

## Étienne Balibar: Marx filozófiája

Fordította Mihancsik Zsófia, lektorálta Tütő László. Typotex Kiadó, Bp., 2012. 267 old., 2500 Ft

Étienne Balibar Louis Althusser tanítványa. Három évvel mesterének halála és az államszocialista rendszerek világméretű bukása után Franciaországban kiadott, magyar fordításban csak nemrégiben megjelent művét azzal a szándékkal írta meg, hogy olyan eszközt adjon Marx olvasói kezébe, amely nemcsak eligazít írásaiban, hanem be is vezet a Marxszal kapcsolatos filozófiai vitákba. Legfontosabb állítása, hogy Marx változatlanul időszerű gondolkodó, kérdései és válaszai máig relevánsak.

Ennek belátásához és a szöveg megfelelő értelmezéséhez az olvasónak el kell fogadnia egy bevallottan paradoxnak tetsző tételt. A szerző határt von Marx filozófiája és a marxista filozófia közé, és leszögezi, hogy a marxi filozófia rendszerezése és a rá mint világnézetre hivatkozó politikai-társadalmi mozgalmak közös nevezőjének meghatározására irányuló, eszmetörténetileg érdekes kísérletek – köztük a dialektikus materializmus, a nem Marxhoz, hanem életművének marxista és kritikai utóéletéhez tartozó fogalom megalkotása – ellenére nem létezik és nem is létezhet marxista filozófia.

Balibar ezzel a merész, mind a marxizmus múltjának értékelését, mind jelenének megértését és jövőjének mérlegelését illetően nem sok jóval kecsegtető gondolattal egyáltalán nem csökkenti Marx filozófiai jelentőségét, hanem éppenséggel megteremti egy szélesebb spektrumú teoretikus univerzum bejárásának lehetőségét. Megóvja ugyanis Marx mai olvasóit attól a félrevezető koncepciótól, hogy Marx tanítását egy társadalmi mozgalom, jelesül a szocializmus világnézeteként értelmezzék. Ugyanakkor kiszabadítja a marxi doktrínák rendszereként fellépő marxista filozófia hamis illúziójának fogságából, amely illúzió annak az 1890 és 1990 közötti korszaknak a termé-

ke, amelyben a marxizmus szervezeti doktrínaként funkcionált.

Nincs abban semmi meglepő, hogy Balibar ilyen határozottan lemond a történelmi materializmus Marx filozófiáját rendszerként és doktrínaként értelmező, értékelő és összesítő, valamint politikai-társadalmi céloknak megfelelő programjáról. Balibar a marxista baloldal azon szerzője, aki elmosza a posztmarxizmus és a neo-marxizmus közötti képlékeny határt (vö. Göran Therborn: *A marxizmustól a posztmarxizmus felé?* L'Harmattan, Bp., 2010. 206. old.) Marx iránt elkötelezett, marxista háttérű értelmiségi: munkáiban a klasszikus marxizmus kérdéseire reflektál, de indoktrinációellenességét áthatja az elméleti megújulás igénye és ezzel együtt a kritikai eltávolodás a történelmi materializmustól.

Ez a szemléletmód jellemzi a marxizmus jelenére vonatkozó értékelését, amely nemcsak 1993-ban, Marx filozófiájáról szóló könyve eredeti megjelenésekor volt érvényes, mert majdnem húsz év elteltével sem vesztett aktualitásából, amikor végre magyarul is hozzáférhető. Mint írja, a marxizmus manapság nem sok sikerrel kecsegtető filozófia. Aki ma – a Marx műveit különféleképpen értelmező, a kizárólagos olvasat igényével fellépő, gondolatait partikuláris érdekek szolgálatába állító marxista irányzatok után – Marx filozófiájával kíván foglalkozni, vagy marxi alapokon akar filozofálni, óhatatlanul beleütközik az évszázados ideológiai használat során feltorlódott akadályokba. A történelmi marxizmustól való megszabadulás hosszú és nehézkes folyamat, de az elméleti fejlődéshez nélkülözhetetlen. Szükséges rossz, amely lehetőséget teremt arra, hogy tanulva a múltból, túl is lépünk rajta. Be kell látnunk, hogy „Marx filozófiája ma nem lehet sem szervezeti doktrína, sem egyetemi filozófia, azaz túl kell nyúlni minden intézményen” (244. old.). El kell fogadnunk, hogy az államszocialista rendszerek összeomlása „véget vetett a lehetőségnek, hogy kölcsönös kapcsolat legyen Marx filozófiája és bármiféle szervezet, a fortiori állam között. Ami azt jelenti, hogy a marxizmus nem működhet többé legitímációs vállalkozásként.” (Uo.)

Ne számítson senki arra, hogy Balibar könyvét forgatva választ kap a hétköznapi diskurzusban gyakran megjelenő, a Marxról kialakított előítéleteket visszhangzó kérdésre, nevezetesen, hogy az egyes, egymással is vitában álló szocialista filozófiai irányzatok és politikai mozgalmak miért épp az ő személyét és műveit használták ideológiájuk elméleti igazolására. Ezzel a kérdéssel ahhoz a filozófushoz kell fordulnunk, akit az árufetizmus fogalmát elemezve Balibar is említ mint az „árulogika vagy az érték szimbolikája által vezérelt mindennapi élet fenomenológiai leírásával” (165. old.) foglalkozó teoretikusok egyikét: Heller Ágneshez.

Heller *Marx és a marxizmus ma* című esszéjében (Heller Ágnes: *Marx és a marxizmus ma. Holmi*, 2003. 2. szám, 232–243. old.) Marx aktualitásáról értekezve Balibarral ellentétben szükségesnek tartotta, hogy megvizsgálja, mennyiben oka Marx a *marxizmusnak*. Szerinte bizonyíthatatlan, hogy Marx előidézője lenne a marxizmusnak vagy bármelyik irányzatának. Hellerrel egyetértve úgy gondolom, hogy már Marx életében, de különösen halála után nagyon különböző politikai mozgalmak és érdekcsoportok válogatták ki a fennmaradt, befejezetlen és helyenként önellentmondásos életművéből azokat a szövegeket, amelyek a leginkább megfeleltek partikuláris céljaiknak.

Nem véletlen, hogy a marxisták megtalálták maguknak Marxot. Vonzotta őket szekularizmusa, hogy a vallással a tudományt állította szembe abban a korban, amikor a tudomány lett az uralkodó világmagyarázat – írja Heller. Mégsem mondott le a mindenre kiterjedő, abszolút, metafizikai igazság követeléséről, felfedezéseit és megfigyeléseit „a megváltás metafizikai elméletének láncolatává fűzte egybe”, amivel sok követőt talált magának, nem csak a történelem kiválasztott népe, a proletariátus körében. Követői a hit és a tudomány ötvözésére törekedtek; világmagyarázatát alakították át Marx tanait, vallásosan hittek benne, ugyanakkor „azon az alapon utasították el a társadalmi és politikai élet minden, nem marxista

vagy másfajta marxista értelmezését, hogy az tudománytalan, nem pedig egyszerűen csak hamis vagy eretnek elképzelés” (Heller Ágnes: *i. m.* 233. old.). Vonzónak találták Marxnak az 1848–49-es forradalmak kezdetén született írásait jellemző radikalizmust is, de az 1850–70-es években született, alapvetően radikalizmusellenes munkái is felkeltették olyan radikális gondolkodók figyelmét, mint Lenin, Mussolini vagy Georges Sorel. Heller szerint ez a radikalizmus a nem marxista értelmiség radikális köreiből is hatott, a „marxi radikalizmus fajtáinak legszembetűnőbb ötvözetét” (uo.) pedig Lukács György alkotta meg a *Történelem és osztálytudat* kötet *A proletariátus tudata* című tanulmányával.

A Marx-kronológiával ellátott, öt fejezetből álló, de számos alcímmel tovább tagolt könyvben szócikkyszerű beszúrák is találhatóak: az olvasás folyamatosságát pedagógiai szándékkal megakasztó útmutatók, olvasási segédletek. Lehetőséget nyújtanak arra, hogy a szerző értelmezze a legalapvetőbb marxi terminusokat és a marxisták által használt kifejezéseket, idézzen és kommentáljon szövegrészeket Marxtól, röviden bemutasson néhány baloldali, illetve marxista gondolkodót és ismertesse fontosnak vélt hozzájárulásukat a Marxról szóló filozófiai diskurzushoz. Önmagukban is érdemes tanulmányozni ezeket a közbeékelte magyarázatokat, amelyek azonban nem olyan funkciót töltenek be, mint egy lexikon szócikkei, mivel a fő gondolatmenetbe illeszkedve válnak igazán tartalmassá. Balibar kevés segítséget nyújt a marxi elmélet megismeréséhez azoknak, akik más forrásból még nem tudják, mit értett Marx a politikai gazdaságtan bírálataiban, miként határozta meg az osztályharcot, hogyan bizonyította, hogy a kapitalista termelési módba eleve bele van kódolva, hogy idővel a helyébe lép egy nála hatékonyabb ökonomiai rendszer s vele az osztályok nélküli társadalom, ahol mindenki képességei szerint dolgozik és szükségletei szerint részesedik a megtermelt javakból. Szándékosan jár el így, a marxi doktrína kifejtésének mellőzése jelen esetben tudatos, vállalt hiány, mert ez felel meg a Marxról mint filozófusról a könyvben alkotott képnek.

Balibar számára Marx az „örök újradefiniálás filozófusa”, akinek elméleti tevékenysége nem egy egyéni világot értelmező vállalkozás, mint az általa jól ismert, Platónról Hegelig tartó tradícióban. Marx szakított a filozófiai diskurzus hagyományos formájával és felhasználása módjával is, amit Balibar szerint az a törekvése jelez, hogy a filozófiai regiszterben tett kijelentéseit összekapcsolta „történelmi elemzéseivel és politikai cselekvési javaslataival” (14. old.). Nem volt pozitívista, és állításaira koherens, egységes nyelvezetű rendszer sem építhető. Egyszerre tett a filozófia tartományát el nem érő és a filozófián túli kijelentéseket, vont le olykor megalapozatlan, érveket nélkülöző következtetéseket. Ám bebizonyította, hogy „a filozófia nem autonóm tevékenység; meghatározza az a pozíció, amelyet a társadalmi konfliktusok terepén, mindenekelőtt az osztályharcban elfoglal” (15. old.).

Ebből a szempontból filozófiája antifilozófia, amelynek mégsem sikerült leszámolnia a filozófiával, sőt nagyban hozzájárult a megújulásához. Ellenkező hatást ért el, mint amit Balibar elemzése szerint a *Feuerbach-tézisekben* nemcsak szándékként, hanem előírásként magának is megfogalmazott. Nem hagyta el végleg a filozófia terepét a forradalmi gyakorlat kedvéért, hogy megvalósítsa a filozófia legnemesebb célját, az emancipációt és az elidegenedés felszámolását. Megmaradt filozófusnak, továbbra is filozófusként kell olvasnunk őt, aki szétrombolta azt a hamis képzetet, hogy létezik mindig önmagával azonos, örök filozófia. Filozófiatörténeti szempontból – írja Balibar – Marx után a filozófia már nem ugyanaz, mint addig volt: teoretikus tevékenységével bizonyította, hogy a gyakorlatban filozofálni mindig egyet jelent a nem-filozófiával való konfrontációval, hogy a filozófia története a folyamatos megújulások, fordulatok és visszafordíthatatlan határátlépések sorozata. Egyszerre filozofált és próbált szembeszállni a filozófiai tradícióval, ami belső, intellektuális konfliktusokhoz vezetett.

Így már világos, miért maradt életműve befejezetlen, vagy ahogyan

Balibar fogalmaz, miért csak töredékeket hagyott az utókorra. Egyszerűen nem volt elég ideje arra, hogy sokrétű, a precíz kifejtés emberidőbeli korlátait meghaladóan szerzőgázó gondolatainak összességét egységes doktrínává, rendszerré fejlessze. Balibar ezzel nem felmenteni akarja Marxtot a vád alól, hogy e befejezetlenség, következetlenség és csiszolatlanág miatt megállapításai kiszolgáltatottá, illetve könnyűszerrel felhasználhatóvá váltak a kizárólagos, megcáfolhatatlan Marx-interpretáció igényével fellépő önkény, a rá hivatkozó XX. századi baloldali totalitárius rendszerek ideológusainak kezében. Inkább azt igyekszik megmagyarázni, miért előzte meg Marx gondolkodásában a konklúziók levonását mindig az újragondolás, a lehetséges végkövetkeztetések kritikája. Balibar e mögött egyfajta intellektuális megszállottságot vél felfedezni. Nem másról van itt szó, mint egy kettős intellektuális attitűdről, arról a belső kényszerről, hogy egyszerre két etikának is megfeleljen. Szükségképp ez mozgatja mindenkor a forradalmár és a tudós szerepét együttesen és egyszerre tudatosan vállaló kritikai értelmiségit, mégpedig nem feltétlenül azzal a megfontoltsággal és óvatossággal, amelyet a *két lépés hátra, egy előre* elve sugall. Marxtól tudósi alkata mindig meggátolta abban, hogy erőltetetten „összeeskábálja” konklúzióit, ahhoz pedig túlságosan forradalmár alkat volt Balibar szerint, hogy megtörjék a válságok, amelyek nagyban befolyásolták gondolkodásának alakulását. E két alkati adottsága egyaránt az ellen hatott, hogy „rábizsa magát a messianisztikus reményre” (242. old.).

