

mtatkki

Hungarian Academy of Sciences
Centre for Social Sciences
Institute for Minority Studies

A PDF fájlok elektronikusan kereshetőek.

A dokumentum használatával elfogadom az
[Europeana felhasználói szabályzatát](#).

ARIADNÉ KÖNYVEK

Salat Levente *Filippika az idő ellen*



*polgárjogot az eszmék szokatlan alakjának
az igazoló gondolkozás árulkodó jelei
a társadalomelmélet rossz módszertani közérzete
a vers elkerített és aláaknázott belterületein
az elszürkült eszmék kietlen sivársága elől
a veszendő közösség legyűrhetetlen érzését
amihez a maga teremtette kötöttségekkel kötődik
az ész öngyilkos cseleivel szemben
aminek okán be lehet érni a szavak bátorságával
makkaisándorsággal vádolván meg magamagát
valamiféle sötét történelmi felelősség felé
a komolyan vett legendákkal terhelt mentalitás
otthon a lélek fanatizáló ferdülései nélkül*

Salat Levente
Filippika az idő ellen

Sorozatszerkesztő: Visky András

A kiadói tanács tagjai:

Cseke Péter

Horváth Andor

Kántor Lajos

Kelemen Hunor

Kovács Kiss Gyöngy

Lászlóffy Aladár

Selyem Zsuzsa

Salat Levente
Filippika az idő ellen

KOMP-PRESS
Korunk Baráti Társaság
Kolozsvár, 1996

*Megjelent a Magyar Művelődési
és Közoktatási Minisztérium
támogatásával*

©Salat Levente, 1996
ISBN 973-97-661-0-2

Ismeretkritika

Tudásszociológiai szempontok az ismeretrendszerek elkötelezettségének kérdéséhez

Ha megpróbálnánk — futólag bár — számba venni, hogy az eszme- és filozófiatörténet a tudás, a megismerés természetének és fő teljesítményének: a világ tudományos leírásának kérdésében hány egymásnak ellentmondó álláspontot—mint „végső”, „egyetemes” és „egyetlen” igazságot — produkált, akkor az eredmény láttán minden kétséget-kibúvót kizáróan el kellene ismernünk, hogy a „valóság”, amelyet ezek az álláspontok a vizsgálódás megértése és magyarázatra szoruló tárgyaként egyként — és meglehetősen kritikátlan módon — előfeltételeznek, fölöttébb türelmes. Mert ha eltekintünk is a különböző kultúrák beláthatatlan sokaságától, amelyek a végső kérdésekre adott válaszaikban egymásnak ellentmondva bár, de megannyi kipróbált keretétül szolgáltak az idők folyamán az önmagára nézve elégséges és céljaihoz mérten eredményes emberi gyakorlatnak (vagy másképpen: ha eltekintünk is annak a nyilvánvalóan rosszindulatú kérdésnek a megfogalmazásától, hogy miként viszonyul egymáshoz, hogyan hozható közös nevezőre pl. a tibeti láma és egy amerikai üzletember valóságelgondolása vagy akár az a hipotetikus „valami”, ami külön-külön végső alapján szolgál ezeknek a valóságelgondolásoknak), és csupán az ún. „nyugati kultúrkör” legutóbbi néhány századának szellemi teljesítményére vagyunk tekintettel, akkor is bőven akad számbavennivalónk. Nominalizmus és realizmus, empirizmus és racionalizmus, induktivizmus és deduktivizmus, realizmus és instrumentalizmus, ontológiai fundamentalizmus és formális funkcionalizmus, statikus, analitikus észfilozófiák és dialektika, immanenciaelméletek és transzcendentálfilozófiák — csupán néhány azok közül a fontosabb eszmetörténeti pólusok közül, amelyek az idők folyamán megosztották — türelmetlenebb, dogmatikus korokban gyakran áldatlan következményekkel együttjáróan is — a világ és ember viszonyáról, a megismerés és az ismeret természetéről, létrejöttének körülményeiről elmélkedő és többnyire az abszolút igazság és érvényesség ígézetében élő gondolkodókat és híveiket. Mert ráadásul a dolog lényegéhez tartozik, hogy valahányszor egy-egy ilyen elvi álláspont valamilyen konkrét, történeti alakot öltött — rendszerint az éppen érvényben levő *ellenében* —, sohasem pusztán valamely gyakorlati vagy ideologikus cél elérését lehetővé tevőként, hanem az igazság egyetlen, minden korábbi tévedésből-félreértésből okuló és azokat korrigáló letéteményeseként gondolta el magát. Persze ha — a tudományosság minden különösebb igénye nélkül — egy kicsit jobban belegondolunk, az abszolútum igényére és a vele általában együtt járó kizárólagosságra önként adódó magyarázat kínálkozik: az a nagyon is emberi belátás, hogy a rendszerint társadalmi pozíciókat is feltételező és az azokkal szorosán összefüggő magas fokú munkamegosztás körülményei között nem lehet könnyű dolog együtt élni azzal a tudattal, hogy válaszaink, állásfoglalásaink csak részleges, időleges és átmeneti „igazságokat” mondanak ki olyan kérdésekben, amelyekben megbízászerűen illetékeseknek tartanak bennünket. Túl azonban ennek a minden bizomnyal nem kevés részigazságot

tartalmazó „magyarázat” lehetőségnek a felszínességén, jogosnak látszik a kérdés: miként oldható fel az ellentmondás az egyes világmagyarázatok és ismeretrendszerek mindenkori, kizárólagos igazságigénye és a világek példátlan sokfélesége és összemérhetetlensége között? Miként lehetséges, hogy ugyanazok a gondolkodási folyamatok („mechanizmusok”) ugyanarról a világról egymásnak ellentmondó nézeteket, álláspontokat alakítanak ki, és hogy ezen álláspontok formai-tartalmi jegyei lehetetlenné teszik a velük kapcsolatos közmegegyezést? Vagy — társadalomelméleti kategóriákban újrafogalmazva a kérdést —: hogyan van az, hogy ugyanarról a szociális tényről eltérő ismeretek vannak forgalomban ugyanabban a társadalomban, és hogy valamely — ugyanarról a szociális tényállásról kialakított — véleményt, nézetet általában képtelenség evidenssé (elfogadhatóvá) tenni a más állásponton levők számára?

A kérdések megfogalmazásának ez a módja a század tízes-húszas éveiben egy akkortájt körvonalazódó és tudományos önállósuláshoz a harmincas évek elejére jutott új társadalomfilozófiai diszciplínának volt — minden komolyabb, egyértelműbb előzmény nélkül—megkülönböztető sajátja. Ez a diszciplína a „metafizika utáni”, poszthegeli szellemi fejlődés egyik legradikálisabb eredménye, a *tudásszociológia* volt. Megjelenése és kialakulása — valamivel tágabb perspektívájú eszmetörténeti távlatból szemlélve a dolgot — annak a folyamatnak volt része, amely során a végső lényegekkel és sub specie aeternitatis magyarázó sémákkal operáló metafizika a 19. század második felével kezdődően fokozatosan társadalomfilozófiába fordult át. A hagyományos ismeretfilozófiák kiindulópontjának, beállítottságának képtelenségeit és a metafizikaellenesség társadalomfilozófiai hátterét egyaránt jó érzékkel kiaknázó tudásszociológia ugyanis a legtöbbet tette annak a folyamatnak az elmélyítése és felgyorsítása érdekében, amelyet—Jürgen Habermas nyomán, és tekintettel a dolgok hatvanas-hetvenes évekbeli fejleményeire — a tárgyaiban önmagát külsővé tevő szubjektív észre alapuló *tudatfilozófiai paradigma kimerüléseként* szoktunk emlegetni.

A tudásszociológia recepció- és hatástörténete különös módon alakult. A német nyelven és nyelvterületen létrejött és mélységesen német fogantatású gondolatrendszer — az úttörő Max Scheler és az eszméknek - érveknek - kérdéseknek végső, radikális formát adó Karl Mannheim munkáiról van itt elsősorban szó — igen hamar, már a húszas évek végén kiváltotta a maga angol—amerikai visszhangját, és a harmincas-negyvenes évek folyamán végig a figyelem előterében maradt. (Érdekes adalék, hogy a franciáknál ezzel szemben süket fülekre talált: az ő számukra a hatvanas évek végéig Durkheim jelentette a tudásszociológiát.) Mannheim szemléletváltást megalapozó, fundamentális jelentőségű főműve, az *Ideológia és utópia* (1929) már 1936-ban olvasható angolul, és különösen meleg hangú, ráhangolt, értő-értető fogadtatást és beajánlást könyvelhetett el a fordítók és közreadók részéről: Louis Wirth bevezetőjében azt bizonygatja, hogy az angol nyelvű filozófiai irodalomnak igenis van egy olyan, méltó módon nem értékeit és kiaknázatlanul maradt hagyománya — Locke, Hume, Bentham, Stuart Mill és Spencer nevét említi —, amely Mannheimet előlegezi, és hogy az európaiak által többnyire sekélyesnek tartott amerikai szellemi fejlődés is produkált olyan gondolkodókat, akik Mannheimhez hasonló módon érdeklődtek és tették le a garast a tudás természetének kérdéseiben (pl. W. G. Sumner, Thornstein Veblen, J. H. Robinson, Ch. A. Beard vagy éppen G. H. Mead). Robert K. Merton, a szigorúan racionalista, empirikus társadalomkutatás egyik legnagyobb hatású és legelmélyültebb képviselője különösen érdekes elméleti affinitással és ráhangoltsággal figyelt fel, fölöttébb korán, az új hangra, és 1949-ben megjelent főművében, a *Társadalomelmélet és társadalmi*

struktúrában átfogó, kimerítő két fejezetet szentelt a számára Mannheimet jelentő tudásszociológiának. De nem hagyta hidegen a dolog a nagy purifikátor szellem, a „kritikai racionalizmus” úttörőjének, Karl Poppernek a kedélyét sem, aki a negyvenes évek második felében megjelent, sokat vitatott munkájában, *A historícizmus nyomorúságában* (1945—1946) ritka teoretikus ellenszenvtől fűtve integrálta Schelert és Mannheimet egy olyan intellektuális hagyományba, amely megítélése szerint — jogosan marasztalható el az antiintellektualizmus, miszticizmus és dogmatizmus vádjában. (A dolog már csak azért is érdekes, mert — amint azt a későbbiekben látni fogjuk Mannheimnek más oldalról végleges intellektualizmust is vetettek a szemére.) A „tisztá” tudománynak a Popper által képviselt álláspontjáról ítélve ugyanis, a mannheimi eszmerendszerből nem kevesebb, mint magának a tudománynak a lehetetlensége következnek.

