

A társadalomlélektan varázsa

Fejezetek Hermann Broch társadalomlélektanából

1993-2014

Magic of the social psychology

Chapters of Hermann Broch's social psychology 1993-2014

Prof. Kiss Endre DSc

Andrássy Egyetem, ELTE, DE, ORZSE

andkiss@hu.inter.net

Initially submitted March 10, 2014; accepted for publication April 15, 2014

Abstract:

The application of the principles of rationality and irrationality in the philosophical investigation could hardly meet on a better area of application than on that of the mass psychology. With it, Broch intervened in a larger current. The mass psychology, one of the main currents of the twenties, was linked with a peculiar „anthropological” turn : these currents in the psychology, that disappeared before the First World War in the regions of the individual and revolutionized the traditional image of man, concentrated on the individual (and accepted implicitly, that the humanity, the culture, aso. really consist in these individuals like in cells). The First World War, the decline of the old Europe suggest however to regard no longer the society according to the model of the individual, but in reverse order, the individual as element of the diversity. Whilst the description „mass”, „mass psychology”, draws the attention on this concrete historical turn, its use can be considered as legitimate despite the connotations adhering to it.

Broch cannot however free himself totally (like for instance also Freud) from such an idea of the mass, which gives really the priority to the individual. An example from the methodological grounds: „... no behaviour of a mass of people allows a legitimate deduction on the existence of a mass soul”. Hier, his philosophy of values becomes again effective. Man (member of the mass, but also comprehended as individual) lives in a value vacuum, from which he should be taken away through a politically initiated mass influence. What Broch is representing here, is the fascism. His conception of the mass delusion is, in this respect, also a possible theory of fascism.

In the mass-psychological writings, the practical Broch, having recourse to the theoretical knowledge in the interest of the changement, appears also. Long thought processes are concerned with the so-called conversion, i.e. how people could be won to human values.

Here, his analytical description of the processus of conversion in itself and the requested processes of conversion, concretely set as objective, are coinciding.

Keywords: mass psychology, social psychology, Broch, Canetti, Simmel, sleepwalking, twilight state, game

Kulcsszavak: tömeglélektan, szociálpszichológia, Broch, Canetti, Simmel, alvajárás, derengési állapot, játék

Nem meglepő, hogy korunk „válságá”-ban (legalábbis abban az értelemben, ahogy 2007-2008 óta ismét válságról beszélünk, jelentse ez azt, amit mindenkor ezen éppen értenek) helyenként egészen konkrétan is megfogalmazódik az az igény, hogy dialógusra lépjenek Broch intellektuálisan eddig is már elismertnek tekinthető társadalomlélektanával. Ez a magától értetődő kérdés is magával hozza saját feltételének feltételeit ahhoz, hogy optimálisan megválaszolható legyen. Mindenekelőtt nem szabad a mai kérdésfeltevésnek túl gyorsnak és rövidlélegzetűnek lennie. Korunk érdemileg mindent rövidre zár, néhány percet szán valaminek a megvizsgálására, ezen túl még előzetes mintákkal is rendelkezik, hogy melyik válasz melyik eleme melyik eddigi válasz melyik már ismert elemére emlékezteti, azaz szimbólikusan már nem is hallgatja végig a választ, de néhány szó után már azt is gondolja, hogy ki tudja találni annak további részeit is. Ez a széles körben elterjedt attitűd alkalmazhatatlan egy olyan helyzetben, mint amilyen Broch társadalomlélektanának mai alkalmazhatósága. Még az is lehetséges, hogy ez a társadalomlélektan nagyon is alkalmazható lenne korunk dilemmára, ha egyszerűen csak úgy tudnánk kérdezni, ahogyan ezt kellene.

Az értékek szétesése

Hermann Broch filozófiájának elméleti centruma az "értékek szétesése"-ről alkotott sajátos, egyszerre értékfilozófiai és történetfilozófiai koncepció. Ha Karl Kraus-t "*Fackelkraus*"-nak, Franz Kafkát (többek között Georges Schlocker javaslatára) "*Prozesskafka*"-nak lehet nevezni, nem lehet kétséges, hogy ugyanebben a legitim nyelvi tömörítésben Broch-ot mindenképpen "*Zerfallbroch*"-nak. Az "értékek szétesése"-nek elmélete a broch-i életműben számos okból tesz szert kiemelkedő középponti és meghatározó pozícióra. A történetfilozófiai krizeológia szélsőségesnek mondható virágzása ez a kor, kiegészítve a háború, mint civilizációs és történetfilozófiai megrendülés helyreigazításának, a nagy civilizációs *rekonstrukciónak* a legtudatosabb és sok esetben a legnagyobb idealizmussal képviselt szándékával.

Broch egyik leggyakrabban használt és definícióértékű meghatározása az "értékek szétesése"-nek filozófiájáról az "*ember magányosságra való visszautaltságá*"-nak megfogalmazása. És valóban, ez pontosan fejezte ki a broch-i filozófia lényegét, de saját- és újszerűségét is. Ez az alap meghatározottság az egész *jelen* legátfogóbb diagnózisa, egyben minden megértési vagy a változtatásra irányuló folyamat is csak innen indulhat ki.

Hermann Broch értékekre alapozott történelemfilozófiájának kiinduló tézise, a "magányosságra való visszautaltság" sajátosságát úgy közelíthetjük meg legeredményesebben, ha rájövünk arra, hogy az alaptézis egyetlen konkrét teoretikusan

értelmezett alrendszerben sem értelmezhető maradéktalanul, mintegy kivonja magát az ismert és legfontosabb alrendszerek kizárólagos határai közül.

Így - s ezzel már egy lehetséges értelmezést el is utasítottunk - a "magányosságra való visszautaltság" korántsem *vallási* probléma (azaz nem oldható fel és magyarázható a vallásnak, mint alrendszernek a keretei között). Az új emberi létállapot nem oldható fel a vallás alrendszerén belül egy újtipusú vallási attitűd vagy éppen egy újtipusú vallási tartalom eredményeként. Még akkor is így van ez, ha Broch-nál, az értékek szétesésének okait elemezve sokszorosan ideáltipizált formában ugyan, de a jelen új létmódja *eredetét* az értékeknek a középkorra még jellemző egységét Broch a vallás szétesésével magyarázza. Mindez, mint genealógiai oknyomozó magyarázat természetesen nem jelenti azt, hogy a "magányosságra való visszautaltság" vallási természetű probléma.

De az "új magányosság", ez a sajátos "visszautaltsági (visszavetettségi) állapot" - s ez újabb broch-i specifikum - minden erre irányuló látszat és a huszadik század egész történelme ellenére nem is *politikai* probléma. Nem kizárólag vagy egyértelműen a politikai szféra hozza létre, de e belőle való kilábalás, a magányosság megszüntetése sem specifikusan politikai probléma, de e belőle való kilábalás, a magányosság megszüntetése sem specifikusan politikai probléma.

Az "új magányosság", azaz a magányba való "visszautaltság", amit esetleg "visszavetettség"-ként is lehet értelmezni,

Hasonló módon lehet bizonyítani, hogy az "új magányosság" nem specifikusan pszichológiai probléma, ezért nem is oldható fel maradéktalanul a pszichológia alrendszerében, jóllehet elsősorban a tömegpszichológia, a társadalomlélektan egy sor olyan problémával foglalkozik, amelyek így vagy úgy érintik az "új magányosság" komplexumát.

De az "új magányosság" ugyanúgy nem *gazdasági* vagy sajátosan *intellektuális* fenomén (amiért is ezekbe az alrendszerekbe sem oldható fel maradéktalanul, miközben ezekben is artikulálódik egy sor specifikus részletproblémája).

Az új magányosság scheler-i háttere

Scheler és Broch filozófiája megegyeznek abban, hogy mindketten nagy kreativitással és érzékenységgel indulnak ki tárgyi komplexumokból, *tekintik az ilyen kiindulást a filozófia igazi feladatának*, elemeznek ilyeneket, sőt, előszeretettel hiposztazálnak is ilyen komplexumokat, amelyeket azután a későbbi elemzések során határoznak meg egyre egzaktabban (azaz közelítenek a tudományos diskurzusformákhoz). A tárgyi komplexumoknak az egyes tudományok tárgyiségától eltérő, de az elemzés során a tudományos diskurzivitást azokra alkalmazó eljárása mindkettőjükénél a *legelőrehaladottabb pozitivizmusban* leli eredetét. Mindkettőjükre jellemző, hogy az így kialakított tárgyi komplexumok feldolgozásában sikeresen alkalmazzák a hegeli fogalmi elemzés módszertanát, anélkül természetesen, hogy ezzel doktrinális következményeit is vállalják. Félreismerhetetlenül közös vonása mindkettőjük filozófiai diskurzusának, hogy a religiózusán vagy teológikusan közelebből nem meghatározott *univerzalizmus* holisztikus tereihez ragaszkodnak, s minden módon tematizálják az univerzalizmus (azaz inkább az univerzalizmus eltűnésének) adekvát kérdéseit, ami Broch-nál egyenesen a *negatív univerzalizmus* átfogó koncepciójához vezet el. Max Scheler saját filozófiáját jellemző leírása

minden változtatás nélkül alkalmazható Broch filozófiájának jellemzésére is: „...a gondolat minden rendszeres egységének és minden architektóniájának az összes tárgyalt tárgyi terület mélyéből kell új módon kiáradnia..., egyetlen területre sem szabad tehát konstruktív módon és felülről ráerőltetnünk (azokat)”.¹

Broch és Scheler filozófiájának ez a közelsége meghatározó, különös alkalmazást kell nyernie, azonban az értékek szétesésének konstrukciójára vonatkoztatva. *Broch szétesés elmélete, az értékek szétesése, nem minden értelemben önálló értékekre alapozott történetfilozófiai koncepció, Broch értékfilozófiája válasz Scheler hasonló tárgyú elméletére.* Legfontosabb tézisei ezért nem tekinthetők teljesen önálló, autochton koncepcióknak, csak a rivális elmélettel való polemikus viszony kifejeződéseinek.

A szétesés-esszé középkor-képe, szembeállítva az értékek újkori szétesésének folyamatával az a tétel, ami felületes olvasás után, mint a modernség történetfilozófiai folyamatának kritikája, sőt, elutasítása jelent meg. Ennek az értelmezésnek kell megváltoznia, ha az értékek broch-i szétesését (Zerfall) az értékek scheler-i összeomlásának (Umsturz) koncepciójával vetjük össze.

Scheler koncepciója, az értékek összeomlása² egy elviekben teljes filozófiai rajzát adja az európai történelemnek, mintegy ideáltipikusan testesítve meg azt a műfajt, amit Broch is művel, és amit *értékekre alapított történetfilozófiának neveztünk.*

Ez a filozófia szembesíti egymással a múltat és a jelent, keresi a jelen alakulásának legfontosabb összetevőit, keresi a múlt értékei továbbélésének dimenzióit, ezeknek az értékeknek a pusztulását, az új értékek feltűnésének okait. Az új értékek mögött először az új szellemi magatartásokat és csak ezek mögött a társadalmi csoportokat kutatja (mindezek a kérdésfeltevések, a kor szellemének megfelelően, mindezt elsősorban a vallás, *a vallás, mint értékfókusznak* a középpontba állításával teszik). *Az értékfilozófiából történetfilozófia lesz, de olyan történetfilozófia, amely nem közvetlen történelmi realitásokra vagy más tárgyiasságokra irányul, de értékváltozásokra, az azokkal természetesen velejáró módszertani ideáltipologizáló folyamatokkal együtt. Mai kifejezéssel szólva az értékekre alapuló történetfilozófia az értékváltság, az értékek vándorlásának filozófiája (Wertewandel),* azzal a rendkívül jelentős különbséggel azonban, hogy az értékváltsággal foglalkozó hetvenes-nyolcvanas évekbeli filozófiai és szociológiai tudományok más jellegű teóriákon alapulnak, s egészen egyszerűen hiányzik belőlük a valódi történetfilozófiai kérdésfeltevés és a kérdésfeltevésnek az a *halálos* komolysága, ami mind Nietzsche, mind Schelerre, mind pedig Broch-ra oly annyira jellemző volt.

Az értékekre alakuló történetfilozófia az elméleteknek ahhoz a fajtájához tartozik, amelyek konkrét kauzális magyarázatot adnak (*ilyen és ezért ilyen* volt maga az univerzális történeti folyamat). Egy ilyen kauzálisan magyarázni kívánó elmélet konkrét magyarázatot fogalmaz meg, s ezek a konkrét magyarázatok *modellekben* rendeződnek. Broch szétesés-elmélete helyes értelmezésének ez a tudománylogikailag legrelevánsabb pontja. *Broch szétesés-*

¹ Max Scheler, *Umsturz der Werte*. Abhandlungen und Aufsätze. Vierte, durchgesehene Ausgabe. Szerk. Maria Scheler. Bern, 1955. 7.

² Ezen nem változtat a tény, hogy az ezeket a zárt koncepciókat tartalmazó tanulmányok 1911 és 1914 között keletkeztek, maga Scheler sem hagy fel annak ismétlésével, hogy állandóan e munkák koherenciáját állítsa középpontba.

*elmélete ugyanannak a modellnek klasszikus megvalósulása, mint aminek egyik prototípusa Scheler összeomlás-tézise volt.*³

Scheler történetfilozófiai modelljében a középkort az értékek hierarchikus szabályozta, amely mindenkinek kijelölte a maga szerves és természetes helyét. Az ideáltípusított értékekre alapozott történetfilozófiai rekonstrukció (azaz *nem a politikai vagy a valóságos társadalomtörténet*) szellemében e helyzet mélyen *harmonikus* volt, mindenki támogatta az egészet és mindenkit támogatót az egész, az emberi élet „örök rend”-je leszállt a földre és a nem szorosabban religiózus értelemben szemlélt katolikus egyház meg is testesítette ezt az örök rendet és harmóniát. *A társadalom, mint zárt rendszer az értékeknek egy zárt rendszerét hordozta.*

A társadalom, az értékek és az egyház intézménye tökéletes homológiában tartották fenn ezt a rendet, mindaddig, amíg fel nem támadt egy sajátos *ellenérzés*, egy Nietzschétől nevesítettem átvett klasszikus *ressentiment*, ami a későbbi polgári társadalmat, azaz a modernizációt az értékek e harmóniájának elpusztításában vezette.

Scheler értékekre alapozott történetfilozófiájának modelljét a következő szöveg foglalhatja össze legpontosabban: „Ha ezek a hatalmas események az európai értékelések módjára és szerkezetére - és nem csupán az élet javainak a népek, nemzetek, államok között a régi értékelések alapján történő elosztására - nézve egyáltalán jelentenek valami lényegeset (...), úgy ez csak az e kötet címében jelzett 'összeomlás' messzemenően érzékelhető külső történeti *kihatása* lehet - egy olyan összeomlásé, ami nem az események és a tettek, de egy néma folyamat formájában egyre tisztább formákban bontakoztatták ki a polgári-kapitalista kor világnézetét és ethosát egy a keresztény vallás és egyház vezette élet- és világrend szelleméből. A szóban forgó világra szóló események együtt a felhalmozott lopakodó lélekellenes mérgekkel (a nietzschei *ressentiment* instrumentalizációjáról van szó - K.E.) - amelyek lelki hatásait és a modern ember értékeléseire való hatékonyságát 'a *ressentiment* az erkölcsök felépítésében' című munkám első kötetének második értekezésében kíséreltem meg megalapozni (...) - értelemadó összefüggésben állhatnak az értékelési formák...belső történeti mozgásával, egyidejűleg azonban a polgári szellem legmagasabb kihatásaival: ez az az emelkedett fordulat, amelyben *az emberi szív örök rendjének a polgári-kapitalista szellem által kikényszerített összeomlása* után az újjáépítés munkája kezdetét venni látszik.”⁴

A modell teljes nyíltságban áll előttünk: az értékek változnak, változásuk holisztikus, egyének fölött álló. A változás a középkor végén indult be, lényege a kereszténységgel szembeni nietzschei mélységű *ressentiment* volt („felhalmozott lopakodó lélekellenes mérgek”), ami által a polgári-kapitalista szellem fellázadt az „emberi szív örök rend”-je ellen. De Scheler ugyanezt még más megfogalmazásokban is teljességgel explicitté teszi: „Bárhogy különbözzenek is a nevezettek (Gobineau, Nietzsche, Jakob Burckhardt, Stefan George-K.E.) egymástól, abban, ami az ember számára lényeges, hasonlóan éreztek és gondolkodtak. Úgy gondolták, hogy azoknak az erőknek az összessége, amelyek jelenkori életrendünk egészének

³ Ugyanazon a modellen belül azonban Broch az ellentétességig elmenő különbséget fogalmaz meg Schelerrel szemben. Hasonló ez ahhoz, ahogy például a politikai elmélet történetében a szerződés-elmélet képviselői e modellen belül a teória összes elemét egymástól eltérően értelmezték, s magát a szerződéselméletet eltérő politikai szándékok szolgálatába állították.

⁴ *Umsturz*, 8-9.(Kiemelés- K.E.)

jellemzőit felépítették, csak az összes lényegi szellemi erő mélyebb perverzóján, az *értékek minden értelmes rendjének megdöntésén* alapulhat...”⁵

A modern polgári világ genezise, az *értékekre alapított történetfilozófia* scheleri modellje előttünk áll. Nos, nem kétséges, hogy Scheler modellje teljes és nyílt szakítás minden modernizációval.

Hermann Broch szétesés-esszéje hasonló a Scheleréhez, de egyben tudatosan vállalt polémia is Schelerrel. Az *összeomlásra vagy megdöntésre Broch széteséssel válaszol. Ez a polémia igazi tézise*. Broch szükségszerűnek és nem rosszakarat diktálta evolúciónak látja a történeteket, s ami természetesen a legfontosabb, nem a keresztény értékek elleni „lopakodó” lélekmérgezésben vagy ressentiment-ban látja a nagy történetfilozófiai értékátrendeződés okait, de az egyes alrendszerek egymással vívott könyörtelen harcában, amelyek nemcsak a vallás tételes összefüggéseiben termelik ujja a *negatív univerzalizmus*, az egyedülletbe való visszavetettség új univerzális létfeltételét.

