a lelkiismeret felelős Hamlet meghasonlásáért? Nem egészen. Ha a királyfi meg tudná valósítani a gyakorlatban erkölcsi eszményeit – például azt, hogy mindenki érdeme szerint boldoguljon amikor konfliktusra nem kerülne sor. Hamlet azonban politikai tehetetlensége miatt erkölcsileg is tehetetlen; *nem erre a világra termett*. A belső meghasonlást persze még így is kivédhetné azzal, hogy eláll a bosszútól, lemond a koronáról, hátat fordít a nyomorúságos „világi üzletnek”. Csakhogy éppen ezt nem engedi meg a lelkiismeret – Shakespeare *közéleti lelkiismerete*. Helyre kell tolni a kizökkent időt, ami nehezebb, mint leszúrni egy koronás gazfickót. Nehezebb?

Lehetetlen.

Amikor Hamlet nevelkedett, a világ még nem fordult ki sarkaiból. Az erény nem született feltétlenül koldusnak, nem sújtott áruság „minden szent Hitet”, és a Jót sem fűzte örökös Hamlet Rossz kapitány. Aki rászolgált, boldogulhatott: az öreg Hamlet király személyes vitézségével gyarapította birtokait, és maga Shakespeare is tehetsége és iparkodása révén lett jómódú színházi részvényes, ismert színész és darabíró. Az érdem nyert jutalmat, nem a becstelenség; vagy legalábbis nem volt *kibékíthatetlen* ellentét az erény és a siker, az erkölcsi normák és a valóságos viszonyok között. A reneszánsz világba-gyökerezettsége, vérbő háromdimenziós élete a csúcsponton még összefért a lelkiismerettel. De aztán jön a hanyatlás, és Hamlet hirtelen egy új világba csöppen, anélkül, hogy jellemén, amely a csúcspont éveiben kristályosodott ki, szándékában állna egy vonással is változtatni. Nem hajt fejet, nem enged abból, ami ő maga. Ha azonban megváltoznak a külső körülmények, akkor a jellem belső változatlansága egyszerre mélyreható változás is, pusztán azért, mert megváltozik a személyiség viszonya környezetéhez. A csúcson teljes értékű emberek éltek, akikben egységet alkotott a testi ügyesség a szellem képességeivel, a gyakorlati jártasság az elmélkedés hajlamával, a döntések merészsége a lelkiismereti mérlegeléssel. Most, amikor egyeduralomra tesz szert a legnyersebb magánérdek, a reneszánsz teljes emberének jellemtulajdonságai közül csak azok értékesíthetők, amelyek egybevágóak az új helyzettel, vagy legalábbis nincsenek ellentétben vele. Ügyesség, merészség, határozottság – ez hasznos a fennmaradáshoz a társadalmi állatvilágban, ha oly mértékben nem is, mint a tényérnyalás; elmélkedés, elvhűség, lelkiismeret – ennek végképp semmi keletje. A „váz- király” Dániájában, ahol minden a visszajára fordul, Hamlet egyetlen tömbből faragott alakja kettéhasad egy gyakorlati és egy erkölcsi lényre, és éppen azért esik meg vele ez a belső változás, mert ő maga bensőleg változatlan marad.

A gyakorlati Hamlet a „világi üzlet” megannyi fortélyában oly nyilvánvalóan felülmúlja ellenségeit, hogy könnyűszerrel diadalmaskodhatna rajtuk, ha felül nem múlná őket erkölcsileg is. Az erkölcsi Hamlet azonban arra született, hogy helyretolja a kizökkent időt, a „világi üzlet” fortélyai pedig, amilyen alkalmasak az idő kizökkentésére, annyira alkalmatlanok a helyretolására. Hamlet gyakorlati eszközei elégtelenek erkölcsi céljainak megvalósításához, eszközök híján viszont a célok elvontak és terméketlenek; bármily energikus is tehát a gyakorlati Hamlet, az erkölcsi Hamletet megbénítja az az ellentmondás, hogy lelkiismerete egy teljesíthetetlen feladat teljesítésére kötelezi.

A korábbiakban megpróbáltuk elgondolni, mit cselekedne a királyfi, ha megszerzi a koronát. Tegyük most fel egy másik kérdést: vajon egyáltalán elképzelhető-e, hogy trónra lépjen? Nos, az életben talán igen, de nem a színpadon. A színpad – ha valóban az – igazabb az életnél, jobban mondva, annál, ami az élet felszínén zajlik, mert a szükségszerűség nyelvén szól a közönséghez, nem a véletlenekén. Ha a darab a királyfi győzelmével végződne, akkor vagy azt sugallná a közönségnek, hogy helyretolódott a kizökkent idő, ami szemenszedett hazugság volna, vagy pedig folytatódnia kellene egy másik darabban, amelyben Hamlet végül mégiscsak elbukik, mert *ez felel meg a történelmi igazságnak*. És Hamlet sejti, érzi, átéli a történelmi igazságot. Megtorpanása, halogatása, „mélakórja” arra vall, hogy tisztában van vele: hiába ölné meg Claudius, a világ sorsa maradna olyan, amilyen.