És mégis, e megkülönböztetett, megtisztelő figyelem és a fölkapart kedélyek ellenére (minden bizonnyal nem kevés részizgagság lappang abban a közkézen forgó „tudománytalan” vélekedésben sem, miszerint általában azok ellen a gondolatok ellen érvelünk a legelkeseredettebben, a legkevésbé — vagy leginkább! — válogatva eszközeinkben, amelyek a legkényesebb elemét érintik a magunk elgondolásának), mintha úgy tűnnék, hogy az angolszász társadalom- és főképp ismeret filozófiai elméletek közös frontján a harmincas-negyvenes éveknek nem a tudásszociológia (és a mögötte kirajzolódó eszmei-filozófiai háttér¹), hanem az a gondolatrendszer lenne a fő szellemi teljesítménye, amelyet—hagyományos episztemológiai beállítottsága folytán — alapjaiban tesz kérdésessé a tudásszociológia: a Bécsi Kör keretében „logikaivá” tett pozitivizmus, és a hozzá kritikailag kapcsolódó, bár ugyanarról az ismeretelméleti töről fakadt popperiánus tudományfilozófia.² Ez a helyzet — látszat? — a hatvanas évek elejéig tartotta magát, amikor is a historicista-szociologizáló szemléletű „radikálisok” — T. S. Kuhn és P. Feyerabend — fellépésével a tudomány történeti fejlődésének tényeivel és problémáival szembesített analitikus-empirista tudományfilozófia elméleti pozíciói meginogtak, és — Mannheim időlegesen feledésbe merült nézeteiről mintegy lefújva a port — újra előtérbe került az ismeretrendszerek társadalmi kontextuálitásának a gondolata. És ezzel mintha megtört volna a jég: a hatvanas évek második felében egy igen határozott arcélú, magát Mannheimet is radikalizáló tudásszociológiai irányzat bontakozott ki az angol (szigetországbeli) tudományelméletben, társadalomfilozófiai összefüggésben pedig az azóta eltelt másfél-két évtized (amiről eddig nyilatkozni lehet) elméleti törekvéseinek java része tudásszociológiai indíttatású és irányultságú.³ Az a pont most már, amely felé a társadalom- és ismeretelméletek nagyjából egyidőben — a hatvanas évek második felével kezdődő másfél-két évtized során — és ugyanazon (el)uralkodó szemléletmód — a tudásszociológia —befolyása alatt, mintegy konvergálva (!), elmozdulni látszanak, a kimerülőfélben levő tudatfilozófiai paradigmával szemben *alternatívként* fellépő elméleti erőfeszítések gyújtópontjának ígérkezik. Úgy tűnik ugyanis, hogy egy fölsejlő, kibontakozóban lévő *szellemi erőttérrel* keli számolnunk, amelyben alapvető hangsúlyeltolódások mennek végbe: az *általában* vett tudat és a *nem* empirikus, nembeli szubjektum apriorisztikus elgondolásairól, az ismeretek magától értetődéséről, az igazság és érvényesség formális kritériumairól, egy obszervacionalista-verifikacionalista alapállás módszertani kitételeiről a figyelem fokozatosan áttevődik az ismereteket *létrehozó* szubjektumra és annak szociális környezetére: az objektiváló gondolkodást eredményező életvilágbeli alapokra és cselekvésstruktúrákra, és rehabilitálódni látszik—különbéféle változataiban — egy sokat próbált kategória: a gyakorlat. Ez a „gyakorlat” azonban már nem a kritikán és kételyen felül álló ismeret — tudomány —

alkalmazásának az értelmében veendő, hanem az életvilág jelentésteli közegében kibontakozó, önmagát lehetővé tevő és fenntartó, kommunikatív viszonyokat és kommunikált tartalmakat feltételező szüntelen emberi cselekvésvilág, amelyben az ismeret, a tudás nemcsak kiindulópont, de eredmény is egyben, s következésképp nem abszolút, idő és társadalom feletti, hanem érdekszempontoknak és folyamatos jelentésváltozásoknak alávetett, s mint ilyen: mélyen ott gyökerezik a szociális folyamatok és összefüggések textúrájában. A hagyományos ismeretelméletek által kognitív módon „megrövidített” tudás (ismeret) tehát egy sajátos cselekvésméleti, gyakorlatfilozófiai kontextusban kerül közelebb tulajdon természetéhez, azáltal és annak árán, hogy — mint látni fogjuk — a társadalomfilozófia rendelkezésére bocsátja eddig kikezdehetetlen és kételyen felül álló, vizsgálódás tárgyává nem tett előfeltevéseit: a mindenféle, -fajta és természetű *a priori*. A dolog jelentősége természetesen nem csekély, hiszen — amennyiben hinni lehet az ígéreteknek — olyan kérdések, problémák és kategóriák, amelyek eddig csupán a metafizikai spekulációk exkluzív illetőségi köréhez tartozóan voltak a „vizsgálódás tárgyai”, e szempont- és beállítódás-váltást követően empirikus — történeti, szociológiai — módszerek számára lesznek hozzáférhetőkké.

Az itt következőkben e kialakulóban levő szellemi erőter néhány, hozzánkig eljutó, esetleg rajtunk magunkon is átvezető erővonalának a kiszálazására teszünk kísérletet. Annak tudatában természetesen, hogy a teljesség igényének szempontjai semmilyen összefüggésben nem lehetnek a sajátjaink, hiszen a vállalt (választott) és ösztönös (alkati) preferenciák, ráhangoltságok mellett esetlegességeknek is kiszolgáltatóitjai és áldozatai vagyunk; mint mondani szokás: nemcsak mi választjuk forrásainkat (és ezzel együtt a számba veendő erővonalakat), hanem a források is választanak minket. Következésképpen nem tekinthetjük feladatunknak az alábbiakban, hogy a filozófiatörténet — akár csupán a bevett, bár alaptalan gyakorlat szerint az ún. „nyugati kultúrkör” eszmetörténeti, szellemi teljesítményét értve ezen — minden olyan fontosabb mozzanatra figyelmet fordítsunk, amelyek jogosan tekinthetők a vizsgált szemléletváltás előzményeinek. Amire vállalkozunk, az nem több, mint a (viszonylagos) közelmúlt eszme-repertoárjából számba venni egynéhány olyan gondolatrendszer — esetenként: gondolatrendszer-elemet —, amelyek lényeges kérdésekben konvergálni látszanak egyrészt egymás között, másrészt választott nézőpontunkkal: a tudásszociológiai eljárásokkal és elvárás-rendszerekkel. Így az tán vállalkozásunk olyanszerű anakronizmusokkal lesz terhelt, hogy nem fog ugyan szólni bizonyos, a közelítés szempontjából fölöttébb értékes görög hagyományokról (pl. arról a szellemi „helyzetről”, amelyben Prótagorasz úgy vélhette, hogy „mindennek mértéke az ember”) vagy — nagyokat ugorva — Pascalról (ami „igazság a Pireneusokon innen, tévedés odaát”), Hegelről, Marxról, Kierkegaardról, Diltheyről, Husserlről és Heideggerről, de jelentőséget tulajdonít és figyelmet szentel — ha szót nem is tud ejteni mindenikről — a fenomenologikus szociológiáknak, a pragmatisták egyes elgondolásainak,⁴ a gehleni antropológiának,⁵ Sartre dialektika-kritikájának⁶, Gadamer hermeneutikájának,⁷ a Popper „harmadik világ” — elgondolásában lappangó interszubjektivitás-eszmének,⁸ és — mindenek fölött — Habermas nagy, a nyolcvanas évek elejéről való elméleti összefoglalásának a „kommunikatív cselekvéséről”.⁹ A gondolatmenet — a tudásszociológia „mankóján kívül” — a megismerés-problematika olyan fogalmait fogja támpontként használni a tájékozódáshoz, mint megismerés és érdek, racionalitás és objektivitás, igazság és érvényesség. Ezeknek a fogalmaknak és kérdéseknek az alakváltozásain és útvesztőin át kívánunk eljutni vizsgálódásunk tulajdonképpeni céljához: a *tény* — természetének és szerepkörének leginkább megfelelő konceptuális környezetben lokalizált —

fogalmához, pontosabban: annak egy lényegesnek érzett aspektusához.

Többek egybehangzó véleménye szerint Kuhn eredetisége és fő érdeme abban áll, hogy 1962-ben megjelentetett korszakváltó munkájában, *A tudományos forradalmak* szerkezetében szakított az eladdig uralkodó szemlélettel, és nem az tudásról mint olyanról, az emberi megismerés abszolút, egyetemesen érényesnek tartott eredményeiről mondta el véleményét, hanem — alapos tudománytörténeti fölvertezettséggel — a tudás konkrét történeti alakzatait, típusait választotta vizsgálódásai tárgyául, és színvonalas történeti-szociológiai elemzések keretében mintegy szembesítette az analitikus tudományfilozófiát a tudomány tényleges történeti gyakorlatával.¹⁰ Ami az eredetiséget illeti, meg kell jegyeznünk ugyan, hogy a nézet csak a hatvanas évek közvetlen környezetében állja meg a helyét, hiszen — mint látni fogjuk — Mannheim a már hivatkozott főművében, gondolatmenetének megalapozásaként éppen amellettt érvel, hogy a tudás természetének kérdésében a szokásos episztemológiai és pszichológiai közelítésmódokat *szociológiai* módszereknek kell fölváltaniuk (esetleg kiegészíteniük), amelyek kiemelik a problémát az abszolút érvényesség megtévesztő kontextusából, és társadalomelméletileg megalapozott — „empirikus” — tudáselméletek kidolgozását teszik lehetővé.¹¹ Ez a körülmény azonban aligha csorbítja Kuhn vitathatatlan érdemeit: ha szem előtt tartjuk könyvének recepcióját és fejleményeit — Feyerabend fellépését, Toulmin és Hesse radikális fordulatát vagy a szigetországbeli tudományelméleti „kemény vonal” kibontakozását —, akkor némi túlzással azt mondhatnánk, hogy neki sikerült az, ami Mannheimnek nem „jött össze”. Azzal ugyanis, hogy vizsgálódásaiban „az ismeretek szerzésének, elfogadásának és alkalmazásának valóságos körülményeire” összpontosított, és levonta azok alapján a tudomány természetére és működésére vonatkozó radikális következtetéseit, alternatív, ütőképes, a továbbiakban elhallgathatatlan és megkerülhetetlen álláspontot érvényesített (úgy tűnik: ez az, ami Mannheimnek nem sikerült) azzal a hagyományos ismeretfilozófiai beállítottsággal szemben, amely az egységes ontológiai világkép összeomlása óta *valamennyi* ismeretelméletnek — minden különbözőségük, a heves polémiák és a deklaratív kizárólagosságok ellenére — alapvetően közös sajátja a kiindulópont és az előfeltevések szintjén. Vizsgáljuk meg most — csak futólag, kiindulásképpen —, hogy melyek ennek az ismeretfilozófiai alapállásnak és az azt tudományelmélet rangjára emelő analitikus-empirista tudományfilozófiának a többékevésbé hallgatólagos, implicit előfeltevései, valamint azt is, hogy miként, minek okán problematikusak ezek a tudásszociológiai nézőpont számára.