Negatív univerzalizmus és Broch anarchia-fogalma avagy rend és szabadság

A Broch-recepció, egykor az ötvenes évek mindenoldalú újrakezdésének horizontja előtt, a szellemi hidegháború erőterében, később egy új regény és regényesztétika felfedezésének izgalmaiban, majd a neomarxizmus önkényesen kiválasztott ellenfeleként, később már a modern regény klasszikusaként az elmúlt fél. évszázad összes változásának engedett. E recepció számos rejtett és rendkívül fontos folyamata közül csak azt a sajátos jelenséget, hogy számos (gyakorlatilag a *legkülönbözőbb*) oldalról fordultak a szétesés-problematika felé olyanok, akiknek voltaképpen semmi közük nem lett volna Hermann Broch-hoz, azonban a saját világukban és értékrendszerükben az értékek feltartóztatlan szétmállásának jelensége a szó minden értelmében lenyűgözte őket. Ily módon az *Alvajárók* elkötelezett olvasó- és értelmezőtáborának egy jelentős része nem a regény esztétikai minőségéért, nem is a benne feldolgozott történelmi anyag okán vált e regényművészet hívévé, hanem a *szétesés-probléma szuggesztív ábrázolásáért*.

A negatív univerzalizmus alap-feltételrendszerével természetesen nemcsak a hagyományos írói, de az *alakpoétika* is, és aligha tévedünk, ha éppen August Esch-ben, az *Alvajárók*-trilógia második kötetének címadó hőisében pillantjuk meg az új alakpoétika talán legsikerültebb változatát. Nem csodálkozhatunk azon, ha Broch alakjainak és ezen át az egész broch-i regényírásnak éppen az alakpoétikai elismerése váratott magára legtovább. Hiszen itt a műelemzés klasszikusan nehéz, sőt csapdahelyzetbe került. Egyrészt nem tudta (és bizonyára nem is akarta) kétségbe vonni a broch-i alakteremtés szuggesztivitását, senki máséhoz nem hasonlítható egyszerűségét, látszólagos eszköztelenségét, s mindennek bámulatos konfrontatív energiáit mondjuk a szétesés-esszé teoretikus részeivel). Viszont a hagyományos alakpoétika, éppen egy “filozofikus” regény esetében elsősorban a szereplők *szellemi arcain* keresztül próbált kapcsolatot találni a filozófiai tartalmakhoz (nem véletlen persze az sem, hogy az egyes szereplőknek ezek a “szellemi” arcai voltak az ideológiai gyanúk elsőszámú tárgyai is, hiszen ezeket lehetett elítélni, mint a szellemi arculat fogalmát valóban használó Lukács György tette Joyce és Musil esetében). Nos, a negatív univerzalizmus természetesen koherens és homogén szellemiséget hoz létre, amelynek meg *kell* nyilvánulnia az egyes szereplők

⁵ Ugyanott, 343. (Kiemelés az eredetiben - K.E.)

szellemi profiljaiban, ez azonban, ismét már adott definícióink szerint, minden csak nem a régi értelemben vett klasszikusan modern (és a cenzurális logika szemében oly kedves) *szellemi arcél* (s az sem véletlen, hogy erről az oldalról hosszú évtizedekig Thomas Mann-t játszotta ki a szakmai kritika Musil, Broch és Kafka ellen, nem kétséges, Thomas Mann figuráinak megvolt a maguk hagyományos szellemi arculata.

August Esch-sel Broch megalkotta azt az irodalmi alakot, aki talán a legteljesebben mutatja fel mindazt, amit Broch saját szóhasználatára alapján anarchiá-nak, mi negatív univerzalizmusnak vagy a szétesés-logika alapján a magányba való visszavettségnek neveztünk. Esch természetesen nem felel meg a politikai eszmetörténet minden anarchia-fogalmának, viszont a politikai eszmetörténet és a politológia alapfogalmai *rendre érzéketlenek maradnak a valódi anarchizmus* legfontosabb kritériumainak egyike vagy másika iránt. Ennek egyik legkirívóbb problémája a demokratikus hatalomgyakorlás kritikájának visszatérő figyelmen kívül hagyása, de ugyanezt elmondhatjuk Broch anarchia-fogalmának egyik legfontosabb összetevőjéről is, mégpedig az ideális és szeriöz anarchizmusban mélyen és más, politikai mozzanatokat is konstituáló kettős igényről, a szabadság és a rend egyidejűségének igényéről. Esch alakpoétikai nagyszerűsége annak a számos meghatározottságnak a zseniálisan egységesített megjelenítésében van, amelyeket az egész problematika komplexitásának egyes fazettái tesznek ki, amit lerövidített formában az *irodalmi és a gondolati megközelítés* egységes és vizionárius megjelenítési képességének nevezhetünk. Ennek egyik összetevőjét máris megnevezhetjük, olyan összetevőt, amelynek például regényelméleti dimenzióiról már többször is szót kellett ejtenünk. Esch alakjának nagyszerűsége annak is következménye, hogy a regényíró nem preformált, más műfajokban és műhelyekben kialakított szellemi tartalmak megjelenítésére talál ki a szó rosszabbik értelmében egy alakot, de annak, hogy eredeti és szuggesztív gondolati anyagot fogalmaz meg eredendően irodalmi formában (amelynek konkrét megvalósításait a negatív univerzalizmus feltételei veszik körül). Az, hogy ennek az egész eljárásnak a modern művészet és irodalom szempontjából kiemelkedő *legitimizáló* funkciója is van, magától értetődik, arról beszélve, hogy ezen a szinten már fel is oldódik irodalom és filozófia együttes artikulálásának *in abstracto* oly jelentékeny dilemmája is.

August Esch-re érvényesek Broch “első” regényelméletének alakpoétikai elvei, ideáltipikus alak, “alapgatartás”-t (Grundhaltung) testesít meg. Elsősorban az alak komplexitásából és filozófiai vonatkozásainak gazdagságából származó következmény, hogy maga Broch időről-időre más vonásokat emel ki jellemzésére. Nyilván ezek a mozzanatok is közrejátszanak abban, hogy az eddigi Broch-irodalom meglehetősen eltérően és értetlenül áll vele szemben. Egyrészt túlságosan tapadnak (a legitimációs szándék nyilvánvaló) Broch újmutatásaihoz, olyanokhoz is, amelyek nyilvánvalóan nem teljességre törő vagy alapvető jellemzések.

Kísérik Esch-t erotomán-libertinus természetére tett utalások, miközben illene észrevenni, hogy két legfontosabb szerelmi kapcsolata a trilógia második kötetében teljességgel anti- ha éppen nem a-szexuális. Mindez olyan összefüggésekben történik, amelyekben Broch teljes nyíltsággal Don Quichoté-nak mutatja Escht-t, akinek Dulcineája Ilona, a magyar származású mutatványosnő. Hajszára hasonlít ehhez az, ahogy más elemzők Broch-nak egy másik regénybeli auktoriális jellemzéséből építkeznek: “Kezdetben megéli a rend hiányát...és kész lenne arra, hogy a huszas-harmincas évek totalitáriánus mozgalmainak mintájára rendet

tegyen”.⁶ Esch kettős igénye a rend és a szabadság iránt, lám, így is megjelenhet a szekunderirodalomban! Egy további, ugyancsak makacsul visszatérő hibaforrás a broch-i alakpoétika ismeretelméleti-ideáltipizáló jellegének ignorálása. Így az a vélemény is képviseltetésre talált, hogy Esch individualitásra és öntudatra “eszmélésé”-t elbocsáttatása vezeti be.⁷ Nos, Broch érezteti az utcára kerülés és az öntudatra eszmélés kapcsolatát (ha ezt nem tenné, nem is lenne író), de egyrészt (ezzel az elemzővel szemben) nyomban újra álláshoz juttatja Esch-t (mégpedig egy vámhivatalba, ahol az “anarchizmus” emberének talán nem a legkönnyebb kiélnie belső hajlamait), de arra nem gondol, hogy a negatív univerzalizmus és a derengési állapot motiválta tudatállapotain egy munkahelyváltás gyorsan képes lenne változtatni.

Esch alakpoétikájának *esszenciája*, ami egy sor további döntő üzenetet is hordoz, Martin Geyringgel való közös jeleneteinek remekművű sora. Először meglátogat egy olyan munkásgyűlést, amelyen Geyring akarja megnyugtatni a felizgatott tömeget.⁸ A jelenlévő munkások Geyringet ezért a “kapitalisták zsoldosá”-nak majd “császári szocialistá”-nak gúnyolják.⁹ Mint e helyzet Brecht Tigris Brown-jára emlékeztető fináléja jelenik meg a rendőrség és letartóztatja - Martin Geyringet. Broch igen pontosan és minden félreértést kizárva foglal össze: “Esch semmit sem értett, tulajdonképpen mér annál is kevesebbet értett, mint amennyit önmagának bevallott. Csak azt tudta, hogy bort kell innia, hogy rendet vigyen a világ dolgaiba...”¹⁰

És valóban, a szeme előtt lejátszódó helyzet minden volt, csak nem könnyen felfogható, Broch *remek paradigmát* alkotott. Esch-nek ugyanis a következő dolgokkal kellett egyszerre számot vetnie ahhoz, hogy a *rendet teremthessen a dolgok között*: 1) “Martin értékesebb volt, mint az összes többi ember”, 2) Martin, az “anarchista” mégsem volt önmagával igazán azonos, hiszen nem akarta felszabadítani a munkásokat, mert láthatóan meg akarta nyugtatni őket; 3) a munkások, akik felszabadítására feltette életét, kicsúfolták őt; 4) a rendőrség jött és őt tartóztatta le. Ha ezt a négy egyidejű és egyszerre érvényes tételt megpróbáljuk egyben elgondolni, hamar elmehet a kedvünk az Esch fölötti gúnyolódástól,

Broch hihetetlen logikával és ezért nagy meggyőző erővel állítja elénk a negatív univerzalizmus és a politika viszonyának paradigmáját, azt, hogy nem csak egy módon nem lehetséges *közvetlen* megoldást, az egyén felől nézve, *megváltást* találni a politikai ajánlásokban. Természetesen a negatív univerzalizmus embere számára sem mindegy, milyen politikai rendszerben él és abban milyen szerep jut neki, de a közvetlenül fellépő elsődleges szükségletet, a magányba való visszavetettséget a politika nem képes orvosolni (*sőt, Broch a trilógiában áttételesen azt is érzékelteti, hogy a derengési állapot, az “alvajárás” válik a politika kiinduló feltételévé*).

⁶ Karol Sauerland, “Broch und das mystische Denken”. in: *German Life and Letters*. New Volume, XI. No. 3. April, 1978. 247.

⁷ Monika Ritzer, *Hermann Broch und die Kulturkrise im frühen 20. Jahrhundert*. Stuttgart, 1988. 202. - Ez valóban elcsodálkoztató, hogy a kitűnő műben egyszerűen nem vevődik észre a regénynek az a világos utalása, hogy Esch szinte rekordsebességgel talál magának új állást és anarchikus attitűdjét innentől kezdve alkalmazottként folytatja.

⁸ Fontos részlet, hogy Esch is anarchistának tekinti Martin Geyringet, s ezt a véleményét Hentjen mama (Mutter Hentjen) is osztja Ld.Hermann Broch, *Die Schlafwandler*. Eine Romantrilogie. Frankfurt am Main, 1978. 206

⁹ Ugyanott, 228.

¹⁰ Ugyanott, 229.

Hogy azonban Esch és Geyring párosának leglényegibb üzeneteit még jobban kihangsúlyozhassa, Broch még egy példaszerűséget sugárzó, ám íróilag tökéletesen megoldott és magával ragadó jelenetet épít be a regény második kötetébe. E jelenet során Esch meglátogatja Martin Geyring-et a börtönbe, ahová Esch szemében nemcsak teljesen igazságtalanul, de számára a világ egyszerre érthetetlen és egyben elviselhetetlenül kaotikus valóságát szimbolizálóan került. Esch itt is nyomban belekezd saját *rend-diskurzusának* a derengési állapot kidolgozott tudati pályáin megvalósuló perfekcionista kifejtésébe: "...végül is közömbös..., hogy valaki tisztességes-e vagy sem, mindenki mindig csak az egyik oldalon van, ő egyáltalán nem fontos, fontos csak az, hogy mit tett".¹¹ Esch számára szinte ideáltipikusan fontos ez az állásfoglalás, miszerint a "jó" emberi tett lényegesebb, mint a politikai párhovatarozás és amelyben Esch még mindig megpróbálkozik azzal, hogy társadalmi mozgásteret keressen a modern tömegember negatív univerzalizmusának s hogy az új magányosság megmaradt autonómiájával pótolja azt a politikai szférát, amellyel nem tud semmiféle kapcsolatot kiépíteni, és amelynek legjobb képviselője, az ő barátja, Martin Geyring, lám, teljesen ártatlanul itt ül a börtönben. Mindez *értetlenségének* újabb explicit artikulását hozza el: "Amúgy sem tudja az ember, mi fekete és mi fehér. Minden összekeveredik".¹²

Mindezen a bevezetón túljutva Esch újra össze tudja foglalni nemcsak a maga kettős, két irányban kinyúló igényét a szabadság és a rend iránt, de mindazokat a következményeket is, amik ebből szerinte Martin Geyring-re vonatkoznának: "Most már valóban viselkedj komolyan. A jövőért áldozod fel magad, ezt mondtad - ez az egyetlen, ami marad, hogy feláldozzuk magunkat a jövőért és bűnhődjünk azért, a mi megtörtént, egy becsületes ember feláldozza magát, másképp nem jön el a rend".¹³ E helyzet élességét még csak növeli és kiegészíti, hogy ebben a pillanatban belép a börtönőr, és megfenyegeti Esch-t forradalminak ítélt, ám jórészt nem is értett szónoklatáért: "Itt nem tarthat forradalmi beszédek!"¹⁴ Miközben tehát Esch igaztalanul börtönbe vetett *politikus* barátja számára saját, ám könnyedén senki által el nem utasítható világnézetét fejt ki, a börtönben *hallgató* szociáldemokrata barátja *helyett* őt nézik politikusnak, annak minden negatív következményével együtt!

Amíg Martin Geyring életét az elnyomottak felszabadítására teszi fel, és eközben láthatóan nem szabadít fel senkit, miközben tisztelője *egy pillanatig sem tud megszabadulni a világ szabadságghiányos állapotának traumájától*, sőt, a Geyringgel történetek még csak növelik traumáját, Broch-nak sikerül ebben a tükörellentett, zseniális szimmetriában feketén-fehéren felmutatni a negatív univerzalizmus újabb fejleményeinek drámai és végérvényes következményét.

A *felszabadítás intézményessé vált*, s ezután nem képes közvetlen célt kínálni a negatív univerzalizmus szabadságghiánytól szenvedő egyénének. Ennek a tragikus dimenziójú fordulatnak a lényegét először csak a rendszerek nyelvén tudjuk kimondani mi is: maga a felszabadulás (a szabadság és rend egysége) *az egyik, valamelyik, alrendszer* saját területévé vált és - folytathatjuk tovább Broch-hal - innentől kezdve vonatkozik a felszabadításra is

¹¹ Ugyanott, 326.

¹² Ugyanott.

¹³ Ugyanott, 326-327.

¹⁴ Ugyanott, 327.

mindaz, ami a rendszerek egymással vívott élet-halál-harcára jellemző volt, és ami voltaképpen a magányba való visszavettség igazi oka.

Esch és Geyring jeleneteiben a kezdettől a véghez értünk el. Nem tud felszabadítani sem az intézményes forradalmár, sem az anarchista, a felszabadítás áttekinthetetlen intézménnyé vált, de a negatív univerzalizmus derengési állapota és annak kínjai a régiek maradtak.

Az a kérdés is rögtön megjelenik, vajon miért nem látja be *ebben a helyzetben* Esch saját egyidejűleg artikulált kettős igénytámasztásának *immanens tragikumát*, és miért nem képes esetleg e belátás hatására is megváltoztatni a maga alapvető identitását. Olyan kérdés ez, amelynek megválaszolásánál immár a regényíró, ha tetszik, a “művész” Hermann Broch egy vezető sajátosságával is szembe kell néznünk. Ez az August Esch, aki a “módszertani konstrukció”-ra épített alakpoétika jegyében született, ezen a ponton olyan pályára kerül, amit a mindennapi lét hozzá hasonló protagonistái valóban a legtöbb esetben már nem választanak. Ennek oka nem igazán fellelhető. A mindennapi lét a mindennapi problémák megoldásának terepe, amelyek végtelen mennyiségű apró akcióiból legjobb esetben a túlélés hosszú távú teljesítménye rajzolódik ki. Nos, a mindennapok szelekciójának tételét nem is szükséges mélyebb elméletté szélesítenünk, ha ki akarjuk mondani: a valódi mindennapokban August Esch ragaszkodása a maga kettős igényeihez megsemmisüléséhez vezetne (mint ahogy Broch a maga kiváló ábrázolásában Esch “alvajárása”-t valóban igen szuggesztíven be tudja mutatni olyannak, mint amelyben Esch állandóan élet és halál között imbolyog).

Civilizációnk és kultúránk bázisán nem rendelkezünk argumentumokkal Esch-sel szemben, még ha hamar be is látjuk, hogy századunk emberének, mindennapi hősének és számos másnemű protagonistájának nem nyíltak nagyobb esélyei e kettős igény együttes és egymással összefüggő megvalósítására. August Esch tragédiája azonban nem kizárólag e kettős igény megvalósíthatatlanságában rejlik.