Claudiuszal leszámolni nem ugyanaz, mint végezni egyik vagy másik talpnyalójával. „Technikailag” ugyan semmivel sem tűnik nehezebbnek, de erkölcsileg annál inkább. Nem Claudius személye miatt – hiszen az ő bűnei a legsúlyosabbak –, hanem azért, mert amíg a trónon ül, addig a királyfinak *világos, megvalósítható célja*



van. Bosszút kell állnia nagybátyján – ez a cél. Rosencrantz, Guildenstern vagy Polonius eltűnhet anélkül, hogy a cél megváltozna; de mi lesz, ha a bosszú sikerül, és Claudius is eltűnik? Mi lesz *azután*? Hamlet vállára szakad az uralkodás fullasztó terhe, olyan „szűkkeblű időkben”, amikor

*az erénynek kell magának  
A vétket megkövetni, sőt hajolva  
Esengni, hagyjon tenni jót vele.*

(III. felv. 4. szín)

És Hamlet, aki saját anyját sem képes jobb belátásra bírni, tapasztalatból tudja, hogy az erénynek nincs esélye. Akkor pedig hogyan vállalja az idő helyrehozogatásának félelmes felelősségét? Hogyan nézzen szembe a világ minden gonoszságával? Feneketlen mélység nyílik előtte, és az *élő* Claudius *az egyetlen – bár fölöttébb törékeny – korlát, amely ettől a halálos szakadéktól elválasztja*. Az imádkozó Claudius Hamlet talán nem is annyira a király túlvilági sorsára vonatkozó megfontolásokból hagyja éleiben, mint inkább saját zuhanásának késleltetésére. Ürügyet keres, hogy némi haladékot nyerjen. A tétovaság, a meddő okoskodás *nem oka, hanem következménye annak, hogy nem tud cselekedni*; és azért nem tud, mert nincs módja rá. *Nem habozó természete miatt bizonyul alkalmatlannak a cselekvésre, hanem a cselekvés feltételeinek hiánya miatt válik természetévé a habozás*. Ha fordítva, a tétovaság felől közelítünk Hamlet alakjához, magatartása irracionális színben tűnik fel, kettősségére nem találunk ésszerű okot.

Hamlet megkésett ember. Egy fényes, ígéretes korszak fiaként él a szűkkeblű időkben, amikor a fények kialudtak, az ígéretekre alig emlékszik valaki. A reneszánsznak vége: szellemének kései őrzői a letűnt aranykort siratják. Vajon lesz-e még aranykor? Milyen holnapokat érlel a keserű jelen? Claudius megbűnhődött, de Hamlet is elpusztult vele. Talán majd Fortinbras, az erős karú? Az ő személye van annyira elvont és meghatározatlan, hogy ne engedje végképp elenyészni a reményt. <sup>[17]</sup> (Egyébként technikai okokból is szükség van rá, mivel a korabeli színpad mélyen benyúlik a nézőtérre, függöny nincs, és a hullákat valakinek el kell takaríthatnia, nehogy kénytelenek legyenek a közönség szeme láttára feltápászkodni.)

\*

Hamlet meghasonlása olyan történelmi szakaszra esik, amelyben a polgári haladás szószólói még nem 'tudnák elgondolni eszményeik számára más társadalmi közegeit, mint az abszolút monarchiát. A következő történelmi szakaszban, amikor a polgárság eszmeileg önállósul, és ideológiájában hadat üzen a feudalizmusnak, az érzéki-gyakorlati lény és az erkölcsi lény kettőssége új, pontosabban meghatározható tartalommal, a *bourgeois* és a *citoyen* ellentétéként jelenik meg. A *bourgeois* az ösztönös természeti erőként működő konkurenciaviszonyok önző magánügye, a *citoyen* az „emberiségért”, a „közjóért”, az „általános ügyért” tevékenykedik. Az „általános ügynek” a valóságos viszonyokban nincsenek gyökerei, képviselőiét az erkölcsi törvény írja elő. Kant ábrázolásában ez a törvény független az érzéki világtól, és nem is válhat az emberi viszonyok egyetemes szabályozójává. Az érzéki világ tagjaként az ember a vak természeti szükségszerűség rabja; csak annyiban szabad, amennyiben az erkölcsi törvénynek engedelmessé válik. A kanéi képlet ily módon kettő-



hasítja a személyiséget egy érzéki lényre, amely a külső viszonyoktól függ, és egy erkölcsire, amely szabad és autonóm, de szabadsága a belső életre korlátozódik. Bár Hamlet kettőssége nem azonos a kantival, a semmiképpen sem elhanyagolható különbségek ellenére *a kanti meghasonlottság szolgálhat leginkább ideológiai kulcsként Hamlet jellemtének megfejtéséhez.*

A polgárság antifeudális harcának lezárulása után, amikor az „általános ügy” lekerül a napirendről, és a pénz egyeduralgódóvá lesz a társadalomban, a kettősség ismét alakot változtat. A pénz elszemélytelenítő hatásának ideológiai tükröződésekként a fogalmak jelentése az ellenkezőjébe csap: a belső szabadság most már *nem* az „általános ügy” erkölcsi képviselőjét jelenti, mivel az általánost képviselni annyi, mint utánozni a megszokott mintákat, hasonlítani az átlaghoz, a „Bárki” (das Man) egyenmű és egyszínű heideggeri világához. Szabad, „autentikus” személyiség csak az lehet, aki rendkívüli – a megszokottól elütő – magatartással emelkedik ki az arcát Veszett tömegből. Ez a személyiség nem egy „általános ügy” érvényesítése révén, hanem mindenfajta általánossággal szemben kívánja megvalósítani önmagát – csak önmagát és semmi egyebet, a legteljesebb személyességre törekedve minden helyzetben, félretolva döntéseiben a kész megoldásokkal előfurakodó „Bárkit”. Neki magának kell döntenie, nem a benne lakozó „Bárkinak”; választania kell az előtte sorakozó lehetőségek közül, támasz és előfeltevések nélkül, pusztán önmagára utalva, és világbavétettsége miatt nem teheti, hogy ne válasszon. A pénz kísértetbirodalmának ez az egydimenziós árnyalakja meglehetősen különbözik Hamlet körüljárható reneszánsz-figurájától, mégsem egészen idegen tőle: egy embertelenné fajult világ ellen veszi fel a harcot ő is, magányosan és reménytelenül, nyomasztó teherként cipelve belső szabadságát, a döntés örökös felelősségét. Távoli leszármazottja Hamletnek: rokonságuk abból adódik, hogy mind a kettőn a polgári fejlődés válságos időszakának szülöttei. A kései válság – a hanyatlás koráé – más, mint a kezdeti, hasonlóságuk azonban elég ahhoz, hogy teremtsen bizonyos alapot Hamlet egzisztencialista értelmezéséhez.