A hagyományos — „modern” — episztemológiák egy többlépcsős emancipációs folyamat — a többszörösen elodázott „felvilágosodás” — adott szakaszának sajátos filozófiai reflexeként bontakoztak ki, mint annak egymást fokozatosan korrigáló, „tökéletesítő” eredményei, válaszként arra az elméletileg tarthatatlan helyzetre, amely a teológiailag szavatolt egységes ontológiai világkép összeomlásával állt elő. A dogma, a tan által kinyilatkoztatott lételmélet — amely egyben a latens ismeretfilozófiai probléma, a „tudás” kérdésében is válaszokat és „megoldást” kínált — és annak forrása, a magasabb rendű „tudás” fokozatosan kiszorultak a spekulatív vizsgálódások előteréből, és átadták helyüket a *közvetlenebbül adottként* elgondolt szubjektumnak és objektumnak, a kettő *viszonyában* gyökerezőnek vélt megismerés-problematika felgöngyölítésének. És ezzel egy fölöttébb szívósnak bizonyult ismeretfilozófiai hagyomány elvi alapjai teremtődtek meg: tételeződött egyrészt a szubjektum és objektum ontikus szétszakítottságának, különműködésének a gondolata, másrészt körvonalazódott az a tudáselméleti modell, amely a megismerés

szubjektumát valóságos szociális kontextusából kiragadottan és elszigetelten, egy apriorisztikus transzcendentál-filozófia fogalmaiban — a tárgyiasító önszemlélet kötelékeiben — gondolja el; a megismerés *tárgyát* az „an sich”, objektív fizikai világ analógiájával írja le; a *megismerési folyamatot* pedig — egyértelműen kontemplatív alapállásból — az aktuálisan együtt létező szubjektum és objektum „egyirányú” viszonyaként értelmezi. E tradíciók belülről a későbbiek elméleti erőfeszítéseit — némi malíciával — úgy jellemezhetnénk, mint visszatérő próbálkozásokat annak kiderítésére, hogy miként lehet az imigyen tételezett „kintről” visszajutni a „belsőbe” vagy — más korokban, más körülmények között — a „belsőből” kitörve megragadni a „külsőt”. A hagyományos episztemológiák számára ugyanis a vázolt modell alapján valóban csak ez a két járható út adódik: vagy az objektumok világából indulnak ki, amelyet egyneműnek, egylényegűnek és mindenki számára ugyanolyan módon adottnak feltételeznek, és ezt alapként, végső okként felhasználva magyarázzák a szubjektum helyzetét és megismerő képességeit a világban, vagy a szubjektum közvetlenül adott minden jogos kételyen felül álló (szubjektív) élményét teszik meg kiindulópontnak, és ebből vezetnek le a helyes, érvényes ismeret lehetőségét és feltételeit. Az most már, hogy esetenként, egy-egy konkrét helyzetben e két út közül, melyik bizonyul járhatóbbnak, Mannheim szerint jól kimutatható összefüggésben van a kor-hangulattal, a kor szellemi helyzetével.¹² Olyan korokban és helyzetekben, amelyekben az egységes világrendbe vetett *hit*—mert hiszen csak erről lehet szó — nem különösebben problematikus, és jól működnek az e meggyőződés forrásául és garantálójául szolgáló társadalmi intézmények, nyomon követhető az arra irányuló uralkodó tendencia, hogy az emberi szubjektum létét és megismerő képességeit rajta kívül álló objektív tényezőkkel hozza — a végső kérdésekre magyarázatot adó — összefüggésbe. Ezzel szemben valahányszor az egységes világkép — az egzisztenciális értékek rendje, a dolgok rögzített hierarchiája — eresztékeiben lazulni kezd, a szubjektum közvetlen adottságából való kiindulás bizonyul a vonzóbb, ígéretesebb alternatívának.

A bennünket itt foglalkoztató episztemológiák esete — összességében — az utóbbira példa. Mert igaz ugyan, hogy pl. a szigetországbeli empirizmus — amelyet Hobbes, Locke, Berkeley és Hume neve fémjelez — és a Descartes-tal indító, Spinozán, Leibnizen át vezető, majd Kantnál tetőző kontinentális racionalizmus egymásnak „esküdt ellensége” némely „részletkérdésben” (mint amilyen pl. az eredendő ismeretek természete, a megismerés érzéki és logikai-rationális elemeinek a primátusa), a szubjektum és objektum mineműségére vonatkozó előfeltevésekben és az erre alapozó ismeretelméleti modell tekintetében nagyon is „egy húron pendülnek”: azt mondhatnánk, hogy az egész újkori ismeretfilozófia egyetlen nagy, arra irányuló kísérlet, hogy az önmagát minden egyébvel szembeállító, minden *mást* önmagához viszonyító szubjektivitás tételezésével megkettőzött valóságot, az imigyen létrejött két diszjunkt létszféra a szubjektum, a gondolkodó én felől, abból kiindulva hozza egységre. A szóban forgó episztemológiák közös alapállása szerint tehát a vázolt megismerési modell magától értetődő, kételyen felül álló kiindulópont, amely „csupán elemeinek viszonyát tekintve, azok kapcsolódási módjait illetően szorult magyarázatra”: ez az ismeretelmélet tulajdonképpeni feladata, és csupán kolaterális következmény, hogy minden a kérdésre adott meg-nyugtató, kielégítőnek tűnő válasz második lépésben megerősíteni látszik a kiindulópont helyességébe vetett, előlegezett bizalmat.

Ha elhagyjuk azonban ennek a beállítottságnak a nézőpontját, és kilépünk a „nagy filozófiai tradíció” perspektívájából, akkor látnunk kell, hogy az elgondolás több ponton, az előfeltevés minden elemének összefüggésében problematikus.

Problematikus mindenekelőtt magának a *szubjektumnak* a fogalma. Az a „szubjektum” ugyanis, amellyel a tradíciók belül minden számottevőbb különbségtétel és az ismérvek explicitálása nélkül operálnak, merő hiposztázis: téren, időn és társadalmon kívüli, logikai vagy pszichológiai *a priori*, amelyet semmilyen empirikus kutatás nem képes egyértelműen azonosítani (mint látni fogjuk: éppen ez a cél). Elvont tudatos konstrukció, amely — mint a „tiszta megismerés” alanya — tartalmazza, „megtestesíti” azokat az abszolút, egyetemes (az emberi nem egészére, kortól és helytől függetlenül jellemző) kognitív képességeket, amelyek bárkiben, bárhol — és elvileg ugyanolyan módon — testet ölhetnek.

Ez a szubjektum-elgondolás legalább két vonatkozásban „megrövidíti” a megismerés konkrét, történeti értelemben vett alanyát. Mindenekelőtt kiragadja valóságos szociális kontextusából, és a megismerést az egyén logikai-pszichikus teljesítményeként írja le. Nincs tekintettel arra, hogy az ismeretszerzés, -felhalmozás és -elosztás — amelyeket mint mozzanatok tartalmaz (felölel) a megismerés differenciálatlan fogalma — az emberi tevékenységek szociális terében zajlik, rendszerint kor- és helyzet-specifikumokkal terhelt, és hogy e mozzanatok mindenike eleve maga is szocializált szubjektumot feltételez. De elbánik a felfogás a szubjektummal olyan értelemben is, hogy azt pusztán kognitív képességeinek oldaláról veszi tekintetbe, mintegy megtisztítva a fogalmat hordozójának akarati, emotív és cselekvéseméleti összetevőitől.

Nem nehéz talán fölfedezni, hogy a „purifikáció” eme két mozzanata mögött közös szándék munkál: a kontemplatív-teoretikus beállítottságnak az a törekvése, hogy a megismerés körülményeit, ágenseit és produktumait minél jobban megtisztítsa a partikularitás, az esetlegesség, mulandóság és — ami a legfontosabb — az *érdekek* befolyásától. A törekvést mint sajátját integráló hagyomány szerint ugyanis az ismeret csak annyiban formálhat jogot az abszolút és egyetemes érvényességre, amennyiben transzcendálja kialakulásának helyzetét és körülményeit, amennyiben nem visel magán erre, ezekre visszautaló árulkodó jeleket. Amennyiben nem pusztán a helyzet önmagára nézve elégséges konkrétumaiban igazít el, hanem elhelyezi a „problémát” egy olyan téren és időn felülemelkedő tágabb kontextusban — az „abszolút és örök igazságok” szférájában —, amelyben a partikuláris (lét)helyzet csak mint az általános sajátos esete jön számításba, és amelynek perspektívájából már nem láthatók azok az érdekek, amelyek az ismerethez vezető probléma megfogalmazását és annak egy lehetséges — de a helyzet determinánsai által előírt—megoldását hívták életre. Ami e szintváltás közben végbemegy, az — mint látni fogjuk — nem egyéb, mint a szocializált (és ennek megfelelően: a szocializáció fogalmaiban elgondolt) *tudás* egyik eredendő, inherens sajátossága, amelyet a teoretikus beállítódás a maga részéről radikalizált és programként váltott valóra: az érdekek egyfajta *pszeudonormatív* — „más hasonló helyzetekben is így kell a dolgoknak állniuk!” — elleplezése, és ezáltal a tudás „tisztaságának” mint az igazság és érvényesség kritériumának az önigazoló, de egyben magát az emberi tapasztalatot is *lehetővé tevő* bebiztosítása.