Broch nagyon tudatosan egy másik, sokkal konkrétabb dimenziót is kijelöl számunkra. Esch tragédiájának ezt az új dimenzióját az Eduard Bertrand-dal való szembesülés teremti meg. E szembesülés tetőpontján, az úgynevezett *Álom*-fejezetben válik világossá, hogy Esch - éppen a derengési állapot sajátos és a maga módján törvényszerű belső logikája alapján - Bertrand-ban pillantja meg annak a valóságnak az alapját, sőt, megszemélyesített alapelvét, amely ellen anarchiája irányul. Ugyanennek a logikának az alapján nyer értelmet az a gondolat is, hogy a forrón vágyott “megváltás” érdekében Bertrand-ot fel kell áldoznia. Éppen a szembesülés során derül azonban ki feltehetőleg maga Esch számára is, hogy Esch ugyanezt a Bertrand-ot nemcsak igen nagyra becsüli,¹⁵ de még az is, hogy Bertrand *az egyetlen ember*, aki őt, Esch-t, a maga kettős igényéhez való sorsszerű ragaszkodásában (amellyel túllép a mindennapi lét

¹⁵ Egy inkább triviális példa arra, miként tárul fel Esch előtt a derengési állapot sajátos *érzékelési* műveletében az előtte folyó történet mögött egy másik történet, az aktuálisan érzékelhető valóság mögött egy másik valóság: “Kabátján (a portásról van szó -K.E.) az ezüst gombok nem egy egyenruha vagy livrée tartozékai voltak, de olyan lágyan és hűvösen csillogtak, mintha pusztán csak a csillogó reggel kedvéért varrták volna fel őket” (*Die Schlafwandler*, 335).- Egy többletmondó példa, amelyben Esch “saját” valósága annak “álomlogikájá”-val kapcsolatra léphet: “Most a szó ismét megjelent, de nem úgy suhant be, mint egy pillangó, hanem kattogva, mint egy villamoskocsi az éjjeli utcán jött be a szó ‘gyilkos’ és kiáltott. A halott továbbadja a halált. Senki sem élhet tovább. A halál mintha gyermek lenne, Hentjen mama a halott szabómestertől kapta és Ilona Korn-tól foganja meg” (Ugyanott, 353).- A II. kötetben egész sor utalás van arra, hogy és mint él Bertrand Esch tudatában. Ezen utalások részletes és célirányított elemzése fényes bizonyítéka lenne Broch művészi gondosságának, szemlélete gazdagságának.

kemény törvényein) valóban *megérti*. Nem csoda ezek után, ha Esch hirtelen felajánlja Bertrand-nak a szabadságot, Amerikába kellene mennie.

A tragikum ezen új dimenziójától több új értelmezés-változatot is felállíthatnánk. Broch mégis felhasználja a híres *álom-fejezetet* arra, hogy színesebbé és differenciáltabbá tegye Esch addig inkább a homogenitás felől bemutatott, ám még így is igen komplex világképét, és új megvilágításba helyezze azt. Bertrand ugyanis - a rituális áldozat, akit "fel kell áldozni", hogy a világ dolgai "rendbe jöjjenek", ez a Bertrand abban a hasonlíthatatlan örömben részesíti Esch-t, hogy oly maradéktalansággal és a lucidus éleslátásnak azzal a szeretethez hasonló empátiájával teszi ezt, hogy Esch-nek azt a beteljesülést kell éreznie, amire egész életébe hiába várt, és amelynek a boldogsággal azonos várakozása indította el benne annak idején az egymással összeegyeztethetetlennek tűnő két igény egyidejű artikulálását. A *megváltáshoz*, illetve a *megváltottsághoz* jut így közel, egy olyan pillanatban, amikor szimbolikus büntetést akart végrehajtani. Bertrand átlát rajta, de nemcsak Esch, ő is eljut e pillanatban a negatív univerzalizmus végső paradoxonjához, amely közelség már-már a *megoldást* és a *beteljesülést* is lehetségesnek mutatná. Esch-nek a rituális gyilkosság előtti pillanatban jutna osztályrészéül az az összehasonlíthatatlan boldogság, hogy lényegében megértik és igenlik, valaki igazat ad neki a világ folyásával szemben. Bertrand átlátja Esch helyzetét, boldoggá teszi, de mivel ő sem tudja szétrobbantani a negatív univerzalizmus világát, az igazság kimondásával a megváltás lehetetlenségét is kimondja: "Senki sem látja a másikat a sötétben, Esch, és a ránk ömlő fény csak álom. Tudod, hogy nem tudlak itt tartani magamnál, bármennyire is félsz az egyedüllétől. Elveszett nemzedék vagyunk, én is csak a saját dolgaimat tudom intézni".¹⁶

A negatív univerzalizmus tipológiai helye

Hermann Broch alrendszerbe be nem sorolható koncepciójának az "új magányosság"-ba való "visszavetetés"-ről csupán egy korabeli megfelelőjét ismerjük, mégpedig Hannah Arendt koncepcióját a "polgári osztálytársadalom" szétbomlásáról az Első Világháború folyamatainak következtében. Az, hogy az Első Világháború önmagában is közös mozzanat, csak megerősíti mindazt, amit az ún. "rekonstrukciós" gondolkodás összefüggéseiről az előzőekben mondtunk. Arendt elmélete továbbá - ellentétben Broch-éval - nehézségek nélkül besorolható egy-egy alrendszerbe, hiszen egyértelműen szociológiai jellegű. Arendt szerint az Első Világháború számos folyamata töri össze azt a dinamikus és az akkori közvetlen közelmúltban kialakuló modern polgári osztálytársadalmat, amit mint a századforduló társadalmát ismerünk.

Nem lehetséges ezen új emberi létfeltétel, *condition humaine*, vagy más szóval, új *egzisztenciális* problematika teljességét elemeznünk. Egy lényeges pozitív meghatározást azonban mindenképpen célszerű megadnunk: "...arról van szó, hogy egyetlen individuum az, aki egyesíti a hóhért és az áldozatot, hogy tehát *egyetlen szféra képes egyesíteni magában a legheterogénebb elemeket*, és mégis, az individuum, mint e valóság hordozója, teljes természetességgel és abszolút magátólértetődőséggel mozog ebben a valóságban..."¹⁷ S továbbá: "...normálisnak tartjuk magunkat, mert lelkünk minden szétszakítottsága ellenére minden logikus motívumok szerint történik bennünk..."¹⁸ Az új létfeltétel, az új *condition humaine*, a valóság "valóság"-státusának kérdését téteti fel Broch-hal: "Van-e ennek a

¹⁶ Ugyanott, 338.

¹⁷ *Die Schlafwandler*.. Frankfurt am Main, 1978. 402.

¹⁸ Uo. 403.

szétszakadozott életnek még valósága? Van-e e vadul burjánzó valóságnak még élete?"¹⁹ Ami Broch-nál az "új magányosság", az Hannah Arendt-nél a lelki készütség, diszpozíció a totalitáriánus ideológia, értékek és valóság elfogadására. Arendt elmélete szociológiai, ezen a ponton be is fejeződik, Broch valódi elemzése azonban itt kezdődik.

Kézenfekvő, hogy Broch új filozófiai vízióját a "magányosságba való új visszavettség"-ről elsőként a huszadik századi *egzisztenciálfilozófia* legfontosabb paradigmáival kell összehasonlítani. Nem zárható ki ugyanis eleve, hogy az "új magányosság" nagyobb problémák nélkül integrálható lehet az egyik vagy másik ismert egzisztenciális paradigmába, de talán az sem, hogy ebben az esetben a broch-i koncepció imént említett kvázi-religiózus elemei is új szerepet játszhatnak, amennyiben például ezek hatására az új broch-i *condition humaine*t mondjuk a vallásos egzisztencializmus paradigmájába kellene besorolni. Ebben az összevetésben kiderülhet, s ezzel eljutunk a broch-i koncepció egyik legfontosabb koordinátájához, a broch-i koncepció mégsem egzisztenciálfilozófia. "Egzisztenciális"-nak nevezhető ugyan egy teljesen szabad és paradigmatikusan kötetlen értelemben. *Eltér* azonban a huszadik század egzisztencialista paradigmájától két lényeges, egymással összefüggő vonásában. Az ismert egzisztenciális paradigmák kivétel nélkül ugyanis úgy jutnak el a maguk "egzisztencia"-fogalmáig, hogy lassan és szisztematikusan megfosztják az embert annak összes tárgyi meghatározottságától (szociológiai, politikai, társadalmi, stb.) s az így megmaradt "ember" problematikáját tekintik "egzisztenciális"-nak.²⁰ Ezzel szorosan összefügg, hogy a kurrens modern egzisztenciálfilozófiai paradigmák a maguk reduktív létrejövetele után definíció szerint *történetietlenek*, Hermann Broch új *condition humaine*-je azonban a legnagyobb mértékben történeti, egy korszak határát jelzi, s a történetiség még a *condition humaine* legközvetlenebb definíciójába is beszűrődik, amikor is Broch a magányosságba való "visszavettség" mozzanatos, s ezért történeti és konkrét elemét hangsúlyozza.

A következő, kivételesen fontos összehasonlítási alap a broch-i értékeken alapuló történetfilozófia kategorizációjánál az *abszurd*dal való összevetés. A broch-i "új magányosság" az imént felsorolt és ismertetett néhány vonásával együtt annyiban természetesen maga is "abszurd", hogy érzékenyen konfrontálódik a lét sebes és minden szempontból fenyegető értelemvesztésével. Mi más az "új magányosság", mint értelemhiány vagy értelemvesztés? Amíg azonban a paradigmaticusnak tekinthető abszurd gondolkodás befejezett állapotnak tekinti az értelemvesztett állapotot, "normális"-nak a "nem-normális"-t (mely szemléletből a maga művészi eszközeinek és lehetőségeinek nagy részét is meríti), a broch-i "új magányosság" sajátos *negatív univerzalizmus*, egy pillanatra sem tud elszakadni értékvesztett állapota tragikumának érzésétől és egy pillanatilag sem tudja "normális"-nak elfogadni azt, ami szemében elfogadhatatlan.

Az abszurd minden további nélkül képes lenne felismerni önmagát Broch e negatív univerzalizmusában, a negatív univerzalizmus (e ponttól kezdve az "új magányosság" terminus helyett már ezt használjuk szívesebben) azonban, jóllehet önmaga is abszurdnak tekinthetné önmagát, minden erejével tiltakozik ez ellen az azonosítás ellen.

¹⁹ Uo. 402. A német szöveg kifejezőbb: "Hat dieses verzerzte Leben noch Wirklichkeit? hat diese hypertrophische Wirklichkeit noch Leben?"

²⁰ Egészen általánosan utalnánk e sorok írójának filozófiai-tipológiai munkáira, azzal a megjegyzéssel, hogy éppen ez az oka annak, hogy miért van olyan kevés explicit egzisztenciálfilozófia, amikor pedig hat milliárd embernek van valós pozitív egzisztenciája.

A következő igen fontos koordinátát a broch-i negatív univerzalizmus meghatározásában a *nihilizmussal* való összevetésnek kell jelentenie. Itt is elmondható, hogy jóllehet a nihilizmusnak fel kell ismernie önmagát a negatív univerzalizmus érzékelésekor, a negatív univerzalizmus, most már mondhatjuk így is, semmiképpen sem lehet nihilista, hiszen, ha negatív módon is, őrzi a maga univerzalizmusát.

A sajátosan broch-i negatív univerzalizmus az eddigi három nagy és minden szempontból "meghatározó" lehetőségnél (egzisztencializmus, abszurd, nihilizmus) valamivel közelebb áll a *messianizmusok* nagy csoportjához. Nem is véletlen, hogy a Broch számára is meghatározó világtörténelmi fordulat számos messianisztikus áramlatot is a felszínre dobott. A broch-i negatív univerzalizmus azonban sajátos, ám igen logikus módon, *negatív messianizmusnak* tekinthető. A broch-i ember ugyan maga is gondol arra, hogy Messiásként megváltsa az "új magányosságot" negatív univerzalizmáit, ennél is inkább azonban vár arra, hogy őt váltsák meg az új *condition humaine* nem Albert Camus értelmében vett sziszifuszi kínjaitól.

Broch és a pszichoanalízis

Hermann Broch pályájának szinte minden állomásán rendkívül nagy szerepet játszik *Freud*. Kezdetben Freud egy hatalmas szellemi impulzus-tömegnek egyik eleme csak, aki ráadásul még a később kizárólag az ő nevével asszociálható mozzanatok felmutatásában is csak egy hosszú, rendkívüli neveket tartalmazó gondolkodói sor egyik tagja, hiszen akár csak a modern erotika reflexiójában is a fiatal Broch számára *Nietzsche*, *Strindberg*, *Weininger* és *Schopenhauer* jelentenek elsődleges kiindulópontot. A fiatal Broch gondolkodása nemcsak egyike a legbonyolultabbnak, de épp ebben a bonyolultságában rendkívül tipikus is. Amikor a fiatal Broch például a művészetet a "kultúra szexualitása"-nak nevezi,²¹ a freudi szublimáció-gondolatot saját önálló kulturfilozófiai gondolkörébe építi bele, amit ugyancsak elképzelhetetlen lenne közvetlenül vagy kizárólagosan freudi módon értelmezni.

A hatástörténeti vizsgálódás bonyolultságát szinte a szélsőségekig fokozza, hogy Sigmund Freud Hermann Broch-nak, *a teoretikusnak is* gyakori hivatkozási forrása, mégpedig számos egymástól eltérő perspektívában. Freud felidézésének egyik leggyakoribb dimenziója Broch tudományfilozófiai módszertana, itt Freud nem ritkán a marx-i módszertan kíséretében lép fel, mint a mélyen átgondolt, a szó szoros értelmében "elméleti" igényű módszer-modell. Visszatérően idézi fel Broch a tudományos elmélet "modellképző" mozzanatainak illusztrációjaként a "képzet", "ösztön", "elfojtás" fogalmait, miközben megkülönbözteti az elmélet alapjául szolgáló "valóság"-elemeket az azokat funkcionalizáló, mozgásban tartó mechanikus képzetektől (melyek minden további nélkül az irodalomteoretikus Broch "valóságszó" - "szintaxis" - differenciálás tudományelméleti megfelelőiként is felfoghatók).²²

Broch azonban nemcsak saját tömegpszichológiáját vezeti le tudománymetodológiaiilag korrekt módon Freudéból, de eseményeket vagy személyeket teljesen iskolázott pszichoanalitikus terminológiával képes elemezni. Egyik levelének Hitler-elemzése akár önálló analitikus teljesítményként is megállná a helyét: "A 'tisztaság' fogalmában ezen egész viselkedés megragadható: ez - freudi módon szemlélve - egy homoszexuális, nekrofil perverziókkal rendelkező onanista viselkedése (homoszexuális hullagyalázás), a neurotikus

²¹ Hermann Broch, "Kultur 1908/1909". in: *Philosophische Schriften* 1. Kritik. Frankfurt am Main, 1977. 13.

²² Freud tudománylogikai modellalkotásának elemzését lásd pl. Hermann Broch, *Massenwahntheorie*. Beitrage zu einer Psychologie der Politik. Frankfurt am Main, 1979. 44.

vonásokat azonban elborítják a pszichotikusok. Az üldözési- és nagyzási örület egymáson helyezkednek el, mellettük egy örült zseniális felismerései, és mindennek kényszerűen semmit-akarássá (Nichts-Willen), tehát igazi megsemmisítés-akarássá kell válnia, mivel kötelékei alól éppen pszichotikusan szabadul fel”.²³

Hermann Broch Freud-értelmezésének *társadalomlélektanilag* bizonyosan legfontosabb eleme az u.n. “*derengési állapot*” (“Daemmerzustand”) problémaköre. Mint Broch Freud-interpretációjában minden, ez is többretegű értelmezési lánc, amelynek csak legfontosabb két mozzanatára szeretnénk utalni. Broch Freud tömeg-pszichológiáját továbbfejlesztve releváns önálló tudatállapot-fenoméneként jellemzi e “*derengési állapot*”-ot, amit joggal önálló pszichológiai felfedezésének is tekinthetünk. Ezt az állapotot Broch azután történetileg is szituálja, amennyiben az Első Világháborút követő összeomlás legfontosabb mentális produktumának éppen a “*derengési állapot*” tömeges elterjedését tekinti, e társadalomlélektani fenomént ily módon valódi világtörténeti aktualitással ruházza fel. A “*derengési állapot*” ezen kettős megalapozottsága vezet annak irodalomelméleti funkcióihoz, amelyek egyik realizációja a freudizmus talán legizgalmasabb megvalósult változatát hozza létre, az európai polihisztorikus regény broch-i változatát²⁴, amely mindenek előtt az *Alvajárók*-trilógiában döntően a “*derengési állapot*” feltevésére épül, a társadalomlélektani alapzat közvetlenül irodalomelméleti konzekvenciákhoz vezet.

A “*derengési állapot*” broch-i leírása a freudi “*tudatalatti*”-ból indul ki. Miközben a számos ponton átfedi azt, Broch nyomatékosan hangsúlyozza, hogy sem a freudi tudatalatti, sem a korábbi filozófiák “*tudattalan*”-ja (das Unbewusste) nem teljesen adekvát jelölések a “*derengési állapot*” jelenségeinek kifejezésére. Részben ugyanis, úgyis, mint a természeti állapot maradványai, a “*derengési állapot*” elemei a “*tudatalatti funkciói*”.²⁵ Emellett azonban ez az “*emberi racionalitás*” produktuma is. Így adódik, hogy a “*derengési állapot*”-ban mintegy benne “*úszik*” a világ racionális feldolgozásának elemei is, az irracionalitá, a tudatalatti mozzanataival a legszerveesebben és legteljesebben összekeveredve. Így a “*derengési állapot*” társadalomlélektani hiposztázálása rendkívül termékeny átmeneteket teremthetett meg az “*igazi*”, a “*valóságos*” emberi tudat értelmezése, majd ábrázolása számára is.

A belső monológrol, az u.n. “*tudatáram*”-ról van szó. A modern irodalmi eljárások kevés változatát támadták annyira és annyi oldalról, mint éppen a belső monológot, s korántsem csupán a lukácsi sztálini-posztsztálini szellemiségű realizmus-elmélet Anti-modernista ressentiment-jának folyományaként. A legtöbb támadás éppen nem szélsőségesen avantgardista jellege miatt ostromozta ezt a módszert, inkább legitimációját vonta kétségbe. Ilyen összefüggésbe helyezve érthetjük meg igazán Broch “*derengési állapotá*”-nak (Daemmerzustand) jelentőségét, hiszen ezzel ő a belső monológnak antropológiai, ha tetszik, ontológiai megalapozást adott, mindezt még történelmileg is verifikálta és konkretizálta

Pedig a tudatáram irodalmi technikája mindig is egyike volt a legvitatottabb eljárásoknak. Kétségbe vonták a *belső monológ* legitimitását azzal az érvel, hogy nem csak nyelvi formában tudunk gondolkodni (Wyndham Lewis), hogy a belső monológ csak az olvasó

²³ Hermann Broch, *Briefe*. 3. kötet, Frankfurt am Main, 1981. 418-419.

²⁴ Ld. Kiss Endre, Hermann Broch elmélete a polihisztorikus regényről. Budapest, 1981.

²⁵ Hermann Broch, *Massenwahntheorie*, 71.

tudatában áll össze “jelentés”-sé (E. R. Curtius), olvasó-nlküli tárgyiassága tehát vitatható. Az az érvelés is megjelent, miszerint a belső monológ modern-klasszikus formája, a Joyce-féle, “mesterséges” képződmény, hiszen nem képes hitelesen visszaadni a tudatáram valóságát (Auguste Bailly).²⁶ Látható, hogy Broch “derengési állapot”-az a problémák jó részét valóban megoldja, hiszen a belső monológot, a tudatáram technikáját kivonja a tisztán esztétikai-irodalomelméleti kontextusból, az emberi lét egy autentikus megnyilvánulási szintjét választva az irodalmi ábrázolás valóságos tárgyául.