Sorra vettük a belső meghasonlottságnak a polgári ideológiában kialakult három történelmi formáját: a korai forma Hamlet figurájával jellemezhető, a klasszikus a személyiség kanti kettéoszlásával, a kései az egzisztencializmussal. A három forma közül az utolsó a legelvontabb, tartalomban a legösztvéresebb, így a formák közös tartalmát az egzisztencializmus szemszögéből kell összefoglalni. Ebből a szemszögből azt mondhatjuk, hogy a belső meghasonlottság lényege, általános tartalma a világba vetett magányos személyiség harca az erkölcsi szabadság és önrendelkezés jegyében az elidegenült világ ellen. Ez az általános tartalom, amelynek konkrét megjelenései történelmileg változnak, a tőkés termelési mód néhány fontos sajátosságát, különösen az egész földre kiterjedő árutermelői munkamegosztás ellentmondásos hatását tükrözi. A tőkés munkamegosztás nélkülözhetetlenné teszi az embereket egymás számára, minthogy azonban a magántulajdonosok konkurenciájaként működik, egyre kíméletlenebből szítja mindenki harcát mindenki ellen. A konkurenciaviszonyok megajándékozzák az embert a kezdeményezés szabadságával, de magára is hagyják a társadalmi ösvadonban, ragadozónak vagy zsákmánynak; független, önálló egyént faragnak belőle, de sorsszerű, irányíthatatlan mozgásukkal eltíporják a függetlenségét, letörlik egyéni vonásait, ők maguk semmisítik meg azt, amit létrehozna, noha nem létezhetnek anélkül, amit megsemmisítenek – nem létezhetnek a magánügyének függetlensége nélkül; maguk formálják ki ennél fogva azt az ideológiai típust is, amely szembefordul velük, és az általuk táplált függetlenség szellemében tiltakozik a függetlenség általuk való eltírása ellen. E sajátos típust – Maróthy János kifejezésével – *ellenpolgárnak* nevezzük. *Hamlet az ellenpolgár korai alakja.*

Shakespeare színpadán az ellenpolgár mintegy másfél évszázaddal megelőzi a kort, amelyben típusa gyökeret ver és elterjed. Az európai művészet és filozófia ellenpolgári

irányzatai a 18. század közepe táján kezdődnek a szentimentalizmussal, majd Kant és Fichte filozófiáján, a romantika művészetén, később pedig a romantikát elutasító, de valójában hozzá Csatlakozó szimbolizmuson és impresszionizmuson át folytatódnak az avantgardeig és az egzisztencializmusig. Hamlet rokonként szól utódaihoz, és a polgári fejlődésnek nincs olyan időszaka, amikor ne élnének utódai; a dán királyfinak tehát mondanivalója van mindmáig, alakja nem veszítette el időszerűségét. Ez a mondanivaló egyszersmind messze meghaladja érvényességével a polgári horizontot. Az erkölcsi tisztaság egyenlőtlen harca a társadalmi állatvilág ellen végigkíséri az osztálytársadalmak történetét: a „tűrő érdem” viszontagságai már akkor sem voltak újkeletűek, amikor a mezopotámiai ékírási irodalom felpanaszolta őket. Hamlet igazsága érvényes a múltra, és érvényes marad a jövőre is: jellemének, kimagasló erkölcsi tulajdonságainak, amíg csak ember él a földön, mindig lesz visszhangjuk. Hamlet általános érvényű. Kimeríthetetlen sokrétűségével mindenkinek tud valamit mondani, aki odafigyel rá, és mindig tud újat mondani, mert többet mond, mint amennyit kimond. Belső gazdagságát páratlan konkrétságának köszönheti. Nem is lehetne általános érvényű, ha nem volna konkrét: az általános érvény éppenséggel nem az időnkívüliséget, hanem a legszorosabb időhöz-kötöttséget feltételezi. Halmiét alakja egy történelmi „itt és most”-ból keletkezett: drámájában egymásba játszanak az Erzsébet-kor utolsó éveit élő angol társadalom válságjelenségei és Shakespeare belső önéletrajzának elemei, nem tényszerűen, de szellemükben, és anélkül, hogy egyetlen pillanatra is meglazítanák a színpad öntörvényűségét. Ennek a konkrét, (megismételhetetlen helyzetnek és egy teljességgel egyedi, megismételhetetlen jellemnek a pontszerűségét 'tágítja szinte végtelen átmérőjű körré a művészi általánosítás.

## *Romantika és irracionálizmus [18]*

*Éjjel, mikor nem nyomja súly,  
öröm köszönti, drága új.*

*Érvényesül a régi szék,  
a nádja él, egyéniség.*

*Kitágul, könnyed és laza,  
nyújtózik, mint „odahaza”.*

*Egyébként foglalt, ám kisül,  
hogyan olykor boldog, ő is – ül.*

*„Egy szék sajátmagába” – nos,  
ez mély dolog, csodálatos.*

Christian Morgenstern: A nádszék.  
Kosztolányi Dezső fordítása

A romantika kikristályosodása Európa nagy történelmi fordulataival függ össze. A francia forradalom „anakronisztikussá tette a Stürmerek tettekre nem váltott és magányosságában eleve sikertelenségre ítélt lázadását”;<sup>[19]</sup> a jakobinus diktatúra az értelmiség nagy részét elriasztotta a forradalomtól; a thermidori reakció megmutatta,

hogy micsoda voltaképpen „az ész birodalma”, és kiábrándító valóságával porrá zúzta a felvilágosodás illúzióit; a napóleoni háborúk Németország-szerte felkorbácsolták a nacionalizmust, és a zavaros hazafias hullám a politikai ellenforradalom oldalára sodorta az ideológiatörténet első romantikus iskoláját, a Schlegél-csoport liberális múltú, kezdetben a forradalommal rokonszenvező tagjait; végül, amikor Napóleon sorsa megpecsételődik, a német romantika beáll a hódoló gavallérok közé a nagy európai bálon, ahová virágos bakfisruhában csoszog be a Szent Szövetség karján a fogatlan feudalizmus.