A teoretikus-kontemplatív beállítottságnak ezek a sajátosságai a görög hagyományokig nyúlnak vissza. Habermas utal rá egy helyen,¹³ hogy amikor a görög felvilágosodás idején az elmélet, a *theoria* elválasztani igyekezett a megismerést az érdektől, akkor ebben a törekvésben nem az volt a tulajdonképpeni tét, hogy a tudást megtisztítsák a szubjektivitás sallangjaitól, hanem hogy az emberfeletti erőkhatalmakkal át meg átszótt világban vesződő ember számára alternatívát kínáljanak az élet esetlegességeivel, kiszámíthatatlanságaival, kiszolgáltatottságaival szemben. Az „érdektelen” szemlélődés, a kontempláció tehát, és annak eredménye, a teória, amennyiben az ilyenszerű, kontingenciáktól és a katarzisz szakrális formáitól való

„megtisztulás” fogalmaiban elgondolt szabadulás ígéretét hordozta, annyiban maga is egy sajátos tartalmú, korhoz és helyhez kötött *emancipáció*, amely a görög felvilágosodás individualizmusának körülményei között a magára találó, magát „felfedező” egyént felszabadította a primitív, démonikus erők uralma alól: az egyre inkább magára utalt, elszigetelt individuum a kozmosz elvont törvényeinek szellemében ismerte fel önazonosságának új értelmét, és így fedezte fel a folytonos változóban, az uralhatatlanban, a mulandóban a maradandóság — létének is értelmet adó — kapaszkodóit. Érdekes módon tehát az a fölöttébb szívósnak bizonyult filozófiai hagyomány, mely vizsgálódásainak végső célját az „igazságot” csak mint „a fennálló társadalmi viszonyokkal szemben” fölismeret, „az ember konkrét helyzetétől való *elvonatkoztatás eredményét*” tudja elgondolni, mint olyant, ami független kialakulásának körülményeitől és „csak ebben az elvontságban igaz” (ezek pl. Marcuse szavai a harmincas évek közepe tájáról), eredetében, gyökereiben maga is egyértelműen érdekdetermináltságú: olyan körülmények között került sor kibontakoztatásra, amikor az érdekek pszeudonormatív elleplezése, a léthelyzet transzcendálása volt a társadalmi gyakorlat lehetővé tételének, feltételei „bővített újratermelésének” legalapvetőbb, legautentikusabb *érdekösszetevője*: ha az esetlegességeitől, „démonaitól” megszabadított, „tisztá” lét ontológiai hiposztázisa lelepleződött volna mint objektivistá illúzió, lehetetlenség lett volna ráalapozni az egyén — elsősorban *tudati* — felszabadításához eszmei háttérrel biztosító individuációs ideológiákat. (Elvileg lehetséges és talán jogosult, de nem ide tartozó kérdés volna most azt feszegetni, hogy vajon valamely érdek fölismerése és választása — történelmi „realizálása” — jelenti-e annak szükségszerűségét, alternatívátlanágát is egyben. Hogy ott, abban a helyzetben nem lett volna-e más, járhatónak ígérkező út — pl. a keleti kultúrák beállítottságához közelebb eső. Anélkül, hogy hajlandóságot éreznénk arra, hogy besétáljunk e rosszul föltett — hiszen, amint azt egy soron következő jegyzetben látni fogjuk, számolnunk kell egyebek között a hagyomány bizonyos fokú meghamisításával, denaturálásával is —, bár vonzó kérdés csapdájába, úgy tűnik, megkockáztatható a föltevés, hogy a „nyugati kultúrkör” inherens, lényegével összefüggő célracionális, amellyel az uralom hatékony, a természettel és a társadalommal szemben egyaránt eredményes formáinak kialakítására tör, gyökereiben valahová ide nyúlik vissza. A kérdésről más összefüggésben, a tudás, az ismeretrendszer és az érdekek belső kapcsolatát illetően, valamint a racionalizmus hagyományának normatív természete ürügyén a későbbiekben még szót ejtünk.¹⁴)

Visszatérve most az újkori ismeretelméletek szubjektummal kapcsolatos előfeltevéseihez, utaljunk röviden arra, hogy Mannheim is lát összefüggést a társadalom individualizációs törekvései és az implicit tudásmodell végletes „elméleti individualizmusa” között.¹⁵ Szerinte a modern episztemológiák olyan nagyon is jól azonosítható történelmi produktumok, melyek fogalmaikban és beállítottságukban tükrözik a kor vezető rétegének, a feltörekvő polgárságnak (pontosabban: azon belül egy szűk rétegnek, a polgári származású értelmiségnek) a közérzetét és helyzetértékelését. Az ő sajátos perspektívájukból ítélve a társadalom valóban elszigetelt — elkülönülő — és egymással versenyben álló egyénekre „esik szét”, noha ez a szétesés távolról sem olyan radikális, az egyént a társadalom egészéhez fűző szálak távolról sem lazulnak fel olyan mértékben, amint azt a liberális individualizmus ideológiája és a helyzetből kinőtt ismeretfilozófiák tükrözni látszanak. A nézet képtelenségeit Mannheim találó példával világítja meg: az önmagára nézve elégséges, helyzetéből elszigetelt és a „tisztá tudás” időtlen adottságával felruházott szubjektum egyéni teljesítményeként elgondolt, annak pusztá

világban való létevel előálló ismeretet feltételező modell körülbelül ugyanolyan mértékben állja meg a helyét, mint amennyire lehetségesnek látszik egy olyan magas szinten szakosodott üzemet elgondolni, amelynek több ezer munkása közül mindenik, egymástól teljesen elszigetelve, az elsőtől az utolsóig ugyanazokat a műveleteket végezve állítja elő a maga munkadarabját. A magas fokú munkamegosztás körülményei között ez a feltevés természetesen tarthatatlan. S noha az ismeretelméleti individualizmus eredetére, társadalmi-történelmi okaira nézve plauzibilisnek tűnő magyarázat kínálkozik, semmi további nem szól amellett, hogy ezt az egyetlen korra jellemző' és azon belül egy viszonylag szűk réteg által megfogalmazott nézetet a tudás mint olyan és a megismerés időtlen természetére nézve mérvadónak tekintsünk. Azok a hallgatóságos — többnyire a „hátsó ajtón át” becsempészett—logikai és pszichológiai természetű *a priori*k, amelyek a szubjektumra vonatkozó előfeltevésekként mint elméleti szükségszerűség adódnak az ismeretelméleti individualizmus alapállásából. Mannheim szerint csupán a *szociológiai nézőpont* föl vállalásával válnak meghaladhatókká. Onnan nézve ugyanis láthatóvá válik a tudás szociális-történelmi beágyazottsága, társadalmi produktum jellege, az, hogy ez a „produktum” társadalmilag elosztott, és hogy ez az elosztás mind folyamatában, mind eredményeiben jól körülírható társadalmi pozíciókkal függ össze — lásd Bacon híres maximáját —, ami visszavonhatatlanul aláásní látszik a magában vett, elszigetelt szubjektumra vonatkozó előfeltevések elméleti jogosultságát.

De nem kevésbé problematikusak a szóban forgó megismerésmodell másik elemével, az *objektummal* kapcsolatos előfeltevések sem. Összességében tekintve a dolgot, az a nézet, amely szerint az objektum a szubjektumtól minden vonatkozásban független anyagi, objektív feltétele a megismerésnek és tárgya a tudásnak, olyan magában való világ, amely struktúrájában, törvényszerűségeiben kortól és helytől függetlenül mindenki számára *ugyanolyan módon adott*, a reflektálatlan, dogmatikus racionalizmus állásait erősítő naiv realizmus egy formájának bizonyul.

A problémák forrása ez esetben az, hogy a kritikátlan objektivizmusnak ez a változata egyszerűen nincs tekintettel a gondolkodás- és tudománytörténet néhány kényelmetlen, de megkerülhetetlen körülményére. Mindenekelőtt arra, hogy a világ (univerzum) struktúrájának megragadását, törvényszerűségeinek leírását célként követő, történetileg kialakult, nagyszámú és egymásnak ellentmondó ismeretrendszer mindenike—amelyeket minden ellenvetés nélkül „túr el” a bennünket körülvevő és magába foglaló anyagi világ—nagyjából *ugyanolyan módon* állja ki a *különböző* szempontú és *különböző* elvárásrendszereket, eredményességkritériumokat érvényesítő *gyakorlat* próbáját — gondoljunk csak valamely konkrét kérdés összefüggésében az egymást feltételező „szakértőkre”, „kívülállókra”, „szellemi elődökre” és „deviánsokra” —: szigorúan tárgyimmanens, rendszeren belüli szempontok alapján tehát egyetlen ilyen ismeretrendszert sem lehet érvényesebbnek, adekvátabbnak nyilvánítani a másikonál.¹⁶ Hogy az „empirikus megalapozottság” és a formális konzisztencia látszatai ellenére ezek az ismeretrendszerek képtelenek külső szempontok igénybevétele *nélkül* megalapozni magukat, vagyis nem áll módjukban az őket kitermelő társadalmi gyakorlatra nézvést elégséges voltuk transzcendálása. A történelem tapasztalata azt mutatja, hogy az ismeretrendszerek eredményei és következtetései, a bennük rögzülő „valóság” általában *más* is lehetett volna, mint ami, és — tekintettel arra, hogy mind ez ideig nem létezik olyan kitüntetett ismeretrendszer, amelyet egyetemesen és minden megszorítás nélkül elfogadottnak nyilváníthatnánk — hajlanunk kell annak elismerésére, hogy az ismeretrendszerek által leírt struktúrák és törvényszerűségek nem annyira fölfedettek, mint amennyire megkonstruáltak, hogy elsősorban nem „fölfedezettek”, hanem „kitaláltak”. Vagyis —

más szóval, de a terminus egyáltalán nem pejoratív értelmében —: nem az objektív anyagi világ kételyen felül álló inherens sajátosságai, hanem attribútumok, *konvenciók* bonyolult rendszerei azt illetően, hogy a világ és objektumai milyen feltételek mellett lehetnek eredményeket lehetővé tevő tárgyai a céljaira nézve önmaga számára áttetsző társadalmi-közösségi gyakorlatnak.