Balibar azt javasolja, Marx filozófiáját ne a doktrínákban, hanem szövegeiben keressük, és Althusser nyomán hangsúlyozza, hogy Marx szellemi fejlődésének vizsgálatokor különös figyelmet kell fordítani az életmű folytonosságát megszakító töréseknek, kitérőknek. Sem nem kell egymástól elkülöníteni Marx filozófiai, történeti és gazdasági munkáit, sem nem szabad elfogadni az „általános szintézisnek” a dialektikus materializmusra jellemző gondolatát-módszerét, amelyben „az osztályharc a gazdasághoz, az antropológiához, a politikához,

hoz, a tudáselmélethez illeszkedik” (234. old.). Balibar Marx-értelmezése nem mond le az episztemológiai cezúra althusseri fogalmáról, nem vitatja, hogy volt egy olyan pont, amely az eltávolodás kezdeteként azonosítható az elméleti humanizmustól, de egyúttal jelzi, hogy Marx életében volt legalább még két, ugyanilyen kiemelkedő jelentőségű, gondolkodásának alakulását nagyban befolyásoló válság és törés. Az első 1848-ban, a második 1871 után.



Az 1848-as forradalmak kudarcával szembesülve Marx átértékelte a proletariátus forradalmi küldetésére vonatkozó megállapításait. Az egy évvel korábban Engelsszel közösen írt *Kommunista kiadvány* szövege arról az optimista meggyőződésről árulkodik, hogy rövidesen beköszönt a kapitalizmus válsága, amely önmagában még nem vezet ugyan a meglévő társadalmi rend összeomlásához, de hozzájárul a proletariátus osztálytudatának megerősödéséhez, közvetve elősegíti annak osztályra szerveződését, ösztönzi a rendszer megdöntésére irányuló forradalmi fellépést, azaz összességében megteremtí a át lépés lehetőségét a posztkapitalista társadalomba. Balibar nem téved, amikor úgy fogalmaz, hogy Marx „azt az erőt és lelkesedést, amely a »népek tavaszának felkeléseit«, illetve a »szociális köztársaságot« jellemezte, csak saját programja végrehajtásaként értelmezhetette” (23. old.). Am csalódnia kellett: a júliusi vérengzések után a francia szocialisták jelentős része átpártolt a bonapartisták táborába, míg Louis Bonaparte államcsínye után „a munkások passzivitása” szétfoszlatta az ábrándot, hogy a proletariátus forradalmi aktivizmusának köszönhetően hamarosan létrejöhet a kommunizmus osztályok nélküli társadalma. Kiábrándultságának közvetlen bizonyítéka Balibar szerint az, hogy elhagyta mind a permanens forradalom, mind pedig a proletárdiktatúra fogalmát, mely terminusok a kapitalizmusból a kommunizmusba való átmenet azonnalóságához kapcsolódtak. A legfontosabb elméleti következmény az ideológia fogalmá-

nak kikopása volt Marx szövegeiből, és ami ennél is fontosabb: egy régi-új kutatási program, a kritikai gazdaságtan előtérbe kerülése. Balibar úgy magyarázza ezt a hangsúlyeltolódást, illetve váltást, hogy Marx a politikai gazdaságtan bírálatának kidolgozásával visszavág a korábbi predikcióira rágó, diadalmaskodó kapitalizmusnak azzal, hogy gazdasági elemzéseiben pontosan bemutatva a kapitalista termelési mód működését, bebizonyítja, hogy e rendszer összeomlása elkerülhetetlen.

Balibar értékelése szerint Marx útja a *Feuerbach-tézisektől A tőke* első kötetének 1867-es megjelenéséig tulajdonképpen az ideológia bírálatától az árufetisizmus elméletéig vezet. Marx szembevetően átdolgozta tudományos programját: feladva az azonnali forradalom eszméjét, a hosszú távú változás koncepcióját fejtette ki. Ennek előzménye a *Feuerbach-tézisekben* felvázolt forradalmi „praxisontológia” felváltása a „termelésontológiával”. Marx már *A német ideológiában* (1846) kimutatta, hogy „az ideológia maga is termék” (79. old.), s abban a történelmi folyamatban jön létre, amelyben az ember előállítja saját létfeltételeit. A termelés egyszerre egyéni és kollektív – Balibar szóhasználatával élve: transzindividuális – tevékenység, amely egyszerre alakítja át az emberi létezést és formálja át a természeti világot. „A termelés önálló struktúrájának termékei az eszmék, a kollektív tudat [...]. Az ideológia kritikája szükséges előfeltétele annak, hogy a termelés folyamányaként fogjuk fel a társadalmi lét tudatát. [...] El kell végeznünk az uralkodó ideológia bírálatát, mert az ideológia egyidejűleg a valóság megfordítása és a »szellemi termékek« önállósítása, amiben az eszmék valós eredetének még a nyomai is elvesztek, sőt tagadja ennek az eredetnek a létét” (uo.) – foglalja össze *A német ideológia* legfontosabb megállapításait Balibar. Felhívja a figyelmet arra, hogy Marx 1846 után fokozatosan felhagyott a különböző ideológiák leírásával és bírálatával, az ötvenes évek elejétől kezdve már nem is használja ezt a terminust, de azok a problémák és kérdések, amelyeket az ideológia vizsgálatában tárt fel,

nem tűntek el, mert újra előkerülnek az árufetisizmus fogalmával kapcsolatban, például *A tőke* első kötetének híres, *Az áru fetisjellege és ennek titka* című fejezetében, amelyből Balibar részleteket is közöl.

Az áttérést az ideológia elméletéről a fetisizmuselméletre nemcsak Marx közvetlen történelmi tapasztalatai indokolták, hanem az intellektuális kudarc is, amikor belátta, hogy képtelenség ideológiaként azonosítani Quesnay, Smith és Ricardo politikai gazdaságtanát. Balibar megfogalmazásában: „ezek a teoretikus, »tudományos« formába öntött szövegek, amelyeknek nyilvánvaló célja, hogy megalapozzák a tőketulajdonosok liberális politikáját, nem tartoznak közvetlenül sem az ideológia kategóriájába (amelyet a valóságtól való elvonatkoztatás és a valóság megfordítása jellemez), sem a polgári társadalom materialista történetének kategóriájába, mert épp ellenkezőleg, a polgári termelési feltételek örökökévalóságának kinyilvánításán (vagy a tőke és bérmunka viszonyának változatlanágán nyugszanak.” (119. old.).

Az árufetisizmus elmélete Balibar szerint Marx filozófiájának egyik csúcspontja. Kidolgozásával az volt a célja, hogy megfosssa a kapitalizmus jelenségeit mitikus tartalmuktól azáltal, hogy a gazdasági jelenségeket ökonómiai törvényekre támaszkodva magyarázza. Ez a „demisztifikációs” folyamat abból az előzetes megfontolásból merített erőt, hogy ha a kapitalizmusra specifikusan jellemző jelenségeket törvényekkel magyarázzuk, és így visszavezetjük valóságos okaikra, akkor megfoszthatók varázserejüktől, amelyet a fennálló rendszerben kifejtene. És ezzel még nincs vége: a látszat, az illúzió megszüntetése, a kapitalizmus világának varázstanítására a meglévő társadalmi viszonyok felszámolásának lehetőségét is magában hordozza.

„Az ideológia elmélete alapvetően államelmélet (vagyis: olyan uralmi mód elmélete, amelynek lényegi része az állam), míg a fetisizmus elmélete alapvetően a *piac elmélete* (vagyis: a szubjektumok és objektumok »világa« olyan intézményesülésének és függőségi módjának az elmélete, amelynek lényegi része a társadalomnak piac-

ként való megszervezése, és a kereskedelmi teljesítmények társadalom felett gyakorolt uralma).” (163. old.) Marx filozófiájának rekonstruálása során Balibar arra hívja fel olvasói figyelmét, hogy a két elméletnek különbségeik ellenére több tekintetben is van közös nevezője: mindkettő a munkamegosztás és a verseny egyetemessé válásával egymástól elszigetelődő egyének létfeltételeit próbálja meg kapcsolatba hozni a kapitalizmusban uralkodó absztrakciók, univerzálék és általánosítások létrejöttével és tartalmával. Továbbá „közös bennük az a tény is, hogy megpróbálják elemezni azt a belső ellentmondást, amely a kapitalizmussal együtt kialakul az individuumból gyakorlati egyetemessé válása (társadalmi kapcsolataik sokrétűsége, egyedi tevékenységeik és »képességeik«, amelyeket a modern technika teremt meg) és a munka, az érték, a tulajdon, a személy fogalmának elméleti egyetemessé válása (amely tendenciájában minden individuumból egyetlen fajta vagy »lényeg« egymással felcserélhető képviselőinek létfeltételeire vezet vissza) között.” (160. old.) Végül, de nem utolsósorban a fétis és az ideológia marxi teóriájának közös vonása, hogy mindkettő felhasználja azt a Hegeltől és Feuerbachtól származó „nagy logikai struktúrát”, amely sok változáson esett ugyan át Marx szellemi fejlődése során, de sosem tűnt el filozófiájából. Ez pedig nem más, mint az elidegenedés.

Marx háromféle értelemben beszél elidegenedésről. Először is az elidegenedés jelentheti azt, hogy a kapitalizmusban élők megfélemlenek a világukban jelen lévő és uralkodó eszmék, általánosítások, absztrakciók stb. eredetéről. Másodszor az individualitás és a közösségiség valóságos viszonyának megfordulását jelenti, végezetül pedig arra a folyamatra utal, amikor „az individuumból reális közösségének szakadását a társadalmi viszonyok kivetülése vagy áthelyeződése követi, amelyben azok külső »dologgá« változnak. Ez a dolog az egyik esetben egyszerűen »bálvány«, olyan elvont képzet, amely mintha saját jogon létezne az eszmék világmindenségében (a Szabadság, az Igazság, az Emberiség, a Jog), míg a

másikban »fétis«, olyan anyagi dolog, amely a földi világhoz, a természethez tartozónak látszik, és az individuumbokra ellenállhatatlan erővel hat (az áru, de főként a pénz).” (160–161. old)



Az ideológia és a fetiszizmus kritikája mellett Balibar szerint Marx filozófiája még arra is vállalkozott, hogy „végiggondolja az idő anyagságát” (169. old.). A könyv negyedik nagy témája az ideológia és a fetiszizmus mellett filozófia és nem-filozófia konfrontációja, az idő és a haladás kérdése a marxi filozófiában, ami „elválaszthatatlan attól a bizonyítástól, amelyen újra és újra dolgozni kell: hogy a kapitalizmus, a »polgári-tőkés társadalom« magában hordozza a kommunizmus szükségszerűségét” (uo.).

Ha a kommunizmus megvalósulásának szükségszerűségét *A politikai gazdaságtan bírálatához* 1859-ben írt előző tételain alapuló történelmi materializmussal kívánjuk igazolni, megoldhatatlan nehézségekbe ütközünk. Balibar nem foglalkozik vele, milyen megoldhatatlannak tűnő elméleti nehézségekkel terhelt a kommunizmus a történelmi mozgás végkimenetelként, az emberi társadalom és civilizáció fejlődésének csúcspontjaként meghatározó történelmi materializmus, illetve hogy milyen akadályokba ütköznek azok a marxisták, akik erre a túlzottan determinisztikus történelemelméletre hivatkozva érvelnek a posztkapitalista társadalom kiépülésének szükségszerűsége mellett.

Balibar könyvének francia kiadása előtt egy évvel David Ramsay Steele a posztkapitalista társadalom megvalósításának kérdéseivel, illetve a gazdasági kalkuláció nehézségei által a szocialista politikai gazdaságtant érő kihívásokkal foglalkozó könyvében (*From Marx to Mises: Post-Capitalist Society and the Challenge of Economic Calculation*. Open Court, La Salle, 1992.) világított rá a történelmi materializmus problémáira. Megállapításait elfogadva úgy gondolom, Marx történelemelmélete úgy tekint a gazdaságra, az anyagi termelőtevékenységre, mintha az az emberi

tevékenységek egy jól elkülöníthető, körülhatárolható és azonosítható szférája lenne, sőt mintha mindenféle emberi tevékenységet csak termelőtevékenységként lehetne értelmezni, lévén hogy minden cselekedet valamilyen szükséglet kielégítésére vagy kívánatos állapot létrehozására irányul. Ha elfogadjuk, hogy a termelőerők a társadalomszervezetet megelőzően, attól függetlenül létező anyagi valóságok, s a termelési viszonyok azok az emberek közötti viszonyrendszerek, amelyekben a társadalom használja őket, akkor egy bírósági tárgyalás vagy egy istentisztelet is termelőtevékenység.

Továbbá Marx elmélete azt is sugallja, hogy a termelési viszonyokat lehetetlen megváltoztatni, nem alakulhatnak át anélkül, hogy konfliktusba ne kerülnének a dinamikus fejlődő termelőerőkkel. Steele úgy látja, ahhoz, hogy e tétel megállja a helyét, két további premisszát kell elfogadnunk. 1. Nem lehet a termelőerők fejlődéséből származó bizonyos előnyökről lemondva fenntartani elavult, de előnyösnek vélt és preferált termelési viszonyokat. 2. A termelőerők és a termelési viszonyok közötti szoros kapcsolat miatt nem lehet a meglévő termelési viszonyokat módosításokkal fenntartani anélkül, hogy ez ne gátolná a termelőerők fejlődését, tehát a termelőerők csak úgy fejlődhetnek, ha a termelési viszonyok gyökeres változások árán mindig megfelelnek a termelőerők mindenkorai fejlettségi szintjének. Ehhez viszont arra volna szükség, hogy a társadalom tagjai minden esetben tökéletesen átlássák, a termelési viszonyok mely konstelációja felel meg a termelőerők adott fejlettségi szintjének, illetve segíti elő további fejlődésüket.

