

# A nagy leszámolás

*Braun Róbert*

Divat lett manapság leszámolni a posztmodernnel. Meglehet, megérett talán a leszámolás, bár nem csak itt, a Lajtán innen, hanem odaát is szitokszó lett: aki teheti, elhatárolja magát tőle (mitől is?), s kinyilvánítja, ő nem, nem, soha. Nem új jelenség: Foucault nem szerette, Derrida kikéri magának, Rorty nem érti, tán csak a fő terjesztő, Lyotard tart ki mellette. Magam e helyütt nem foglalnék állást a kérdésben, az azonban látszik, valami nem teljesen stimmel. S miközben a hivatkozott nagy öregek maguk már rég odahagyták a szót, újabb s újabb antológiák viselik címükben – a „posztmodern” él, virul, sőt: közszóvá vált. Szitokszó és közkiifejezés: mindenki mást ért rajta, mindenki másképp használja; hogyan is lenne másképp, hiszen nem tűnik „érdekes, fontos, megvilágító, [...], lényeglátó, szintézisalkotó” fogalomnak (Babarczy 1998: 51).

Nem akartam sohasem a posztmodernről írni, különösképp nem megvédeni. Ám elolvasva Babarczy Eszter nagy ívű írását, melyben a *Replika* hasábjain egyszer s mindenkorra leszámol a „posztmodernnel”, sírját sóval behinti, és még meg is tapossa, keletkezett némi feszültség bennem. Ennek részben persze – nem titkolom – az „innen, e helyről üzenem”, nagyszony típusú kinyilatkoztatásokkal kapcsolatos tartózkodásom is oka, ám az ízlésítéletet pozitív kutatói feszültséggé alakítva nekiindultam, hogy magam is megkeressem a hivatkozott „metafizikai mérleget”, melyen mérhetővé válik még a „posztmodern” is. Előrebocsátom, nem jártam eredménnyel; ám a keresgélés során nekem is eszembe jutott egy s más a történelemről, a valóság képéről és a politikáról. S ígérem, nem írom le még egyszer e vitatott, s immár szitokszóvá nemtelenedő szóösszetételt: poszt-modern.

Babarczy helyesen látja, hogy jelen világnézetünk (*Weltanschauung* – mondaná Babarczy), ha van még értelme e szónak, épp e három területen deficités. Vannak szerzők, akik számára nem kielégítőek azok az elméleti alapok, melyek a történelemről, a valóság képéről s a politikáról alkotott „képzeteink és kategóriáink” (Isaiah Berlin) alátámasztására s közös fogalmi hálóba illesztésére szolgálnak. Helyes tehát, ha a gondolkodás e területeiről beszélünk.

Sajnos azonban a történelemről beszélve Babarczy Eszter nem sok érdekeset állít. Valójában nem is a történelemről mint a múlttól való gondolkodás emberi tevékenységéről beszél, hanem arról, hogy új korszak-e a „posztmodern” az idő „történeti” struktúrájában. Babarczy megkülönböztetni véli a „korszakok” keletkezésének három különböző módját: az idő megragadásának történettudományos formáját, az utólagos korszakolást; a mindenkori elégedetlenek jövő irányultságú elhatárolódását a jelentől s az új sejtelmének és ígéretének nyomán elkülönülő büszke tudatot. Túl azon, hogy nem látom pontosan a második és a harmadik korszakképző forma közötti fogalmi különbséget, a nagyobb baj az, hogy a három különbözőnek vélt megközelítés elméleti alapja azonos. E felismerés híján Babarczy

számára nem derülhet ki, hogy világképünk e területe miért deficitese, hiszen valójában mindhárom értelmezés mögött (vö. „metafizikai mérleg”) az idő tartalmának azonos felfogása bújk meg.