De nincs tekintettel a naiv objektivizmus arra sem, hogy az egyneműnek feltételezett objektív világ egyáltalán nem ugyanolyan módon mutatkozik meg a megismerés összes szóba jöhető szubjektuma számára. Mert ha az objektum (objektív anyagi világ) ontológiai egyneműségére vonatkozó előfeltevés a magánvaló tekintetében minden bizonnyal megállja a helyét, vagy legalábbis fölöttébb plauzibilisnek tűnik, a vitatott megismerésmóddal összefüggésében semmi további nem támasztja alá azt. Éppen ellenkezőleg: a történetiszociológiai nézőpontból ítélok számára nyilvánvaló, hogy az objektív valóság nem tekinthető ugyanolyan módon adottnak az egyes — konkrét, történeti értelemben vett — szubjektumok számára. Az a mód, ahogyan a magánvaló megmutatkozik és a kognitív manipuláció tárgyát képezi, igen nagy mértékben függ a társadalmi közvetítődéseknek azon csatornáitól és médiumától, amelyeken keresztül az objektum — úgy mond — „eljut a címzetthez”. És ezzel már mélyen benne járunk a megismerésmóddal harmadik elemének, a tudás, a megismerés természetének a kérdéskörében.

Ennek a problémának hagyományosan két szintje van: a kérdések egyrészt a tudásszociológiai kritikának alávetett hagyományos *ismeretfilozófiai* kategóriarendszerben, másrészt a tudásszociológia eredményeit és a tudománytörténet szempontjait is befogadó *tudományelmélet* síkján tevődnek fel. Ezeket vesszük most sorra az alábbiakban.

A hagyományos episztemológiák egy további közös sajátossága, hogy a tudás természetével kapcsolatban mindenekelőtt a tudás tartalmának: *a tudottnak* az oldaláról, a megismerés eredményeiből kiindulva és a kételyen felül álló ismeret, az „igazság” eszményét szem előtt tartva alakítják ki nézeteiket, és szem elől tévesztik következőképpen a tudás társadalmi eredetével összefüggő, abból fakadó sajátosságait. Nincsenek tekintettel a tudás társadalmi eloszlásából (elosztásából) és a kompetenciakérdésből fakadó bonyodalmakra, és nem vetik föl a tudásalakzatok, az ismerethordozók kényes kérdéseit. Mert ha — némiképp elébe vágva tulajdon mondandónknak — csak ez utóbbit, az ismerethordozók kérdését vesszük egy kicsit közelebről szemügyre, látnunk kell, hogy az álláspontot alapjaiban kérdésessé tevő nehézségekkel kell számolnunk. Amennyiben ugyanis a tudáshordozókat a verbalizált—verbális kommunikáció tárgyává tehető — alakzatokként gondoljuk el, akkor ezzel kizárjuk a tudásfogalom köréből a társadalmi gyakorlatban „testet öltő”, a közösségi tapasztalatban felhalmozódó nagy mennyiségű háttértudást, mögöttes ismeretet, amelyet nemjehet vagy egyszerűen nem szokás verbalizálni.¹⁷ A pusztán tárgyra irányulóként, leíróként, tényrögzítőként elgondolt tudás elleplezi továbbá a tudásban megtestesülő *szabálykövetés* normatív mozzanatát, amely — mint látni fogjuk — uralkodó (meghatározó) befolyással van magára az autonómnak tetsző deskriptív-kontemplatív beállítottságra is. Nehéz helyzetben van a verbalizáció keretei közé bekényszergetett megismerés céljával és eszményével: az abszolúttal összefüggésben is, hiszen a használatos lingvisztikai formák elvileg végtelennek látszó lehetőségeik ellenére — a diszkurzus szükségszerű linearitása folytán mind ez ideig alkalmatlanoknak bizonyultak a világ —vagy akár csak az „objektum” egyidejű, mindenoldalú kimerítésére. És végül nehezen integrálható e tudásakcepció számára az a kényelmetlen, de történetileg adott körülmény, hogy ugyanazok a megállapítások — állítások, axiómák, tételek és hipotézisek—mint az ismeret kételyen felül álló

alakzatai más és más korokban, helyzetekben és körülmények között eltérő' módon nyerik el értelmüket, különböző módon interpretálódnak és kerülnek alkalmazásra.¹⁸

Az ismerettárgyak felől okoskodó tudáselméleteknek ezt a hagyományát a Hegel utáni időkben több oldalról is érte támadás. Közelítésünk szempontjából ezek közül kettő bír különös jelentőséggel: a mannheimi gondolatrendszer és az ún. „fenomenologikus szociológiák” egy sajátos, Alfred Schütz és követői nevéhez fűződő akcepciója.

Mannheim már kiindulásképpen tételesen is szakít azzal a törekvéssel, amely az eszmék kialakulását és változásait magukból az eszmékből, egy önmagára nézve elégséges, immanens intellektuális szférán belül próbálja magyarázni. Közelítésmódjának egyik sarkalatos kitétele szerint *léteznek* olyan gondolkodásmódok, ismeretalakzatok, amelyeket nem lehet kielégítő módon megérteni mindaddig, amíg társadalmi eredetük gyökerei rejtve maradnak.¹⁹

A tudásszociológiai közelítésmód és eljárásrendszer megkülönböztető sajátosságait Mannheim két vonatkozásban véli összegezhetőnek. Egyrészt utal arra, hogy a tudásszociológia szakít a hagyományos episztemológiák elméleti individualizmusával, és *nem* az elszigetelt egyénből kiindulva keres magyarázatot a „tudás mint olyan” filozófiai kérdéseire. Ehelyett az ismeret konkrét, történeti-társadalmi beágyazottságának megértésére törekszik, és erre irányuló igyekezetében fölismeri és elfogadja munkahipotézisként, hogy nem az „általában vett ember” ismer meg és gondolkodik, de még csak nem is a konkrét elszigetelt szubjektum, hanem az a társas, közösségi lény, aki csoportokban, közösségekben él és tevékenykedik, születik és meghal, céljai, érdekei, számításai vannak (miközben együtt él tulajdon végességének tudatával), és *részesül* a kollektív, munkamegosztásos és interszubjektív módon létrehozott, a világban való eligazodáshoz elengedhetetlen eszmei keretben és gondolati-tudati kellékekben. Mert igaz ugyan, hogy *gondolkodni* csak a konkrét egyén képes, és hogy merő metafizikai spekuláció minden olyan kollektív, egyének fölötti „csoporttudat-elgondolás, amelynek eszméi úgymond megtestesülnek a konkrét individuumokban, de ez még nem ok arra, hogy minden eszmei-tudati tartalmat, amelyek befolyással vannak az egyén világban való létére, kizárólag az individuális képességekből, az egyén személyes élettapasztalatából eredeztessünk. Adva van ugyanis annak a lehetősége is, hogy fölészmerjük: az egyén nem az általa létrehozott módon és fogalmakban gondolkodik. Beleszületik egy őt megelőző, készen talált társadalmi valóságba, amely nem csupán tér-időbeli helyzetét, struktúráját és hatalmi viszonyait tekintve *adott* — mint alternatívátlan — az egyén számára, hanem uralkodó gondolkodási és viselkedési módjait, az ezekre vonatkozó normákat, kliséket és szabályokat illetően is. Fogalmakat és jelentéstartalmakat — tágabb összefüggésben: nyelvi közeget és szemantikai mezőt — mint kor-és helyzetspecifikumot talál készen, amelyek kijelölik a lehetséges kérdések horizontját, a világ dolgaihoz való, történetileg kitapasztalt „hozzáférés” útjait-módjait, azt a perspektívát, amelyen keresztül rálátás nyílik a magánvalóra, a világ — többnyire konceptuális — egészére. (Jegyezzük itt meg futólag, hogy a „világnézet” fogalmában föl-ismeretlenül is benne van, hogy a világot *valahonnan* nézik, következésképpen a primitív tapasztalat és a közönséges logika szabályai szerint is számolnunk kell azzal, hogy a *látvány* eltérő lesz a különböző nézőpontok esetében.) Az „adottságoknak” ez a halmaza aztán mint alapvető tudáskészlet („ténybázis”) áll a szocializációs folyamat rendelkezésére, amelynek során — a tudás társadalmi elosztásának konkrét viszonyai és körülményei közepette—az egyén helyzetéhez és adottságaihoz mérten részesül az elsajátítható ismeretekből, és — ami különösen fontos — az új (lehetséges) ismeretek megszerzésének „módszertanából”. (A részesülés mértéke szoros összefüggésben van

a szocializáció kimenetelével, ami lehetővé teszi, hogy a magyarázó séma megőrizze heurisztikus értékét a deviancia eseteire nézve is.) Szigorúan szólva azt mondhatnánk — írja Mannheim. —, hogy az egyén magában véve „nem gondolkodik, csupán továbbgondolja azt, amit az előtte járók már elgondoltak”²⁰

A tudásszociológiai közelítésmód másik lényeges sajátosságát — Mannheim nyomán — abban jelölhetnénk meg, hogy nem választja el a konkrét gondolkodási módokat a kollektív cselekvésnek attól a kontextusától, amelyen belül az elvonatkoztatások egyáltalán elnyerik értelmüket, és értelemmel — relevanciával — bíró „felfedezéseket” tesznek a világ mibenlétéről és mikéntjéről. Az egyén — írja Mannheim — nem a kontempláció absztrakt síkján szembesül a világ dolgaival (objektumaival), hanem a kollektív cselekvés kötelekeiben azonosítja a társadalmilag létrehozott „valóság” elemeit. Azzal, hogy beleszületik a közösségbe, majd a szocializáció folyamán és eredményeként „feloldódik” benne, az egyén mértékadó perspektívára tesz szert: elsajátítja, magáévá teszi azt a partikuláris de domináns léhelyzetet — annak legitimáló, megalapozó és operatív-eszközértékű tudati, gondolati reflexeivel együtt —, amelyen belül a közösség létfeltételeinek, viszonyainak fenntartására és újrateremtésére vagy megváltoztatására tör. Következésképpen szükségszerű, hogy a különböző léhelyzetekből ítélők szellemi produktumai eltérőek legyenek, bizonyos vonatkozásokban esetleg ellent is mondjanak egymásnak — gondoljunk csak példaként az egymással szemben álló társadalmi osztályok, rétegek valóságértelmezéseire, amelyek rendszerint nem csupán a berendezkedést, a társadalmi viszonyokat illetően mondanak ellent egymásnak, hanem azt külön-külön valami „objektív”, „kikezdzhetetlen” „világrenddel” is egyenes ágú legitimáló összefüggésbe hozzák —, miképpen az is szükségszerű, hogy minden olyan törekvés, amely a gondolkodás és társadalmi gyakorlat (kollektív cselekvés) kapcsolatát mint a „tisztá”, „helyes” gondolkodásra nézve jelentőséggel nem bírót, arról tartalom-módosító és relevanciahamisító következmények nélkül leválaszthatót tünteti föl, elméletileg esélytelenségre legyen ítélve. Az, hogy nem veszünk tudomást a dolgokról — írja egy helyen Mannheim —, még nem jelenti szükségszerűen, hogy ezek a dolgok meg is szűnnek létezni. Azon felül pedig, az ismeretelméleti hagyományon kívül semmi további nem szól amellett, hogy a szétválasztásnak ez a gesztusa — a teoretikus-kontemplatív beállítottságra jellemző purifikáció — valóban az objektív, helyes megismerés jól felfogott céljait és érdekeit szolgálja.