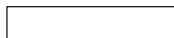
Marx történelemelmélete nemcsak ilyen, a józan észnek ellentmondó premisszákat elfogadására ösztönöz, hanem arra is, hogy megfontolásainkból zárjuk ki mindazon tényezőket, amelyek a termelőerők fejlődését közvetlenül alakító termelőtevékenységen túl befolyásolták vagy befolyásolhatják a társadalmi fejlődést. S azzal, hogy Marx kimondja: a termelési viszonyok összességének bázisán nyugszik a jogi és politikai felépítmény – amelynek, ugye, meghatározott társadalmi

tudatformák felelnek meg –, azt is állítja, hogy a társadalom gazdasági szerkezetének kimerítő leírásából következtetve megállapításokat tehetünk nemcsak a társadalmi intézmények rendszeréről, de még az egyének meggyőződéséről, hitéről, a cselekedeteiket motiváló tényezőkről is.

Balibar figyelmét sem kerüli el, hogy *A politikai gazdaságtan bírálatához* előszavában vázolt történelmi kauzalitás „a történelmi folyamatot teljesen alárendeli egy teleológiai előfeltevésnek, és mindeközben azt állítja, hogy az átalakulás motorja nem más, mint az anyagi lét ellentmondásai, amelyek »tudományosan megállapíthatók« (193. old.). Ugyanakkor hangsúlyozza, hogy nyolc évvel később, *A tőke* fejtegetései már komplexebb törvényszerűségekkel számoltak, majd Marx alapjaiban módosítani kezdte a társadalmi fejlődésről, evolúcióról és haladásról kialakított elméletét 1871 után, amikor megtapasztalta, hogy „a történelem nem »a jó oldala« szerint alakul, azaz nem a humanista eszmék belső ereje és kiválósága, és még kevésbé a meggyőződés és az erkölcsi nevelés alakítja, hanem a »tagadás fájdalma«, az érdekek ütközése, a válságok és a forradalmak erőszaka” (204. old.). A történelem „rossz oldalával” szembesítette a párizsi kommün bukása és az I. Internacionálé feloszlása. Balibar szerint belátta, hogy az a „proletár politika”, amelynek szövívőjeül szegődött, és „amelynek *A tőkével* vélte megteremteni a tudományos megalapozását, egyáltalán nincs biztos helyzetben a »munkásmozgalom« vagy a »forradalmi mozgalom« ideológiai alakzatában. Az uralkodó tendenciák reformisták és szindikalisták, parlamentaristák vagy antiparlamentaristák.” (215. old.) Reagálnia kellett Bakunyin kritikájára, aki támadást intézett a mozgalmon belül szerinte kibontakozó „marxista diktatúra” ellen, válaszulnia Wilhelm Liebknecht és August Bebel általa kifogásolt, a német szocialisták 1875-ös egyesülési kongresszusára írott programtervezetere, valamint felelnie az orosz „faluközösségek” jövőjén töprengő, a „nem kapitalista fejlődés” kérdését felvető orosz népi és szocialista teoretikusoknak. Így azután *A gothai program kritikájában*

vagy a Bakunyinnak, Bebelnek és Vera Zaszulicsnak írt válaszlevelekben Marx már olyan fogalmakat, illetve metaforákat használt – politikai átmenet, közeg, alternatíva, dualizmus –, amelyek új megvilágításba helyezik a történelmi materializmust és szigorú kauzális sémáját, vagy legalábbis nem vonják kétségbe, hogy adott körülmények között az állam és az ideológia a gazdaságra visszahatva létrehozhatja magát a gazdasági alapot.

Balibar meggyőző arról, hogy Marxnak nem volt már akarata, ereje, de talán ideje sem elmélete gyökeres újragondolásához. Nem véletlen viszont, hogy az 1880-as évek végén Engels kutatási programjának középpontjában az ökonomizmus igazi fogalma állt, és hogy a bő száz évvel Marx után a történelem „rossz oldalával” megint szembesülő marxisták továbbra is azzal a ténnyel kénytelenek bajlódni, „hogy a gazdasági tendenciák csak az ellentétükön keresztül – az ideológiákon, a »világfelfogásokon«, ide értve a proletariátusét is – valósulnak meg” (228. old.).



Balibar érdekfeszítő és olvasmányos műve szerzőjének szándékaival összhangban megválaszolja, miért és hogyan érdemes Marxot olvasnunk a XXI. században, de nem lép fel a kizárólagos olvasat igényével. Külön öröm, hogy a kötet végén többoldalas bibliográfiai útmutató ajánl további, Marxszal foglalkozó műveket az olvasók figyelmébe. Mihancsik Zsófia, akinek nevéhez többek között a Typotex Kiadó *Radikális gondolkodók* sorozatában megjelent Alain Badiou-kötet, *A század* (2010) fordítása is köthető, ismét alapos munkát végzett. A magyar szöveg lendületes, nyelvezete a benne tárgyalt témák mélysége ellenére könnyen érthető. Balibar könyve Marx filozófiájáról világos és koherens argumentumokon alapuló rekonstrukciós kísérlet, mégis inkább azok forgathatják haszonnal, akik már korábban is megpróbálták feldolgozni ezt az óriási életművet.

**NAGY DÁNIEL GERGELY**

## Beata Hock: Gendered Artistic Positions and Social Voices

*Politics, Cinema, and the Visual Arts in State-Socialist and Post-Socialist Hungary.* Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2013. 284 old. old., € 46

Hock Beáta a Lipcsei Egyetem tudományos munkatársa. A 2009-ben a Közép-Európa Egyetemen megvédett disszertációján alapuló könyve azzal az igénnyel lép fel, hogy betöltse az űrt, amelyet ez idáig a magyar vizuális művészetek (a film- és képzőművészet) második világháború utáni története és jelene genderszemponitú elemzésének hiánya jelent. Ha kevesen is, de léteznek Magyarországon olyan művészettörténészek, akiknek munkásságában kitüntetett helyet foglal el a vizuális alkotások gender szempontú elemzése (például Tatai Erzsébet, András Edit). Azonban a műelemzéseikben viszonylag kevés figyelmet fordítanak arra, milyen társadalmi kontextusba ágyazódik az elemzendő mű és alkotója. Hock Beáta viszont nagy teret szentel annak bemutatására, a társadalmi nemek viszonyát és a nők helyzetét tekintve milyen az alkotások társadalmi környezete, amelybe az alkotók, az alkotás folyamata és végül a művek jelentése illeszkedik, vagyis milyenek azok a nemek közti különféle viszonyok, amelyekre reflektálnak. Elemzése tehát nem egyszerűen a film- és képzőművészet női alkotóinak vagy a nőkről szóló műveknek a bemutatására korlátozódik.

Már a könyv címe is jelzi, hogy elsősorban a társadalmi nem és az ehhez a társadalmi pozícióhoz kapcsolódó élményanyag az a prizma, amelyen keresztül Hock Beáta nézi és értelmezi a kiválasztott alkotásokat. Olyan művészeket vizsgál, akik műveikben határozottan reflektálnak koruk nemi szerepekkel kapcsolatos társadalmi előírásaira, normáira és a megszegésükért járó szankciókra, társas reakciókra. Az olvasó számára azonban már csak az egész könyv

elolvasása után derül ki, hogy a szerző a „gender/társadalmi nem” fogalmát a „nő(i)” szinonimájaként használja (egyetlen esetben tesz csak kivételt). Helyesebb lett volna, ha vagy már a címben feltünteteti, hogy munkája alapvetően női művészekkel foglalkozik, vagy pedig az elemzett alkotók között a saját maszkulinitásukra így vagy úgy, de reflektáló férfiakat, sőt a társadalmi nem fogalmának a szexualitásokkal kapcsolatos összetevőjét tematizáló művészeket is szerepeltet könyvében.

A kötet négy nagyobb fejezetéből az első kettő elméleti jellegű, utánuk következik a magyar filmművészet, majd a magyar képzőművészetet elemző fejezet.

Hock először tisztázza, milyen elméleti keretben kívánja elemezni a művészek „női” tudását és e tudás megjelenését a művészeti reprezentációban. Gondosan ügyel arra, hogy ne mossa egybe a művészek feminista vagy nem feminista identitását alkotásaik üzenetével. Kérdése, hogy a szocialista, majd a posztoszocialista magyar társadalomban segíthetett-e a nőknek a feminizmus, és ha igen, *melyik* feminizmus segíthetett megtalálni azt a lehetséges „társadalmi hangot” (*social voice*), amelyen a női tapasztalatot megszólaltathatták. Ez a megszólaltatás – egy alternatív és eddig elnyomott hang megjelenése a művészeti mezőben – egyben politikai cselekedet is, mutat rá a szerző.

Hock Beáta kifejti, mennyire veszélyes, ha az úgynevezett „nyugati” feminista elméleti megközelítéseket szinte változtatás vagy térbeli-időbeli konkretizálás nélkül alkalmazza valaki a magyarországi állam- és posztoszocialista kontextusban, hiszen ekkor aligha kerüli ki az önkolonizálás (*self-colonization*) és az önmagunk másmilyenként való konstrukciójának (*self-othering*) csapdáját. Magyarországon sem az állam-, sem a posztoszocializmus idején nem volt erős feminista mozgalom, így egészen más körülmények között születtek meg mind a nőket ábrázoló, mind pedig a nők alkotta művek, mint Nyugaton, s ezt figyelembe véve kell vizsgálni őket.

Elemzői elveinek tisztázása után tér rá a szerző az államszocialista, illetve posztoszocialista genderrezsime bemutatására. Fő kérdése, hogy az

elmúlt 50-60 évben milyen identitások, nézőpontok, vélemények voltak elgondolhatók a különféle genderrezsimekben Magyarországon. E genderrezsimeket a meglévő szakirodalom összefoglalásával tekinti át. Sokszor azonban hiányzik valamifajta kapocs, amely összeköthetné a könyv ezen, kifejezetten szociológiai részét az inkább művészettörténeti fejezettekkel. Hogy miért fontos sorra venni mindazon változásokat a politikai életben, az oktatásban és a munkaerőpiacon, amelyek a nők helyzetét és a nő-férfi viszonyt érintették, és felmérni, milyen attitűdváltozásokhoz vezettek, érthető, az viszont már kevésbé, miként kapcsolhatók ezek az ismeretek a későbbiekben tárgyalt film- és képzőművészek, valamint alkotásaik elemzéséhez. Hock a szakirodalomra támaszkodva azt állítja, hogy egy alapvetően kettős, egymással ellentétes elveket képviselő diskurzus kereszt-tüzeben alakulnak a női szubjektumok: az egyik diskurzus emancipált, a másik kifejezetten konzervatív szerepet ír elő a nőknek. Azon, hogy az elméleti alapvetés kevésbé kapcsolódik a későbbi elemzésekhez, visszatulásokkal lehetett volna segíteni, de ezek a kapaszkodók hiányoznak.

Hock Beáta először a magyar filmgyártást mutatja be, egyrészt abból a szempontból, hogy a vizsgált korszakban miként alakult a filmekben kirajzolódó nőkép, másrészt abból, hogyan és mennyire érvényesülhettek a nők, főként a rendezők, a filmművészetben. Összességében arra a megállapításra jut, hogy az államszocializmus idején sokszínűbb és realitárból volt a magyar filmek nőképe, és kedvezőbb a női filmművészek helyzete, érvényesülési lehetősége, mint a rendszerváltás után. Ezt az állítást az 1945 és 2005 közötti mozifilmek tartomelemzésével és a különböző filmes foglalkozásokban dolgozó nők arányának, szerepeinek dokumentálásával támasztja alá. Eredményeit mindenképpen befolyásolhatta az a meg nem indokolt döntése, hogy elemzése nem tér ki a kevésbé megbecsült rövid- és dokumentumfilmekre, valamint a tévéfilmekre, pedig elkészítésükben rendre több nő vett részt, mint a mozifilmekében. Ezzel Hock elszalasztotta azt a lehetőséget, hogy

megvizsgálja, egy-egy filmes szakmán belül minek volt köszönhető a nemi szegregáció. Azaz nyomon követhette volna, hogyan termelődnek újra ezen a területen a nemek közötti egyenlőtlenségek. A kérdés már csak azért is különösen izgalmas, mert a rendszerváltozás idején volt példa arra, hogy nők épp a korábbi hátrányukból tudtak előnyt kovácsolni (például az állami nagyvállalatok gazdasági irányításában dolgozó nők szaktudása felértékelődött a privatizáció idején). Hogyan alakult a televíziós női rendezők sorsa, és mi lett velük a kereskedelmi csatornák beindulásával a kilencvenes évek második felében?

Az államszocialista korszakban a nyolcvanas évekig nőtt azoknak a – jellemzően kevesebb kreativitást igénylő – foglalkozásoknak a száma a filmiparban, amelyekben nőket is alkalmaztak, vagyis a szakmán belül a horizontális szegregáció valamelyest mérséklődött. A rendszerváltás után azonban a nők számára elérhető foglalkozások száma csökkent, pontosabban: a nagyjátékfilmek forgatása a korábrinál kevesebb nőnek kínált munkalehetőséget. Hock rávilágít, hogyan függ ez össze a filmkészítés finanszírozási rendszerének megváltozásával: meghatározó súlya lett a várható bevételek volumenének, s így a nyereség reményében nagyobb teret nyertek a nőket jellemzően férfiszemmel néző és a férfiszem számára ábrázoló (*male gaze*) „közönségfilmek”, és a filmiparból kiszorultak az addig is kisebbségben lévő női szakemberek.

Ezért is különösen érdekes annak vizsgálata, hogy a filmrendező nők milyen témákhoz nyúlnak, és filmjeikben milyen szerepet szánnak a nőalakoknak. Hock Beáta adatai szerint az ezredfordulóra visszaesett a nők rendezte filmek aránya. Megállapítja továbbá, hogy a rendezőnők sokkal gyakrabban vonnak be női munkatársakat a filmkészítés fontosabb pozícióiba, mint a férfi rendezők. Bővebben a legismertebb rendezőnő, Mészáros Márta munkásságát elemzi – akinek életművében változó tartalommal, de vissza-visszatér a termékenység, a meddség és az anyaság témája –, és kitér más jelentős rendezőnőknél a nemek reprezentációja szempontjából fontos munkáira is.