Tehát amennyiben a történelemről akarunk beszélni, úgy e felfogásról érdemes beszélni, nem pedig arról, hogy korszak-e a „posztmodern”. A megközelítés reflektálatlansága a megsemmisítés vágyának retorikai gesztusain túl önmaga ásta csapdába hajta a szerzőt. Hiszen a történettudomány, a stílustörténeti korszakok öndefiniálói és a sejtelmes jövővágyók, mondhatnánk, mindmind Giambattista Vico köpönyegéből bújtak ki, aki először gondolta el a történelmet egységes folyamatként, ahogyan ezt a történetelmélethez értők már régóta tudják. Így tehát bármennyire is elkülönbözőnek véljük e megközelítéseket, valamennyi abból indul ki, hogy az idő tartalma/jelentése valamely egységes folyamat mentén rendeződik, legyen ez ciklikus, mint Vicónál, vagy egyenes vonalú, mint Hegelnél vagy Marxnál, hiszen korszakokról, vagyis egységes jelentéssel bíró egységekről beszélni csak ekkor értelmes dolog. Maga a történetfilozófia is ekkor születik, hiszen amíg a történeti felfogás az idő formájának jelentését keresni nem találta szükségesnek – minthogy az idő és annak jelentése Isten egyedüli diszkréciója volt –, addig csupán rögzíteni szándékozott azt, ami ebből a jelentésből „események” formájában megnyilatkozott. Ahhoz, hogy a jelentés keresése váljék érdekessé, szükség volt arra, hogy a vallásos világképben, a reformáció eredményeképp gondolkodásunkban békében s külön-külön is megférjenek egymás mellett az olyan fogalmak, mint Isten, világ és ember. Addig tehát, míg az „események”, az események „jelentése” nem különült(ek) el egymástól, nem volt értelme korszakokról beszélni. A korszakok megjelenése a történeti gondolkodásban egybeesik azzal, hogy az elbeszélő forma vált a múlt megjelenésének egyetlen „helyes” formájává. (Vö.: Croce.) Hiszen a krónikában és az *Annales*-ben, a történeti megjelenítés korábbi formáiban idő, esemény és jelentés nem különülnek el egymástól, s azok a múltat egységes, ám strukturálatlan folyamatként mutatják. Így tehát a „korszak” fogalma épp a múlt formájának a tartalmával, a jelentéssel függ össze.

S ímhol a csapda: a hagyományos történeti gondolkodás kritikáját kínáló gondolkodók épp ezt vizsgálják; azt tehát, hogy e jelentés miképp keletkezik. A hagyományos történetfelfogásból kitörni igyekvők tehát a jelentésadási folyamat problémáját vizsgálják. A klasszikus történetelmélet és történetírói gyakorlat a múlt „valóságának” episztemológiai alapjait a múltban véli megtalálni, s a megismerés kritikai módszereit eszköznek tekinti a múlt minél teljesebb és valóságosabb feltárásához. A múlt folyamának korszakokra osztása az ilyen eszközök egyike: nevet adva strukturálja azt a jelentésmezőt, amelyben az adott „korszak” eseményei, szereplői, jelenségei kulturális metaforák segítségével értelmet kapnak. A narratíva ugyanakkor nem csupán a múlt jelentéssel való feltöltésének eszköze. A jelentésadási folyamat formája kitüntetett szerephez jut minden olyan folyamatban, ahol az emberi tapasztalatnak meg kell felelnie a jelentés kultúraspecifikus struktúráinak. Így tehát Roland Barthes nyomán elmondható, hogy a „narratíva nem egy kód a sok közül, melyet akkor alkalmazunk, ha a tapasztalatot jelentéssel kívánjuk felruházni, hanem egy olyan metakód, olyan emberi egyenértékes, mely biztosítja, hogy a közös valóság természetéről szóló transzkulturális üzenetek szabadon áramolhatnak” (White 1997: 104). Így tehát az elbeszélés (s annak neve) nem csupán a múlt értelmezésének formáját kínálja, hanem minden emberi jelentésadási folyamat részét képezi. Az elbeszélés alapjául szolgáló konstrukciós eszköz, a cselekményesítés (*emplotment*) hozza működésbe azt a „fogalmi hálót”, mely strukturálisan megkülönbözteti az emberi cselekvés területét a fizikai mozgástól (vö. Ricoeur 1984, 1: 54–55). Így tehát amikor az „idő megragadásáról”, „az elhatárolódás vágyáról” vagy az „új sejtelméről” beszélünk, valójában azt a folyamatot vizsgáljuk, melyben a „valóság” (emberi világunk/kultúránk) jelentéssel telítődik, vagyis számunkra megközelíthetővé válik. A múlt, ill. a jelen „valóságának” jelentéssel való felruházása formailag nem kü-