A kiindulópontnak és a beállítottságnak ez a rövid jellemzése is elegendő volt talán ahhoz, hogy számot vehessünk a mannheimi gondolatrendszer egyik legsúlyosabb tehertételnek számító elméleti következményével, az ún. „relativizmus”-problémával.²¹ A probléma maga természetesen nem új: mindahányszor számolni kellett vele, amikor az eszmetörténet során a historizmus szemléletmódja és módszerei előretörőben voltak. Mannheim is módszerének — vállalt, deklarált — historizmusa okán találja magát vele szemben. Az ő viszonya a kérdéshez azonban sajátos. Egyrészt végiggondolja és föl vállalja a módszeréből adódó „egyetemes álláspontnélküliség” radikális álláspontját, másrészt föl hívja a figyelmet, hogy amikor a tudásszociológia kimutatja az eszmék, gondolatés ismeretrendszerek történetiségét és társadalmi kontextualitását: perspektivikusságukat és tartalomárnyaló kötődéseiket, akkor ezzel még nem foglal szükségszerűen állást az abszolút igazság kérdésében is. Nem azt állítja, amit a filozófiai relativizmus: hogy egyáltalán nem léteznek érvényességi kritériumok és érvényes szabályok, hogy „ahány állásfoglalás, annyi igazság”, hanem csupán azt, hogy ezek a kritériumok és szabályok — amennyiben léteznek — maguk is részei a perspektívának. Hogy *vannak* olyan kérdések, amelyeknek természetéhez tartozik, hogy nem lehet őket abszolút értelemben megalapozni,

csupán valamely konkrét léhelyzet perspektívájából, és az érvényességükkel kapcsolatosan fölvethető egyetlen jogos kérdés így hangzik: milyen társadalmi struktúra termelte ki őket, és milyen társadalmi struktúrára nézve bírnak jelentéssel (jelentőséggel)? Következésképpen a tudásszociológia összefüggésében nem a relativizmus, hanem a relacionizmus terminus használata indokolt — véli Mannheim.²²

Az elmondottak mögött fölsejlő megtorpanás — kompromisszum? — azzal függ össze, hogy szerzőnk a tudásszociológiai vizsgálódás illetőségi körét nem terjeszti ki az egzakt természettudományokra. Ezek összefüggésében a történeti módszert alkalmatlannak, inadekvátnak és jogosulatlannak gondolja: egy matematikai tétel tartalmából — írja egy helyen—nem lehet kiolvasni, hogy mikor és hol gondolták el, míg a historiográfia összefüggésében, kellő rutin birtokában, ez különösebb gond nélkül keresztülvihető. Mannheim tehát visszafordul az általa járhatóvá tett úton. Habermasszal szólva azt mondhatnánk, hogy ez a megtorpanás — ami nyilvánvalóan összefüggésben van alapvetően társadalomtudományos beállítottságával és az egész gondolatrendszer társadalomfilozófiai indítékháttérével — lehetetlenné tette, hogy teljes egészében kilépjen a tudatfilozófiai paradigma perspektívájából, és ezzel mintegy megalapozta azok nézeteit, akik — mint látni fogjuk — a hatvanas-hetvenes évek folyamán őt magát is radikalizálták.²³

Alfred Schütz osztrák filozófus és társadalomtudós, Husserl-tanítvány. Kezdetben Max Weber cselekvéseméleti elgondolásainak továbbvitelére törekedett, s az ezzel kapcsolatosan fölmerült módszertani problémák filozófiai megalapozásának lehetőségeit kutatva „fedezte fel” Husserlt. És nem is akárhogyan: olyan ráhangoltsággal és elmélyültséggel tanulmányozta a transzcendentális fenomenológia és a fenomenológiai ismeretkritika eszmerendszerét, hogy Husserl egy 1932-ben hozzá címzett levelében azon kevesek egyikének nevezi, aki eljutott élete munkájának „sajnos oly nehezen megközelíthető” jelentésmagváig”, s aki „minden jel szerint” munkája folytatója lesz.²⁴

Schütz azonban — saját bevallása szerint — mindig is jobban érdeklődött a „természetes beállítódás fenomenológiája”, mint a „transzcendentális fenomenológia” kérdései iránt: az ötvenes évek végéről való egyik nyilatkozata szerint kezdettől arra törekedett, hogy megértse, milyen egy társadalmi cselekvés szubjektív jelentése a *cselekvő számára*. A kialakulásában egyértelműen az ő nevéhez fűződő *fenomenologikus szociológia* — amely a későbbiek során számos hívet szerzett magának, és módszertanilag ennek megfelelően ágazott szét — céljaiban és irányultságában ezt a beállítottságot tükrözi. A fenomenológia fő ismeretkritikai mondanójának mellőzésével és a transzcendentális fenomenológia eszmerendszerének bizonyos fokú átértelmezésével, a hangsúlyok felcserélésével a fenomenologikus szociológia a *mindennapi élet interszubjektív jelentésvilágában* jelöli meg tárgyát, vagyis egy olyan közegben, ahol a társadalmi cselekvések megértése mindenekelőtt abban az észjárásban válik lehetségessé, amelyben maguk a cselekvők veszik tudomásul a társadalom valóságát. Közelítésünk szempontjából a dolog jelentősége mindenekelőtt abban áll, hogy a társadalmi valóságot mint jelentéssel bírót, a társadalom rendjét *nem kész, dologi mivoltában*, hanem eleven létezésében és a szubjektumok szakadatlan teljesítményeként fogja fel és ábrázolja. A beállítottságnak erről a platformjáról ítélve és aztán a megidézett szellemben folytatva a vizsgálódást a mindennapi élet közegében szerepet kapó *tudás* természetének és működésének kérdésében Schütz olyan megállapításokra és következtetésekre jut, amelyek egyrészt érdekes módon összezsengenek a tudásszociológia alapintencióival és beállítottságával — noha hozzá kell tennünk közbevetőleg, hogy ő a

tudásszociológiát rosszul definiált és tárgyát elveto diszciplinának tartja, amennyiben az magától értetődőnek tekinti a tudás társadalmi elosztását, és csupán a koherens ismeretrendszerek, valamint az értelmiség társadalmilag kitüntetett rétege szempontjából veszi tekintetbe a problémát — másrészt pedig eredményesnek ígérkező módon „bevethetőeknek” látszanak a hagyományos episztemológiákra jellemző tudásfelfogás elleni érvelésben.

Schütz felismeri mindenekelőtt, hogy a kultúra történetiségét—amellyel tradíciók, szokások, normák formájában találkozunk—egy pillanatig sem szabad szem elől téveszteni, és hogy azt az emberi tevékenységekre utaló mivoltában is vizsgálni kell. „Nem érthetek meg egy kulturális tárgyat addig, amíg vissza nem vezetem arra az emberi tevékenységre, amelyből létrejött” — írja, és ezt elenyésző fogalmi behelyettesítésekkel akár Mannheim is mondhatta volna.²⁵ Figyelembe veszi továbbá, hogy a világ, amely mindenekelőtt a mindennapi élet közvetlenségében — mint „életvilág” — adott számunkra, nem privát, hanem interszubjektív, következésképpen a róla alkotott tudás sem lehet magánügy, hanem eleve interszubjektív és szocializált. (Aligha lehetne nehéz dolog kihallani ebből az ismeretelméleti individualizmussal szemben fölkínált elméleti alternatívát.)

A tudás szocializációjának mozzanataiként Schütz három problémaköteget vesz fontolóra: számol mindenekelőtt a tudás *szerkezeti szocializáltságával*, és beszél ennek összefüggésében a nézőpontok kölcsönösségéről; említi a tudás *genetikus szocializáltságát*, ami a tudás társadalmi eredetére nézve igazít el; és végül szóba hozza a tudás társadalmi elosztásának a kérdését.²⁶

A „kölcsönös nézőpontok generáltézise” abban a dilemmában kíván eligazítólag a segítségünkre lenni, hogy miként lehet kilépni az individuum (az „én” és a „te”) szigorúan privát tapasztalatainak köréből: hogyan küzdhető le a köznapi észjárás szintjén az az alapvető nézőpontkülönbség, amely abban nyilvánul meg, hogy „ugyanaz” a tárgy, objektum mást és mást jelent a különböző nézőpontok, az egyes szubjektumok számára. (Figyelemre méltó, hogy az, ami Schütz számára ennyire nyilvánvaló, kéznél levő kiindulópont, annak érvényre juttatásáért a tudásszociológiának még keményen meg kellett küzdenie a maga idejében.) A generáltézis végül is két alapvető belátás — a nézőpontok felcserélhetőségére és a relevanciarendszerek kongruenciájára, „egybeesésére” vonatkozó felismerés — alapján odavezet, hogy az „én” tényleges tudása (mint önevidens) és a „te” potenciális tudása (mint feltételezett) voltaképpen a *mindenkié*. Ezt a tudást mint a mindenki számára hozzáférhető objektívnek és a konkrét léthelyzetektől elvonatkoztatónak (anonimnek) fogjuk fel, vagyis olyannak, amely elkülönül a szubjektumok konkrét helyzetdefiníciójától, egyedi életrajzi körülményeitől, és — ami különösen fontos— rögzíti, körülírja a tudás magától értetődőnek tekintett objektumait, amelyeket az életvilág keretein belül mindenki számára ugyanolyan módon adottnak feltételezünk. S noha nem mindennapi jelentőségű az a szintváltás, amellyel a fenomenologikus szociológia csak az interszubjektív, szocializált tudás közvetítésével tudja elfogadni a világ és objektumainak — *a mindenki számára ugyanolyan módon való* — önadottságát, látnunk kell, hogy a kérdés a közelítésmód horizontján belül csupán élesebb, határozottabb kontúrookra tesz szert, de mint probléma marad a régi: kérdés továbbra is, hogy „mi is az, amiről úgy tartjuk, hogy aki osztozik a mi relevancia-rendszerünkben, egyformán ismeri”.