A “derengési állapot”, mint egy regény alapja a maga módján egyesít esztétikai és lélektani mozzanatokot. A freudi tudatalatti klasszikus szöveggé válásának útja az analitikussal való kommunikáció során alakul ki, a pszichoanalitikus “tudatáram” ezen az úton válik szöveggé. A “derengési állapot” azonban egészen más úton válik nyelvvé és szöveggé, ami széles felületen egyenlő az epikai “point of view”, a “Standort des Erzählers” problémájával. A “derengési állapot” regénybeli megjelenése forradalmasítja a nagyepikában megjelenő írói pozíciót. Hermann Broch-nak, mint epikusnak, legnagyobb érdeme, hogy ezt a kiinduló helyzetet esztétikailag klasszikus módon, optimálisan és kimerítően kamatoztatja. A “derengési állapot”-ra felépített polihisztórikus regény broch-i változata úttörő és további elemzésekre is méltó módon egyesíti a két vezető írói álláspontot, az u.n. “mindentudó írói”, illetve az egyes szám első személyű előadás legfontosabb elemeit.

A “derengési állapot” leírása mindenképpen új értelemben vett, az eddigi mindentudásnál is nagyobb, *határtalanul intim* mindentudással rendelkező író feltételez (aki ebben a vonatkozásban méltó megfelelője magának a pszichoanalitikusnak, aki sokszor ironikusan kiemelt módon “mindentudóbb” magánál a kezeltnél is), a másik oldalról azonban a “derengési állapot” tartalmaiba való lemerülés, azok ábrázolása olyan intimitást teremt az írói dikció és az ábrázolt tudat között, ami megközelíti, ha éppen nem éri el a közvetlen egyes szám első személyű ábrázolás hasonló minőségét Mindezt, tehát a tiszta formájú derengési állapot irodalmi ábrázolását, természetesen arról az oldalról is meg lehet közelíteni (ami új oldalról mutathatja az itt keletkező irodalomelméleti és prózapoétikai kérdések szinte korlátlanul széles lehetőségeit), hogy egy ilyen szövegben az író a *médium* szerepét veszi át, aminek *pszichológiai lehetőségét a negatív univerzalizmus tartalmainak az egyes egyéneket összekötő közössége teremti meg* és amelynek egyik legfontosabb irodalomelméleti következménye a *metodikus konstrukció* más elemeinek *felértékelődése* volt, hiszen a médiummá váló író ábrázolási stratégiáit az írói döntések más szintjének kell hordoznia.

Freud egészen rendkívüli kihívást jelent a filozófus és metodológus Hermann Broch számára a filozófiai rendszerkonstitúció legátfogóbb kérdései tekintetében is. Broch filozófiai “discours”-ja számos más iskola fontos elemeiből építkezik, ezeket az elemeket végső soron egy egészen eredeti leibniziánus egység-vízió jegyében egye sítí.²⁷ Ebből a lehető legátfogóbb szempontból ismételtén visszatér a freudi gondolkodás tudománylogikai szerkezetének problémájához és rendkívül egyértelmű, kifejtett formában teszi szóvá azt, hogy Freud, lényegében összes korszakában, megmarad az u.n. “bipoláris” gondolkodás keretei között

²⁶ Ld. Stuart Gilbert, *James Joyce's Ulysses*. Első kiadás, 1930. 24-25.

²⁷ Ld. Endre Kiss, “Hermann Broch im Lichte der poststrukturalistischen Philosophie” in: *Cahiers d'Etudes Germaniques*, 1989/16.87-91.

(24).²⁸ E megállapításnak hatalmas tétje van magára Broch gondolkodására vonatkoztatva is. Ha ugyanis Freud a bipolaritás mindenkori konkrét tartalmait egy közös elvre kívánta volna visszavezetni, nyomban olyan leibniziánus szerkezetekhez jutott volna, mint maga Broch: “A freudi lélekmodellnek legalábbis két mozgató elvet kell követnie, mivel (Freud - K.E.) sehol sem kísérel meg, hogy e két “őserőt” egy közös gyökerre vezesse vissza”.²⁹ Broch tehát mindvégig úgy is pillant Freudra, mint aki majdhogynem az ő filozófiai “discours”-jához egészen hasonló nagy gondolatrendszert hozott létre. Ezzel ő is egyike azoknak, akik el tudnák képzelni a freudi gondolatrendszer egy fajta szisztematizálását, amelytől Freud mindvégig rendkívüli módon elzárkózott. De akárki oldaláról szemléljük is e közös összefüggést, e tény mutatja legjobban, hogyan jelent meg Sigmund Freud pszichoanalízise Broch gondolatrendszere alternatívájaként is. Ő annyiban módosíthatja fejezetünk fő tendenciáját, hogy *ő nem a pszichoanalízis, de a tudományelmélet területén érezte magát egy rivális elmélet birtokában*.

Hermann Broch életének minden szakaszában intenzíven foglalkozott Freuddal. Mindenoldalú kritikai attitűdje és egyedi szellemi igényei ellenére mindenkor elfogadta a pszichoanalízis alapigazságait és azok gyakorlati következményeit. Saját pszichológiai tételezéseit is túlnyomórészt a pszichoanalízis nyelvén és segítségével fogalmazta meg, arról nem is beszélve, hogy a pszichoanalízis saját pszichológiai- és sorsproblémáinak megoldásában is a legnagyobb mértékben szerepet játszott. E folyamat hátterére és tényeire sajnálatos módon nem áll rendelkezésünkre kielégítő dokumentáció, mindennél többet mond azonban, hogy a huszas évek hosszú emberi és alkotói krízisét egy pszichoanalitikus kezelés tudja csak feloldani, és csak ezután lesz képes egy hallgatással töltött majdnem teljes évtized után papírra vetni fő művét, az *Alvajárók*-trilógiát.³⁰ Broch egyik legélesebb szemű ismerője, Canetti, így ír erről: “Olyan erőteljesen követte Freudot, hogy egyáltalán nem riadt vissza attól, hogy komoly és spontán beszélgetésekben ne alkalmazza annak szakkifejezéseit azok teljes, kétségbe nem vont jelentésében. Tekintet bevéve nagy filozófiai olvasottságát, ennek hatnia kellett rám, bármily kellemetlennek is éreztem ezt, mert ez azt jelentette, hogy Freudot Kanttal, akit nagyon tisztelt, Spinozával és Platónnal helyezte egy sorba. Azt, ami az akkori bécsi nyelvhasználatban a legköznapiabb banalitássá vált, olyan szavak mellett ejtette ki, amelyeket évezredek tisztelete, de a saját tisztelete is emelt szentté”.³¹

A “derengési állapot” tehát nem csupán az új magányosság világállapotának *pszichológiai realizációja*, de - regényelméletileg is releváns tényezővé növi ki magát. Forradalmasítja az elbeszélő szerepét és funkcióját, aki - természetesen *nem* minden addigi funkciójának teljes dekonstrukciója mellett - hosszú szakaszokon a szó egy új értelmében válik közvetítővé, *médiummá*. Egyfelől ugyanis tisztában vagyunk azzal, hogy az elbeszélő nélkül nem kerülhetnénk a derengési állapot tartalmainak tudatára, de egyúttal az is magától értetődő, hogy *jó esetben*, azaz az eredeti írói koncepció érdemleges sikerének esetén, a derengési állapot “árama”, a már Joyce-nál is részletesen leírt *tudatáram*, hatalmas szabadságfokkal

²⁸ Az osztrák gondolkodás, elsősorban a pozitivizmus bipoláris szerkezetéről ld. e sorok írójának már idézett összefoglaló munkáit Ausztria-Magyarország filozófia- és esztétikájáról.

²⁹ Hermann Broch, “Werttheoretische Bemerkungen zur Psychoanalyse”. in: *Philosophische Schriften* 2. Theorie. Frankfurt am Main, 1977. 177.

³⁰ Ironikus módon úgy oldhatnánk fel ezt a problémát, hogy Broch tulságosan is nagy szellemi képességekkel és tulságosan is kiterjedt tudással rendelkezett *mindaddig* ahhoz, hogy egy intenzív pszichoanalitikus lemerülés nélkül teljesen az irodalomnak tudta volna szentelni magát.

³¹ *Das Augenspiel*, 42.

rendelkezik, önszervező hatalommal, amely kezdettől fogva leveti magáról azt a lehetséges látszatot, hogy a szó bármelyik lehetséges eredeti értelmében véve az *írói narráció* része legyen.

A “derengési állapot” broch-i leírása a freudi “tudatalatti”-ból indul ki (napjainkban inkább *tudattalannak* nevezik ezt). Miközben a “derengési állapot” számos ponton átfedi azt, Broch nyomtatékosan hangsúlyozza, hogy sem a freudi tudatalatti, sem a korábbi filozófiák “tudattalan”-ja (*das Unbewusste*) nem teljesen adekvát jelölések a “derengési állapot” jelenségeinek kifejezésére. Részben ugyanis, úgyis, mint a természeti állapot maradványai, a “derengési állapot” elemei a “tudatalatti funkciói” is. Emellett azonban ez az “emberi racionalitás” produktuma is. Így adódik a “derengési állapot”-ban mintegy *benne “úszik”* a világ racionális feldolgozásának elemei is, az irracionális, a tudatalatti mozzanataival a legszerveesebben és legteljesebben összekeveredve. Sőt, e “racionális” elemekből általában a konfliktus magvak, *a traumák, a meg- és feloldhatatlanságok, azaz a racionális világfeldolgozás* mindenki, azaz nemcsak a derengési állapot aktuális szubjektuma számára legnehezebb elemei válogatódnak ki, úgyhogy a derengési állapot esetében “racionális”-nak és “irracionális”-nak *igen komplex és semmiképpen sem triviális újabb komplexumai válogatódnak ki*.

Ezekhez a rendkívül differenciált új komplexumokhoz eljutva már az is könnyen beláthatóvá válik, *miért olyan rendkívül termékeny* heurisztikus, de írói-ábrázolói lehetőség a valóságos emberi gondolkodás, a valóságos emberi tudat, vagy egészen egyszerűen *a valóságos ember* értelmezésére és leírására. A “derengési állapot” nemcsak egy addig még (a kivételek nagyon ismertek, de nem változtatják meg ezt a tendenciát) gyakorlatilag az irodalom vagy a pszichológia számára egyáltalán nem megnyitott ábrázolási lehetőséget jelentett (*nem tudjuk, azon csodálkozunk-e jobban, hogy az irodalom, vagy azon, hogy a pszichológia nem érdeklődött mindaz idáig a derengési állapot iránt*). Nem merül ki azonban Broch jelentősége abban, hogy egyáltalán középpontba helyezi *a derengési állapot emberét vagy másképp fogalmazva, az emberi derengési állapotot*. Úgy tette ezt és úgy értelmezte a derengési állapotot, hogy azt esszenciális tartalmak (*addig ki nem fejezhető és ezért fel sem fedezett*) kifejezésére tette alkalmassá, azon a nyomvonalon haladva, hogy túllépett az irracionális irányában a racionálison, de a racionálist egyáltalán nem triviálisan értelmezte, hanem engedett a derengési állapot természetes logikájának és mozgásirányának és, ahogy azt az imént megneveztük, a leglényegesebb, a legmeg- és feloldhatatlanabb kérdéseket, az *univerzális traumákat* engedte be a derengési állapot racionális szelekciójába. S ha az irracionális ábrázolását egy fajta esszenciaizmusnak láthatjuk, az így értelmezett racionálisnak az irracionálissal való léthez kötött elegyítése az *esszencializmus sajátos hatványozásának* is definiálható, ami méltó tárgya annak az irodalomnak (és művészetnek általában), amelyik oly gyakran küzd saját legitim tevékenységének konkrét meghatározásáért, s igen természetes döntésnek tűnik már az is, hogy a fő mű címe éppen azzal az *alvajárással* kapcsolatos, ami maga sem más, mint az újonnan értelmezett és újonnan instrumentalizált *derengési állapot* egyik szinonimája.

A pszichoanalízis és a bécsi kultúra viszonyának pusztá felvázolása is összefüggések miriádjának felidézésével jár. A közös kultur- és társadalomtörténeti háttér, a kapcsolattörténet, a szorosabb értelemben vett hatástörténet, az egyes mozzanatokban megjelenő párhuzamok a pszichoanalízis és a többi írói-gondolkodói életmű között, majd a makro összefüggések a pszichoanalízis és ezen oeuvre-ök összevetésében nagyszámú és egyenként is bonyolult feladatot jelentenek.

A pszichoanalízissel szemben távolságot tartó attitűdök egy részében azonban egészen más motívum-sor is megnyilvánult. Akár az írók, akár más tudósok, néha még politikusok is *rivális* elméletként tekintettek a pszichoanalízisre, annál az egyszerű oknál fogva, hogy ők is dolgoztak átfogó, a kidolgozottság eltérő fokán álló pszichológiai elméletekkel és elméleteken. Jól ismertek már az Otto Weininger és Freud közötti súrlódások a prioritások kérdésében. Nem pusztán “ideológiai”, de az elmélet mögött álló antropológiai-pszichológiai előfeltevések eltérése miatt határolja el magát a pszichoanalízistől konstruktív és megértő módon az *ausztromarxizmus*, és alapvetően a saját, elméleti forma nélkül is elméleti rangú emberkép végleges pozícióiból tekint (és támad) rá Karl Kraus és Robert Musil. Olyan “mező”-ben keletkezik tehát Freud tani tása, amelyben igen gyakoriak a hasonló igényű, ám nem egyszer gyökeresen ellentétes kiindulású és tartalmakkal rendelkező törekvések. Ebbe az összefüggésbe ágyazhatók be egyébként Freudnak mind Popper-Lynkeus, mind Schnitzler a magáéhoz hasonló gravitációiról tett jól ismert elismerő megjegyzései is. Amennyiben az imént a “mező” metaforáját használtuk, úgy most ezt kiegészítve olyan rendkívül “sűrű” és “intenzív” mezőnek kell a pszichoanalízis keletkezését elképzelnünk, amelyben Ausztria-Magyarország felvilágosító pozitívizmusa (Popper-Lynkeus) és modernségének vezető irányzata, az impresszionizmus (Schnitzler) is a pszichoanalízis párhuzamos, sőt, rivális törekvéseként léphettek fel.

A tömegek pszichológiája

A szűkebben tömegpszichológiai kutatás és reflexió előfeltételei jelentősen eltérnek Broch és Freud, illetve Canetti munkássága között. Amíg a tömeg felfogása Canettinél sajátos “vad” fenomenológiai módszer alkalmazásával történik, a tömeg Broch-nál nem más, mint azok halmaza, akikre mint individuumokra a *negatív univerzalizmus* létállapota volt jellemző, amivel rögtön egyén és tömeg ez esetben tudománylogikailag is meghatározott viszonyának egyik markáns változata jön létre.

Amíg Canetti szuggesztív eljárásának végeztével azzal a kérdéssel kell szembenéznünk, vajon mi magunk nem vagyunk-e része a tömegnek s nem folynak-e körülöttünk is olyan titokzatos tömegképződési folyamatok, amelyet mindaddig észre sem vettünk, Broch-nál a tömeg a negatív univerzalizmus kiterjesztésével problémák nélkül jön létre és az erkölcsi elemekkel kimerítően feldúsított teoretikus pozícióval semmiképpen nem jár együtt az, hogy magunkat is azzal a szuggesztív közvetlenséggel kelljen a tömeg részének éreznünk, mint ez Canettinél történik.

A Hermann Broch által leírt tömegképződés nem annyira közvetlenül pszichológiai, mint inkább történeti, a tisztán lélektani előfeltételek voltaképpen már az individuumokat kitermelő és középpontba állító korszakokban megszületnek, nem is beszélve arról, hogy a negatív univerzalizmus alapmagatartása, az alvajárás, az értékek szétesettségének történeti korszaka szinte önmagukban azonosak azzal a feltételrendszerrel, ami a külső viselkedésében a Canetti és Freud tömegére emlékeztető képződményt létrehozta.

Broch *félúton* áll Freud és Canetti között, *nála nem abban a mértékben “normális” jelenség a sajátos történelmi helyzetekben tömeggé váló individuum, mint Freudnál, de a tömeg nem is jelent minőségileg eltérő, sőt, ontologizált létformát*, mint ahogy ez Canettinél történik. Canettinél *minden* társadalom a potenciális tömegjelenségek szint ere (ahogy nem egy demokratikus politikus számára a demokrácia minden deficitje mindig “minden” társadalomra jellemző jelenség volt), Broch-nál ez az új, a modern, az értékvesztett társadalmakra igaz.

Broch felt ünn és sok esetben inkább lelki, mint szigorúan tárgyi okokkal magyarázható kötődése Freudhoz e területen is megmutatkozik. Bár Broch tömeglélektana szorosabb értelemben nem tekinthető freudi koncepciónak, típusában azonban inkább freudiánus (szemben akár a legszélesebb *Le Bon*-i, akár a Canetti-féle hagyománnyal). Az “én-kitágulás” és az “én-beszűkülés” az a két alapirány, amelyek közül az utóbbi létrehozta *pánik* egyenesen vezet a “tömeg” kialakulásához.

Mindenesetre az “én-beszűkülés” kiváltotta pánikot az “én-kitágulás” ígérete (vélt vagy valódi) orgiasztikus ígérete egészíti ki. Így a tömeg Broch-nál az én-beszűkülés és az én-kitágulás sajátos kombinációja, s ez a képlet egyben érdekes átmeneteket teremt az egyes nagy tömegpszichológusok rendszerei között.

A Freud-ból Broch-on át vezető paradigmatiszka úthoz viszonyítva Elias Canetti *Tömeg és hatalom* -ja radikális újakezdést jelent. Nem kevesebbet kíván meg olvasójától, minthogy e diskurzusba való belépés után lépésről-lépésre lassan kivetkőzzön szokott fogalmaiból, evidenciaérzeteiből és az emberi valóság új felé pítésébe lépjen be, amelynek teljessége fokról-fokra egyre gazdagabban rajzolódik ki előtte. Ez az új világ egymással találkozó emberek mozgásaiból alakul ki, s a találkozások különböző típusaiból létrejönnek a *tömeg* különböző típusai. Az emberek és a tömegek mozgásai alakot öltenek. Belső logikájuk észrevétlenül már *legitimálja* a tömegek mozgásra épített új világberendezést.