A harmadik főtéma ugyanis a nők megjelenítése a filmekben. Hock az ötvenes évektől, évtizedekre bontva, igen részletesen tárgyalja, miként változott meg a szocialista realizmus deszexualizált és független, mégis sokszor valamifajta hagyományos romantikus kerettörténetbe helyezett női karaktereinek ábrázolása a hatvanas évekre, amikor a női karakterek aránya, mind megjelenésük gyakoriságát, mind súlyát tekintve jelentősen visszaesett, hogy azután a hetvenes–nyolcvanas években újra a középpontba kerüljenek a hétköznapi élethelyzeteket és konfliktusokat ábrázoló filmekben. A női emancipáció ügyének pártállami „felkarolása” a filmekben is megjelenő kettősséget eredményezett – egyenjogúság a nyilvános szférában, egyenlőtlenység a magán-szférán belül –: sokszínűbbé válik a reprezentáció, de megmaradnak a tradicionális tartalmak is. A kilencvenes években következnek be a gyökeres változások: a piacorientált filmgyártásnak újjá kell építenie nézői bázisát, a filmek a közönség kegyeinek elnyerésére tekintettel egyszerűsödtek, így a klasszikus nemi sztereotípiákhoz igazodó, könnyebben dekódolható nőkép uralkodik bennük. Többnyire a rendezőnők sem mutatkoztak érzékenyebbek a női karakterek megjelenítésében, vagy nyitottabbnak a nőalakok realitábilis megformálásában.

A logikusan felépített, határozott állításokat megfogalmazó filmművészeti fejezet igen gazdag forrásanyagra támaszkodik, mégis hiányzik belőle néhány, a vizsgált téma szempontjából fontos rendező és film. Ide tartozna Tarr Bélától a *Családi tűzfészek* (1979), illetve a *Panelkapcsolat* (1982), benne a Pogány Judit által megformált, gyes-neurózistól szenvedő családanya megrendítően realista monológja, de elmaradt Makk Károly *Egymásra nézve* (1979) című filmjének elemzése is, mely pedig mérföldkő az erotika, a szexualitás, illetve a nem hetero szexualitás szocialista kontextusú reprezentációjában (erről lásd Murai András és Tóth Eszter Zsófia tanulmányát: *Magánörömök, közállapotok. A szexualitás ábrázolása a nyolcvanas évek magyar filmjeiben. Médiakutató*, 2011. nyár).

A negyedik fejezet vizsgálja a képzőművész nők munkásságát és a

nemekkel, a nemek közötti viszonyokkal kapcsolatos reflexióit. A csekély számú képzőművész nő pályájának elemzése az eleve inkább csapatban dolgozó filmesekhez képest eltérő vizsgálati metódust kívánt meg, ezért Hock nagyobb hangsúlyt fektet az egyéni alkotói pályák bemutatására, mélyebb elemzésére, s ebben a művészekkel készített mélyinterjúira is támaszkodhat. Azt találta, hogy a női képzőművészek helyzete a filmművészetben tapasztaltakkal ellentétesen alakult: a nyolcvanas évekig a férfiak dominálta ellenkulturális térben relatíve kis szeletet tudtak maguknak kihasítani, a rendszerváltást követően viszont nagyobb létszámban és nyomtatékosított mondanivalóval lépnek fel a képzőművészeti mezőben. Ebben segíti őket az is, hogy a rendszerváltás után a művészettörténészek újabb és újabb generációi fokozott érdeklődést mutatnak a régmúlt alkotónői és alkotásai iránt. Hock tulajdonképpen az után nyomoz, bekövetkezett-e Magyarországon, és ha igen, hogyan jelenik meg a női vizuális művészek munkáiban a női test feminista felszabadítása a korábbi domináns férfitekintet szemszögéből való ábrázolás alól. Magyarországról szólva leegyszerűsítés a feminista művészek vagy a feminista narratíva hiányáról beszélni, állapítja meg. Az elméleti bevezetőben nem véletlenül hangsúlyozta, milyen fontos az önreprezentáció térnyerése a női művészek életművében: az önmaguk megjelenítése feletti rendelkezés tulajdonképpen az önrendelkezés művészeti szimbólumává válik.

Hock a képzőművészetek vizsgálatakor nem bontja periódusokra az 1945-től 1990-ig terjedő korszakot. Talán érdemesebb lett volna itt is elkülöníteni a különböző időszakokat, hiszen maga is utal rá, hogy a hatvanas–hetvenes évek intenzív művészeti mozgalmi, majd az avantgárd második nyilvánosságbeli működése új típusú művészi megszólalást tett lehetővé. A feminizmus (vajon melyik?) által inspirált alkotások Hock szerint mindenképpen az 1990-es évek közepén vesznek nagyobb lendületet. A korábbi évtizedek képzőművész női még „tradicionálisabb” női pályát futottak be, és a magánéleti szerepeikre (anya, feleség), az

alkotói énjükkel való összeütközésekre egyaránt reflektáltak műveikben. A patriarchális művészeti mezőben sajátos terepeket kellett találniuk az érvényesüléshez, ilyen volt például a textilművészet, amely kultúrpolitikai „veszélytelenségénél” fogva nagyfokú alkotói szabadságot engedett az ellenkultúra fénykorában ezeknek a női művészeknek.

Különösen nagy teret szán a szerző Drozdik Orsolya feminista munkásságának, aki alkotásaival a hetvenes évektől kezdve, majd újabban a Magyar Képzőművészeti Egyetemen mesterként is jelen van a kortárs hazai képzőművészetben. Hock a szeméret, hogy műveiben a „nyugati” feminizmus értékeit és üzeneteit közvetíti ahelyett, hogy kritikus távolságtartással a hazai közönség poszt-szocialista társadalmi kontextusához igazítaná mondanivalóját. Ezután részletesen elemzi két művészt, Benczúr Emese és Nagy Kriszta munkáit, akik nem feministák ugyan, műveiknek mégis van kézenfekvő feminista olvasata. Nagy Kriszta alkotásait Hock szerint sajátos kettősség jellemzi: a nagyon erőteljes gendertudatosság mellett mindig érzékelhető bennük a vágyakozás is a hagyományosabb, kevésbé formabontó nőiség után. Ezt az attitűdöt egyébként nagyon érzékeltesen fejezi ki Nagy Kriszta – aki zenészként a Tereskova nevet használja – *Konzolidált nő* című számában („Konzolidált nő szeretnék lenni és maradni / Fekete nadrághoz fekete melltartót viselni / Szolid smink, szinte festetlen arc / Festetlen haj, fesletlen erkölcs” stb. lásd [www.zeneszoveg.hu/dalszoveg/14097/tereszkova/konzolidalt-no-zeneszoveg.html](http://www.zeneszoveg.hu/dalszoveg/14097/tereszkova/konzolidalt-no-zeneszoveg.html)).

Hock a képzőművészek tárgyalásában már nem hagyja figyelmen kívül az erőteljes férfinarratívákat sem, és a rájuk szinte egyedülálló módon reagáló Keserue Zsolt munkásságának bemutatása áll e fejezet legvégén. Különösen közel hozza az olvasóhoz a Hock által elemzett *Oldáskényszer* című Keserue-installációt, hogy azt idén a Ludwig Múzeum *A meztelen férfi* című kiállításán is meg lehetett tekinteni.

A szerző többször utal ugyan a szexualitások különböző reprezentációira mind a filmművészetben, mind a kép-

zóművészetben, de nem elemzi őket. Különösen hiányzik El Kazovszkij munkásságának bemutatása és elemzése, akinek transzszexualitása mellett orosz származása még egy külön prizmát jelenthet, amelyen keresztül az államszocializmus és a posztszocializmus kontextusában született alkotásait vizsgálni érdemes. Ugyanez a hiány fogalmazható meg a férfiak reprezentációjával kapcsolatban. Eleve érik kifogások a kizárólag nőkre fókuszáló kutatásokat amiatt, hogy nem képesek a nemek közti viszonyokban bekövetkező változásokat megragadni, ha e viszonyokban mindig csak az egyik felet vizsgálják. Az államszocializmus idejében készült filmek férfiképének kutatása pedig kifejezetten gyér, mind ez ideig Hadas Miklós tollából olvashattunk egyetlen tanulmányt a *Szindbád* című film Latinovits Zoltán által alakított főhősének karakteréről (Hadas Miklós: *A férfiaság kódjai*. Balassi, Bp., 2010. 136–157. old.).

Bár az elméleti bevezetőben előkerül az interszekcionalitás elve, a későbbiekben a szerző nem él vele. Ez nemcsak a különféle szexualitásokat megjelenítő alkotások és alkotóik kihagyásában mutatkozik meg, hanem abban is, hogy a kortárs képzőművészek tárgyalásából kimaradt a cigány festőművésznők munkássága. Pedig a munkáik nagyon erős „cigány női” narratívákat jelenítenek meg (lásd Medgyesi Gabriella – Garancsi Györgyi: *Színekben oldott életek. Cigány festőnők a mai Magyarországon*. Protea Kulturális Egyesület, Bp., 2011.). Ráadásul Oláh Mara műveiben a kommentáló szövegek ugyanúgy szervesen hozzátartoznak az alkotáshoz, mint Nagy Krisztáéiban.

Mint Hock többször is megemlíti, évről évre egyre több nő tanul a képzőművészeti és vizuális kultúra egyéb területeit felvonultató felsőoktatási szakokon. Idővel talán így a feminista vagy gendertudatos női alkotóknak lesz utánpótlásuk, és erőteljesebb lesz ez a megközelítés, szemlélet az alkotásokban, illetve a kurátorok (akik között szintén egyre több a nő) is érdekeltté válnak az ilyen témák köré rendezett kiállítások létrehozásában. És valóban: ha csak az elmúlt egy évre tekintünk vissza, emlékezhetünk Simon Zsuzsa fiatal fotográfus pár

hónappal korábbi *Lásd a nőket!* című budapesti fotókiállítására, vagy a Mai Manó Ház *Női sorsok a világban*, illetve *Konyhában, ágyban, társaságban...* című fotókiállításaira 2013 tavaszán. Ugyancsak erőteljes gendernarratívát mutatott be *A meztelen férfi* című kiállítás a Ludwig Múzeumban.

Hock Beáta könyve az említett hiányosságok ellenére segíteni tudja azoknak a genderviszonyokat problematizáló vagy rájuk reflektáló alkotóknak az eligazodását, akik saját, jelenlegi társadalmi kontextusba ágyazódó művészi pozíciójukat kívánják megérteni, tisztán látni. Hasznos emellett mindazoknak, akik általánosanabb érdeklődnek a magyar, illetve a posztszocialista vizuális művészetek gender szempontú elemzése iránt. Egyik legfontosabb célját a szerző mindenképpen elérte: könyvének pusztán léte komoly érv emellett, hogy léteztek-léteznek olyan alkotók Magyarországon, akik műveikkel reflektálnak a társadalmi nemek viszonyaira. Mivel a szerző által vizsgált művészeti mezők folyamatosan változnak, akár csak a társadalmi kontextus, biztosak lehetünk abban, hogy a jövőben még több kutatás születik e témában, és a későbbi elemzéseknek Hock Beáta könyve kiváló kiindulópontul szolgál majd.

**GREGOR ANIKÓ**

## Simon József: Létre nyílt lehetőség

**ISMERETELMÉLET ÉS METAFIZIKA  
AQUINÓI SZENT TAMÁS  
ÉS DUNS SCOTUS FILOZÓFIÁJÁBAN**

*L'Harmattan-Könyvpont, Bp., 2012.,  
204 old., 2200 Ft*

Simon Józsefnek a Duns Scotus (1266–1308) minorita ferences szerzetes filozófiáját tárgyaló monográfiája kétségtelenül komoly hiányt tölt be a magyar nyelvű középkori filozófiatörténet amúgy sem roska-dozó könyvespolcán. Réti Menyhért (*Duns Scotus János egyediségi elve*. Vác, 1941.) és Dám Ince (*A létfogalom*

*Duns Scotus rendszerében*. Bp., 1946.) negyvenes években megjelent kötetei óta a Scotusról szóló magyar nyelvű irodalmat mindössze néhány rövidebb tanulmány reprezentálja Borbély Gábor, Paskai László és Várnai Jakab tollából. (Lásd Borbély Gábor: *Duns Scotus*. In: *uő: Civakodó angyalok: bevezetés a középkori filozófiába*. Akadémiai, Bp., 2008.; Paskai László, illetve Várnai Jakab írása a *Vigilia* 1994. 3. számában, 162–170. old.)

Ez a mellőzöttség Scotus gondolkodástörténeti jelentőségének fényében igencsak meglepő, hiszen olyan egyedülálló rendszert hozott létre, amely alapvetően meghatározta a XIV. század filozófiai gondolkodását nemcsak az őt követő szellemi mozgalom (a skotisták), hanem az azzal szemben fellépő (pl. ockhamista) irányzatok számára is, és akinek szellemtörténeti hatása – mint Simon beszámolójából is világossá válik – kiterjedt egészen Descartes-ig és a XVII. századig. Gondolkodása mélyen a XIII. század intellektuális hangulatában gyökerezik, melyet egyszerre jellemez Tamásnak a középkori teológia csúcsaként emlegetett szintézise és az e szintézis problematikusságára való – történetileg az 1277-es párizsi elitélő határozatok által is elősegített – reflexióból kinövő, ferences „ellenállás”. Scotus e két nézetrendszer között állva dolgozza ki a Tamással sok ponton egyet nem értő, ám mégis az arisztotelianus hagyományon belül maradó rendszerét.