A reakciós romantika már nemcsak a felvilágosodással szakít, hanem mindazzal, ami a preromantikát (a romantika közvetlen előzményeit) még a felvilágosodáshoz fűzte. A szakítás természetének megvilágítására elég egyetlen példa. A Sturm und Drang-nak egyik kedvelt hőse, valósággal jelképe volt a lázadó Prométheusz; a romantikus Schleiermacher viszont már 1799-ben úgy beszélt erről a mitológiai alakról, mint bűnösről, akinek „szentségtelen értelme” felelős az ember és a világ egységének megbomlásáért. A Sturm und Drang zsarnokgyűlölete, társadalmi változásokat áhító tettvágya helyett terjed a forradalomellenesség, a meghunyászkodás, a vallási misztika. A korai romantika visszatér a katolicizmushoz, amelyet Hegel annyira megvetett; Voss, a Sturm jobbagyszármazású költője, már csak azért is alkalmasnak találja az új irodalmi mozgalom számára a „romantika” elnevezést, mert a név jelzi a katolizálás divatjág fajuló vonzódást a római egyházhoz. Ez a múltba merengő mozgalom a német klasszikus irodalom és filozófia kortársa, sőt bizonyos fokig osztozik is a klasszika gondolatvilágában, amit azonban felhasznál belőle, azt átdolgozza a maga szája íze szerint.

A korai német romantikához hasonlóan, a francia reakciós romantika is a restauráció ideológiája, amely a nemesi-klerikális világszemlélet nevében úgy segíti vissza trónjára a felvilágosodás által megbuktatott vallást, mint a Napóleon-ellenes koalíció a Bourbonokat. A párhuzam annál is szorosabb, mert ahogy a Bourbonok nem állíthatták helyre az *ancien régime*-et, a régi feudális rendszert a forradalom előtti érintetlenségében, éppúgy nem teheti meg az ideológia sem, hogy ne tükrözze a burzsoázia immár visszavonhatatlan jelenlétét. A korszerűsítő Szent Tamás annak idején az „ész” követelményeihez szabta és „racionalizálta” a teológiát; a korszerűsítő Chateaubriand – a reakciós romantika legjelentékenyebb alakja – a „szív” követelményeihez szabja és esztetizálja a vallást, sajátos katolikus panteizmust teremtve, középpontjában a természettel mint a végtelenség utáni költői sóvárgás forrásával. Ez a „szép” katolicizmus szolgál Vigaszul Renének, a Werther népszerűségével vetekedő Chateaubriand-hősnek, amikor a csömör, az unalom, a *mal du siècle* az öngyilkosság határára kergeti. Az érzelmi alapokra helyezést vallásban egyébként az angol tavi iskola költői és a jénai romantikusok is megnyugvást találnak – a korai romantika egyik általános jellegzetessége ez.

A reakció azonban, bár egész Európát hatalmában tartja, nem tudja többé megfékezni a kapitalizmus előnyomulását. Ipari forradalom forgatja fel Angliát és Franciaországot, hatása átcsap Németországra is; szociális és nemzeti mozgalmak fenyegetik Európa-szerte a feudális arisztokrácia egyre időszerűtlenebb uralmát, haladó vagy éppen forradalmi kulturális irányzatokat táplálva. A kulturális haladás realiztikus vagy romantikus útra tér. A realizmus társadalmi háttere a burzsoáziának a politikai hatalomért folytatott küzdelme: ezt támogatja a restauráció korabeli francia polgári történetírás is, amikor a burzsoázia antifeudális osztályharcában jelöli meg a legújabb történelem mozgóerejét, vagy Ricardo munkaérték-elmélete, amely a munkaerő megdrágítóját, a gabonavámok fenntartásában érdekelt földbirtokos-nemesi kormányzatot támadja. A gazdasági és történelmi realizmus rátapint a társadalom fontos törvényeire, ami feltételezi *a történelem fő vonalának helyeslését*, tehát az adott



helyzetben a *tőkés fejlődés melletti állásfoglalást*. Csakhogy erre a polgári ideológusok közül sem mindenki hajlandó. Az áruvá prostituálódás és az egyetemes politikai-gazdasági elnyomás ellen tiltakozó művészek, fellelkesülve a spanyol, az olasz, a görög szabadságmozgalmakon, létrehozzák a húszas évek körüli nagyromantikát, azt a forradalmi tartalmú kulturális áramlatot, amely megmarad ugyan a romantika kereteiben – mert a mögötte álló társadalmi erők egyelőre még elégtelenek ahhoz, hogy megrendíthetnék a Szent Szövetség rendszerét –, társadalmi funkciójánál fogva azonban feléleszti és magába olvasztja a felvilágosodás legjobb hagyományait. A forradalmi funkció Közép- és Kelet-Európában is összekapcsolja a romantikát a felvilágosodással.