Canetti ezt a tömegpszichológia számára kezdetben történetileg új jelenséget a maga módján általánosította, s már *mint tömegpszichológiát* ezt egy *történeti-történetfilozófiai hermeneutika* alapjává tette meg, sőt, ahogyan azt kidolgozta, azzal gyakorlatilag történetfilozófiát csinált a tömeglélektanból. Értelemszerűen az összes lényeges szerző is úgy értette a tömegpszichológiát, mint olyan megközelítést, aminek az értelme és valóságos jelentése *legalábbis átmenetileg* történetfilozófiai jelentés is! A nagy különbség az *átmenetiség megítélésében* mutatkozik. Amit a tömeglélektan klasszikusai átmeneti történetfilozófiának tekintettek, azt Canetti *kivette* az átmenetiség aurájából és mindig működő, lényegi és funkcionális történelemfilozófiává emelte.

Érdekesen viszonyul a Freud-Broch illetve a Canetti névvel fémjelvezhető tömeglélektan kettőssége a húszas évek átfogó újjáépítési (Rekonstruktion) gondolkodásához. Bármekkora is köztük (az azonos kiindulópontból felnövő) eltérés, *a maguk eltérő módján mindkét irányzat szerves része az újjáépítő gondolkodásnak*. Tudománylogikai és strukturális alapon Canetti tömeglélektana *inkább* lenne tekinthető annak, hiszen az nemcsak metaforikusan vállalja ezt a feladatot, hanem pozitívan meg is valósítja a társadalom egy új felé pítését. Ez az az “újjáépítés”, amelynek során Canetti minden addigi fogalmiságot és más tudományos keretet félretesz és elkezd az emberek utcai mozgásából megteremteni a tömeg (és a hatalom) *elemtanát*. Ebből az elemtanból nő ki azonban mindannyiunk *bennefoglaltsága* is a tömegek mozgásba. A tömegek “*condition humaine*”-je a történeti emberiség egzisztenciáléjává alakul.

Canetti elsőszámú módszere sajátos fenomenológiai módszer. Ennek lényege egy valamilyen okból tudományosam (még) nem kategorizált tárgyi szféra leírása, a doktrinális fenomenológiai előfeltételek elfogadása nélkül. Ez annyiban a valódi filozófia előszobája is, hogy benne megtörténik a konkrét egy meghatározása, amiből valószínűen kinőhet a konkrét újradefiniálásának legnagyobb és legméltóbb filozófiai feladata is.

A tömeg egyes fajtái nem pusztán tömeg- (társadalom-) lélektani minőségeket jelölnek, ezek a definíciók a maguk kiindulópontjáról *befelé* vezetnek a társadalmi létbe, *konstituálnak* egy idegen, azaz nem kizárólag társadalomlélektani meghatározottságokkal konkretizált *társadalmiságot*. A *“konkrét újradefiniálása”* ebben a konstitúciós folyamatban éri el a maga kiteljesülését. Nem egyszerűen másként *jelenik meg* a társadalom a tömegek mozgásának, életének, létformájának Canetti leírta szemszögéből, de *fel is épül a társadalom ezeken az alapokon*, s ez mindenképpen még ma is azt jelenti, hogy *új alapokon épül fel*. Egyszerre sokkolva és megbűvölve kell fokról-fokra rájönnünk, hogy más társadalomban élünk, mint amiről tudomásunk volt, ráadásul a Canetti-féle a tömeg(ek) rejtett és kiszámíthatatlan, emellett pedig hétköznapi és programozható létformája kezd *igazabb, szuggesztívebb* lenni, mint az, amelyet látszólag oly jól ismertünk. Canetti világossá teszi előttünk, hogy az olyan társadalmi események és terek, mint a színház, a hangverseny, a sport, a vallás, a politikai rendezvények egyben a tömeg létének realizációi.

Canetti tömegpszichológiájában sem nyílt, sem rejtett formában sem fedezhetők fel történetfilozófiai végiggondolt *“Nyugat alkonya”*- vagy *“tömegek lázadása”*-koncepciók. S ebben az összefüggésben nemcsak maga a tárgyi összefüggés a lényeges, amelynek révén Canetti tömeg-felfogása kívül esik a pesszimista kulturfilozófiai és kulturkritikai paradigma körén. Nem kevésbé fontos - és természetesen Hermann Broch tömeglélektanára is vonatkozó - összefüggés az is, hogy a nagycsoportnak, a tömegnek vagy a társadalomnak bármiféle új megközelítést a széles, elméleti és politikai-társadalmi közvélekedés *mindenfajta új irányt* kezdetben a húszas évek pesszimista kulturkritikájának fogalmiságán belül képes csak elképzelni.

Canetti felfogásában a *“tömeg”* célját nem lehet politikai vagy kvázi-politikai tartalmakkal megközelíteni. A tömegek létformájának leírása, amely már tudományelméletileg is sajátos megközelítést választ, a *“túlélés”* jelenségében és fogalmában ragadja meg ezt az indirekt, s végső soron tudattalan célt. Canetti nem általános nézőpontból írja le a tömeg viselkedését, mint tárgyat, azaz *nem egy metanyelvet alkalmaz egy tárgy-nyelvre*, de *a tömeg viselkedését írja le*.

A tömeglélektani irodalom húszas-harmincas években uralkodó áramában az új gyökértelenség, a modernség folyamatai, de elsősorban mégis a világháború hatására létrejövő képződmény, a polgári társadalom szétesett atomjainak véletlenszerű kapcsolódása, ami mintegy természeti erőként nőhet fel a társadalom teljes életét eldöntő hatalommá. Végső soron az új fő irány értelmében kísérelte meg értelmezni a tömeget Broch is (ne felejtjük, *Canetti előtt!*), sőt, még azt is hozzátehetjük, hogy a tárgyilag és koncepcionálisan oly sokszor szükségtelen Freudra való hivatkozás sem csorbit eredetiségén.

Azoknak, akik az *új tömeget új minőségnek* tekintették a korábbi Európához képest, természetesen számos okból volt igazuk. Ők az új történelmi jelenségnek kijáró kitüntetett érdeklődést elsősorban két kérdéskörre összpontosították. Egyrészt elementáris szükségét érezték az *addig lényegében kizárólagosan individuum-központú pszichológia kitégítésének a tömegek irányába*. Másrészt ugyanilyen elementáris természetességgel vizsgálták kulturfilozófiai, kulturkritikai, történetfilozófiai, értékfilozófiai vagy éppen tömeglélektani oldaláról az új *“tömeg”*-jelenség természetét, de talán még inkább az új *“tömeg”*-jelenség lehetséges további történelmi szerepét.

Ez a paradigma azonban, éppen, mert *egyedi* és *egyszeri* történelmi jelenségnek tekintette tárgyát, korántsem gondolt arra, hogy magát ezt a tárgyat, a tömeget, a történetfilozófia *egyetemes* tárgyának tegye meg. A tömeg ezért nem valamiféle *regresszió*ként értelmeződik a modernizáció nagy megrázkódtatásainak esetén. A “hamis tudat” problémája ugyancsak nem merülhet fel, már csak azért sem, mert az így rekonstruált tömeg egyáltalán nem relevánsan tudatkonstituált fenomén. A tömeg nem az *irracionális* elvét képviseli valamiféle nem tömegszerű *racionális* szemben. A húszas-harmincas évek tömegpszichológiájának fő áramában oly középponti *vezér*-szerep is átalakul. Bármily hihetetlen, de a vezér nem játszik feltétlenül meghatározó szerepet, lényeges meghatározottságai a *politikai hatalom* meghatározottságaiból nőnek ki, s mint a politikai hatalom funkciója kerül szembe a tömegekkel, hiszen az ő túlélése nem esik egybe a tömegek vágyott túlélésével. A tudathoz hasonlóan Canetti tömegpszichológiájában az ideológiának sincs különleges jelentősége, s ugyanez vonatkozik a vallás minden közvetlen vagy közvetett formájára is.

Elias Canetti radikális újrakezdése a „tömeg” elemzésében, a „konkrét”-nak az alapoktól végrehajtott „újradefiniálása” nemcsak a saját életmű, de az új politikai és társadalmi realitásokból kinövő tömeg-problematika értelmezésének összefüggésében is különleges helyet foglal el. Canetti *specifikáló* jegye a tömegproblematika feldolgozó értelmezésében az, hogy ő ezt a gyökeresen új jelenséget kísérteties pontossággal ismerte fel, a maga sajátos, véletlenekkel át- meg átszótt dinamikájában próbálta megtalálni értelmezésének módszerét, de az is, hogy a tömeget a társadalom irányában nyomban többszörösen *általánosította* is. Mindezeket a már önmagukban is többé-kevésbé eredetinek tekinthető módszereket sajátos narratívámban egyesítette is, amivel nem kevesebbet kísérelt meg, minthogy ebből a gyökeresen új jelenségből (ha nem is akarata ellenére, de semmiképpen sem tudatos gondolati erőfeszítés eredményeképpen) létrehozza a történelem és a társadalom egy átfogó, új *fundamentál-hermeneutikáját*.³²

Canetti a modern tömeg keletkezésében és dinamikus természetében nem devianciát lát, de nem is a modern történelemnek azt a kisiklását, amit mindenekelőtt az Első Világháború kataklizmája hozott létre. Ehelyett a húszas évek tömegpszichológiai jelenségeit olyan “alkalom”-nak tekinti, amely lehetővé teszi az emberi társadalom és történelem újragondolását és eközben rekonstrukciójának újra való felépítését. Esetében a “rekonstrukció” tökéletesen megfelel a fogalom eredeti jelentésének.

Canetti bátor lépése, amellyel *teljes módszertani tudatossággal* félretolta az összes addigi kategorizálást, oda vezet, hogy tudatosan vagy öntudatlanul létrehozassa a hatalom egy teljes „*elemtaná*”-t. A kezdet rendkívül egyszerű példáiból kiindulva az elemi tények láthatatlan láncolatán át vezet el olvasóját. Az út egy másik világba vezet, az egész mű ezen az úton szerényen induló és lassan kiteljesedő *tanítási*- és *tanulási folyamat*tá változik át. A *Tömeg és hatalom* olvasója, e tanulási folyamat hordozója, önmagában is kénytelen elkezdni az egyes tömeg-típusok egyes vonásainak érzékelését. Ez a tömeg nem kívül van rajtunk, de bennünk is van, és nem abban a moralizáló és pszichológiai értelemben, ahogy ez a típusú nyitás más szerzőknél már Canetti előtt is helyenként végbement. Ez a tömeg nem csak a történelemben

³²Nem véletlen más összefüggésekben sem, hogy a társadalomlélektani elméletalkotás a huszadik század sajátos társadalomelméletének szerepében is megjelenik. Sokatmondó példa erre például Hannah Arendt *Totalitarizmus*-monográfiája.

létezett, de meghatározza a *jelent* is. A tömeg Canetti értelmezte változata igazi *condition humaine*, létfeltétel, nem más, mint a történeti emberiség létfeltétele és létmódja.

Ez azután az a pont, ahol ez a tömeglélektan a siker esélyével bevonható a társadalmi traumák konkrét problematikájának vizsgálatába is. Ez azonban nem mehet közvetlenül. E tömeglélektan (úgy is, mint a társadalmi lét sajátos, „vad” metodológiával létrehozott hermeneutikája) ugyanis először a politikához fűződő viszonyában értelmezendő. A mindenekelőtt eldöntendő kérdés ugyanis az, hogy ez a tömeg léte és viselkedésére felépített társadalom-rekonstrukció (a rendelkezésére álló több lehetséges módozat egyikének realizálása útján) nem szünteti-e meg a politika önálló szféráját, nem „naturalizálja”-e azt. A társadalomlélektan ilyen felemelkedése ugyanis a társadalom hermeneutikájává magában rejti ezt a lehetőséget. S valóban, Canetti hatalmas társadalom-konstitúciójából hiányzanak a politika szférájának vezető fogalmai. Nincs szó hatalommegosztásról, reprezentációról, ennél is jobban szemet szúr a különböző tömegek közötti tipológia hiánya,³³ s ha tömeglélektanilag már nem, de politikailag nagyon is feltűnik a társadalmi-pszichológiai „normalitás” és „válság” jelenségeinek teljes megkülönböztetése.

Mindezek alapján szinte fenyegetővé válik annak lehetősége, hogy a politikum (és azon keresztül alapkérdésünk: a specifikusan társadalmi traumák) artikulációja lehetetlenné vált ebben a sajátos és egyedi koncepcióban.

Mintha azonban maga Canetti is érezte volna a politikum (s kifejtett formában: a társadalmi traumák!) égetően hiányzó problematikáját, amikor a mű egy erre a célra elkülönített részében négy kifejezetten újkori politikai esettanulmányt dolgoz ki. Ezek megfordítják a műben addig uralkodó megközelítés irányát. Nem a tömeg sajátos és láthatatlan keletkezését és elmúlását választják témának, de ismert politikai és történelmi jelenségek és intézmények olyanirányú lélektani meghatározásait keresik, amelyek már következnek a *Tömeg és hatalom* koncepciójából, amelyeket tehát lehet már olvasni ebből a felfogásból kiindulva. Ezt a négy esettanulmányt azután mintegy megkoronázza az *esettanulmányok esettanulmánya*, a Schreber-eset, ami a politikai hatalom teljességét kívánja megragadni saját lélektani alapjainak igénybevételével, de a közvetlen politikai szférában.

Mindez természetesen nem feledtetheti, hogy előzetes félelmünk minden volt csak nem megalapozatlan, hiszen a tömeg létmódja, mozgásának mindenre való kiterjedése nagyon is a lehetséges határai közé illesztette a politikának akár egy teljes feloldását is a tömeglélektanban.

A négy politikai esettanulmány négy *komplexum*, annak tekinthető *politikai*, de annak *pszichológiai* értelemben is. A politikai komplexum a már kialakított pszichológiai lényeglátás médiumában jelenik meg. Arra a kérdésre most nem tudnánk még választ adni, vajon mi az oka annak, hogy a kiválasztott négy komplexum, illetve esettanulmány gyakorlatilag pontosan olyan jelenségeket jelöl, amelyet „társadalmi traumá”-nak neveztünk.

A *Versailles*-esettanulmányban Canetti hirtelen és a maradéktalanságig elmenően teljes *identitásváltozást* regisztrál, ami kiterjed a politikára, a pártokra, s amit végül a nemzeti-

³³ Elsősorban természetesen az éppen a politikai megközelítés számára oly fontos „jobb”- és „baloldali” tömeg megkülönböztetésére gondolunk, amely hiány erőteljesen megnehezíti e tömegpszichológia közvetlen alkalmazását.

szocialista mozgalom magának sajátít ki. Ez abból a szempontból is sokatmondó példa, mert megmutatja, hogyan épül bele a társadalomlélektani tartalom a politikába. Ebben az esetben mindezekon túlmenően a társadalomlélektani tartalom új és gyakorlatilag maradéktalan kicserélődéséről is szó van. Az újkori német identitás a hadseregre épült, így Canetti, s ez az 1871 utáni fejlődésre nézve közvetlenül is belátható. Elmélyíti ezt a szálát a német nemzeti szimbólumként értelmezett „erdő” képzete is. Versailles-ben, amikor demilitarizálják Németországot, ezért nem (csak) racionális vagy pragmatikus, politikai vagy történelmi döntést hoznak, de a szó mind Canetti-féle, mind általános értelmében „kioltják” a német identitást.

A társadalmi identitás ehhez hasonló nagyságrendű kicserélődése Canetti szerint az *infláció* fogalmának médiumában megy végbe (ami egyébként ugyancsak szerencsés módon teremt keretet politikum és pszichológikum közös artikulációjára is). Az infláció, Canetti e *második* esettanulmánya a konkrét politika és a társadalomlélektan átfedéseiről és különbségeiről, egyben közös médium: a „leértékelődés boszorkányszombatja” rendezi egységbe a különböző területek jelenségeit, hiszen az ember, az individuum, de a tömeg, sőt a tömegember azonos radikalitással végbemenő *leértékelődését* is jelenti. A társadalomlélektan átfogó szociális hermeneutikává való alakulása szépen mutatkozik meg ezen esettanulmánynak abban a vonásában, hogy a leértékelés kozmikus kitágítása elsősorban ugyan a társadalomlélektan médiumában megy végbe, de átható jelensége átnyúlik mind a *társadalomontológiába*, mind pedig az *elismerés*-problematikába is. A mindenoldalú *leértékelődés* az *elidegenedés* legkülönbébb formáihoz vezet, ezek pedig a társadalmi létet oltják ki, abban a formában, ahogy a társadalmi létet a kor szereplői egyáltalán elképzelni képesek. Az infláció-elemzés tanulsága kiinduló kérdésünk szempontjából elsősorban az, hogy jöllehet az univerzális leértékelődés víziója társadalomlélektani vízió, egyidejűleg azonban a maga ez a „boszorkányszombat” éppen a maga lélektani médiumában tökéletesen izomorf volt a politikai alrendszer teljes keresztmetszetével, a politikai szféra lehetséges lélektani irányú naturalizálódása ebben az esetben nem történt meg.

A politikai alrendszer autenticitásának megőrzése jellemzi a társadalomlélektani összkoncepció teljes érvényben tartása mellett a *harmadik* esettanulmányt is. A *parlamentarizmus* elemzésében Canetti a „háborúban álló seregek pszichológiai struktúrájához” hasonlítja ezt az intézményt. A tömegpszichológiai gondolatmenet súlypontjainak megfelelően pillantja meg Canetti a parlamentarizmus lényegét, annak politikai megalapozását a „gyilkolás tabujá”-ban. A túlfeszített lényeglátásnak tűnő megfogalmazás jöllehet egy konkrét tömegpszichológiából indul ki, *józan és egyértelmű politológiai tartalmat jelöl*: a parlamenti képviselők „immunitását”, amelyből adott esetekben a mentelmi jog is levezethető.