Bár Simon József a címben Tamás és Scotus egyenrangú tárgyalását ígéri, kötete sokkal inkább tűnik egy Aquinói Tamással foglalkozó, hosszúra nyúlt bevezetővel (vagy éppen előrecsúszott appendixszel) ellátott tanulmánynak Scotusról, semmint a két filozófus összehasonlító elemzésének. A Tamás ismeretelméletét és létfilozófiáját tárgyaló rész minden bizonnyal azzal a szándékkal jött létre, hogy fogalmi keretet, kiindulót, illetve viszonyítási pontot kínáljon Scotus gondolatainak ismertetéséhez. A szerző Tamás elméleteit kevésbé részletesen fejti ki, és a két tárgyalt filozófus gondolati rendszerének különbségei és hasonlóságai sem mindig artikulálódnak kellő részletességgel.

A kötet ijesztően fenomenológiai ízű címe ellenére a szerző analitikus

(bár nem formalizált, vagy erőteljesen logicista) módszerrel vizsgálja tárgyát. Elemzései alapos jártasságról tanúskodnak a középkori filozófiában; az érvek rekonstrukciói relevánsak, pontosak. Simon József láthatóan jól ismeri mindkét filozófus életművét, bár a szövegek kiválasztása időnként kissé önkényesnek tűnik (a potencialitás elemzését például kizárólag a *Metafizika*-kommentár alapján tárgyalja, a *Lectura* és az *Ordinatio* szövegeit meg sem említi).

A könyv gyenge pontja kétségtelenül a körülményes, mesterkélten tudományos nyelvezete, amely nemcsak kimondottan gyötrelmessé teszi az olvasást, hanem – ahelyett hogy segítené – még nehezíti is a már önmagukban is összetett és bonyolult problémák megértését. Ez főként a Tamásról szóló fejezetben szembeszökő – Aquinói Tamás egzakt és világos nyelve mellett Simon József fejtegetései olykor az érthetlenség határát súrolják. Gondolatmenetének megértésében sokat segít azonban a könyvben közölt bőséges szövegfordítás, valamint az egyéb kiadásokban megtalálható Tamás-szövegek ismerete. Az értekezés számos erőltetett és magyartalan megfogalmazást és kifejezést tartalmaz (pl. „kikülönösíthetnénk”, 107. old., ill. „megképződése”, 66. old.). A latin idézetek viszont pontosak, fordításuk sem filozófiai, sem nyelvi kívánivalót nem hagy maga után.

A címben szereplő szavak: „ismeretelmélet és metafizika” sorrendje nem véletlen, Simon mindkét filozófus metafizikáját episztemológiai téziseiket kifejtve közelíti meg, ami didaktikus szempontból problémamentes és üdvözlendő. Ugyanakkor e megközelítésben a metodológiai megfontolásoknál minden bizonnyal több rejlik: Simon szerint Scotusnál az ismeretelmélet mintegy kiköveteli a metafizikai tételek kifejtését (87. old.), lévén metafizikai kiindulópontja is ismeretelméleti jellegű (104. old.), sőt kimondottan ismeretelméleti indítékok ösztönzik bizonyos ontológiai állítások megtételére (80. old.). Hasonló, bár gyengébb állítást fogalmaz meg Tamás metafizikájával kapcsolatban is (40. és 53. old.). Az ismeretelmélet ilyenén elsőbbségét azonban nem sikerül bebizonyítani:

a metafizika prioritása Scotus gondolkodásában továbbra is fennálló interpretációs lehetőség.

Az ismeretelméleti megközelítés ezenfelül a szemantikai problémák mélyebb tárgyalását igényelné, amelyeket azonban Simon csak egy helyen említ meg (42–43. old.), és ott is csak esetenül illeszti az egyébként összeszedett tanulmány szövetébe. Ugyancsak felesleges szöszaporításnak tűnik a terminológiai kitérő a 73–75. oldalon. (E két esettől eltekintve a szerző mindvégig tartja magát a téma releváns tárgyalásához.)

Sajnálatos, hogy az ismeretelméleti kiindulópont mellett szintén kézenfekvő teológiai motiváció lehetőségével a szerző számot sem vet. Közismert, hogy a középkorban az oktatási rendszer struktúrájából adódóan minden teológus egyben képzett filozófus is volt, így bizonyítvánnyal rendelkezett a filozófiai témák megvitatásához (míg a filozófusok magasabb teológiai képzés hiányában nem tárgyalhattak teológiai kérdéseket). A teológusok szívesen bonyolódtak filozófiai vitákba, ám diszkussziójuk az *ancilla theologiae* elvének megfelelően mindig a kinyilatkoztatott tan figyelembevételével zajlott. Így filozófiai nézeteik gyakran már eleve teológiai-lag hangoltak voltak.

Noha Aquinói Tamást és Duns Scotust tradicionálisan is olyan gondolkodókként tartjuk számon, akiknek a filozófiai tételei gyakran teológiai indítatásúak, a jelen kötet jóformán kizárólag mint filozófusokat veszi figyelembe őket. Az ismeretelméleti és metafizikai tanítások ismertetése nélkülöz mindennemű teológiai kitekintést, jóllehet a két tárgyalt gondolati rendszer különbségei főleg abban érzékelhetők, ahogyan a filozófiai különbségek a teológia szintjén eltérő megoldásokat implikálnak – így például a lehetséges és a lehetetlen eltérő felfogása az örökkévalóság és az isteni előretudás eltérő felfogásához vezet. Bár a kötetben elemzett jó néhány gondolat szinte tálcán kínálja a teológiai párhuzamokat, illetve következményeket, a szerző még csak meg sem említi őket, pedig érdemes lett volna legalább lábjegyzetben utalni rájuk. Talán az egyetlen kivétel az isteni elmében fennálló intelligibilis

létezők és a semmiből való teremtés elvének összefüggésére való reflexió a 172–173. oldalon.

A modális fogalmak tárgyalása során Simon jelzi, hogy a lehetőség fogalma Scotusnál elválik a lehetőségnek a korban bevett temporális értelmezésétől, viszont említést sem tesz a szinkronikus lehetőség fogalmáról, amely a mai nemzetközi irodalmat olyannyira foglalkoztatja. (Többek közt lásd: Simo Knuuttila: *Duns Scotus and the Foundations of Logical Modalities*. In: L. Honnefelder et al. [eds.]: *John Duns Scotus*. Brill, 1996.; Calvin Normore: *Scotus, Modality, Instants of Nature, and the Contingency of the Present*. *Uo.*; Steven Marron: *Duns Scotus on Metaphysical Potency and Possibility*. *Franciscan Studies*, 56 [1998], 265–289. old.; Douglas Langstone: *Scotus and Possible Worlds*. In: Simo Knuuttila et al [eds.]: *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy*. Vol. 2. Luther-Agricola Society, Helsinki, 1990. 240–247. old.) Annak fényében, hogy egyes szerzők (pl. Antonie Vos: *The Philosophy of John Scotus*. Edinburgh University Press, Edinburgh, 2006.) Scotus egész ontológiáját a szinkronikus lehetőség fogalmának metafizikai értelmezéséből vélik levezethetni, megkerülhetetlen, hogy a szerző legalább jelezze abbéli véleményét, tételez-e szinkronikus lehetőséget Scotusnál.

A kötet egyéb összefüggésekben is érthetetlen távolságot tart a kurrens nemzetközi diszkussziótól, így például az intuitív megismerés tárgyalásakor (65. old.) pusztán egyetlen mondat erejéig bukkan fel a kérdés, vajon az intuitív megismerés reális, avagy pusztán teoretikus lehetőségként merül-e fel Scotus számára. (Ezt hosszasan tárgyalja például Robert Pasnau: *Cognition*. In: Th. Williams [ed.]: *The Cambridge Companion to Duns Scotus*. Cambridge University Press, Cambridge, 2003.; Sebastian Day: *Intuitive Cognition: A Key to the Significance of the Later Scholastics*. The Franciscan Institute, St. Bonaventure, 1947. és Allan B. Wolter: *Duns Scotus on Intuition, Memory, and Our Knowledge of Individuals*. In: Allan Bernard Wolter – Marilyn McCord Adams [ed.]: *The Philosophical*

*Theology of John Duns Scotus.* Cornell University Press, Ithaca, 1990.) Az elzárkózást a szakmai párbeszédttől a kötet bibliográfiája is tükrözi, mely az angolszász másodlagos irodalmat illetően igencsak szegényes, miközben Scotus filozófiájának legjelentősebb értelmezési kísérletei jelenleg angol nyelven zajlanak.

**BECSKEREKI IDA**

## Popovics Zoltán: „Noli me legere”

TANULMÁNYOK  
MAURICE BLANCHOT-RÓL

*Pongrác Kiadó, Bp., 2013. 275 old., 2900 Ft*

Különös, elbizonytalanító érzéssel veszi kezébe az olvasó Popovics Zoltán feltűnően szép, a francia könyvkiadás stílusát idéző kötetét. A régi paradoxon kísérti: ha elolvassa, nem olvashatja, ha nem olvassa, elolvashatja. Popovics választása, amellyel az elmúlt évtizedben Maurice Blanchot-ról írott tanulmányainak élére az elemzett szerzőtől származó jellegzetes idézetet illesztett címként, már a kézbevételekor működésbe hozza Blanchot Popovics szerint talán legfontosabb fogalmát, a kontesztációt. A címnek választott idézet ugyanis, amely persze maga is idézet, pontosabban bibliai parafrázis, Jézus János-evangeliumbeli szavainak: „Noli me tangere”, vagyis „Ne érints engem” átfogalmazása: Ne olvass engem! Szigorú értelemben paradoxonná persze csak akkor válik, ha kizárólagosan önreferenciálisan, tehát a címsorra értjük, kötetcímként inkább csak megtorpanásra készítet. Ez a megtorpanás azonban nagyon is *helyénvaló*. Egy meghatározott helyhez kötődik és egy meghatározott helyzethez, határhoz és határhelyezethez, ami egyben annyit tesz: a határsértés helyéhez. Popovics joggal emlékeztet rá (179. old.), hogy Foucault hogyan elemzi a kontesztáció fogalmát a határsértés kapcsán (*Előszó a határsértéshez* – a magyar fordítás a „kétségesítés” terminust használja), egészítsük ezt ki azzal, hogy ugyanott azt is mondja a határsértés tapasztalatáról: „Egyszer

talán éppoly döntő jelentőségre tesz szert kultúránkban, éppoly mélyre ereszti gyökerét talajában, mint nemrégiben az ellentmondás tapasztalata a dialektikus gondolkodásban.” (*Nyelv a végtelenhez.* Latin betűk, Debrecen, 2000. 74. old.) Amikor Foucault úgy látja, hogy a határsértő „mozgásának villámfénye, sőt talán egész pályáiva a maga totalitásában és eredetében a határ vonalának karcúságán izzik fel” (uo.), világossá teszi, hogy a határsértés nem új területek egyszerű meghódítása, sokkal inkább egy olyan „marginális” létformát jelent, amely magukon a mindig újrarajzolódó határokon van otthon, amelynek így ez a folyamatos bizonytalanság jelenti az otthon bizonyosságát, ezzel is gazdagítva azt az értelmezési mezőt, amelyet a kötet bevezetője és borítója kínál. Popovics teljes joggal fejtí ott ki, hogy nem monográfiát írt Blanchot-ról (ahogy maga Blanchot sem írt soha monográfiát), hanem töredezetten, törésvonalak nyomát követve próbál beszélni arról, ami maga is töredékes, nem feladva az értelmes beszéd igényét, ám elutasítva egy sohasem létezett értelemegész hamis, utólagos rekonstrukcióját. A követett törésvonalak, a borító Caspar David Friedrich-től származó feltorlódott jégtáblái nem vezethetők vissza valamely egykor volt teljességre, a feltorlódás azonban mégiscsak erőközpontokra utal. Popovics tanulmányai, ha így sorban olvasuk el őket (sorrendjük túlnyomórészt, de nem kivételek nélkül mintha a keletkezés egymásutánját követné, már amennyire ez az első megjelenések időrendjéből kikövetkeztethető), néha kissé redundánsnak tűnnek: az eredetileg minden bizonytalansággal nem egy egységes kötet fejezeteiként íródott szövegek gyakran ismételnék el más tanulmányokból már ismert gondolatmeneteket, térnek vissza máshol már olvasott idézetekre, és jutnak a korábbiakhoz hasonlóan következtetésekre. Csakhogy értelmezhetjük ezt másképpen is, és ha ezt nem merném is titkos szerzői intenciónak nevezni, az interpretátori technika belső elvének igen: Blanchot szövegei és interpretációik egy szerencsésen megválasztott középpont körül örvénylenek, annak szívóereje rántja dinamikájába a beszippantott elemeket. Ez a közép-