A romantika felbomlását a tőke előretörése, a burzsoázia hatalmi helyzetének megváltozása idézi elő. A bomlás két legjelentősebb dátuma 1830 és 1848. A görög nemzeti függetlenségi harc a húszas évek végén kielezi a Szent Szövetség belső ellentéteit, majd az 1830-as párizsi forradalom elsöpri a reakciós szövetségi rendszerhez csatlakozott Franciaországban a Bourbon-restaurációt. Lajos Fiilöp közel két évtizedes királysága idején a burzsoázia spekuláns felső rétegei kormányoznak, illetve maga a pénz uralkodik, személytelenül és minden vallási sallang nélkül, szétzüllesztve a földbirtokos arisztokráciát, kiszolgáltatva a parasztságot az uzsorának, a nép növekvő tömegeit a proletárnyomornak. A társadalmi átrétegződés kettős kulturális mozgalmat indít el: kialakul a nagyrealizmus, és liberalizálódik a romantika.

A kor nagy realistái olyan emberek, akik igent mondanak a tőkés fejlődésre, de tisztában vannak a kapitalizmus gyötrelmeivel és gyalázatosságaival. Realizmusuk különböző társadalmi-világszemléleti állásfoglalásokon nyugszik. A legitimista Balzac az arisztokrácia csodálójaként kíméletlenül leleplezi a burzsoáziát, ám ugyanígy bánik „kedvelt nemeseivel” is, akiket azért marasztal el, mert nem tudták megakadályozni a forradalmat, nem voltak képesek az angol nemesség példáját követni, és a szükségszerű tőkés haladás élére állni. Stendhal, a polgári ideológiának Balzacnál egyértelműbb képviselője, a napóleoni idők hősi jellemeit kéri számon a júliusi királyság ostoba, kicsinyes nyárspolgáraitól, de a kapitalizmust nem utasítja el, mert abban bízik, hogy 1880 körül az új társadalom már elég érett lesz a felvilágosodás szellemének újjáélesztésére. Mindkét író a megalkuvás nélküli bírálatot párosítja a történelmi szükségszerűség felismerésével és elfogadásával – ez realizmusuk alapja.

A romantika alapja a történelmi szükségszerűség elködösítése. A ködösítés nemcsak reakciós és apologetikus szándékokból eredhet, hanem radikális törekvésekből is. Ha a burzsoázia ideológusai a kapitalizmus ellen lépnek fel, anélkül hogy osztályukkal szakítva, világnézetükben a proletariátus objektív történelmi érdekeit és funkcióját tükröznék, akkor csak utópiákat gondolhatnak ki, amelyeket alkalomadtán a reakció is megnyergelhet. Maguk a kritikai realisták sem tudták kiküszöbölni életművükből a romantikus vonásokat, mert a társadalombírálatuk mércéjéül szolgáló eszmény elkerülhetetlenül utópikus volt; [20] még inkább az a radikális kispolgári értelmiségiek társadalomképe, akik gyűlölik a fosztogató spekuláns-tőkét, együtt-éreznek a proletariátussal, és el akarják egyengetni a mélyülő ellentmondásokat. A gazdasági és rendőri elnyomással szemben erősödnek a demokratikus indulatok, a proletariátus első viharos megmozdulásai nyomán Franciaországban, Angliában, Németországban napvilágot látnak a szocialista utópiák. Ebben a légkörben virágzik fel a francia nagyromantika (Hugó, Sand), hangot adva az elnyomott tömegek érzelmeinek, de annak az illúzióknak is, hogy szeretettel és békés reformokkal mindent el lehetne intézni.

A kispolgári radikalizmus Franciaországban a romantikának kedvez, Németországban a romantikát felbomlasztó áramlatoknak. A különbség oka abban



rejlik, hogy a fáziskésésben levő német burzsoáziának az 1830-as párizsi események utáni radikalizálódása a feudalizmus ellen irányul, tehát olyan célja van, amely az osztály számára elvileg megvalósítható, és az ideológiától a dolgok reális felmérését, a haladás eszmei akadályainak elhárítását követeli. A baloldali ifjúhegeliánusok megindítják hadjáratukat az elavult társadalmi rend és a reakciós romantika legfőbb eszmei szövetségese, a vallás ellen; Feuerbach 1841-ben kiadja felszabadító hatású művét, *A kereszténység lényegét*-, a munkásosztály politikai erőiként való megjelenésének és világnézeti önállósulásának hatására feltűnnek a forradalmi proletárköltészet első hajtásai; a demokratikus fellendülés kibontja az irodalom realista tendenciáit, és a fordulat betetőzésekként Heine az irónia romantikus fegyverével – amely majd Brecht színpadán az „elidegenítő hatás” nevet kapja – tönkrezúzza a német romantikát.

A burzsoázia megszilárdulása nemcsak a restaurációs romantika alól rántja ki a talajt. Az 1848-as földcsuszamlásban kimerülnek a burzsoázia forradalmi tartalékai: a párizsi proletárok júniusi felkelése, a történelem első önálló munkásforradalma, véres bizonyosságot szolgáltat arról, hogy két évtized alatt *megváltozott a társadalom fő ellentmondása*, hogy az osztályharc fő frontja nem a burzsoázia és a feudális nemesség között húzódik többé, hanem a burzsoázia és a proletariátus között. A polgári kultúra előtt Nyugaton lezárulnak a nagyrealizmus útjai, mert az átfogó és következetes társadalombírálat most már proletár osztályálláspontot feltételez; ennek hiányában a kritikai realizmus csak ott folytatható, ahol továbbra is napirenden van a nemesség elleni harc, vagy pedig a burzsoázia belső küzdelmei ideiglenesen háttérbe szorítják a fő ellentmondást, és esetleg lehetővé teszik az osztály bizonyos rétegeinek átmeneti szövetségét a szocialista erőekkel.