A negyedik politikai esettanulmány Canettinél a *szocializmus*. Ebben az esetben nem annyira a tömeglélektannak, mint inkább az általa rekonstruált tömeg viselkedéséből következő egyik lélektani következménynek juttat szerepet. E gondolatmenetben *politikai ellenvetéseknek ad tehát tömeglélektani háttérrel és ezáltal magyarázatot*. Amíg ugyanis a szocializmus a termelés oldaláról problémátlanul gondolható el „kollektivistá”-nak, ugyanazt az elosztás összefüggésében azonban már nem mondhatjuk el, itt ugyanis érvénybe lép a tömeg „növekedése”-nek, szaporodásának ténye és tendenciája s azon keresztül a sajátos terminológiával kifejtett „szaporodási zsákmány”, amelynek ténye erre utaló külön argumentáció nélkül is érv a szocializmus ellen.

A négy esettanulmány gondolati és pragmatikus struktúráiban megjelenő koherencia mellett figyelemreméltó sokrétűséget és változékonyságot is mutat. A *Versailles*-eset egy kollektív önazonosság kioltásának egyszeri aktusát jeleníti meg, amíg az *infláció*-alapesete az egyéni és kollektív identitás összefüggő s elviekben bármikor bekövetkező érték- és értelemvesztését ragadja meg és kategorizálja. A *parlamentarizmus* esetében a politika célzott *tabu* épít be a társadalomlélektani folyamatok esszenciálisan előzetesen már kielemezett várható irányának lefékezésére, a politika *decizív*nek bizonyul. Nem a pszichológiai tartalom befolyásolja a politikait, nem is egy folyamat megrendítő ereje hat egyszerre és egy időben mind a pszichológiai, mind a politikai folyamatra (hogy azok a valóságos tárgyiasság szintjén emiatt időlegesen egybe is olvadjanak), de politikai döntés lép bele a tabuállítás legmélyebb szintjén a társadalmi folyamat sodrába. S végül a *szocializmus* példáján Canetti egy, a saját rendszerében egzaktan kidolgozott magyarázatot ad arra az amorf formában nagyonis elterjedt kételyre, amelyik a szocializmus és az emberi természet látens vagy manifesztnek megmaradó össze nem egyeztethetőségére vonatkoznak.

A társadalomlélektan és a politika közötti viszony sajátosan Canetti-re jellemző változatának kidolgozására volt szükség ahhoz, hogy *megkíséreljük alkalmazni azt a társadalmi traumák aktuális kérdésére*. A kérdés a jelenben is számos konkrét formában vethető fel. Az 1989-es poszt szocialista rendszerváltás nagy történelmi lehetőségeket teremtett, s egyben új traumákat is hozott, részben olyan régi traumákat is mozgósított, amelyekről már azt hittük, hogy végérvényesen eltűntek.

A sajátosan társadalmi traumák definíciója különlegesen nehéz feladat, a társadalmi trauma artikulálása, nyelvi megfogalmazhatósága önmagában is kivételesen nehéz, hiszen a trauma lényege bizonyosan nem reprodukálódik annak megnevezésében vagy más nyelvi leírásában. A társadalmi trauma mindenképpen dekonstruál, kaotizál, a legtöbb esetben abszolút vagy relatív értelemben archaikus rétegeket és tartalmakat mozgat meg. A társadalmi trauma egyben nyomban instrumentalizálódik, s az az összefüggés is alapos feltárára vár még, hogy azok instrumentalizálása nem kizárólag a diktatúrák vagy a totalitarizmusok eszköztárának része, de a demokrácia is könnyen foglyává válhat a társadalmi traumák ezen instrumentalizált politizálódásának.

A társadalmi trauma seb, éppen Canetti kifejezésével élve „szúrás” (tüske, Stachel), gyógyítása a társadalmi lét törvényei miatt azonban sokkal nehezebb és bonyolultabb, mint a fizikai sérülésé. A tüske okozta seb gyógyítása ugyanis olyan folyamatokat és magatartásokat írna elő, amelyek *ellene mozognak* a társadalmi lét más vezető tendenciáinak, a seb begyógyítása múltbeli állapotok eredeti formában való helyreállítását írta elő, a történelmi optimum egy fajta helyreállítását és egy abból a kijavított kiindulópontból való folyamat újra való beindítását. Mindez természetesen csak kivételes esetekben lehet lehetséges. A társadalmi trauma társadalmi létformája egy sajátos *trauma-narráció*, a trauma egyre újonnan való elmesélése és átélése, az már társadalmi bölcsesség kérdése, mennyi elemzés, mennyi értelmezés szűrődhet bele ebbe a szünet nélküli újra való elmesélésbe, ezek arányától függ ugyanis a gyógyulásnak akár csak részleges lehetősége is.

A társadalmi trauma kollektív jelenség, hordozása, értelmezése egyben egyén és egyén, egyén és közösség, közösség és közösség viszonyait is alakítja. Különösen is mélyen szabdalják a társadalmi traumák azt a Magyarországot, amely az Első Világháború és 1918-1919

eseményeivel megelőlegezi a huszadik század egész történetét, és amelynek olyan sok negatív és olyan kevés pozitív tapasztalata van éppen a társadalmi traumák konstruktív kezelésében, és amelyben előszeretettel éppen azokat a gondolkodókat rekesztették ki, akik a terápia munkájához esélyekkel kezdhettek volna hozzá.

A társadalmi trauma instrumentalizálása egyben azt is jelenti, hogy ideologizálódik. Szélsőséges esetben eljut a társadalom kettéosztásának állapotához is (Spaltung), ami annál is veszélyesebb, mert a megosztottság politikai kereteit a trauma irracionális mélyrétegeivel erősíti meg. Ilyen esetekben azonban az instrumentalizált trauma lélektanilag is megváltozik, a politizálás kiszorítja a lélektani tartalmat (és azokat, akik a traumát továbbra is csak sajátos lélektani jelenséggként élik át). Sajátos kirekesztés, ha éppen nem kolonizáló ez, a traumát már gyógyítani sem szükséges (éppen ellenkezőleg, mindig újabb és újabb érveket kell találni a trauma igazságára és jelenben továbbélő tragikus nyomaira), hiszen egy meggyógyított trauma egy egész politikai rendszer lába alól húzhatná ki a legitimitációt, amennyiben okafogyottá tenné annak alapzatát.

Aki valóban szenved a traumától, innentől kettősen szenved, hiszen nem tudja már gyógyító társadalmi cselekvésbe transzformálni a traumát, miközben azokkal sem akar azonosulni, akik arra hivatkozva politizálnak.

Canetti a négy esettanulmánnyal kielégítő és követhető módon érzékelteti a tömeglélektanának politikai alkalmazhatóságának lehetőségeit. Nem üres nyelvi forma tehát, ha azt mondjuk, ez a társadalomlélektan a mai magyar társadalom sok és sokféle traumájának részleges vagy helyenként akár teljes feltárására lenne alkalmas. E gondolatmenetben mi a Versailles-Trianon-traumát választjuk ki, miközben hangsúlyozzuk, hogy ez nem e konkrét trauma miatt történik, de a jelenség értelmezésének heurisztikus ereje miatt.

A dualizmus korszakának politikai felfogása és értelmezése, a dualizmus, mint az újkori magyar identitás kialakítója ezt az *önazonosságot lokális-területi természetűként* értelmezte és vitte be a tömegek tudatába. A magyar identitás egyenlő volt a Nagy-Magyarország területével való azonosulással, ezt példázták a Millenium bandériumai, a mindenütt jelenvaló térképek, a politikai jelszavak.

Canettinél a németek nemzeti szimbóluma az erdő, ami a társadalomlélektani elemzés során a hadsereget jelenti, s ezt Canetti tematikusan is kimondja: az 1871 utáni német identitás meghatározó vonatkoztatási területe a hadsereg (aminek ugyancsak rengeteg látható és könnyen azonosítható bizonyítéka van a német kultúrában és társadalomban 1914-ben). Canetti Versailles-esettanulmánya a kollektív identitás hirtelen kioltását diagnosztizálja a békedöntés erre irányuló paragrafusában. Politika és társadalomlélektan ezen a ponton ér egybe. *Nem a hadsereg, mint hadsereg feloszlása önmagában a meghatározó elem, hanem a hadsereg, mint az identitás (nem is olyan rejtett) középpontjának megszüntetése.* Ebben a keretben alkalmazható Canetti magyarázata a magyar traumára is. *A határok trianoni átrajzolása az identitás szempontjából központi elemet semmisíti meg, azt a területi mozzanatokra felépített magyar identitást, amelyet az előző évtizedek tudatos és egyben öntudatlan folyamatai a magyar társadalomban kiépítettek.*

Már mélyebb szintje Versailles és Trianon Canetti felől tekintett analógiájának (és természetesen ennek önmagában is *lehet* társadalomlélektani következménye), hogy mindkét identitás *a mély történeti dimenziók látszata ellenére nagyon is új* és minden erre irányuló és

egyként jól hangszerelt és nagy leleménnyel kiépített inszcenálás ellenére nem felel(t) meg a történelmi valóságnak.

A két kioltott identitás valóságos gyökereket vert a két társadalomban és maradandó és klasszikus társadalmi traumákat hozott létre. *A helyzet ironikus tragikuma és tragikus iróniája azonban éppen az, hogy a legmélyebb és történetileg látszólag leginkább megalapozott jegyek voltak azok, amik nem feleltek meg a történelmi valóságnak, amik ezért klasszikusan kompenzáló természetűek voltak.*

A német hadsereg a valóságos történelmi korszakokban (amikor természetesen még nem létezett egységes német állam) rendre elveszítette döntő háborúit. Magyarország a maga valóságos történelmi léte során ugyancsak nem rendelkezett tartósan azokkal a társadalmi intézményekkel és etnikai szempontból kitöltött valóságos területtel, amelynek létre a dualizmus kori politikai identitást fel akarták építeni. Az identitás és a valóságos történelem viszonyának felvetése azonban már újabb társadalomlélektani probléma azonosításához vezet.

A "vidám apokalipszis" valóságos szociológiája

Broch terjedelmes, multidiszciplináris, egyszerre történetfilozófiai és minden áttételen át mélyen személyes munkája, az önálló kiadásban is többször megjelent műve, a *Hofmannsthal és kora*.³⁴

Mint Broch összes fontos műve, a *Hofmannsthal-esszé* is egyre újabb fazettáit mutatja fel az egymást követő és jórészt releváns értelmezéseknek. Broch kutatója és olvasója igencsak okkal örülhet e mű *pusztá létének* is. A negyvenes évek közepén New Havenben élő emigráns osztrák író és filozófus, akiről a beavatottak már tudták, hogy a század legnagyobb írói közé tartozik, de akit az ekkor szétszórt és a szó szoros értelemben katakombákban dolgozó irodalmi világ még egyáltalán nem volt kész igazán mélyen befogadni, ekkor már valóban elmélyülten csak nagy filozófiai próbálkozásain dolgozott, a szépirodalom (sőt, a filozofikus szépirodalom) aránya is erőteljesen lecsökkent munkásságában s ha nem is kizárólagosan, de írói munkásságnak jó részét külső kihívások vagy éppen a megélhetés, a saját írói identitás ápolásának szándéka és nem belső kényszer motiválta. Bizonyosra vehetjük, hogy egy szimpla külső véletlen, egy Amerikában megjelentendő Hofmannsthal-elbeszéléskötet elé írandó előszó, nélkül bizonyosan nem nézett volna ilyen intenzíven szembe a századelő Ausztria-Magyarországával, amely képződmény - s ezt nem szabad elfelejtenünk e század teljesen kivételes történelmi szerkezetének ismeretében - 1945-ben Amerikában olyan sohanemvoltnak és mitologikusnak, folytathatatlanak és érdektelennek tűnt, mint Atlantisz vagy Hannibál pun birodalma.

Ez a felkérés végülis kiemelkedő *alkalomnak* bizonyult, de amíg ez kiderült, nemcsak Broch kiemelkedő alkotói artikulációjának, de néhány felcserélhetetlen Broch-anekdotának is "alkalma"-t szolgáltatott. Az ezzel kapcsolatos anekdoták egyik füzére azt örökítette meg, hogyan változott meg Broch viszonya magához Hofmannsthal-hoz ez alatt a munka alatt (ennek mélyebb lélektani okát abban látjuk, hogy a munka egy pontján Broch megértette,

³⁴"Hofmannsthal und seine Zeit. Eine Studie"(1947-1948), in: Hermann Broch, *Schriften zur Literatur und Kritik* 1. Kommentierte Werkausgabe, Band 9/1. Frankfurt am Main, 1975. S. 111-284 und 'Hugo von Hofmannsthals Prosaschriften' (1950), in: Ugyanott, 285-336.

bizonyos egzisztenciális problémák artikulálására is alkalmas lehet ez az egyedülálló vállalkozás), miközben a leghíresebb anekdota a panaszkodó Broch-ot örökíti meg, akiből ömlik a mély panasz, hogy a Hofmannsthal-esszé csak nő és nő a keze alatt. Mások elismerően reagálnak erre a bejelentésre, mire Broch rezignáltan felsóhajt, hogy ugyan a terjedelem már minden korláton túllépett (és a munka minden más munka elől elveszi minden idejét), de *Hofmannsthal neve még egyszer sincs leírva a szövegben...*

Ami most már magát ennek az európai modernséggel és a *belle époque* Ausztria-Magyarországaival egyszeri módon szembenéző nagy opus szerzőjét illeti, annak különleges helyzetére e tekintetben is e tanulmány számos összefüggésben már utaltunk. A *Hofmannsthal*-esszé szerzője olyan regényíró, aki az esszé megírásának időpontjában Amerikában ismeretlennek számít, ez az ismeretlenség azonban sajátos életrajzi véletlen, amely egy nagy világégés egyik hullámaként a modern kultúra egyik legnagyobb életművének többé-kevésbé elismert birtokában éppen pályája delelőjén lett ismét ismeretlen.

A *Hofmannsthal*-esszé szerzője azonban nemcsak rendkívüli pszichológiai kihívás elé került a századeleji Bécs Atlantiszának feltárásával, amelyről fokról-fokra tudatosodott benne, hogy az egyben saját Atlantiszának felfedezése is, amelyről mindaddig nemcsak pszichológiai, de evidens történeti vagy kulturális okokból sem gondolta soha, hogy egyáltalán lesz értelme feltárásának. Hermann Broch egyben kulturkritikus és történetfilozófus is, aki most összehasonlíthatatlannak tűnő lehetőséget kapott arra, hogy az *értékek szétesése*, a *negatív univerzalizmus* modelljét minden eddigénél konkrétabb történelmi politikai helyzetekben és minden eddigénél modernebb viszonyok között szembesíthesse a valóságos történelmi viszonyokkal. Mint szinte minden, ez a teljesen véletlenül kapott megbízás is nyomban *két eltérő megközelítés* harapófogójába került Broch-nál, az egyik oldalról egy én áttételes történetévé, a másik oldalról egy teljes történetfilozófiának a modern kultúrával és történelemmel való szembesítésévé.

Mindez persze még mindig nem tartalmazta azokat a nehézségeket, amelyek Hermann Broch-tól teljesen függetlenül is az "osztrák", vagy a *Habsburg-birodalmat alapul vevő Közép-Európa kultúrájának* meghatározójával függnek össze. Tehát nemcsak a szerző lélektani és filozófiai identitásának problémái jelentek meg a lehető legélesebben a *Hofmannsthal*-esszé kihívásakor, de az osztrák politikai és szellemi identitás kérdései (arról a rendkívül fontos kérdésről is csak egy szót szólva, hogy maga az 1945 utáni osztrák identitás egy jó része a harmincas-negyvenes évek emigrációjában született meg, nem utolsósorban olyan művek eredményeként is, mint éppen a *Hofmannsthal*-esszé).

Az egészen fiatal Broch számára az élő osztrák kultúra, beleértve a kulturális modernséget is, maga volt az elutasítás elsőszámú tárgya, erre nem utolsósorban épp a Dallago-vita is jól hasznosítható példát jelent. Ebben magatartási divatok, dandy-attitűd és más elemek mellett a század eleji modernség (ami nagy vonalakban a második korszakkal esett egybe) *nemzetekfelettsége* vagy más szóval, a modernség egyes hullámainak egyetemes európaisága volt. 1918-1919 után az osztrák identitás kérdése egész más összefüggésben úgy jelent meg, hogy a bécsi értelmiség széles körei egészen egyszerűen nem tudták elképzelni a "kis" állammá zsugorodó Ausztriát, amit sokan tévesztettek össze előszeretettel pozitív és közvetlen nagynémet koncepciókkal. Ebben a magatartásban Freud, Musil és az ausztromarxisták is egyként osztoztak. Mármost a húszas években Broch problémája éppen a negatív univerzalizmus, az én visszavetettsége az új magányosságba, azaz a klasszikus szétesés-

problematika. Az természetesen magától értetődik, hogy Broch számára a szétesés-problematika tökéletesen általános emberi, úgyhogy különösebb reflexió nélkül éli bele magát ő is abba a kis, nemzetállami és köztársasági Ausztriába, ami a két polgárháborúig a régi monarchia romjain kialakult. Az azonban minden további nélkül kimondható, hogy az ekkori osztrák-problematika Broch szemében éles cezúrával van leválasztva a századelőről. Igen értékelhetjük, hogy itt egy politikai és történelmi kérdés pszichológiai vetületei oldanak meg igen releváns irodalomtörténeti és m-fajelméleti problémát. A fenti politikai és történelmi helyzet ugyanis a *végső* oka annak, miért is játszódhat a nagy trológia Németországban. Bécs és Berlin struktúraalkotó kulturális és szociológiai eltérése mellett bizonyosan az, hogy a negatív univerzalizmus problémája *nem zárható be egy állam határai közé sem*. Ennek az alaphelyzetnek tökéletesen megfelel, hogy a húszas évek során Broch számára Ausztria, ha tetszik, az osztrák identitás, elsősorban abból a szempontból volt egzisztenciálisan fontos, hogy készülő (de igen sokáig el nem készülő) nagy művével, amit a Joyce-i polihisztorikus regény németnyelvű klasszikusának szánt, *ne sorolják* őt az osztrák irodalomba. Nem azért próbálta elhárítani ezt a lehetőséget, mert nem akart lojális lenni Ausztriához, de azért, mert nem akarta, hogy készülő nagy művét az irodalom egy provinciájához sorolják. Végső soron azt is mondhatjuk, hogy szerzői egoizmus és a magas irodalomban elképzelt jó piaci értékesíthetőség motiválták ebben a korban attitűdjét. De hogy ebben mennyire következetes volt, mutathatják Musilról irt rövid ismertetései és kiadói ajánlásai. Ahhoz képest, hogy Broch Musil ellenlábásának számít ott, meglepően nagy számú ilyen rövid írást fogalmazott meg és szinte kivétel nélkül hangsúlyozta, hogy Musil nem abban az értelemben osztrák szerző, hogy nagy műve provinciális lenne. De a *Hofmannsthal*-esszé forrásvidéknél állva nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy 1933 és 1939 között az ugyan erősen jobbra tolódó, ám az *Anschluss*-nak ellenálló Ausztria a politikai megosztottság ellenére is ki tudott vívni magának némi *belső patriotizmust*, amit azután nemcsak az Anschluss külső tényre, de az azt követő - s e műben igen stílszerűnek számító - tömeglélektani folyamatok ismét e legmélyebben *traumatizáltak*.