lönbözik egymástól: eszköze kulturálisan meghatározott. Ezért beszél az amerikai pszichológus, Jerome Bruner a „valóság narratív konstrukciójáról”. Ebben az értelemben nem az a kérdés, hogy egy kulturális metafora – korszaknév – mennyiben tűnik „érdekes, fontos, megvilágító, lényeglátó, szintézisalkotó” elnevezésnek, hanem az, hogy lehetséges-e a segítségével egy, a korábitól elkülönülő „fogalmi háló” megmozgatása. Babarczy önnön csapdájába esik azáltal, hogy a fogalmi háló keresése helyett a születés körülményeit firtatja, azt tehát, hogy az „elnevezés” módja különbözik-e más „korszakok” névadási gyakorlattól (s a születésen a retorikai agresszivitást kéri számon...), valamint azt, hogy van-e értelme egyáltalán nevet adni valaminek, ami nincs is. Ezzel éppen azt nem veszi észre, hogy nevet nem *valaminek* kell adni, ami már van, hanem a névadás s ennek révén a név mögött álló elbeszélés maga teremti meg a valamit, aminek korábban neve lett. S a névadás gesztusa már maga utal arra, hogy a valami van, amennyiben ugyanis elfogadjuk, hogy a név mögött egy új elbeszélés áll, az már önmagában mutatja az elbeszélés lezártságát és végességét. Az elbeszélés lezártsága az elbeszélés előtti narratív tér lezárulását jelenti, hiszen „nem állíthatjuk, hogy a valós események sora befejeződne, hogy a valóság maga tűnik el, hogy nem történnek többé a valóság rendjébe tartozó események. Csak úgy lehetséges, hogy az ilyen események lezáruljanak, ha a jelentés elmozdul – s ezen elmozdulás narratív eszközökkel történik – egyik fizikai vagy szellemi térből a másikba” (White 1997: 139). Ezzel tehát a névadás gesztusa mint a jelenről szóló lehetséges elbeszélés megnevezése megteremti a feltételét annak, hogy a múlttól – Babarczy szóhasználatával: a korábbi „korszakról” – elbeszélés születhessen. Vagyis éppen az elnevezés lesz a „megszületés gesztusa” – s Babarczyn kívül keveseket érdekel, hogy e metaforát továbbpörgetve gyámoltalan-e a „kisdéd”. (Aprócska stíluskérdés, hogy szerintem nem illendő a gyermek metaforát egyetlen mondaton belül daganat metaforává változtatni.)

A történelemhez sorolja még a szerző az általa vélt kuszaságot, melyben végletes ellentmondásoknak kellene megbékülniük egymással, hogy egységes programot hirdetve kínálják az utópiamentesség utópiáját. S miközben ezen dolgoznak, bizony végletesen összekeveredik egymással társítható érték, cél, vágy s remény. Magam ezt a problémát politikainak érzem, ám ettől még lehet róla beszélni. Már-már megsiratnánk a modernitáson élősködő dudor jellegű kisdedet, ám eszünkbe jut, hogy bizony a szeretve tisztelt modernitás is meg lehetőségen ellentmondásos értékvilágot jelenített meg, hogy utópiáiról ne is beszéljünk. A műveltségigazolás lehetséges érvelési mód, követem hát: gondolom, nehezen fért meg egymással a modernitás közös érték- és életvilágában – hogy csupán filozófusokat említsek – *Nietzsche* radikális relativizmusa és *Weber* értékmentesség vágya, *Marx* forradalmisága s *Burke* hagyománytisztelete, valamint a *korai Wittgenstein* logikai pozitivizmusa és a *késői Wittgenstein* nyelvi relativizmusa.

Ahogy a történelemtől sem, úgy a valóság képéről sem sokat tudunk meg Babarczy Eszter írásából. A tudás politikájára és a lyotard-i „gyanakvás a nagy elbeszélésekkel” mint program ismételtetésére szűkített valóságkép-kritika meglehetősen szerény teljesítmény a vállalt honvédó kultúrharc méreteihez képest. Mert a valóság képe kapcsán a metafizikai világkép kritikai szemléletéről volna érdemes beszélni. A filozófia ún. nyelvi fordulata – s Wittgenstein önmaga által is kudarcnak ítélt vállalkozása, a tökéletes, a világot tökéletesen leképező nyelv megalkotása – óta van némi törekvés arra, hogy Hannah Arendttel szólva „részlet vegyünk a metafizika szétszedésében”. A tudással, a megismeréssel kapcsolatos ismeretelméleti székszis gyökere éppen itt van: a különböző politikákat képviselő szerzők valóban kétélyvel tekintenek a filozófia Platóntól Popperig húzódó metafizikai hagyományára. Ám ennél tovább is lehet menni; talán közösséget teremt a hivatkozott szerzők között az, hogy egyre kevésbé tűnik elfogadhatónak a felvilágosodás nagy kantianus elhatárolása: a tudás, a morál és az esztétika szféráinak éles elkülönítése. (Magam legalábbis bizto-

san tudnék egynehány eltérő politikát valló, ám kritikai filozófiájában megegyező belátásokra jutó filozófust idézni.)