pont talán a kontesztáció korábban már említett fogalmában, illetve a nem-dialektikus módszerben ragadható meg. Amikor azt állítottam, hogy a címadó idézet csak akkor valódi paradoxon, ha szűken csak a címre vonatkoztatjuk, hozzá kellett volna tennem: feltéve, hogy továbbra is fenntartjuk a dialektika (és a kétértékű logika, a kizárt harmadik) hagyományos alapjait. Ha nem olvashatom úgy, hogy közben mégsem olvasom, és nem tudom nem olvasni, ha egyszer olvasom. Ha azonban olvasás és nem-olvasás nem válik el egymástól a kétértékű logikának az azonosság elvére vetett feltétlen bizonyosságával (valami vagy 'A', vagy 'nem A', és tertium ugye nem adatik), akkor a paradoxon helyén furcsa köztes tér nyílik, az elbizonytalanodás, a kontesztáció tere. (Fogalmazhatnánk persze másként is: mondhatnám azt, hogy a paradoxon ekkor is fennmarad, sőt csak így marad fenn, a paradoxon alakzata éppenséggel a kétértékű logika hagyományának valóságidegenségét felmutató határhelyzet – Popovics fontos tanulmánya a *Halott időről* talán inkább ezt az értelmezést támasztja alá.) A kétértékű elv alapja, hogy az 'A' biztos – minden egyéb ebből a bizonyosságból származik, természetesen a 'nem-A' is, nem beszélve az ellentét hegeli feloldásáról, a megszüntetve megőrzött harmadikról (ami a maga módján tehát mégis létezik, de csak a klasszikus logikának ebben a sajátosan megújított változatában). A nem-dialektikus szerkezet a biztos szembeállítást bizonytalanítja el, azonos és más, jelenlét és hiány, jelen és múlt vagy jövő, magány és világban-lét bináris opozícióit. A háború utáni francia gondolkodás minden bizonytalansággal elsősorban Kojève Hegel-szeminariumaiból és a husserli fenomenológiából nőtt ki, de az ugyanaz és a más hegeli fogantatású dialektikája mintha fokozatosan feloldódott volna kettejük különbségének, a differenciának fokozatos (vagy stílszerűen: halasztódó) önálló életre kelésében. A kötet tanulmányai (és nem csak a sokatmondó *Kiküszöbölhetetlen differencia* címet viselő) ennek a differenciának mutatják fel kristálylapokhoz fogható sokoldalúságát. Ebből nő ki a szerző sajátosan blanchot-i helyzetének, a lényegi magányosságának az a

kivételes elemzése (lásd erről a címadó tanulmányt vagy a *Szerzőn innen, szerzőn túl* című írást), amely egyaránt eltér a szerzőt történeti funkcióként tárgyilagosan elemző Foucault és az őt euforikusan, az olvasó hatalomátvételeinek forradalmi mámorával legyilkoló Barthes pozíciójától, miközben a lényegi magány állapota nemcsak közhelyszerűen a világtól, a világbeli aktivitástól zárja el a szerzőt (ennek a hiánynak lesz egyetlen, de éppen irodalmilag kétes kompenzációja a *napló* műfaja, a szerző ugyanis ebbe próbálja menteni a világban és az élet *nappalában* megnyilvánuló Énjét), de művének uralásától is: a Műben, illetve inkább a Művé legfeljebb a halál totális éjszakájában, végső túljában és a jelenléttel ellentétes hiányában összeálló könyvek sorozatában, a kudarcos nekifutásokban egyre kevésbé az Én, sokkalta inkább a nyelvben körvonala-zódó személytelenség, egy általános alany (*On*) szólal meg. A nyelv beszél és írja önmagát, nem pedig egy autoritással rendelkező személy. Az ekként instrumentalitását veszítő, más (a jelentett vagy a jelentés) helyett egyre inkább önmagára mutató nyelv mintegy a lényegi magány terének, az irodalmi térnek a határkijelölője: benne többé semmi sem igazán jelenvaló, ugyanez persze nem is egészen távol lévő: az írás tere folyamatosan kontesztálja a jelenlét és a távollét egymást kizáró bizonyosságait. Ideje ezért lesz halott idő, amennyiben ez a kontesztáló szerkezet fölülírja jelen, illetve múlt és jövő látszólag oly világosan jelenlétre és távollétre osztott alapstruktúráját. (Hogy mennyire bonyolultan írja felül, az leginkább a kötet utolsó, és tudhatóan szerzőjének legújabb, a husserli fenomenológia francia recepciója felé forduló érdeklődését példázó tanulmányából – *Mindigis* – olvasható ki, amennyiben az tovább finomítja a fenomenológia közkeletű időfelfogásának a jelenlét-távollét dichotómiát eredetileg pusztán pontosítani kívánó koncepcióját retencióról és protencióról, amely a tisztán jelen lévő jelen és a tisztán távol lévő múlt vagy jövő helyébe egy arányosan kevert entitást helyezett, olyan jelent, amelynek konstituensei a múltból tartattak vissza, és a jövőbe vetültek előre – egyetlen kiterjedés nélküli,

ideális most-pillanat helyett egy való-ságos, valóságosan inhomogén természetű most-mezővel, homályosan foltszerű idő-térrel a most-határon. Ennek a felfogásnak továbbfejlesztett, a fent leírtak némiképp ellene mon-dó, vagy inkább azt a határig feszítő elemzését tartalmazza az utolsó tanul-mány, felvillantva a jelenből soha nem levezethető, radikálisan távollétszerű már mindig-is-voltot – *toujours déjà passé, immer schon Vergangenheit* – és egy mindig is eljövendőt – *toujours encore à venir, immer schon Zukunft*. Ez a halott idő az írás ideje, amelyben semmi sincs egészen jelen, ugyanak-kor semmi sincs egészen távol sem, minden benne megidézett jelentés/ jelentett azonos és közben nem azonos íráson kívüli önmagával, miközben a megidéző maga kényszerűen kívül kerül a karteziánus bizonyosság s az egész arra épülő klasszikus tudatfilo-zófia biztonságos bennsőségén, ki a nem-én karakterű „kívülségbe”, ahol csak a nyelv mormolása hallatszik szá-kadatlanul. Az időtapasztalat és a más, a Másik, az idegen tapasztalata egy-más inverze: a jelenlévőként felém forduló ismert oldal mögött feltornyosul a mindig hiányként tapasztalt idegen. Ennek a nem-dialektikus, kontesztált térnek azonban van egy fenyegető, a kontesztáció dinamikájába bevonha-tatlan szélsősége: az abszolút más, a minden jelenlét nélküli hiány, a Más-lét, vagyis a halál. Foucault éppen azzal jellemzi Blanchot-t, hogy nála az írás arra szolgál, hogy távol tartsuk a halált, ahogy Seherézádé elbeszélése is azért szövi oly rafinált hagymaszerke-zetbe meséi egymásba épülő szövedé-két, hogy az érdeklődés fenntartásával éjjelről éjjelre távol tartsa a halált, de közben Blanchot mégis folyamatosan a halál rettentő arcát fürkészi. Rajta nem segíthet a már említett kétértékű dialektika szép, sztoikus változata, hogy a halál nem a mi ügyünk, mert ahol mi vagyunk jelen, ott a halál nincs ott, s ahol majd ott lesz a halál, ott már mi nem leszünk jelen. Kétség-beesetten faggatja az önkéntes halál különböző formáit, mert azzal az illú-zióval kecsgetetik, hogy bennük meg-szelidíthető a halál végső idegensége, az, hogy kívülről tör ránk, hogy nem magunkból fakadóan ragad majd el. Kísérletezik a saját halált adj, istenem

rilkei imájával, hogy azután belássa: az öngyilkosság nem old meg semmit, mert benne kettéválik a halál meghívá-sa mint belülről fakadó, s a halál bekö-vetkezése mint továbbra is végletesen külső, idegen összetevő. Orpheusz nemcsak azért válik *Az irodalmi tér* emblematikus figurájává, mert a költő (és vele az írás) archetipikus alakja, hanem mert bukásának lényege, hogy olyat akart, amit nem lehet akarni: amikor visszanezett szerelmesére, a Halált, a teljességében Más-t, a totális távollétet akarta látni, vagyis a maga végletességében, kontesztálatlanul akarta jelenlévőként a távollétet. (Kerényi beszél egy helyütt Orpheusz egy olyan Magna Graecia-i ábrázolá-sáról, amely még Persephonéval együtt, kézen fogva mutatja a párt, ám a dalnok lehajtja fejét, mert az Alvilág törvénye szerint az ott lakókra nem vethetünk pillantást.) A halálnak ez a (már a „halott idő” metaforájában is megidézett) motívuma végigkíséri Blanchot egész pályáját, amiként való-színűleg egész életét is. (Akit egyszer kivégzőosztag elé állítottak, egészen valószínűleg sosem szabadul onnan.) Éppúgy része a prózai életművet elin-dító *Halálos ítéletnek*, mint ahogy az esszéiben fontos szerepet játszó Igitur, Mallarmé rejtélyes hőse is egyfajta rituális öngyilkosságra készül. Nyil-vánvaló, hogy a halál a kontesztáció, a kontesztálhatóság végső kihívása, a határátlépés a határátlépésen túlra. (A túlléphetetlen túllépésről, a magyarra sajnos alig lefordítható *le pas au-delà*-ról lásd a kitűnő, *A senki által nem beszélt nyelv* című írást a kötetben.) Blanchot életbeli (mondjuk így: nap-pali) megoldása a határ innessé olda-lának folyamatos, infinitezimális közelítése a mozdíthatatlan másik oldal felé: ha a halál maga kimozdítha-tatlan végső idegenségéből, Blanchot megpróbált az életet elidegenítve közelíteni hozzá, a lehető legtöbb ele-venséget kivonva belőle. Szinte totális visszavonultságban élt, fiatalokora óta egyetlen, kétes hitelességű fénykép tanúskodik csak testi jelenlétéről, ahogy például az az egyszeri állítólagos találkozás is, amelyről Foucault-ról írva beszámol, nyilvánvalóan olyan időpontra esik 1968 Párizsában, ami-kor Foucault dokumentálhatóan nem volt Franciaországban. Az éjjel halott

ideje, az írás lényegi magánya viszont szinte parttalanra tágult. Nem egyszerűen az életmű terjedelme vagy „hatótávolsága” miatt, hanem a benne kontesztációba vagy differenciába vont műfaji sajátosságok okán. A *recit* fogalmával jelölt beszédmód fokozatosan egymásba vezeti át a teoretikus és az irodalmi szövegek különbségeit, ahogy egy körrel beljebb ugyanez történik a napló Blanchot által nappalinak, nem irodalminak tekintett műfajával is, ahogy mondjuk az *Aki nem kísért el* szinte naplószerű szövege azáltal válik irodalmivá, vagyis éjjelivé, hogy a benne naplózott események maguk is az írás felségterületére tartoznak. Rá is vonatkoztatható, amit Orpheuszról ír: „Orpheusz csak a dalban van hatalma Euridiké felett, de a dalban Euridiké már elveszett, és Orpheusz maga is az a szétszaggyagott testű, »végtelenül holt« Orpheusz lesz, akivé a dal ereje változtatja. [...] Orpheusz türelmetlensége tehát egyúttal igazi mozgás is: benne kezdődik az, ami Orpheusz saját szenvedélyévé, lehető legnagyobb türelmévé, a halálban való végtelen tartózkodásává vált.”

Ha tudok egyáltalán kritikát megfogalmazni a kiemelkedő színvonalú kötetrel kapcsolatban, akkor az ezt a problémát érinti. Nem is kritika ez, csak némi hiányérzet: örültem volna, ha a kötetben nagyobb súllyal szerepelnek a hagyományos értelemben mégiscsak irodalminak tekintett művek, éppen azért, mert valójában elválaszthatatlanok a teoretikusaktól. Annak a differenciának ugyanis, amely a kontesztációval együtt mind a blanchot-i, mind a popovicsi művezérfonalát adja, mégiscsak Mallarménál van a gyökere, jóval Saussure előtt, a *Crise de vers* (A vers válsága) oldalain. Mallarmé itt leszögezi, hogy Victor Hugo halála után nem maradt hagyományos értelemben vett költői feladat, mivel Hugo maga volt a megtestesült vers, aki mindent – prózát, filozófiát, ékesszólást és történelmet – bevont a versbe. Az így körvonalazódó válság aztán magára a nyelvre fordította a figyelmet, és Mallarmé hosszan taglalja, a tökéletlenség miféle jeleit mutatja a nyelv, amelyben a szó hangzása és jelentése egyáltalában nem felel meg egymásnak. (Csak hogy témánknál maradjunk: perverznek

nevezi, hogy a nappal, a *jour* sötétben hangzik, míg az éj, a *nuit* fénylőn.) Elismeri ugyan, hogy e klasszikus differencia kiegyenlítésére vágyunk, de leszögezi: „Tudnunk kell, hogy *enélkül nem létezne költészet*: filozófiailag a vers az, ami a nyelvek fogyatékoságának jutalma, kárpótlásul.” Blanchot egész életműve és annak avatott kommentárja egész létünk differenciákban kibomló fogyatékoságaiért kárpótol a maga egyszerre és meghaladhatatlanul filozófiai és költői írásaival.

**SOMLYÓ BÁLINT**

## Bodrogi Ferenc Máté: Kazinczy arca és a csiszoltság nyelve – Egy önreprezentáció diszkurzív háttére

*Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2012, 378 old., 2500 Ft (Csokonai Könyvtár)*

A szövegkiadással foglalkozó irodalmárt több lehetőség is megkísérti: tegye-e fiókba a kiadói munka során felhalmozott, nagy távlatból tekintve érdektelennek tűnő információkra is kiterjedő tárgyi tudását, vagy pedig használja fel mindenestül az előbányászott elemeket. Ha utóbbi mellett dönt, óhatatlanul újabb választót elé kerül: vajon történeti kérdésfeltevést célzó mű írásához használja-e fel – rendszerint elsöprően történeti relevanciájú – anyagát, vagy a kiadandó szövegek nyilvánossá és az olvasóközönség számára hozzáférhetővé tételét másképpen, műelemzések útján segítse elő, esetleg a kettőt együtt végezze? Bodrogi Ferenc Máté, a Debreceni Egyetem Magyar és Kultúratudományi Intézetének kutatója eddig két kötetet adott ki a Kazinczy-életműsorozatban. (Kazinczy Ferenc: *Fordítások Bessenyeitől Pyrkerig: Önállóan megjelent fordításkötetek*. S. a r. Bodrogi Ferenc Máté és Borbély

Szilárd. Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2009.; Kazinczy Ferenc: *Szép Literatura*. Kiad. Bodrogi Ferenc Máté, Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2012.) Az itt recenzeált könyv doktori disszertációnak készült – szerzője 2011-ben védte meg –, mégpedig nagyjából ugyanabban az időben, amikor a második szövegkiadás munkálatai folyhattak. Itt nem mellékesen egy újabb kérdés is adódik, amennyiben pályakezdő irodalomtörténész végzi a szövegkiadást: ha a kiadói munka már úgymint készen van, ne adjuk-e be a szövegkiadást doktori disszertációként – ahogyan ezt a doktori szabályzat lehetővé teszi. Bodrogi Ferenc Máté kísértései tehát számosak. Utóbbi kérdésben úgy döntött, szövegkiadás(ai) után disszertációt ír: lássuk, hová sorolható értekezése.