A századforduló és századelő Ausztria-Magyarországot széles európai, ugyancsak történetfilozófiai és ugyancsak krizeológiai panoráma részeként ábrázolja Broch, ennek sokféle részletét és összefüggését az (egyébként épp e célból *önállóan* a monográfia elejére szerkesztett) átfogó fejezetek már kimerítően tartalmazzák.

A *Hofmannsthal*-esszé rendkívüli sajátossága az, hogy ez a kettős folyamat (mint korai munkáinkban előszeretettel neveztük: *kettős válság*) a legkövetkezetesebben és a kezdetektől fogva *a beteljesedett negatív univerzalizmus alapján áll*. Ez a nagyszerű választás azzal az előnnyel jár, hogy a még a mából visszapillantva is bázikus nagyságrendű teoretikus igényű krizeológiai irodalom egy olyan darabját teszi ki, aminek *originális és kiemelkedő saját szempontrendszer*e van. Akaratlan negatív következménye ennek azonban az, hogy a specifikusan a negatív univerzalizmus előtörténeteként értelmezett európai és közép-európai folyamatok az olvasók és értelmezők szemében *nem váltak el a kellő élességgel* a krizeológia olyan érdekes vagy érdemtelen matadorainak koncepcióitól, mint az (érdemdús) Scheler vagy a (kevésbé érdemdús) Spengler, azaz, rövidebben kifejezve a dolgot, e nagyívú koncepció (a recepció más hiányosságai és véletlenszerűségei miatt is) belemosódott egy nagy irodalomtömegbe. Gondoljunk csak azokra a már-már feltételes reflexekké váló argumentatív láncolatokra, amelyek széles tömegekben mozgásba jöttek, ha a modernet mint az egykori középponti érték el tűnését határozta meg valaki.

A *Hofmannsthal*-esszé konkrét történeti folyamatokon mutatja be, hogy a negatív univerzalizmus még csak nem is egyenes szálon kötődik az egykori középponti érték el tűnéséhez, de az egykori középpont el tűnése mint metafora, az egyes alrendszerek egymással vívott kérérlhetetlen harcának állapotát vezetik be. E korai strukturalista jellegű rendszergondolkodás lehetőségeit Broch hihetetlen tudatossággal és radikalizmussal használja ki. A modernséget *mindenekelőtt* a rendszerek egymással vívott élet- halál-harcaként írja le, aminek már semmi köze sem lehet a scheler-i összeomlás-elmélethez. A modernség így Broch szemében elsősorban *politika és gazdaság*, illetve *esztétika és etika* kibékíthetetlen harcaként válik negatív univerzalizmussá.

Az értékek szétesésének elmélete is eredetileg Nietzsche megy vissza, de valójában itt egy meglehetősen rejtett Nietzsche-tradíció munkál, miközben, újabb miriádnyi félreértést termelve, széles körök közvélekedésében az értékek összeomlásának scheler-i vagy a Nyugat alkonyának spengleri koncepciója foglalta le a Nietzscheánus eredet attributumát. A látható, azaz nem-rejtett Nietzsche-hagyomány ugyan érintette Weber, Scheler, Simmel és mások értékekre alapuló történetfilozófiáját illetve kultúrkritikáját, anélkül azonban, hogy bármelyikükre is rá lehetne mondani a maradéktalan Nietzscheánus eredetet.³⁵

A *Hofmannsthal*-esszében fogalmazza meg Broch egyik leglényegesebb állásfoglalását Nietzsche-ről is. Tekintetbe véve a szöveg negyvenes évekbeli keletkezését és az egyetemes Nietzsche-értelmezés ez időbeli állapotát, ez az értelmezés kiemelkedő helyet kell, hogy egyszer elfoglaljon magában a Nietzsche-értelmezés történetében is. Wagnert a modernség e pompás genealogikus átvilágítása az absztrakt módon igen könnyen kimondható, a társadalom és a szellemi élet *mezoszintű* jelenségeivel azonban értelmesen csak igen nagy munka árán kapcsolatba hozható *értékvákuum* teljességgel megalapozott *prototípusának* tekinti: "Nietzsche természetesen, akitől a legsúlyosabb, sőt, az egyetlen súlyos támadás (Wagner ellen - K.E.) származott, mélyebbre látott, mert ő Nietzsche volt, és ő átlátott Wagneren, mert átlátott a koron, átlátott rajta gyűlölettel és megvetéssel, mert belepillantotta vákuumába. És amíg saját művében, amit nagyon is etikai és végső soron metapolitikus műalkotásnak, azaz a korszak teljesértékű reprezentációjának tekintett, a reprezentációra hasonló igényeket támasztó wagner-i műben az ő művének teljes ellentétét pillantotta meg, (Wagner) a kor megvetésre méltó és gyűlöletes vonásai közül egyet sem támadott, semmit nem tisztázott annak tompaságából, specifikusan német tompaságából. Nietzsche számára Wagner ezért nem a kor összefoglalója, de annak egyik szolgáló összetevője, egy gigantikus nagyságrendekbe tévedt kisművész, pusztá operakomponista volt, aki arra vetemedett, hogy szakítsa a nagy operatradícióval..."³⁶

Az egymással szemben élet-halál harcot vívó alrendszerek új morált és magatartást diktálnak. Az értelmiség feladatává teszik az állásfoglalást, mégpedig mind a művészi, mind a közvetlen véleménymondást. E kritika elmulasztása Wagner bűne. Világos, hogy az alrendszerek gyakorlatilag körkörös harcában alkalmi és szituatív állásfoglalásokra van szükség: "Nietzsche tudott a korszak-átrendeződés és az érték-vákuum mechanizmusáról...és tudott az abban szunnyadó rettenetes következményekről..." (4).³⁷

³⁵ Kiss Endre, *Friedrich Nietzsche evilági filozófiája*. Budapest, 2006. Itt még további irodalmi utalások találhatóak e kapcsolat dokumentálására.

³⁶ "Hofmannsthal und seine Zeit", 141-142.

³⁷ Ugyanott, 144.

Hermann Broch hosszú útja volt ennek felismerése az “outsider”-tól az intellektuális történések centrumába, amely minden személyes tehetsége ellenére esetében is sok nehézséggel járt és személyiségének sem mindig legelőnyösebb vonásait hívta életre. Számos más ok mellett a kezdő és valamilyen okból átmenetileg vagy véglegesen kívülálló értelmiség, szellemi alkotórétteg állt *szociológiailag* is a századforduló elsőprően erős Schopenhauer-kultusza mögött is, ami pusztán a gondolati tartalmakat szem előtt tartva nyílt lehetetlenség lett volna. Bármilyen meglepő ez mind Broch későbbi filozófiai fejlődése, mind a kor szellemi tartalmai versenyének ismeretében, némi egyoldalúsággal kimondható: a fiatal Broch világképét 1913-14-ig Schopenhauer befolyásolta a legnagyobb mértékben és ebben az időben a tragikus schopenhauerizmus szűrőjén keresztül látta *Kantot* (ezt Schopenhauer maga is előkészítette), *Nietzschét* (ezt a fiatal Nietzsche támaszkodva is meg lehetett tenni), *Weiningert* (itt a pántragizmus jelenthette a természetes közvetítő kapcsot) és Houston Stewart *Chamberlaint* (akinek feltevéseink szerint eredendő létmetafizikus gondolkodása tudott korrespondenciába lépni Schopenhauerrel). Mindez egyben azt is jelentette, hogy a maga koordinátái (racionalitás, a modernség hullámaiban elfoglalt hely, a Berlin és Bécs közötti viszony, illetve az impresszionizmus kiemelkedő strukturális pozíciójához fűződő reláció) között a fiatal Broch össze tudta kapcsolni tragikus intellektuális schopenhauerizmusát az aktuális kérdésfeltevésekkel, ha tetszik a maga módján (számos hasonló intellektuális út és lehetőség között) *úgy tudta modernizálni Schopenhauert*, hogy nem érzett kognitív disszonanciát a maga “modernsége” és schopenhauerizmusa között.

A kapcsolatot Schopenhauer és Nietzsche között most az teremti meg, hogy a *schopenhaueriánus* fiatal Broch *élte meg* azt a folyamatot, amelyre most a *nietzscheánus* Broch tekint vissza. E kettős erőter egy másik meghatározó összetevője lesz, hogy a szétesésszé eredeti koncepciójában (amelynek a *Hofmannsthal*-esszé történeti alkalmazási területe) a fiatal Nietzsche egyik koncepciója váltja ki a legnagyobb heurisztikus hatást. S ha már a késői Broch nietzschanizmusa elengedhetetlen követelménye a *Hofmannsthal*-esszé elemzésének, hiszen voltaképpen a nietzschei heroikus individualizmust találja az egymással élet- halál-harcot vívó értékek korában az egyetlen vállalható értelmiségi attitűdnek, tennünk kell egy *kitérőt*, mert a *végző* azonosságon belül mélyreható különbségek is kirajzolódnak Broch és Nietzsche között.

Amíg Nietzsche filozófiája alapjaiban egy kritიცista pozitívizmus, amely ezen irányzat minden lehetséges konzekvenciáját végiggondolva *a filozófiai tudományok teljes újrarendezéséhez vezet*³⁸, Broch filozófiai koncepciója végső soron olyan kísérletként mutatkozik, hogy *a filozófiai apriorizmust akár a kritikai tudományosság legújabb és legnagyobb eredményeinek birtokában és azokra reagálva újra megalapozza*. Amíg Nietzsche “Az Isten halott” világállapotában és a pozitívista kritícizmus teljes kidolgozása mellett egy az emberi szabadságon alapuló új embereszményt fogalmaz meg, a negatív univerzalizmus világállapotként való értelmezésekor Broch egy fajta új univerzalizmus mellett tör lándzsát. A nagy távolságok azonban, s ezt nem lehet elégszer hangsúlyozni, egy jórészt *hasonló filozófiai analízis* bázisán jönnek létre és a két filozófiai pozíció különbsége egyrészt *tipológiai* jellegű, másrészt éppen az európai modernség három nemzedékének egymásra épülő, egymással küzdő története mutatja, olyan esetek is előfordulhattak, amikor egy-egy alkotó vagy

³⁸ E rövid jellemzés a *Friedrich Nietzsche evilági filozófiája* c. említett monográfia eredményeinek summája. Ez tekintendő természetesen a Nietzsche-Broch-kapcsolat, illetve -összehasonlítás alapjának is.

gondolkodó (mint például leginkább éppen Nietzsche) a modernség több változatának elemeit előlegezte, s így az őt követőknek bizonyos szükségszerűséggel kellett szelektív képet kialakítani róluk a maguk recepciójában.

Az említett rejtett recepció a broch-i negatív univerzalizmus és egy korai Nietzsche-vízió között áll fenn, amit az eddigiek fényében nem lehet már kizárólagosnak tekinteni semmilyen értelemben. Érdekes módon ez a szál nem közvetlenül értékfilozófiai, a fiatal Nietzsche állam-kritikájából nő ki (mely állam-kritikát érdemileg az európai modernség összes hulláma magától értetődő természetességgel vett át). A modern állam, így a fiatal Nietzsche, nem a kulturális produktivitás irányában halad³⁹, és az államnak ez az elidegenülésként érzett fejlődése indítja el a szubsztanciális kapcsolatok felbomlását és válik a negatív univerzalizmus egyik átmeneti állomásává. Épp a *Schopenhauer, mint nevelő*ben írja le Nietzsche (*nota bene*, nem közvetlenül a vallás, de az állam összefüggésében: "...most a középkor jégmezőjén vándorlunk, minden olvad, és hatalmas pusztító mozgásba jött. Rögök türemkednek rögökre, minden part elárasztva...a forradalmat egyáltalán nem lehet elkerülni és ez az atomok forradalma..."⁴⁰ Nos, immár Nietzsche közvetlen közelségében is tanulmányozhatjuk, mit is jelentett a negatív univerzalizmus ezen legelső és természetesen még nem broch-i árnyalatú megfogalmazása. Nietzsche következő kérdése Broch számára is természetes: "Ki fogja korunk ilyen veszélyei láttán...az emberiességnak szentelni őrző- és lovagi szolgálatait?"⁴¹

Nemcsak a történetfilozófiai-kulturkritikai diagnózis tényeiben ért egyet Nietzsche el a fiatal Broch, de az egész vízió sajátosan politikafőlötti, *metapolitikai* dimenziójának kiemelkedő szerepe is közös. Elsősorban arra vezethetjük vissza mind a metapolitikai vízió feltűnését, mind pedig annak közös mivoltát, hogy mindkettőjük sajátos történetfilozófiája *értékekre alapozott történetfilozófia* volt. Ez a megközelítés (hogy csak ezt az egy lényeges vonását emeljük ki e helyütt) lehetővé teszi ugyanis egyrészt, hogy a kulturkritikai-történetfilozófiai diagnosztika egy korszak legapróbb részleteibe is behatoljon és feldolgozza azt, másrésztől azonban mivel mindent az értékek szférájában reprodukál (legalábbis elsősorban), a diagnosztikából nem következnek közvetlen politikai ajánlások. A nietzschei-i, sőt már a broch-i korszak is régóta elmúlt, ezért máig már szinte minden árnyalatát láthattuk és átélhettük az (*eredendően egyáltalán nem a- vagy antipolitikus*) értékekre alapozó kulturkritika és történetfilozófia és a politika viszonyának a mi hermeneutikai horizontunk lett már elég tágas ahhoz, hogy az összes lehetőség birtokában helyes meghatározásokat hozzon. Mindenképpen a két rossz véglet kizárásával kell e lehetséges viszonyt pozitívan meghatározni, hiszen bőséges eszmetörténeti és ideológiakritikai anyagunk van már arról, hogy miként lehetett a *politika irányában* instrumentalizálni az értékekre alapozó történetfilozófia metapolitikus tartalmait (Nietzsche fasiszta kisajátítása). Az is megtörtént már, hogy a várható politikai haszon reményében a másik politikai oldal ráhagyó jelleggel elfogadta saját ellenségének illegitim politikai instrumentalizálását (azaz *instrumentalizálta az*

³⁹ Nietzsche itt természetesen a német problematikát általánosítja. Más lapra tartozik, hogy maga ez a német fejlődés is számos olyan elemmel rendelkezett, amit a későbbi fejlődés nem igazolt vissza, illetve a későbbi fejlődés, így akár a *Hofmannsthal*-esszé megírásának, akár például e monográfia születésének történelmi ideje ugyancsak megszabja annak értelmezési kereteit.

⁴⁰ Friedrich Nietzsche, *Schopenhauer, als Erzieher*. in: *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15. Baenden. Berlin - New York, 1980. 368. - Broch ezen a helyen pontosan azt mondhatta volna, amit Musil. "Vannak nagy pillanatai az igazságosságnak, amikor bevallom magamnak, mindent, amit én mondok, Emerson vagy Nietzsche már sokkal jobban elmondta..." (*Gesammelte Werke*, 7. kötet, 900.)

⁴¹ Ugyanott

instrumentalizálást -ez történt a fasiszta Nietzsche-kisajátítás sztálinista jóváhagyásával és újabb kutatások kiindulópontjának való megválasztásával), de megjelent ez dilemma a “büntelenség” broch-i tematizálásában is (amikor Broch a negyvenes évek elején más elemek mellett az értékekre alapuló történetfilozófiát is a humánus politikai lehetőségek *ki- nem-használása* miatt bírálja), de már lassan a hatvanas évek végének neomarxista támadása is már történelem Broch ellen, ahol az értékekre alapuló történetfilozófiai szemléletmódnak nem egyszerűen politikamentességet vetettek szemére, de olyan a politikát előre *semlegesítő* körmönfont írói stratégiát is, amely ellenállhatatlan erővel tereli a kutatást egy affirmatív magatartás, azaz a Broch maga által eleve elrendelt értelmezések marionettszerű reprodukciójának irányára felé.⁴²

Még a modernség keletkezése is ezzel az alapproblematikával függ össze. A (polgári) dekorativitástól való elfordulás ölt testet a francia impresszionista festészetben és a modernség francia költészetében. Broch elemzése, az egymással élet- halál-harcban álló értékek harcának analízise itt is új helyzetet teremt. Éppen e belátása miatt, Broch a folyamat fölé kerül. A művész harcol a polgár ellen, de logikája hasonló a polgár logikájához: “Mindig volt l’art pour l’art...ez nagyönis racionális magatartás -á és egyáltalán nem tér el a vele mind logikailag, mind szociálisan rokon ‘business is business’-től...”⁴³

Egy Berlinnel való összehasonlítás (amelyet külön fejezetben emeltünk ki e monográfiában) Broch visszamegy az osztrák történelem kezdeteihez, hogy máig szóló érvénnyel ragadja meg az osztrák történelemnek nemcsak azokat a specifikumait, amelyeknek a kultúra vagy az értékek történetéhez van szerves köze. Az osztrák identitás e sokszor bravúros meghatározásában többszörös áttételesség működik. Broch elemzi Hofmannsthal, aki maga is a legelső közé tartozik az osztrák identitás művészi és ideológiai megragadásában. Broch alapmeghatásait (a barokk monarchia, a jozefinizmus, majd a tizenkilencedik század valamelyik uralkodó filozófiai harmonizmusának középpontba álli tása) számos kutató vette át, így William M. Johnston vagy e sorok szerzője.

Számos más értelmezéstől eltérően a császár (Ferenc József) Broch-nál nem tragikus alakként jelenik meg, akinek tragikuma a sorscsapások görög nagyságrendű túlsúlyától származik, sokkal inkább az absztrakt, abszolút magány tudatos magára vállalásából. Csak utalhatunk itt arra, hogy ez a Ferenc-József- értelmezés sokszorosán elterjedt volt a korban is, anélkül természetesen hogy ez az uralkodói imázs a Broch-által megrajzolt nagy heurisztikus értékű és igen szigorú logika összefüggésébe lett volna elhelyezve.