A nagy elbeszélésekkel szembeni gyanú ismét csupán egy metafora: annak megfogalmazása, hogy a valóság mint egész és annak képe mint megfeleltetés dichotómiája filozófiai értelemben aggályos, politikai értelemben pedig veszélyes. A filozófiai aggály Wittgenstein problémafelvetésével mutatható meg: a nyelvről, mely egyszerre a „valóság” megjelenítésének eszköze s a valóság része, csupán a nyelv segítségével lehet beszélni. Így tehát azok a nyelvi konstrukciók, amelyek ezt a problémát zárójelbe teszik, meglehetősen aggályossá válnak. A „valóság” mint „egész” kérdéssé válik, ahogyan problematikus az is, hogy miképpen „kép” a megjelenítés, és mennyiben „feleltethető meg” valaminek. A vita nincs eldöntve, s már könyvtári irodalom született ezekről a kérdésekről, ezért hát nem akarnék rendet vágni sebtiben. Csupán jelezni kívántam, hogy a valóság képének filozófiai problémája kétségtelenül fontos, így – ha már említjük – érdemes vele foglalkozni.

A korábban említett kantianus elkülönítés akkor válik problematikusává, amikor kiderül, hogy a megismerő pozíciójának relativizálódásával nem tartható a weberi „értékmentesség”, s a tág értelemben vett politika (befolyásolás, hatalom, elnyomás, erőszak) nem zárható ki a megismerés köréből. Újabb belátások és vizsgálódási területek bevonása után – s nem csupán a kulturális antropológia okán – érlelődik az a felismerés, hogy éppen a politika az a közös tér, amelyben e korábban szigorúan elhatárolandónak vélt területek összefonódnak. Ám az összefonódás másképp is feltűnő: kiderül, hogy (például a történeti megismerés során) a „tudományos megjelenítés” formájának korábban az esztétika által meghatározott sajátosságai (műfaj, stílus, struktúra stb.) jelentős hatással vannak a „valóságról” szerzett tudásra – annak „egészségéből” adódó jelentésére –, ahogyan e jelentésről kiderül, hogy morális tartalmú (vö. White 103–142).

Am a valóság képe kapcsán immáron nem tartható palackban a megsemmisítő hév, s kiderül az is, mi valójában Babarczy Eszter írásának tárgya. A *guillotine* nem az „új korszak daganattá fajuló kisdene sarkányának ezer fejét” akarja levágni, hanem vérdíjat tűz ki a posztmarxista baloldali gondolkodás minden formájára. Ímhol avész: a marxi koherens nyelvet feladó (vö.: utolsó Feuerbach-tézis), annak osztályharcos-kommunitárius értékrendjétől megvált (vö.: Kommunista Kiáltvány) s az egyenlők társadalmát hirdető utópiáját feledő (vö.: A gothai program kritikája) újbaloldali politika halálos csapást kíván mérni a liberalizmusra.

Babarczy úgy véli, hogy a liberális utópia – a jog autonómiájára épülő legitimitás és az ideológiamentes tájékoztatás – elvesztése egyszerre mind a liberalizmus – a szabályelvű társadalmi struktúra – feladását is jelenti, s apró, ám bevett csúsztatással a háború előtti szélsőjobb és szélsőbal rémével fenyeget. Hőse természetesen Habermas, aki kommunikatív racionalitás elméletével kísérletet tett arra, hogy a posztmarxiánus kontextusban megmentse az általános morális érvényesség kategóriáit a modernitás programjának befejezése érdekében. E helyütt nem foglalkozom a szélsőbal–szélsőjobb paradigma felidézésével; legyen elég annak megemlézése, hogy e politikai irányzatok legitimációs bázisa véleményem szerint jelentős mértékben támaszkodott a modernitás pozitivistá/tekintélyelvű/hatalmi érvkészletére: magam úgy gondolom, hogy jelentős elméleti közösség fedezhető fel a szélsőbal „tudományos” igényű társadalomtervező szándéka és a szélsőjobb eugenetikába torkolló szociáldarwinizmusa között.