A burzsoázia forradalmi távlatainak elvesztése a romantika haladó szárnyát is megfosztja létalapjától. A haladó romantika érzelmi túltelítettsége egyszeriben hazug retorikának és nevetséges anakronizmusnak !tűnik, mihelyt kiálszik a társadalmi elkötelezettség szenvedélye, és a polgári ideológus a történelmi események harcra kész résztvevőjéből passzív szemlélővé lesz. Az 1850-es évek e tekintetben világos cezúrát jelentenek: mert igaz ugyan, hogy az egykor katolikus és királpárti Hugo, a „kis Napóleon” elleni gyűlölettől fűtve, ebben az évtizedben és a rákövetkezőben válik forradalmárrá, és jut el írói csúcspontjára, de az is tény, hogy nem ő képviseli már a kulturális fejlődés fő vonalát, hanem a kevésbé elismert és olykor botrányt kavarázó új, romantikaellenes irány, a parnasszistákkal, Flaubert-rel, az impresszionizmussal, a szimbolizmussal. Ezt a szenvedélyektől mentes, feltétlenül tárgyilagosságnak mutakozó antiromantikát, amelynek művelői többnyire a romantikából jöttek – ahogy a korai romantika művelői a felvilágosodásból –, bizvást nevezhetjük utóromantikának: hiszen az elődjétől örökölt szélsőséges szubjektívizmust fokozza fel addig a pontig, ahol minden közösségi illúzió és a világ szerves egységébe vetett hit kihamvadása után a magára maradt, dehumanizálódott egyén senkihez és semmihez nem kötődik többé, és minél következetesebb, annál kevésbé van más élettartalma, mint a tartalom teljes hiánya, másféle érzelmé, mint a közöny, a csömör, az unalom.

Az új törekvések egyik kezdeményezője, a romantikusból parnasszistává lett Leconte de Lisle, egyesíteni akarja a művészetet a tudománnyal, a költészetet a pozitivistá filozófiával; Flaubert pedig, aki a tudományos pontosság igényével hihetetlen mennyiségű dokumentációs anyagot gyűjt regényeihez, a legteljesebb személytelenséget követeli a művésztől („hitesse el az utókorral, hogy nem is élt”). Az 1848-as forradalmak után a volt romantikusokban dühödött és ingerült objektívítási igény támad, igyekeznek olyan józan hozzáértéssel szemlélni az ábrázolás tárgyát, mint a fiziológus a felboncolt békát, vagy a prostituált a bordélyházi vendéget. Ezt a romantikaellenes objektívítási igényt tragikus világlátás, misztikus szépségimádat, a

művészetnek a vallási rajongásra emlékeztető beteges tisztelete kíséri, körülengi a romantika levegője: a személytelen tárgyilagosság követelménye ugyanis valójában *a végsőkig feszített szubjektivizmus megnyilvánulása*. A művésznak tárgyával is, a közönséggel is megszakad az érzelmi kapcsolata: amaz közömbösebb számára, semhogy felszíthatná a szenvedélyeit, emez idegen tőle, és kitárulkozás helyett hűvös tartózkodásra készíti. A költő ne szolgálta ki „vérző szívét a ragadozó tömegnek” – tolmácsolja egy szonettjében a jellegzetes romantikaellenes álláspontot jellegzetesen romantikus nyelven Leconte de Lisle. A tudomány vizsgálati és leíró módszereinek utánzása védekezési reflex, amellyel a művész 'erényt csinál a szükségből: a részvétlenségre részvétlenséggel, a társadalmi számkivetettségre a társadalomból való kivonulással felel, úgy viselkedik, mint a hajótörött, akinek egyetlen vigasza az a rögeszme, hogy magányának szigetét maga választotta. A „személyes én”, akit a Sturm und Drangban a *Streben*, a lendületes tettvágy jellemzett, akit Fichte és a korai romantika a világ teremtőjévé emelt, már csak passzív szemlélője a felfoghatatlan világfolyamatnak, és a romantikus pátosz szétfosló füstje mögül előbukkan a régi, felvilágosodás kori törés, az „én” és a világ meghasonlottsága, anélkül, hogy álcáznák a felvilágosodás optimista frázisai. Az elidegenült társadalmi viszonyok természeti szükségszerűségként, megmásíthatatlan végzetként hatnak, és a polgári művész vagy filozófus a személytelenség lencséjén keresztül észleli őket. A pozitivista látásmód szüli a művészetben a romantika kései romantikaellenes fejleményeit, a vulgár-materialista naturalizmust és a pszichologista impresszionizmust; a dolgok megismerésében egyik sem kíván mélyebbre hatolni a lényeges szerkezeti összefüggéseket elleplező jelenségszintnél, ahol az embereket biológiai vagy egyéb mitikus erők taszítják végzetük felé, s ahol a törvényszerűség véletlenekre, a folyamat pillanatnyi állapotokra, a „személyes én” ösztönökre és hangulatokra esik szét.