⁴² A metapolitikai dimenziók kiemelése számos, egymástól eltérő szempontból válhat tanulmányunk egyik kiemelkedő koncepciójává. Egyrészt a maga módján igazolja Broch tézisét az egymással élet-halál harcban álló, önálló logikát megvalósító alrendszerekről az értékek szétesésének korában. Másrészt - s ez érintkezik dolgozatunk *impresszionizmus-értelmezésével* - a metapolitikai attitűdnek is megvan a maga előtörténete. Egyben - *harmadrészt* - a negatív univerzalizmus nem ajánlhat közvetlenül politikai megoldásokat (ezt az Esch-fejezet is igazolja), ezért a metapolitika bizonyos önállósodása a kor egyik alapjelensége is. Negyedrészt a nagy átalakulások korában, így a bécsi Tanácsköztársaság óráiban a metapolitikus gondolkodás és hagyomány megkísérelheti a politikába való aktív beavatkozást. Az ebben az eseményben is kiemelkedő szerepet játszó Franz Blei 1916-ban a következő himnusz énekli a metapolitikai gondolkodás és gyakorlat tiszteletére: “Nem politikával lehet a politikát legyőzni, nem párttal a pártokat: ez azt jelentenő, hogy az egyik bajjal akarnánk a másikat gyógyítani. A katolikus gondolatnak kell visszanyernie a maga univerzalizmát, hogy létrehozassa Európát, mint közösséget” (*Menschliche Betrachtungen zur Politik*. München, 1916. 159.).

⁴³ “Hofmannsthal und seine Zeit”, 123.

Ezen absztrakt, kísérteties *állammal* szemben Broch ábrázolásában egy a politikától elforduló, esztéta-hedonista (amely vonás érintkezik tanulmányunknak egy késői, modern korra vonatkozó *impresszionizmusával*) *társadalom* jelenik meg, amelyik az egyes társadalmi osztályokat az u.n. *stílus-demokrácia* magatartásával fogta össze. Érdekesen korrespondál a stílus-demokráciának ez a fogalma monográfiánk bevezetőjének a porosz-német és az osztrák-magyar hatalmi komplexumoknak azzal az összehasonlításával, amelyet az európai modernség három korszakának és ezen belül Berlin és Bécs eltérő modernségének meghatározására tekintettünk alapvetően szükségesnek. A *Bécs jellemzőjeként kimutatott koegzisztencia abszolutizmus és jórészt megvalósuló parlamentarista liberalizmus között nagyon is izomorf módon építhető és épül is rá az absztrakt állam és a stílus-demokrácia eredendő kiindulópontjaira.*

Az “etika” és “esztétika” alrendszereinek *konfliktusa* ily módon Hermann Broch Ausztria-Magyarország- képének középponti mozzanatává válik. Finom kapcsolatokat teremt ebben a kivételes műben, hogy “etika” és “esztétika” e feszültsége nemcsak a politika vagy az államiság szférájában meghatározó, de a modernség elemzésének is kulcsa, így tehát ez a konfliktus láthatatlanul áthúzódik az egyes területek között és erőteljesen felerősíti a diagnosztika koherenciáját.

E koncepció, mely mások mellett e monográfia impresszionizmus-értelmezéséhez is hasznos adalékokat nyújt, a negatív univerzalizmus kialakulása és a mítosz, a metafizika analógiájára teljes meggyőződéssel javasolnánk az *evilági mítosz* terminusát, kapcsolatához. Legitim, hogy a sokszorosan jellemzett helyzetben Ausztria már 1914 előtt mitológiává vált és hogy az értékvákuum és a negatív univerzalizmus világa innentől kezdve már soha sem fogja nélkülözni a mítosz világát. Ennek egyik oldala a mítoszok korabeli vetületeire vonatkozik, éppen az európai modernség második korszaka volt ugyanis az, amelyik a saját létezés szubsztancializálásával és annak ontologizálási törekvéssel a lehető legközelebbi kapcsolatba hozta egymással a mítoszt és a szubjektumot. Az új mítosz-problematika másik oldala már aktualizálható: érdemes az *azóta eltelt összes évtized legkülönbözőbb nagy mítoszait a negatív univerzalizmus perspektívájából szemügyre venni.*

A broch-i tömeglélektan posztmodern aktualitása: a játék elmélete

A társadalomtudósok közül Georg Simmel értelmezte így a játékot már a XIX. század utolsó korszakában. Ez az éles elméjű tudós sem tudta még elképzelni azt a helyzetet, amikor a játék már, mint a létért való harc modellje jelenhet meg. Intellektuálisan ő az első, de játékfelfogásának korlátozottsága még csak korlátozottan teszi lehetővé számára, hogy a játékot valóban és meghatározóan átfogó társadalmi modellt tegye. Ő nevezi a játékot a *társadalmasodás modelljének* (Modell der Vergesellschaftung)⁴⁴, ő az tehát, aki betű szerinti értelemben megteszi a tudományos előrelépést, viszont a játékban még csak a társadalmasodás kiépülésének eszközét látja. Ezért nem Simmel, hanem Hermann Broch az, akinek a társadalmi létet a játék-modellre emlékeztető rekonstrukcióját köszönhetjük.⁴⁵

⁴⁴ Simmel, Georg, *Soziologie*. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Leipzig 1908. (Duncker & Humblot)

⁴⁵ *Massenwahntheorie*. Beiträge zu einer Psychologie der Politik. Herausgegeben von Paul Michael Lützel. Frankfurt am Main, 1979. (Suhrkamp).

Broch már nemcsak a társadalmasodás, de a társadalomban értelmezhető létért való harc paradigmájaként értelmezte a játékot. Mindehhez természetesen érintenünk kell Broch itt megfogalmazódó, önállóan nevezhető *antropológiáját*, amellyel egymást feltételező *kettős meghatározottságot* tételez fel a *megismerés* (Erkenntnis), illetve a társadalmi létben megvalósuló *ösztön kielégítés* (Triebbefriedigung) között

Ami az *ösztön kielégítést* illeti, nehézségek nélkül ráismerhetünk a pszichoanalízisnek egy művelt értelmiségi diskurzusban használt változatára, amely tisztában van e fogalom használatának szabályaival, a jelentések árnyalataival anélkül, hogy további önálló figyelemre méltatná e fogalmat, illetve jelenséget.

Mindabban, amit a *megismerés* Broch-i használata jelent, ugyancsak nem találunk a játék-felfogásban önálló értelmezéseket. Mindvégig uralkodóak a megismerés fogalmának azok az attribútumai, amelyek segítségével létrejön a megismerésnek az az intellektuális, tárgyi és mindenekelőtt *erkölcsi* felfogása, amely ebben a szintetikus mivoltában Broch számára az emberi gyakorlat végső értéke és központja. Broch *nem a tárgyi területen illetékes szaktudós módján jár el*, azaz ebben az esetben nem szociológusként. Ebben a témakörben is filozófus.

Amennyire nem bővelkedik Broch játék-elmélete e két fogalom egyenkénti kimunkálásban, annyira átütően eredeti az az újítása, amellyel a mindenkori társadalmi létet, így saját jelenét is, e két fogalom együttes hegemon megvalósulásával magyarázza. Mindennek kezdete és kiinduló pontja a társadalom *rejtett optima*, az *egyensúly háttérfeltétele*, a pszichoanalízisnek nem a marxizmussal, de leginkább a Nietzsche emlékeztető emancipációval való egyesítése. *Ez az együttes egyértelműen az axióma szerepét is eljuttatja, hiszen meglátja az előrehaladó társadalom normatív kritériumát.* E két fogalom egyensúlya a feltétele annak is, hogy az emberi létezés kiemelkedjen az amúgy adottságként állandósuló úgynevezett *derengési* állapot folytonosságából (Daemmerzustand).

Broch a játék olyan új fogalmára lesz figyelmes, amely a *kettős imitáció* útvonalán egyszerre két oldalról és két területen teszi lehetetlenné megismerés és ösztön kielégítés optimális együttesét. A játékok imitálják a társadalmi létezést, miközben nem teszik lehetővé az ösztön valóságos szublimációját, sajátos *imitatív ál szublimációt* okoznak. A mesterséges játékhelyzet illegitimen utánozza a valóságos társadalmi létet. Az imitatív játékokban holisztikusan megjelenő társadalom azonban funkciótlanná teszi a megismerés iméntiekben felvázolt komplex és kiemelkedően értékes céljait és funkciót. Egy játék nemcsak mindig kész társadalomképpel rendelkezik, de kivétel nélkül olyan mértékben leegyszerűsített társadalomképpel, amely a maga szimplifikációjában már eleve potenciális intellektuális veszélyt hordozhat magában. *Mesterséges helyzetek örök visszatérésében reprodukálódik tehát a társadalmi egész.*

Ahogy a játékokban reprodukálódott társadalmi egész nem teszi lehetővé a társadalmi egészről kialakított képek előre vitelét, ugyanúgy az így értelmezett játék modell arra szolgál, hogy az ösztönöknek a megismerésen keresztül vezetett szublimációja helyett ugyanezeknek, az ösztönöknek a pusztá korlátozását, fékezését vagy megfékezését hozza csak létre.

A megismerésben működő kognitív előrelépés és az ösztön kielégítését humanizáló elem egymás analógiái. Mindkét pólus esetében egyenként is, de a kettő egészét tekintve is a valósághoz való optimális viszonyt felváltja a valóságos viszonyulások imitációja, amely

talán még az optimális viszonyulások nyílt tagadásánál, azok nyílt visszavételénél is negatívabb kihatású.

A játék, Broch-nál már nemcsak a társadalmasodás, de létért való küzdelem metaforája is. A nagyvárosi élet dinamikus hálójában a holisztikus funkciókat magára vevő játék már semmiképpen nem nevezhető „felesleges”-nek. Alkalmazhatatlanná válnak a játéknak azok a klasszikus meghatározásai, amelyeket *Schillertől Huizingáig* részleteiben ugyan nem ismertettünk, de amelyek klasszikusan meghatározó jelenlétére egész gondolatmenetünk során mindvégig utalni szerettünk volna.

E klasszikus játék-fogalmak felidézése talán a legdemonstratívabb erővel mutatja a játéknak Simmelnél meginduló és Broch-nál tetőpontjára érő *funkcióváltozását*. *Akármilyen fogalmat állítsunk is szembe a valósággal, a játék, már nem tartozhat oda*. A játék a valóság része lett Broch előadásában, egy végső kihatásában bénító, kilátástalan és ön destruktív valóságé, amelynek különös, szinte a görög tragédiák egzisztenciális cseleire emlékeztető mitológiai képét villantja fel.

A játék foglyul ejti a nagyvárosi társadalmat. Ez a viszony korántsem írható le kizárólag politikaelméleti, munkamegosztásbeli, társadalomlélektani vagy szempontból. Sajátos új *hibrid* viszony ez, amelyet éppen a játék generál. Ha egy pillanatra magunk elé idézzük egy futballcsapat szurkolóinak vallásos szertartását egy tétre menő kupamérkőzés alatt, a csapat mezébe öltözött szurkolók, akik boldogan emelik a magasba az ugyancsak a csapat mezébe öltözött gyerekeiket, teljes egyértelműséggel tárják a világ elé, hogy mámoruk a személyiség igazi kiemelkedő pillanata. *Játék és valóság összekeveredett*. A játék az a szerpentin, amelyen keresztül át lehet lendülni egy valóságosabb valóságba.

A „megismerés” oldalán a játék állandóan ugyanúgy „örök visszatérés”. Zárt kombinációkban mozog, miközben a játék izgalma, új, kiszámíthatatlan, ismeretlen ígéretei *pontosan úgy* imitálják a megismerés valóságosan újszerű találkozását a valósággal, mint ahogy ezt Broch jelezte.

Kettős szerep- és funkciócsere megy végbe. Kezdetben a játék képezi le a valóságot. Ez a labdarúgás esetében egyáltalában nem tekinthető sikertelennek, a labdarúgás kitűnően képezi le egyén és verseny, egyén és csapat, győzelem és vereség alapvető viszonyait. Ezt a szerep- és funkciócsere követi azonban a Simmel és Broch által középpontban állított *második* funkció változás: *a játék visszavág*, a valóságot leképező játék valósága egyén és társadalom számára elkezd imitálni az „igazi” valóság funkcióit. *Nem maga a játék változik meg, de a játék társadalmi beágyazása, amelyik – együtt mindazzal, ami játéktéren történik – új valóságot teremt.*

Broch zseniálisnak nevezhető kettős kritériuma („megismerés”, mint tanulási folyamatokon keresztül megvalósuló emancipatív fejlődés, illetve a freudi pszichoanalízisből kialakított optimális ösztön kielégítési struktúra) sokkalta elmélyültebb, interdiszciplinárisabb leírást ad, mint ami a játék minket körül vevő valóságának pedagógiai értelmezéséhez szükséges lenne.

Az ösztön kielégítés oldalán az így értelmezett játékmozgásba hozza az alapvető ösztönöket, azt a látszatot kelti, hogy az ösztönök körforgása valóságosan jön mozgásba, harcaik és esetleges győzelmeik a pszichoanalízis ösztön kielégülésének értelmében látszólag igaziak.

Broch-ot a játékban mozgósított, végső soron *fiktívnek* megmaradó és a *valóságos* ösztönkörforgás *differenciája* érdekli. Egy ilyen játék által szimulált ösztön kielégítés eleve nem versenyezhet a valósággal, hiszen a pszichoanalízis egész logikája a valóságosat tekinti egyedül optimálisnak, s ebből kiindulva mindenféle másodlagos, ösztön kielégítést eleve negatívnak, némi túlzással betegségtünetnek tekint.

A játék virtuális vagy virtuálisnak megmaradó ösztön kielégítését ezen az útvonalon a játékot irányító szabályrendszer vezeti. Véges lehetőségei, az általuk behatárolt cselekvési lehetőségek korlátozottsága nagyon is lényegesen, ha éppen nem fájdalmasan különböznek az élet teljességének helyzeteitől. A játékok szabályai és az emberi kultúra mélyen összefonódnak egymással.

Érdekes perspektívában jelenik meg ugyanez a probléma, ha a játékok szabály rendszerének korlátozottságát az élet reális helyzetei közé helyezzük. Tegyük fel, hogy egy közösség, egy munkahely, valamiféle szolgálati kirendeltség, adott esetben erre szolgáló kivételes követelmények és feltételek miatt elhatározza, hogy többé már nem változtatható, véges, optimális szabályrendszert alakít ki. Minden eddigi tapasztalatunk azt mutatja, hogy a szabályok leegyszerűsödnek, egyes szabályok eltűnnek, az új fejlődésben pótlólagos szabályok jelennek meg, az élet tehát igen hamar kilép a szabályok végleges uralma alól. Ez a jelenség jobban mutatja a játékszabályok korlátozottságából származó alapproblémát, mintha ugyanezt maguknál a játéknál tanulmányoznánk. A véges és korlátozott körülmények között kiharcolt győzelem energetikai szerepe redukálódik, az általa kiváltott boldogságérzet viszonylagossá válik.

Broch számára nem kevésbé fontos, hogy a játékos, a másik játékos, s ezért a játékosok együttese is kényszerűen elveszíti személyiségét a játék folyamatában. *Ez a következő nagy különbség a valóságos és a virtuális ösztön kielégítés között.* Olyan korlátokat emel a személyiség kibontakozása elé, amelyek az ilyen áron elért győzelmet is ugyan olyan korlátok alá vetik, mint a részvételben való megvalósulást. Az így értelmezett eleve korlátokat emel, miközben mobilizálja a személyiség energiáit. A játékban megvalósuló ösztön kielégülés korlátozott.

Amíg azonban *pozitív irányban* a játékként átélt valóság nem vezet igazi beteljesüléshez, *negatív irányban nem ez a helyzet.* A győztes és a vesztes viszonya, a vesztes szimbolikus megsemmisítése és megsemmisülése valamivel közelebb áll az élet viszonyaihoz, mint azt a pozitív vonatkozásban láttuk. Ez a negatív oldal a maga részéről ugyancsak szimbolikus vagy virtuális. Mégis a vesztes szimbolikus legyőzésének energetikai hatását erősebb nagyságrendűnek tartjuk, mint a társadalmi lét egészét leképező játékban aratott győzelem konstruktív energiáit.

IRODALOM

- BLEI, Franz, *Menschliche Betrachtungen zur Politik*. München, 1916.
BROCH, Hermann, *Schriften zur Literatur und Kritik* 1.Kommentierte Werkausgabe. Herausgegeben von Paul Michael Lützel. Band 9/1. Frankfurt am Main, 1975.
BROCH, Hermann, *Philosophische Schriften* 1. Kritik. Kommentierte Werkausgabe. Herausgegeben von Paul Michael Lützel. Frankfurt am Main, 1977.

BROCH, Hermann, *Die Schlafwandler*. Eine Romantrilogie. Kommentierte Werkausgabe. Herausgegeben von Paul Michael Lützeler. Frankfurt am Main, 1978.

BROCH, Hermann, *Massenwahntheorie*. Beiträge zu einer Psychologie der Politik. Kommentierte Werkausgabe. Herausgegeben von Paul Michael Lützeler. Frankfurt am Main, 1979.

BROCH, Hermann, *Briefe*. 1-3. kötet. Kommentierte Werkausgabe, Herausgegeben von Paul Michael Lützeler. Frankfurt am Main, 1981. 418-419.

GILBERT, Stuart, *James Joyce's Ulysses*. London, 1930

KISS Endre, Hermann Broch elmélete a polihisztórikus regényről. Budapest, 1981.

KISS, Endre, "Hermann Broch im Lichte der poststrukturalistischen Philosophie" in: *Cahiers d'Etudes Germaniques*, 1989/16.87-91.

KISS Endre, *Friedrich Nietzsche evilági filozófiája*. Budapest, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich, *Schopenhauer, als Erzieher*. in: *Saemtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15. Bänden. Berlin - New York, 1980

RITZER, Monika, *Hermann Broch und die Kulturkrise im frühen 20. Jahrhundert*. Stuttgart, 1988.

SAUERLAND, Karol, "Broch und das mystische Denken". in: *German Life and Letters*. New Volume, XI. No. 3. April, 1978. 247.

SCHELER, Max, *Umsturz der Werte*. Abhandlungen und Aufsätze. Vierte, durchgesehene Ausgabe. Szerk. Maria Scheler. Bern, 1955.

SIMMEL, Georg, *Soziologie*. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Leipzig 1908. (Duncker & Humblot)