A jog autonómiájára épülő legitimitás és az ideológiamentes tájékoztatás (kommunikáció) igénye véleményem szerint jelentős problémákkal terhes. A francia forradalom – filozófiai értelemben kezelhetetlen – triászának ellentmondásai éppen e legitimáció keresésekor válnak különösképp egyértelművé. Az elidegeníthetetlennek nevezett emberi jogok elvén alapuló modern alkotmányos jogfejlődés éppen legitimációs források tekintetében defi-

cites, hiszen igazolását csupán a modern társadalom *status quo*jában keresheti: az emberi méltóság nehezen meghatározható kulturális metaforája meglehetősen ellentmondásban van az emberi élet szentségének, az életformák szabad megválasztásának, a család és a magánélet sérthetlenségének alkotmányos elveivel. A jog autonómiájára és az ideológiamentes kommunikáció legitimitására vonatkozó érvek valójában történetiek: a történeti elbeszélés jelenforrású morális igazolásának sémáját követik (vö. Braun 1997). A modernitás érvkészlete e tekintetben nem más, mint az elnyomás Foucault által leírt hatalmi ökonómiájának legitimitációs bázisa: a test, az egészség, a normalitás kulturális metaforáinak hatalmi igazolásául szolgáló diskurzus történeti eszközökkel való érvényesítésének eszköze. Merthogy egyrészt a modernitásnak köszönhetjük a szabadság kiterjesztésének lehetőségét és bizonyos, kiemelkedően fontos szabadságjogok biztosítását, ám ennek ára nem kevésbé fontos szabadságjogok korlátozása volt. Elegendő e tekintetben alaposan elolvasni Freud *Rossz közérzet a kultúrában* című írását. A test különféle, elsősorban a szexuális vágyakkal kapcsolatos represszióban megnyilvánuló korlátozása, az egészség metaforikus (és etimológiailag nyilván igazolható) kiterjesztése a társadalmi-politikai beszédben a test tökéletességének fogyatékos-elnyomó hatalmi apparátusává, a morális megfontolású cselekvés állapottá változtatása a normalitás nyelvezetében jelentős és a jog autonómiájával nehezen igazolható szenvedést okoznak.

S míg Babarczy azt hiszi, hogy politikáról beszél, valójában a leghagyományosabb történeti elbeszélés legitimitációs bázisát igyekszik megmenteni az enyészettől: a morális és a tudományos szféra autonómiáját védelmezi a politika beszüremkedésétől; attól, hogy az erkölcsi elvek és a tudományos igazolások éppoly relatívvá váljanak, mint minden más igazolás, mely a nyelv által működtetett hatalmi konstrukció politikai ökonómiáját elfogadni látszik. A legfőbb ellenség a „diskurzus”; az a fogalmi apparátus, mely úgy véli, hogy különböző elbeszélések által teremtett jelentések egyenrangú kulturális metaforák közötti kapcsolatokon s nem valamely általánosan érvényes „igazság” vagy morális maxima megjelölésén alapulnak. Minden történeti elbeszélés úgy véli, hogy a múlttal kapcsolatos jelentés legitimitációs bázisa nem a jelen morális kontextusa – mely kiszolgáltatná a történeti elbeszélést a jelen politikai relativizmusának –, hanem a múlt „elvé adott” jelentésének feltárása. A „diskurzus” fogalma azért válhatott anatómává a múlt megjelenítése kapcsán, mert ellentmond annak a hagyományos vélekedésnek, hogy a „megtörtént” események lezárt egészként várnak a jelen történészeinek feltáró munkájára, s az elbeszélés jelentésének forrása e lezárt és fogalmilag jól elhatárolható egész, s nem a jelen morális kontextusa.