A tudás társadalmi eredetének összefüggésében Schütz utal arra, hogy a világról alkotott tudásunknak csak nagyon kicsiny része fakad személyes tapasztalatainkból. A nagyobbik rész társadalmi eredetű, amelyre az egyén a szocializáció folyamán tesz szert, különböző forrásokból — szülők, iskolák, olvasmányok, tágabb és szűkebb

szociális környezet — merítve. E folyamat során azonban nemcsak azt tanulja meg, hogy miként kell — életvilágbeli eredményességet lehetővé tevő módon — definiálni a környezet és annak objektumait, hanem azt is, hogy hogyan *kell* a csoport (közösség) személytelenül egységes szempontjából elfogadott — azon belül érvényesülő — relevanciákkal összhangban típusos képzeteket alkotni. Vagyis azt, hogy az életvilág normatív keretei között melyek az egyéni „kezdeményezésnek” a — devianciától még megkímélő — szabadságfokai. A társadalmi eredetű tudás rögzítésének és átadásának legközvetlenebb, természetes és egyben tipizáló közege a nyelv. A mindennapi nyelvhasználatban érhetőek tetten legközvetlenebbül azok a típusosságok és jellegzetességek, amelyek az egzisztenciális perspektíva sajátosságaival látják el a világnak azt a szeletét, amelyre az adott nézőpontból (léthelyzetből) rálátás nyílik, és amelyet az *életvilág* a maga objektumaival benépesít.

A tudás társadalmi eloszlásával kapcsolatosan Schütz kiemeli: igaz ugyan, hogy a nézőpontok kölcsönösségének generáltézise megmagyarázza, miként lehetséges egyáltalán a társadalmi-közösségi tapasztalat, mintegy megoldva a nézőpontkülönbségekből fakadó elméleti nehézségeket, de ennek ellenére a *tényleges*, kéznél levő tudás egyénenként mindig más és más. Nemcsak az *ami*, hanem az *is*, *ahogyan* tudják ugyanazok a szubjektumok „ugyanazokat” a dolgokat. A tudásnak ezenkívül számtalan világossági (lehet precíz és hozzávetőleges), körülhatároltsági (lehet intenzív és extenzív), pontossági és megszokottsági (rutin) foka van. Globális mutatók szerint a tudás — valamely konkrét összefüggésben — a kompetencia és a laikusság végletei között egy finom beosztású skálán helyezkedik el, amelyen maguk a végpontok is bizonyos körülmények között közelebb kerülnek, máskor meg eltávolodnak egymástól. Összességében véve a tudáskészlet minden konkrét szubjektum esetében és az élet minden pillanatában „ízeit jellegű”, réteges, a világosság, körülhatároltság és pontosság különböző fokozatainak zónáival. Az, hogy valamely tudáselem, a kompetenciaskála melyik pontján helyezkedik el, az éppen érvényesülő relevanciákkal van szoros összefüggésben, tehát életrajzilag meghatározott. A kompetenciával kapcsolatos egyéni különbségekre vonatkozó tudás maga is része a tudáskészletnek — az emberek általában tudják, hogy a munkamegosztás körülményei között milyen problémával kihez kell fordulniuk, amint „tudomásuk” van rendszerint arról is, hogy ki a „jobb” orvos, ügyvéd, autószerelő — és ez, tegyük hozzá, mindennél beszédesebben árulkodik a tudásnak a társadalmiság intézményektől át- meg átszótt, státusoktól, normáktól és konvencióktól tarkított textúrájába való ágyazottságáról.

Nem engedhetjük meg itt magunknak, hogy jobban, további részletek összefüggésében is elmélyedjünk Schütznek a tudás természetével és működésével kapcsolatos fejtegetéseiben. Pontosabbnak látszik ehelyett, hogy a probléma összegezésésként teret és figyelmet szenteljünk egy olyan további álláspontnak „amely a hatvanas évek első felében megpróbálta egybeötvözni az akkortájt újrafelfedezett és bizonyos vonatkozásokban továbbgondolt tudásszociológiát a még korszerű vívmánynak számító fenomenologikus szociológia némely elemével. Peter L. Berger és Thomas Luckmann *A valóság társadalmi felépítése* című, 1966-ban közreadott munkájáról van szó. Mindkét szerző amerikai és Schütz-tanítvány, az utóbbi a mester néhány hátrahagyott írásának gondozója és közreadója.

A szerzőpáros mindenekelőtt a tudásszociológia mannheimi hagyományához áll hozzá kritikailag, és megpróbálja azt céljainak megfelelően átértelmezni. Nézetük szerint — és ezen a ponton fenntartás nélkül magukévá teszik Schütz hivatkozott ellenvetéseit — a jól felfogott és nevéhez méltó tudásszociológiának minden olyan megnyilvánulásban tárgyát kell látnia, ami a „tudás” tág értelemben vett fogalmának

körébe esik (whatever passes for „knowledge” in a society). Mint par excellence empirikus diszciplínának el kell határolnia magát az „igazság” és „érvényesség”—bármilyen kritériumrendszer szerint való — kérdéseitől, miként azoktól az episztemológiai és módszertani problémáktól és nehézségektől is, amelyekkel *minden* olyan empirikus társadalomtudománynak számolnia kell, amely az emberi gondolkodás relativitására és egzisztenciái-determinációira (elkötelezettségére) nézve szolgál újabb és újabb adalékokkal. Ezeknek a problémáknak a föl-vállalása *nem* a tudásszociológia feladata: a dolog egy általános társadalomtudományi módszertan hatáskörébe tartoznék—amennyiben létezne egyáltalán ilyen. A tudásszociológia ekképpen elgondolt „gyakorlásához” volt szükség aztán a fenomenologikus szociológia horizontjára és kategóriarendszerére, amely — mint láttuk — éppen a mindennapi élet, a természetes észjárás tudományos rehabilitációját vitte keresztül.

Nem hagyhatjuk azonban szó nélkül, hogy amikor Berger és Luckmann a fentiek szellemében kritika tárgyává teszi a tudásszociológia mannheimi akcepcióját, akkor szem elől tévesztik, hogy ők maguk is szervesen illeszkednek az eszmefejlődés természetes menetébe, amely során — a jelek szerint — nem lehet tetszés szerint kihagyni, átugrani, rövidre zárni az egyes fázisokat. Elkerüli a figyelmüket, hogy az, ami számukra evidens kiindulópont, háttérismeret és szellemi platform (pl. a gondolkodásmódok relativitása és az ismeretalakzatok történelmi-társadalmi determináltsága), azért Mannheimnek a maga idejében — noha az eszmetörténet számtalan föl nem ismert (vagy legalábbis el nem fogadott²⁷) evidenciával szolgált erre nézve a korábbiakban is — komoly szellemi ellenállással: egy több száz éves ismeretfilozófiai hagyománnyal kellett megküzdenie, hogy érvényt szerezzen egy új gondolkodásmódnak, és elméleti polgárjogot az eszmék mindaddig szokatlan alakjának. Emlékezzünk: Mannheim az ismerettárgyak, a gondolkodás végtermékei Mól okoskodó ismeretfilozófiai beállítottság ellen vonultatta fel érveit, és alapintenciója az volt, hogy azok konkrét, történelmi-társadalmi beágyazottságára irányítsa a filozófiai közfigyelmet, eloszlatván ezáltal az eleve és egyszer s mindenkorra való adottság, az abszolútum téveszméjét. A Berger—Luckmann-féle perspektívából ítélve pedig már maguk az eszmék, a gondolatok és gondolatrendszerek — szociális beágyazottságuk, kontextualitásuk ellenére és azzal együtt — *nem* relevánsak a tudás valódi természetére nézve: az elleplezett teoretikus-kontemplatív beállítottságnak, az intellektuális szemléletmódnak árulkodó fogalmi jelei, amelyek csak restriktív, partikuláris értelemben jellemzőek a természetes észjárásra, és meghamisítják a tudás diffúz, a társadalmi valóság közvetlenségében szerephez jutó egészét.

Az alábbiakban a szerzőpárosnak azokat a meglátásait vesszük futólag szemügyre, amelyekben lényegesnek látszó pontokon kiegészítik, továbbgondolják a Mannheim és Schütz által mondottakat.

Fontosnak látszanak mindenekelőtt azok a meglátásaik, amelyekben a tudás és a társadalmi intézmények viszonyát, összefüggéseit feszegetik. A valóság társadalmi megkonstruáltságának a Schütz által elgondolt eszméiből kiindulva kiemelik a szerzők a tudás normastatuáló és normakövető mozzanatait, amelyek abban konkretizálódnak, hogy a társadalmilag felhalmozott tudáskészlet az élet minden pillanatában és helyzetében alkalmazható kész rutinokat, viszonyuláskliséket, viselkedésmintákat alakít ki és rögzít, megteremtve az „otthonosságnak” egy olyan közegét, amelyben a világ éppigyléte magától értetődik és a „józan ész” előtt kételyen felül áll, amelyben a „tények” megbízhatóak, kemények és határozott kontúrjaik varinak, a viszonyulások, az interakciók pedig a mindennapiság körülményei között minimális döntéshozói igénybevételt, szellemi energiabefektetést tesznek

szükségessé. Ennek a folyamatnak része és velejárója (eredménye) az *intézményesülés*, amely végső elemzésben azt a célt követi, hogy az emberi viselkedést és viszonyulás-módokat bizonyos helyesnek vélt, történetileg kialakult irányokba terelje, és megkímélje az elméletileg lehetséges *más* irányokba való elkalandozástól.