A bevezetés szerint az értekezés tárgya a szövegekben megrajzolódó egyik imágó természete, az érzékeny Kazinczy-„arc”, amelyen Anthony Ashley Coopernek, Shaftesbury harmadik grófjának hatása mutatkozik meg. Ennek a hatásnak a vizsgálata interdiszciplinaritást igényel, s ennek megfelelően az értekezés tárgyának többféle kontextusba illesztését. A „csiszoltság” (*politeness*) beszédrendjébe, amely leginkább művelődéstörténeti téma. (Bodrogi az alábbi szövegekhez kapcsolódik: Horkay-Hörcher Ferenc: *A skót felvilágosodás*. Osiris, Bp., 1996.; uő: *A gentleman születése és hanyatlása*. Helikon Universitas, Bp., 2006.; Szécsényi Endre: *Társiasság és tekintély – Esztétikai politika a 18. századi Angliában*. Osiris, Bp., 2002.; uő: *Egy derűs rajongó*. In: Lord Shaftesbury: *Sensus Communis – Esszé a szellem és a jó kedély szabadságáról*. Ford. Harkányi András, jegyz. Szécsényi Endre, Atlantisz, Bp., 2008.) Brit kontextusával újabban Horkay-Hörcher Ferenc és Szécsényi Endre foglalkozott. A gráciafilozófia tanához, amelyet elsősorban Gergely László irodalomtörténész kapcsolt Kazinczy költészetéhez (*Műzsák és gráciák között – Kazinczy Ferenc és a grácia-költészet*. Universitas, Bp., 1998.). A tudománytörténeti kontextust végül az ún. göttingai paradigma nyújtja, a göttingeni Georgia Augusta Egyetem tudománysejtelének elsöprő

hatása az európai és a magyarországi tudományos gondolkodásra. (Balogh Piroska: *Ars Scientiae – Közelítések Schedius Lajos János tudományos pályájának dokumentumaihoz*. Kosuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 2007.; Békés Vera: *A hiányzó paradigma*. Latin Betűk, Debrecen, 1997.; Főrizs Gergely: *„Alpeseken Alpések emelkednek” – A képzés eszménye Berzsenyi elméleti szövegeiben*. Universitas, Bp., 2009.) Ezek a hívószavak a korszak kutatói számára már önmagukban is jelzik, hogy Bodrogi Ferenc Máté olyan területen kíván valami újat létrehozni, amelyet már sok szempontból feldolgozott a kutatás. Innen tekintve szerénynek látszik az a nem titkolt célkitűzése, hogy Kazinczy egyik „arcának” vizsgálata során a megjelölt kutatási irányokat közelebb vonja egymáshoz, és eredményeiket Kazinczy munkásságára alkalmazza. A csiszoltság kontextusába szeretné becsatolni a grácia fogalmát, és kimutatni a göttingeni egyetem szellemi hatását Kazinczy körére. A hatalmas Kazinczy-szövegtörzset valamelyest ismerők tudják, mennyire impozáns ez a cél, már csak azért is, mert a vizsgálat a német Shaftesbury-recepció áttekintésére is vállalkozik.

A bevezető elméleti fejezetek nyelve üdítően világos, a későbbi (néha talán fölösleges) összefoglaló ismétlések azokat az olvasókat is bevezetik a Bodrogi által preferált teoretikus alapokba, akik számára új terület a narratív pszichológia, az autobiográfiák lélektana vagy a gadameri hermeneutika. Bodrogi egész teoretikus arzenált vonultat fel Kazinczy Ferenc autobiografikus szövegeinek a Lejeune felfogásától különböző értelmezéséhez. Választott módszere üdvözlendő a Kazinczy-korpusz esetében. Különösen a narratív pszichológia bevonását szeretném kiemelni, amely kevésbé alkalmazott eljárás az irodalomtörténet-írásban. Kazinczy mániákusan másolta és javította írásait, a folyamatos újírás számtalan variánst eredményezett. A referenciális olvasással is megközelíthető szövegeknél (amilyenek például az életrajzi szövegek és a levelezés) ezért gondot okozhat, ha a szerző több esetben ugyanarról a dolgról különböző formában és tartalommal ír. A

köznapis olvasóban ilyenkor „a mikor mond igazat?”, és „a másik esetben miért nem?”, illetve az „akkor mi is az igaz?” és „miért kellett megváltoztatni?” kérdések fogalmazódnak meg. A narratív pszichológia alkalmazása, az önéletrajzi szövegek és a levéltudomány narratív és kommunikációs determináltságának hangsúlyozása – kompakt és elméleti szinten teljesen elfogadható értelmezési keretet kínál e kérdések megválaszolásához, ami különösen fontos mostanság, amikor Kazinczy műveinek kritikai kiadása jó ütemben halad: 2009 óta hat kötet jelent meg a sorozatban (<http://irodalom.arts.unideb.hu/kutasas/kazinczy/kotetek.php>), így egyre szembetűnőbbek az eddig csak a kéziratokban vagy a soha össze nem hasonlított szövegkiadásokban felfedezhető módosítások. A XVIII–XIX. század fordulóját épp a Kazinczy-szövegek tömege miatt létrejött egyoldalú forráskínálat mellett az ő szövegein keresztül, az ő szemszögéből látjuk. Emiatt gond a „Kazinczy-arcok” napfényre kerülő sokasága, mivel Kazinczy alakja erős kánonformáló tényező a kora XIX. század kultúrtörténetében. Ahogyan a *Pályám emlékezete* egyik recenziója megjegyzi, mind a korszak hatásmechanizmusainak megértéséhez, mind a Kazinczy-szövegek értelmezéséhez „Kazinczy önkonstrukciós munkájának megkerülhetetlenségével” kell szembenézni (Bíró Annamária és Keszeg Anna recenziója az eddig megjelent négy Kazinczy-szövegkiadásról: *ItK*, 2012. 4. szám, 455–462. old., itt: 458. old.). A probléma feloldására nem alkalmas a lejeune-i önéletrajzi paktum fogalma, sőt tévútra vezet, és terméketlen kérdésekhez kövezi ki az utat. (Philippe Lejeune: *Önéletrajz, élettörténet, napló – Válogatás Philippe Lejeune írásaiból*. Szerk. Z. Varga Zoltán. L'Harmattan, Bp., 2003. 17–47. old.) A Bodrogi Ferenc Máté által vázolt „rendszerben a hosszú távú vagy kiterjedt én alkotja az élettörténeti elbeszélés tartalmát, ez őrzi a működő ének leszűródött tapasztalatát, amelyet azonban mindig az aktuális helyzeti én artikulál, jelen állapotától függően” (20. old.). Eszerint az én kontextusfüggő, a különböző textusokban a különböző énéllapotok nyilvánulnak meg, és ez

koherens magyarázatot ad a bosszantó eltérésekre, anélkül hogy a variánsok különböző referenciái összeütközésbe kerülnének egymással. Külön örvendetes, hogy az elemzési módszer nemcsak jól működik a korpuszon, de ugyanazon szövegjelenségek a kommunikációs és társadalomtörténeti megközelítését sem zárja ki.

Az elméleti bevezetőt nagy ívű gondolatmenet követi. Bodrogi először a Shaftesbury által előszeretettel használt fogalmak történeti rekonstrukcióját hajtja végre. Olyan fogalmakét, mint a *természet*, a *harmónia*, a *Phronészisz*, a *Sensus communis*, az *ízlés*, a *Moral sense* stb., hogy későbbi felbukkanásukkor már ne szoruljanak magyarázatra. Az alapdefiníciókat Shaftesbury „rendszerének” jellemzése követi (*A shaftesburyanus rendszer releváns aspektusai*), amit annak német recepciója és végül az erre épülő magyar fogadtatás zár. Bodrogi tehát két lépésben mutatja ki, mely német és magyar szerzők Shaftesbury filozófiájának követői. Ezek a rendkívüli távlatokat láttató fejezetek felvetnek néhány kisebb volumenű, gyakorlati természetű kérdést. Tóth Orsolyának a Kazinczy Winckelmann-olvasását vizsgáló tanulmánya (Kazinczy Win(c)kelmann olvas. *Holmi*, 2013. 8. szám, 978–995. old.) azzal foglalkozik, milyen adatok szolgáltattak megfelelő bizonyítékot egy bizonyos ideológia hatásmechanizmusainak kimutatására, s milyen következtetések levonásához teremtettek kellő alapot. Milyen konklúzióra juthatunk például abból, ha egy szerzőnek (a Tóth által vizsgált esetben Kazinczy Ferencnek) bizonyítottan megvolt könyvtárában egy bizonyos kötet (itt Winckelmann egyik írása). Mire gondolhatunk, ha ez a kötet margináliákkal van tarkítva; mit jelent, ha csak egy idézetet írt ki belőle; mit tesz az, ha csupán a könyvről szóló recenzióból vesz át egy gondolatot, amely esetleg nem is igazán Winckelmanntól származik; mit tesz, ha egy gondolatot nem helyesen idéz? A példák sora folytatható. Hatástörténetet kimutatni nem egyszerű dolog. (Erre utal Balogh Piroska is Edmund Burke hatástörténetét vizsgálva: Balogh Piroska: *Egy lábujgyezet tanulsága – Burke esztétika- és társadalomelméletének hatása Szerdahely*

György Alajos *aesthetica-* és *Schedius Lajos* philokália-konceptiójára. *Laokoón*, 2009. 6. szám: Magyar esztétika, <http://laokoon.c3.hu/szamok/6.html>; *Edmund Burke esztétikája és az európai felvilágosodás*. Szerk. Horkay Hörcher Ferenc – Szilágyi Márton, Ráció, Bp., 2011. 173–192.) Különösen nem, ha Shaftesbury filozófiájától egészen Kazinczy Ferencig kell eljutni. Innen érthető meg, milyen nehézségekkel kellett szembenéznie Bodrogi Ferenc Máténak, aki Shaftesbury német hatástörténetének bemutatása után tér rá a magyarországi recepció keresztlél Kazinczyra. A célok eléréséhez korábbi kutatások eredményeire támaszkodik. Be lehet látni, hogy ilyen ívű gondolatmenet nem vihető végig a mikrofilológia módszertanával, mégis izgalmasnak találnám az egyes következtetések háttérében álló adatok legalább esetenkénti szövegbeépítését.

Kazinczy nyelvértelmezése, a nyelv változtatása érdekében végzett tevékenysége, iskolafelügyelői, pedagógiai tevékenysége, a családon belül megvalósított képzési eszménye, a városi életet preferáló, esztétikusan erkölcsös életmódja, kritikusi nyelve, szociális érintkezési formái, kiválasztottságtudata, kozmopolitizmusa mind a shaftesburyanizmus német adaptációján vagy ahhoz viszonyítva értelmeződik át. Vagyis a gondolatmenet sikeresen céljához ér, hogy azután a szerző az utolsó fejezetben a könyv bevezetőjében ismertetett narratív pszichológiai módszerrel olvassa újra az autobiográfiai textusokat, és mutassa ki bennük a shaftesburyanus vonulatot. Egyetlen problémám ezzel az eljárással, hogy a könyv közbülső szakaszaiban nem érvényesül eléggé a narratív pszichológiai módszer, sem az önéletrajzi citátumok, sem a Kazinczy-levelezés idézésekor. Persze a nyilvános önreprezentációra nem reflektáló, mert túlságosan kevés adatot megadó lábjegyzetekben talán egyetlen tévedés sincs, mégsem helyénvaló a benyomáskeltés relevanciáját hangsúlyozó monográfiában egy-egy Kazinczy-levele pusztán kötetbeli sorszámával vagy az oldalszám megadásával hivatkozni a címzett személynek feltüntetése és datálás nélkül (s ugyanígy: életrajzi szövegre a keletke-

zési idő megjelölése nélkül). Így a narratív identitásképzésbe csak akkor van bepillantásunk, ha minden idézetnél felütjük a 23 kötetes Kazinczy-levelezést, vagy fellapozzuk a *Pályám emlékezetét* jegyzetanyagával együtt – s ez nem várható el az olvasótól, legalábbis a kikényszerítése összeegyeztethetetlen a „gentleman” világgépével.