Érdekes módon, az elmondottak ellenére Babarczy Eszterrel kétségtelenül közösek az ideáljaink: vélhetően mindketten – sokakhoz hasonlóan – szeretnénk, ha az emberi együttlét minél kevesebbeknek okozna szenvedést, s minél többen találnák meg a vágyaikkal összeegyeztethető boldoguláshoz vezető utat. Kételyeim a modernitás védelmezett elveivel kapcsolatosan mégis jelentősek. Kedvetlenül bár, de e helyütt is kénytelen vagyok a holocaust példájával élni: azzal a belátással, hogy a Hannah Arendt által leírt gondolattalan cselekvés több szenvedést okoz, mint a morális maximáknak való kérlelhetetlen megfelelés erkölcsi parancsa. Amint azt más kontextusban részletesen kifejtettem, a kulturális metaforák által meghatározott értelmezési mező meglehetősen tág teret biztosít az elnyomás érvényesítéséhez, s hatékonyan akadályozza meg, hogy morális értékeinkhez reflektíven viszonyuljunk. Adolf Eichmann vagy a *101-es Tartalékos Rendőrezred* – holocaust kontextusbeli – példája kellőképpen illusztrálja, hogy az indoktrináció – vagyis bizonyos kulturális metaforák által teremtett értelmezési mező – amúgy rendesnek nevezhető embereket is mily végtelen szenvedés okozójává tehet (vö. Braun 1995: 160–204).

Éppen ezért igen szkeptikus vagyok a modernitás hivatkozott vívmányaival kapcsolatban; a jog autonómiája és az ideológiamentes tájékoztatás követelménye számomra politi-

kai érzékemet sértően vészterhes. A jogot egyáltalán nem tartom autonómnak; minden autonómiaigény legitimációs hivatkozás annak érdekében, hogy egy történeti elbeszélés keretei között – a szabadságjogok kiterjesztésének elbeszélésében – igazoljuk a jelen sok szempontból elnyomó politikai gyakorlatát. Az igazságos társadalmi működés eszközeként Babarczyval egyetértésben magam is a szabályokban s azok folyamatos módosításában hiszek, ám egyáltalán nem mindegy, milyen feltételeket szabunk a szabályok esetleges módosításának, ill. nem módosításának, milyen igazolásokkal kísérelünk meg elérni avagy megakadályozni bizonyos szabálmódosításokat. És vélhetően itt húzódik a jelentős ellentét a morális és a tudományos szféra autonómiáját védők, ill. az azokat is a tág értelemben vett politikai tér részének gondolók között.

Mindebből következően meglehetősen aggályosnak tekintem az ideológiamentes tájékoztatást mint a jog autonómiájának feltételét. A jog autonómiáját hirdető meggyőződés bizony ideológiai alapú – például azért, mert sokan vannak olyanok, akik racionális elvek mentén más *politikai* meggyőződést vallanak ugyane kérdésről –, így teljesezésének feltételül az ideológiamentes tájékoztatást szabni meglehetősen félelmes politikai gyakorlat. Minekutána nem hiszek az érték- és érdekmentes beszéd lehetőségében (mivelhogy beszédünk kulturális metaforák működtetésén alapul, melyek értéktelítettek), aligha tudok olyan „tájékoztatást” (vagyis beszédet) elképzelni, melyből ideológiák (vagyis meggyőződésrendszerek) alapjául szolgáló értékek kizárhatóak. Márpedig, ha a meggyőzések alapjául szolgáló értékek nem zárhatóak ki, akkor miért támasztanánk a beszéddel kapcsolatban azt a feltételt, hogy ezen értékek ne álljanak össze meggyőződésnek nevezett rendszerekké? Mivépp várható el a racionális beszélőtől, hogy képviseljen ugyan értékeket, de azok összefüggéseit ne gondolja végig, hiszen különben az ideologikus beszéd réme fenyegeti? Félek, az ilyen kíváncsi csupán úgy érhet célt, ha a beszélő úgy kényszerül értékeket megjeleníteni beszédében, hogy annak akár meggyőződésrendszerre összeálló összefüggéseit a lehető legteljesebb mértékben titokban tartsa; illetve engedje, hogy ne a nyilvános beszéd tartalmi elemei (a kulturális metaforák képezte értékviszonyok) hozzák létre a rendszert, hanem a beszéd formai elemei (az elbeszélés struktúrája), melyet azután „joggal” nevezhetünk „ideológiamentesnek”.