A szubjektivizmus egyidejűleg tereli a romantikát a bensőség nélküli tárgyiasság és a tárgy nélküli bensőség felé. „Ami a legjobb bennünk, az mindig kimondatlan marad, önnön mélyében pihen, mint a gyöngy a tenger fenekén” – írta már a romantika hajnalán a félromantikus-féklklasszicista Hölderlin. De hát mi a legjobb bennünk? A viszonyok elviselhetetlenségének tudata, a tiltakozás, az elvágyódás egy harmonikusabb világba. A „hová” és a „hogyan” lényegileg kimondatlan marad, mert ami valótlan, amiről azt sem tudjuk, micsoda, azt nem lehet fogalmilag, logikai eljárásokkal megragadni. A klasszicista művészet világos tartalmakat hordozó, szabatosan körvonalazott formái alkalmatlanok ennek a világnézetnek a befogadására; cseppfolyós formák szükségesek, amelyek elmosják a szabályokat, a megszokott választóvonalakat, és szándékosan cserélik fel a közlés egyértelműségét a sejtetés homályával. A romantika végrehajtja ezt a világnézeti meghatározottságú formai fordulatot, majd felbomlása után örökül hagyja vívmányait az „utóromantikára”. A napjainkig tartó „utóromantika” egyik legfontosabb állomása minden bizonnyal az impresszionizmus, amely *a tárgy nélküli bensőség és a bensőség nélküli tárgyiasság találkozási pontján áll: ösztönösen áramló benyomásokat és hangulatokat, szubjektív élménycsillámokat rögzít, de a természettudományos pártatlanság igényével, mintha dolgok volnának*. A művészet síkján ezzel az irányzattal jelentkezik először az „immanens transzcendenciának” a modern polgári világnézet általánosan jellemző szubjektivista változata, az ember és a világ (az alany és a tárgy) meghasonlottsága magában az egyéni tudatban: a társadalmi passzivitásba dermedt „személyes én” már nemcsak az objektív valóságtól szakad el, mint a megismerést a jelenségvilágra korlátozó régebbi szubjektív idealizmusban, hanem *saját tudati állapotaitól is, amelyek oly mértékben automatizálódnak, hogy független tárgyi léttel bíró, „transzcendens” – tudaton kívüli – dolgoknak látszanak*. A tárgynélküliség később az absztrakt művészetben át eljut a műtárgyként szerepeltetett üres vászonig, a bensőség nélküli

tárgyiasság pedig az esztétikailag megmunkálatlan, nyers dolgokig és eseményekig; a kimondhatatlan tartalmakkal bibelődő romantikus formalizmus végső formája a formátlanság, a semmi.

Az irracionizmus, amely ezekben a kései fejleményekben teljeseedik ki, de kezdettől fogva elmaradhatatlan kísérője a romantikának és előzményeinek, a külső szükségyszerűség egyeduralmát és a vele szemben tanúsított társadalmi-gyakorlati passzivitást tükrözi. A passzivitás a felelős azért, hogy a romantika minden szándéka visszájára fordul: a szubjektumot a szubjektivizmus, a különösséget a különösség túlcsigázott szükséglete tiporja el, mint egy gyanútlan csizmatalp. De a kielégítetlen szükséglet továbbra is követeli a magáét, és kielégítése céljából annál inkább kell pótszerekhez folyamodni, minél nyomtalanabban mosódnak el a személyiség lényeges tartalmai az általános egyformaságban. Ezért van az, hogy a romantikusok – mint Plehanov megjegyzi – nemcsak műalkotásokban akarták kifejezni megvetésüket a polgári mértékletességgel és kicsinyességgel szemben, hanem külsejükben is. A feltűnő viselet, a kihívó magatartás „a különösség jogának” megnyilatkozása, a „másság” fitogtatása. Persze, az effajta „másságnak” megvan az a hátránya, hogy könnyen divattá uniformizálódik, a divat pedig ördögi körben kering, mert természeténél fogva rendszeresen meg kell újulnia, hogy eredetiségével érdeklődést keltsen, de mindig csak utánozható újdonságokkal állhat elő, amelyek hamarosan elvesztik eredetiségüket, és a konformizmus jelképeivé lesznek. A meddő lázongásnak végül már nincs is egyéb különlegessége, mint az, hogy a belenyugvás különleges, önérzetáttató módszereként működik. Így torkollik a megismételhetetlen egyszerűség vágya a legközönségesebb szokványba, a belső élet dicsőítése a legotrombább külsőségekbe; a túlfűtött érzelmvilág a közöny fagypontjára hűl, az áhítatos formakultusz halálra ítéli a formát, és a melldöngető tiltakozás végül egy szörnyűséges kísértetvilág apológiájának bizonyul, a szubjektivizmus bumerángthörvénye szerint, amelynek természetét Hegel a 19. század elején, de napjainkra is érvényesen írta le a *Fenomenológia* halhatatlan oldalain.

---

## JEGYZETEK

[1] *F. Engels*: A család, a magántulajdon és az állam eredete. IX. Lásd K. Marx-F. Engels Művei (a továbbiakban: MÉM). 21. köt. Bp., 1970. 156. o. [\[vissza\]](#)

[2] Id. mű, IV. Id. kiad. 97. o. [\[vissza\]](#)

[3] *F. Engels*: A lakáskérdéshez. 3. szakasz. II. MÉM 18. köt. Bp., 1969. 262-263. o. [\[vissza\]](#)

[4] *K. Marx*: Per Gottschalk és társai ellen. MÉM 6. köt. Bp., 1962. 121-122. o. [\[vissza\]](#)

[5] *K. Marx*: A tőke. I. könyv. MÉM 23. köt. Bp., 1967. 555. o. [\[vissza\]](#)

[6] Vö. MÉM 3. köt. Bp., 1960. 24. o. [\[vissza\]](#)

[7] A kérdésről lásd *Rozsnyai Ervin*: Történelem és fonák tudat. Bp., 1983. 69-84. o. [\[vissza\]](#)

[8] Az érték, érdek és eszmény viszonyáról lásd *Rozsnyai Ervin*: Id. mű, id. kiad. 46-62. o. [\[vissza\]](#)

[9] Vö. *K. Marx*: A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. MÉM 46/II. köt. Bp., 1972. 168-170. o. [\[vissza\]](#)

[10] *G. W. F. Hegel*: A jogfilozófia alapvonalai. 328. §, 327. §. Függelék. Bp., 1971. 348. o. [\[vissza\]](#)