A kötet ezzel együtt is eklatáns példája annak a filológiának, amelyről Hatvany Lajos (mint klasszika-filológus) lemond. Bodrogi könyvének nagy ívű gondolatmenete az általa sajtó alá rendezett szövegeknél messze nagyobb forrásanyagra támaszkodik. A XX. század elején megjelent, nemzetközi vihart kavaráó könyvében Hatvany úgy vélekedik, nagyjából száz éve annak, „hogy Hellászt és Rómát egy második népvándorlás barbárai pusztították el: a történeti filológusok. Száz esztendeje még a kiadó, gyűjtőgató filológusok mellett voltak összefoglaló művész-filológusok – akik a kutatás anyagát, eredményeit termékennyé tették körük számára. Ez az emberfajta azóta kihalt.” (Hatvany Lajos: *A tudni-nem-érdemes dolgok tudománya*. Ford. Szöllösy Klára. Gondolat, Bp., 1968. 24. old.) A történeti filológus abban különbözik e kihalt népcsoporttól, hogy elvész a részletek gazdagságában: miközben tökéletes szövegkiadást próbál alkotni, a történeti kontextualizálás és a tömértelen szómagyarázat közepette elfelejti, az általa kiadott szöveg mire is való: értelmezésre, művészi és irodalmi benyomások előidézésére. Vele ellentétben a „művész-filológusok emberfajtája” Hatvany szerint réges-rég, már a XIX. század elején kiveszett. Nos, én úgy vélem, nem. Bodrogi nézeteivel egyet lehet érteni, vagy lehet velük vitatkozni (én például a címválasztásaival nem teljesen értek egyet), módszerét lehet átvenni vagy kritizálni, az azonban kétségtelen, hogy könyve olyan eredeti módon közelíti meg a művészig nem egyetlen minőségű Kazinczy-korpuszt, hogy sikerül mindenestül megleveníteni és újdonságként az olvasó elé tárni egy ismerős Kazinczy-arcot. Ezt az attrakciót minden bizonnyal joggal nevezhetjük termékenyítőnek.

## Jávorszky Béla Szilárd: A magyar folk története

NÉPZENE, TÁNC HÁZ, VILÁGZENE

*Kossuth Kiadó, Bp., 2013. 286 old., 3990 Ft*

A tánc ház és a világzene magyar vonatkozású történetét az 1972-es első Liszt Ferenc téri tánc háztól maig dolgozta fel Jávorszky Béla Szilárd zenei újságíró, sikeres rocktörténeti monográfiák szerzője. A cím némileg félrevezető, amikor *A magyar folk történetét* igéri, de az alcim már pontosít (*Népzene, tánc ház, világzene*). A folk terminusnak, amelyre a szerző is csak „jobb híján” (96. old.) támaszkodik, a hetvenes évekből itt maradt íze van, bár használatát kevesebb népzeneész utasítja el, mint az újabb keletű divatszót, a világzenét, amelyet közülük sokan a popzene és a kommersz körébe sorolnak. A legpontosabban a könyv horizontját talán a *revival* fogalma határolná körül, mert minden benne tárgyalt zene valamilyen mértékben a faluhelyen művelt népzene új életre keltése a nagyvárosban. Például amikor az *Utolsó óra* program a Fonó Budai Zene házban a lehető „legautentikusabb” népzeneészeket, énekeseket és táncosokat gyűjti össze, hogy dokumentálják az eltűnőben lévő folklórt, és akkor is, amikor Szalóki Ági, Herczku Ágnes és Bognár Szilvia énekét Juhász Gábor és Nikola Parov „festi alá” a *Szájra* című produkcióban. Csak hát ha az angol megnevezés szerepelne a címben, rögtön fakalna jogos büszkeségünk amiatt, hogy 2011-ben az UNESCO a magyar tánc házat mint módszert ismerte el és vette fel a szellemi kulturális örökség globális listájára. Persze készséggel elismerjük, hogy Európa skandináv vagy brit végein össztársadalmi szinten már régóta elég komolyan veszik a szellemi kulturális örökség ezen részének megőrzését, életben tartását vagy felélesztését, és a tánc ház mozgalom

nemzetközi szövetségesei is főleg innen valók.

A terminológiai viták mögött persze az húzódik, hogy minden korszak, minden generáció, és azon belül is a különböző iskolák maguk akarják meghatározni a művészi autenticitás kritériumait. A könyv kiegyensúlyozott és mértéktartó abban is, ahogyan világossá teszi a terminusok mögött felsejlő szemléletbeli különbségeket, ellentéteket. Azok is a hitelességre hivatkoznak, akik az ősi hagyományt maivá teszik, és azok is, akik a lehető legkevesebb változtatással gondolják ébren tartani. *Világi népzene* – mondja magáról csak félig tréfásan a Buda Folk Band – a könyv *Folkocsomanemzedék* című fejezetében. De a *revival*, a táncház mint mozgalom városi jelenség, ezért kell valamit kezdeni azzal az ellentmondással, hogy tőle idegen környezetben próbáljuk meg a rurálisat és az ősit előadni, eltáncolni.

Jávorszky ennek az ellentmondásnak végig tudatában van, és megfelelően is kezeli: nagyvonalú álláspontot képvisel a folkkal, vagyis azokkal kapcsolatban, akik szerint a feldolgozás megengedett, és a megőrzés nem merülhet ki az imitációban, el kell jutnia az adaptációig. Nagy szolgálatot tesz a kötet azzal is, hogy ismerteti az ilyen jellegű kérdésekről a táncházmozgalomban lezajlott elméleti vitákat – például a koreográfusok kezdeti elvi nézeteltéréseit. A szerző nem vitatja a világzene jogát a különböző népek autentikus zenéinek elgyítésére, vagyis körülbelül a Vízöntő és a Kolinda óta a szintéren jelen lévő törekvéseket (amelyeket csak később, a lemezipar érdekeinek megfelelően címkéztek fel *world music*-nak) együtt tárgyalja a táncházmozgalommal.

Tárgyát, a magyar folkot természetesen nem csak a mai országhatárokon belülre tekintve ismerteti. Axiomaként fogadja el azt is, hogy – legalább az első Vuicsics-táncházak óta – része a magyarországi nemzetiségi zene is. Erről csak a politikai célú propaganda feledkezik el néha, a táncházak maguk soha. Ezért nagy jelentőségűek Kelemen László, a Hagyományok Háza vezetőjének szavai: „Az a feltételezésünk, hogy az erdélyi magyar, román, cigány és a szlovák hangszeres zene valójában egyetlen egységes nép-

zene dialektusai, bebizonyosodott.” (163. old.)

A *revival* szituáció ellentmondásosságának másik következménye látványosan csak kis epizódokként tűnik fel a könyvben a magyarpalatkai (Erdély) zenészeket, a táncházak példaképeit ismertető lapokon: „Amióta viszont sokat hívják a zenekart, a helyiek már képtelenek megfizetni őket. Ezért a hírek szerint a falu táncélete erősen hanyatlásnak indult.” (176. old.) Az utóbbi évek népzenei és táncmuzikális életét jól ismerők tudják, és a kötet erre többször kitér, hogy a magyarpalatkaiak valóban rengeteget turnéztak Magyarországon. Miközben örülhetünk annak, hogy új közönséget talált ez a felbecsülhetetlen értékű közösségi művészet, felértékelődése végül is hozzájárult a „tisztá forrás” kiapadásához. A palatkaiak az *Utolsó órá*nak, a nagy ívű gyűjtésnek köszönhetően jutottak el például Budapestre. Ez a program már a címevel is jelezte, hogy az idő múlásával ennek a zenének az autentikus művelői kihalnak, az eredeti közegben már nincs vagy nem lesz utánpótlás. A program egyik kezdeményezője, Kelemen László írja Varga Ferenc Csipás, a nagy hatású adatközlő felvételeinek lemezbörítóján: „Az a világ, amelynek zenéjét ezen a felvételen hallgathatjuk, végérvényesen elmúlt.” (169. old.)

De van *revival*, és ez a kultúra tovább él. Kinek ne volnának személyes tapasztalatai a táncházakról az ország szinte minden nagyvárosában, a kolosszális éves táncháztalálkozókról, az összművészeti fesztiválok programjába rég beépült népzenei programokról, vagy a tévés tehetségkutatók (újából feltámadt) érdeklődéséről? Újra és újra megvalósul a csoda, hogy a forgatagban szinte lehetetlen szétválasztani azokat, akik két külön világ lakói: a városi fiatalokat és a még aktív adatközlőket. Ez a fotókról sugárzik a leginkább. A kötet fényképeit a szerző válogatta, és gondos munkájából még jobban, mint mértéktartó, bár egyáltalán nem érzéketlen hangvételeiből kitetszik, hogy be akarta mutatni az átütő, életkeletet megváltoztató, embereket „táncházassá” tevő alapélményeket, az autentikus népi kultúra megismerésének és elsajátításnak hatását. Pedig a negyvenes városi

értelmiségi, Jávorszky vonatkoztatási rendszerének origója a rock and roll – ezért könnyen megérteti magát minden városi olvasójával, a nála fiatalabbakkal is. A rock and rollt nagyjából abban az értelemben fogja fel, ahogyan az az Európa Kiadó vagy a Kontroll Csoport néhány szövegében szerepelt: egyrészt az igazi népszerecsés mércéje, másrészt az a privát közeg, amelyben az ősi kultúrának el kell találnia a fiatalokhoz. Éppen ezért kissé sajnálom, hogy a fotósok neve nem került be az egyébként korrekt, nélkülözhetetlen névmutatóba. Így kedvenc képem szerzőjét, Garács Józsefet is hiába kerestem benne. Pedig a folklorista dokumentáció egyik legfontosabb médiuma a fotó (és a film), amit a szerző végig szem előtt tart, és meg is ismertet bennünket Korniss Péter és követői munkásságával.

Komoly erénye a kötetnek, hogy nemcsak Sebőrről vagy Halmosról, hanem Kallós Zoltánról, Martin Györgyről, Novák „tatáról” és különösen Györffy Istvánról, Tímár Sándorról, Lukács Józseféről is kellően részletes információkat nyújt. Ura a teljes anyagnak, nagyon pontosan tudja, mit akar elmesélni, a narráció mindig kitapintható, nincsenek levegőben lógó részek, mindig összefüggéseket látunk és lépésenként haladunk. Másrészt jól porciózza, amit feltalál: a kronologikus fejezetbeosztást csak a portrék szakítják meg úgy, mint egy jól elhelyezett keretes anyag a kolumnás újságcikkekben. Jávorszky újságírói működésének mindkét fontos műfaja, a portré-interjú és az értekező kritika is érezhető a kötet felépítésében. Nem beszélve arról, hogy rocktörténeti monográfiák társszerzőjeként halmozta fel azt a tapasztalatot, amelynek a kézikönyvként és tankönyvként egyaránt használható kötetnek a kiegyensúlyozott szerkezete köszönhető. Általánosításai pontosak, és csak a kellő mértékben fordulnak elő, bár némileg ritkulnak, amikor rátér a jelen, a rendszerváltást követő évek leírására. Mer bírálni, például a mindig ugyanolyan – bár mindig delejes hatású – Lajkó Félixről vagy Palya Bea érvényesülési stratégiájáról írva. Ugyanakkor minden énekes, muzsikos, táncos stb., aki bekerült a

kötetbe, örülhet, mert egy tartósnak ígérkező kánon részeként lett tagja egy díszes, öntudatos és mindig tetterre kész társaságnak – amelyik még a rossz emléké „mozgalom” kifejezést is le tudta porolni és sajátjává tenni: e mozgalom egyik legrokonszenvesebb vonása, hogy saját sorsát a kezébe vette, így lehetett mindig a demokrácia iskolája is.

Jávorszky pontos képet fest a generációkat összekötő stafétákról is. Külön fejezet tárgyalja a magyar etno-jazz legfontosabb alakjait és a népzenehez fűződő viszonyukat. Hiszen közülük is sokan úgy jutottak el az autentikus népzenehez, hogy először egy másféle zene – például Szabados György, Dresch Mihály, Kovács Ferenc, Borbély Mihály vagy Balogh Kálmán – erősen absztrahált komponenseként találkoztak vele. Viszont részben a kötet szerkezetéből, részben más okból néhány tény ismétlése zavarja azokat, akik egy szuszra olvassák végig a könyvet (érdemes), így például többször előkerül a városi legenda, hogy Vitányi Iván Hiller Ist-

ván fejéhez vágta volna a hamutartót, a táncházmozgalom szubvenciójáról sokadszor vitázva vele, vagy az a tény, hogy Sebestyén Mártát az *István, a király*-ból ismerte meg az ország.

Jávorszky stílusa a zurnalisztikus-tól mozdult el az értekező próza irányába, néhány telitalálattal gazdagítva a téma irodalmát. „Médiavilágon túli zenék” (158. old.), mondja például a valóban nem kommersz, alternatív muzsikálásról. Erősen képszerű nyelvet használ, például: egy népdalénekes „oldalazó mozgást végzett” (199. old.) a pályáján a világzenei lemezek felvételeivel, vagy hogy az elején meglódult a mozgalom, az alapítók „meg csak szaladtak vele” (145. old.). Kevésbé szerencsés kifejezés, hogy a muzsikus csak „szörfölgjön a hangulaton a táncházban” (155. old.), továbbá egyenesen képzavar azt mondani, hogy valami csak a „jéghegy delejező csúcsa” volna (167. old.), és a letaglózt ígét sem lehet pejoratív jelentése nélkül használni.

Bár jó kiindulópontként használható a kötet végén található bib-

liográfia, feltűnően hiányzik belőle néhány olyan tétel, amelyre a szerző lábjegyzetben hivatkozik, s amelyet érdemben használt is (Okos Tibor a hangszeres magyar népzeneről – 192. old.; Könzei Csongor az erdélyi táncházakról – 223. old.; Berán István az improvizációról – 242. old.). Ezzel szemben imponálóan hosszú listát tennének ki azok az interjúk, amelyekre Jávorszky joggal hivatkozik mint saját publikációjára a kicsit elnagyolt lábjegyzetekben. A kötet nem tartalmaz külön tördelt diszkográfiát, hiszen a zenészek „keretes” portréiból kiolvashatók ezek az adatok, viszont így a témával ismerkedők nem találhatják meg egy helyen azoknak a jelentős népzenei antológiáknak és nagy gyűjteményeknek a listáját, amelyeket a szerző kivétel nélkül felsorol. Ez a kiegészítést remélhetően megteszi majd a kötet hamarosan megjelenő, angol nyelvű kiadása, mert hogy ez szükséges volna, azt már az első visszhangok jelezték.

**ZIPERNOVSZKY KORNÉL**