Ugy látom tehát, hogy az utópia feladása egyáltalán nem olyan drámai, mint azt Babarczy beállítani igyekszik. Mindazonáltal az általa fölvetett kérdésekről – elsősorban a politikáról, liberalizmusról, jogtiszteletről és a jog legitimációjáról – érdemes vitát folytatni. Főleg persze oly távolról nekifutni, mint az Babarczy Eszternek sikerült, ahogyan érdemes tekintettel lenni arra is, hogy a düh az ész dolgában nem a legjobb tanácsadó. Mennyivel tartalmasabbá válik a beszéd, ha düh helyett haraggal és részrehajlással közelítünk tárgyunkhoz! Itt például húzódik egy határ: harag és részrehajlás akkor vezet tartalmas beszédhez, ha eközben nem várjuk el, hogy a liberális utópia fennmaradásának elengedhetetlen feltételül képesek legyünk általánosan érvényes kijelentéseket tenni. Merthogy ebben az esetben haragunk és részrehajlásunk dühhöz vezet, hiszen nyelvi leleményeink s vélt ironiánk mögött önnön bizonytalanságunk – Babarczy nyelvén a descartes-i programba vetett hitünk – ütözködik ki, s ez sokszor passzív, néha pedig nagyon is aktív agresszióhoz vezet. S ez nem helyes. Helyesebb, ha elleplezés helyett értékeket igyekszünk felmutatni, s amiképp az „felelős és racionális egyénektől” elvárható, érvelésünk tisztaságát és eleganciáját alkalmaznak tartjuk arra, hogy azzal másokat is meggyőzzünk érveink és értékeink helyességéről. Különböztetve aligha volna érdemes megszólalni. Sokszor sikerül, néha nem. Majd próbálkozunk újra. S igazán nem bántásból mondom, de leszámolni sem nagyon kell olyasmivel, ami nem több, mint egy név, amit mi, beszélők adunk neki. Elvan nélkülnk is. Vagy mégse?

## P.S.

Ezen írás kapcsán újraolvastam Babarczy Eszter György Péterről írt remek szövegét a *Beszélő* tavaly júniusi számában (Babarczy 1997). Alig van olyan sora, melyet jelen kontextusban ne idézhetnék. Nem teszem, inkább mindenki figyelmébe ajánlom a teljes szöveget. Kiváló írás a médiaértelmiségi útkereséséről, gyakori morális eltévelyedéséről, narcizmusáról, önámításáról és vátesztudatának neurozishoz vezető útjáról. Sokféleképp lehet elkerülni mindezt. Ezek közül az egyik, hogy rossz szövegeinket újraolvassva, rövid utóirattal később nem közöljük, meghagyjuk ezt az életművet kutató történészeknek. Nyomja az ő lelküket a felelősség terhe.

S akkor olyat sem kell mondanunk, hogy mi magunk volnánk a *Kulturbürgertum* utolsó mentővára, a bölcsész végzettségű intellektüel mintapéldánya, igazi *Kultur* és igazi polgár, ki nem értheti e zavarodott s végzetébe tartó világ beszédét. Egyrészt kell akkor figyelni, újabb könyveket olvasni, megérteni s nem beszélni, írni, televízióban meg napilapban szerepelni, ítéletet mondani. Különben hiteltelenné válik az egész, s nem marad más, mint az összeza-varodott értelmiségi narcisztikus, ám határozott kiáltása, morálisnak vélt, ám valójában politikai kiállása, feddő tekintete, nagyasszonyi cinizmusa. Másrészt az igazi *Kultur*ról és az igazi *polgár*ról – ha szabad – nekem az igazi Trebitsch jut eszembe. S bizony két kiváló ember, Rejtő Jenő és Bernard Wasserstein is kellett hozzá, hogy neve ne menjen feledésbe (vö. Rejtő 1973; Wasserstein 1988). Ám nem jut mindenkinek két olyan remek szerző, mint jutott Paks érdemes szülöttének, Trebitsch Ignácnak, emlékének megőrzésére.

## Hivatkozott irodalom

---

- Babarczy Eszter (1997): Siralomház és feltámadás. In *Beszélő*, június: 22–32.  
Babarczy Eszter (1998): Siralmas posztmodern. In *Replika*, 30.  
Braun Róbert (1995): *Holocaust, elbeszélés, történelem*. Budapest: Osiris–Gond.  
Braun, Róbert (1997): Communities in Transition: Problems of Constitutionalism and Narrative Identity in Europe. In *Replika*, 1997 (special issue): 51–62.  
Rejtő Jenő (1973[1958]): *Pizkos Fred, a kapitány*. Budapest: Magvető.  
Ricoeur, Paul (1984): *Time and Narrative*. 1. kötet. Chicago: Chicago University Press.  
Wasserstein, Bernard (1988): *The Secret Lives of Trebitsch Lincoln*. Yale University Press.  
White, Hayden (1997): *A történelem terhe*. Berényi Gábor, Braun Róbert, Heil Tamás és John Éva ford. Budapest: Osiris–Gond.