[11] Shakespeare csak a reneszánsz hagyományt folytatta, amikor a népmozgalmakban a társadalmi káosz forrását látta, akadályt, amely útjában áll a felvilágosult előljáróktól és a filozófus királyoktól várható reformoknak. Ebből a szempontból a reneszánsz nem tett különbséget a feudális viszályok és a nép mozgalmi között.” (*Mihail Barg*: Shakespeare és a történelem. Budapest, 1986. 250-251. o.) [\[vissza\]](#)

[12] A 66. szonett, Szabó Lőrinc fordításában:

*Fáradt vagyok, ringass el, óh, halál:  
az Érdem itt koldusnak született  
és hitvány semmiségre pompa vár  
és árulás sújt minden szent Hitet  
és Becsületet rút gyanú alá  
és szűz Erényt a gaz tiporni kész  
és Tökéletest korcs utód gyaláz  
és Érc-erőt ront béna vezetés  
és Észre láncot doktor Balga vet  
és Hatalom előtt néma a Szó  
és Egyszerű kap Együgyű nevet  
és Rossz kapitány rabja lett a Jó.*

*Fáradt vagyok; jobb volna sírba mennem:  
meghalnék, csak ne hagynám el szerelmem!* [\[vissza\]](#)

[13] Annak a folyamatnak a során, „amelyet Max Weber »a varázslat eloszlatásának« nevez, (...) az ember fokról fokra megszabadul attól a hitétől, hogy mágikus eszközökkel kivívhatja az üdvöt. De ez a tett egyúttal végképp önmagára utalja az embert, hiszen tudára adja, hogy sorsa örökre elrendeltetett, azon senki és semmi nem



változtathat, s az ember rettenetesen elhagyottnak és magányosnak érezte magát. Kinőtt az egyház gyámsága alól, többé semmiféle pap ki nem átkozhatta, de nem is oldozhatta fel, és nem menthette meg a lelkét. Magára maradt gyarlóságaival és kegyelemosztó, mindazonáltal hozzáférhetetlen, süket és közönyös Istenével.” (Hauser Arnold: A modern művészet és irodalom eredete. A manierizmus fejlődése a reneszánsz válsága óta. Budapest, 1980. 96. o.) [\[vissza\]](#)

[14] Vö. S. T. Bincloff: Tudor England. 24. kiad. Penguin Books. England – USA – Australia – Canada – New Zealand, 1980. 291. o. [\[vissza\]](#)

[15] Shakespeare „felismerte, milyen mély szakadék van a reneszánsz humanizmus szociális-etikai eszményei és Anglia történelmi valósága között a 16-17. század fordulóján... teljes tragikumában tárult fel szeme előtt a reneszánszkori hős helyzete, aki összeütközik azzal a valósággal, amely kiáltó ellentétben van eszményeivel.” (Mihail Barg: id. mű, id. kiad. 195. o.) – „A tény, hogy az értelmiségiek, főleg a művészek között egyszerre úgy megszorodnak az idegbajosok, hogy a szkepszis kortünetté válik, a melankólia divatos betegséggé, amire az Erzsébet-kori dráma számos példával szolgál, csak akkor érthetjük meg, ha az általános társadalmi fejlődés tünetének tekintjük. A régi kötelékek, szellemi és érdekközösségek felbomlása folytán az emberek elvesztették régi biztonságérzetüket. Az új világ az általános verseny világa is; rettegés fogja el őket az élettől, ez elől menekülnek minden lehetséges módon.” (Hauser Arnold: id. mű, id. kiad. 76. o.) [\[vissza\]](#)

[16] Az immanens transzcendencia a polgári filozófia egyik legjellemzőbb vonása, amely a reneszánsztól a legújabb korig különböző formákban jelentkezik. Kierkegaard által kezdeményezett életfilozófiai alakjáról lásd *Rozsnyai Ervin*: Filozófiai arcképek. Budapest, 1971. 317-337-o. [\[vissza\]](#)

[17] „Ki ez a fiatal norvég királyfi? Mit hivatott képviselni? A vak végzetet, a világ értelmetlenségét, vagy az igazság győzelmét? Mindhárom értelmezésnek voltak hívei a Shakespeare-kutatók között. A rendezőnek kell eldöntenie. Ez a név azonban jelent valamit. Fortinbras – *forte braccio*. Fortinbras, az erős karú férfi.” (Jan Kott: Kortársunk, Shakespeare. Budapest, 1970. 88. o.) [\[vissza\]](#)

[18] Részlet a szerző „Forradalom és megbékélés” c. könyvéből. (Magvető Könyvkiadó, Bp. 1987.) [\[vissza\]](#)

[19] *Halász Előd*: A német irodalom története. I. köt. Bp. 1971. 368. o. – Stürmer: a *Sturm und Drang*hoz tartozó író. *Sturm und Drang*: fiatal német polgári írók (Herder, Lenz, Bürger, az ifjú Goethe és Schiller stb.) lázadó szellemű mozgalma az 1760-1780-as években. [\[vissza\]](#)

[20] A kérdést Lukács György elemzi „Balzac és Stendhal vitája” c. írásában. [\[vissza\]](#)

---

**Készült 500 példányban**

**Ez a  
487  
példány**

**ISBN 963 400 983 2  
ISSN 0866 – 4420**

**Felelős kiadó a szerző**

**Felelős szerkesztő Tabák András**

**920467 Tótfalusi Tannyomda, Budapest  
Felelős vezető Nagy Lajos igazgató**

**Terjeszti a Könyvtárellátó Vállalat  
Megvásárolható az V. Honvéd u. 3., V. Mérleg u. 6.,  
VI. Andrásy út 16., VI. Andrásy út 4;., VII. Rákóczi út 14-16.,  
XIII. Váci út 19., XIII. Szent István krt. 26. szám alatti könyvesboltokban.**

---