A tudás normakövető természete mögött tehát azokat az intézményeket kell látnunk, amelyek a történetileg kialakult tudáskészletet mint a tudást magát, az általános és érvényes igazságok foglalatát objektiválják társadalmilag, és amelytől való bármely eltávolodás mint a valóságtól magától való eltávolodás bélyegződik meg. Az ekképpen objektiválódó tudás azonban nemcsak aktuális ismereteket rögzít, hanem megszabja magát a megismerhetőt is, a szónak legalábbis abban az értelmében, hogy előírja az új ismeretek szerzésének a mikéntjét és feltételeit. (Ennek általában az a konkrét módja, hogy kitermelődik — kiválasztódik — a társadalomnak egy olyan rétege, amely hivatásszerűen illetékes a kérdésben, és monopolhelyezettel bír a kompetenciakritériumok alkalmazásában, fölállításában és számonkérésében — azzal a fontos megjegyzéssel, hogy ezek a kritériumok következképpen sohasem a kognitív érvényesség társadalom feletti ismérvei.) Innen nézve tehát a tudás sajátosan körkörös természetet mutat. Egyrészt kialakítja azokat a csatornákat, amelyeken keresztül a szubjektum (szubjektivitás) önmagát külsővé téve — externalizálva — létrehozza, felépíti az objektív világot úgy, hogy annak keretei között lehetséges legyen az emberi gyakorlat. Ezt a megkonstruált objektivitást aztán a nyelv (bizonyos egyéb kognitív fakultásokkal együtt) mint a valóságot rögzíti, és mint ilyet teszi hozzáférhetővé a folyamatosan megújuló interszjektivitás számára. Az egyén pedig, a konkrét individuum, aki beleszületik ebbe a készen talált és eredetére nézve áttetsző valóságba, mint érvényes igazságok rendszerét sajátítja el, teszi magáévá azt — internalizáció — a szocializáció folyamán. A tudás következképpen kettős értelemben is produktumjellegét mutat: vonatkozik egyrészt az objektív valóság megragadására és elsajátítására (internalizáció), másrészt az objektív valóság folyamatos megalkotását és újratermelését feltételezi (externalizáció).²⁸

Az intézményekkel kapcsolatosan fölmerülő legizgalmasabb és egyben legkényesebb kérdés természetesen a legitimáció. Az intézményeknek ugyanis nem csupán tulajdon létjogosultságukról kell számot adniuk, de a világ — megkonstruált — éppígylétéhez is plauzibilis magyarázatot kell fűzniük, olyat, amely lehetővé teszi az újonnan szocializálódó egyének számára a valóságnak — nem csupán mint ésszerűnek, de mint indokoltnak és egyedül indokoltnak — az elfogadását. A legitimációk ugyanis éppen ezen a ponton szokták fölfedni inkonzisztenciáikat: az, ami az intézmény kialakulásának viszonylag szűk — nem több, mint egy generációt fölelő — időbeli környezetében még mindenki számára evidens és — mint funkcionális — indokolt, az a későbbi generációk számára elvesztheti a funkcionalitás és indokoltság látszatát. Feltehetően ezzel függ össze, hogy a legitimációk rendszerint a konkrétumoktól elvonatkoztató kategóriákban és nyelvezetekben fogalmazódnak: bekövetkezik egy perspektíva-vesztés, amelynek eredményeként kialakul a meggyőződés, hogy: a dolgok rendje *nem azért* olyan, mint amilyennek látszik, mert így követeli meg a gyakorlat (eredményessége), hanem azért, mert így igaz, mert ez az igazság. A helyzet konkrétumaitól elvonatkoztató, azt transzcendáló legitimációk tehát, amikor hossz-szű távon próbálják megalapozni azokat az intézményeket, amelyeknek a szolgálatában állnak, akkor az univerzumfenntartás, a tradicionalizmus, a habitualizáció leghatékonyabb eszközei is egyben, amelyek bizonyos értelemben a szellemi tehetetlenség körülményeit állandosítják. Másképpen szólva: azok a kellékek, amelyek révén a tudás gúzsba köti magamagát.

A helyzet konkrétumaitól, a partikularitásoktól való elvonatkoztatás hajlandóságának — a teoretikus beállítódás megjelenésének — azonban más, közvetlenebb okai is vannak. A tudás társadalmi eloszlásával kapcsolatban említi Berger és Luckmann, hogy a munkamegosztás körülményei közepette és annak eredményeként a tudás *szerepspecifikus*, ami azt akarja jelenteni, hogy a konkrét élethelyzetek által megszabott relevanciáknak megfelelően rétegzett, és a relevanciák gradiense szerint tartalmaz kompetenciafokozatokat. Mindennek az a következménye, hogy amint a munkamegosztás folyamatának előrehaladtával egyre több munkaidő szabadul fel a létfenntartás közvetlen és szakadatlan igénybevétele alól — egy idő után nemcsak a fegyverkészítés megbízásával mentenek fel embereket a vadászat kötelessége alól, hanem azért is, hogy „mítoszokat gyártsanak” —, egyre mélyebbre ható átalakulások mennek végbe a társadalmilag felhalmozott tudáskészletben: megjelennek olyan emberek, akik nem tudnak ugyan *mindent* ugyanolyan hatékonyan és eredményesen, mint azok, akiknek társadalmi megbízásuk van az illető területen, de tudják mindannak a *végső értelmét és okát*, amit mindenki tud és tesz külön-külön. És ezzel megjelenik egy sajátos ismeretfajta, amely elvonatkoztat mindenféle konkrét társadalmi relevanciától, és mint „tiszta (teoretikus) tudás” forgalmazza magamagát. Ez az ismeretfajta és azok a körülmények, amelyek kialakulásához, megjelenéséhez vezettek, érdekes módon destabilizációs tényezőkké is válhatnak esetenként. Az ugyanis, hogy a mindennapiság gyakorlatából kivált, attól eltávolodott, bizonyos emberek „jobban tudják” az egyes cselekedetek „végső értelmét”, mint azok, akik nap mint nap maguk végzik az illető cselekedeteket, konfliktusos helyzeteket eredményezhet, és oda vezethet, hogy egyesek a szóban forgó „végső értelemnek” új, rivális értelmezésével próbálkozzanak meg (ami siker esetén az egész intézményrendszer felborításával, átértelmezésével és — végső konzekvenciaként — a „valóság” „redefiniálásával”, újraalkotásával járhat együtt). S noha bizonyos — távlati — perspektívából ítélve úgy tűnhet, hogy ezek a „végső értelemekkel” kapcsolatos rivalizálások társadalmi vákuumban zajlanak, a tudásszociológiai „empirizmus” számára nyilvánvaló, hogy a rivális valóságértelmezések mögött mindig rivális társadalmi vagy csoportérdekek húzódnak meg. El kell ismernünk következőképpen — véli Berger és Luckmann —, hogy azok az elvonatkoztatások, absztrakt szimbolizációk, amelyek már visszavezethetetlenek gyakorlateredetükre, csakis társadalmilag alapozhatók meg: „...minden szimbolikus univerzum és legitimáció emberi produktum; létüknek alapjai a konkrét emberek (individuumok) életében keresendők, és semmiféle empirikus státussal nem rendelkeznek ezektől az életektől való elvonatkoztatottságukban” — írják.²⁹

A mi számunkra pedig adódik mindebből a következtetésnek az a — nem kevés nehézség árán felkutatott — lehetősége, hogy a mindenkii számára ugyanolyan módon adott objektumra (objektív világra) és az erre mint tárgyára alapozó hagyományos ismeretfilozófiai tudásmodellre vonatkozó előfeltevés aligha állja meg a helyét a Mannheim — Schütz — Berger — Luckmann szellemi frontvonal mentén fölvonultatható érvekkel szemben.

És akkor ugorjunk most egyet, és vizsgáljuk meg folytatásképpen — de egészen rövidre fogva —, hogy miként jelentkeznek többnyire ugyanezek a kérdések a tudásszociológiai „felvilágosult” *tudományelmélet* fogalomrendszerében és horizontján. Mégpedig úgy, hogy tegyük magunkévá ezúttal a szigetországban a hetvenes évek folyamán kibontakozott tudományelméleti irányzat, az ún. „kemény vonal” (strong program) nézőpontját. Az irányzat vezéregyéniségei David Bloor és Barry Barnes, akik Kuhn eredményeit fölhasználva és a tudásszociológia mannheimi elgondolását radikalizálva és következetesebbé téve alakították ki a maguk

álláspontját a tudomány természetére és működésére nézve. Nézeteik alakulására számottevő befolyással volt még egy érdekes szerző: Ludwick Fleck, aki a jelek szerint már a harmincas évek első felében kísérletezett a tudásszociológia eredményeinek alkalmazásával a természettudományok összefüggésében: 1935-ben megjelentetett egy könyvet. *A tudományos tény természete és eredete* címmel, amely a tudományos doktrínák, gondolkodásmódok és technikák eredetének, kialakulásának kérdéseit feszegeti, és következtetéseiben lényeges pontokon előlegezi Kuhn hatvanas évekbeli álláspontját. A könyvnek érdekes módon a Mannheiméhez hasonló — bizonyos vonatkozásokban talán még mostohább — sorsra kellett jutnia: szinte teljes visszhangtalanság és feledés borított rá fátylat egészen a hatvanas évek elejéig, amikor újra felfedezték, és azóta mint a kérdéshez való különösen fontos hozzájárulást tartják számon, és idézik egyre sűrűbben.

Álláspontjának lényegét tekintve a tudományelméleti „kemény vonal” azon „szellemi front” élvonalának, előőrsének számít, amely a történeti-szociológiai szemléletmód elismerését követően, az ezáltal teremtett fogalmi keretben vonultatja föl ellenérveit az analitikusrekonstrukciós tudományfilozófia tudományfelfogásával szemben. Összességében nézve a dolgot az álláspont mindannak — kerülő úton való — alkalmazásaként fogható fel, amit a tudás társadalmiságára nézve az ismeretfilozófia nézőpontjából a korábbiakban összefoglaltunk.

A tudásszociológia nézőpontját magáévá tevő tudományelmélet érdekes módon a tudásszociológia mannheimi akcepcióját teljesen más oldalról, mondhatni átlósan ellentett ponton véli kiegészíthetőnek és továbbgondolnátónak, mint azt a fenomenologikus szociológia eredményeit befogadó modern tudásszociológia — Berger és Luckmann — tette: bevonja a szociológiai vizsgálódás körébe és tárgyává teszi mindazt, amit Mannheim a maga idejében még kikezdehetetlennek ítélt: a megismerés fő teljesítményét, a világ tudományos leírását. A „kemény vonal” képviselői számára ugyanis *nincs* olyan ismeret — a tudományokéit is beleértve —, amely kellő módon meg tudná alapozni magamagát: az érvényben levő ismeretrendszerek érvényességére, helytállóságára vonatkozó meggyőződés forrása kizárólag az az autoritás, amelyet a társadalmilag kiválasztott előállító, forgalmazó és képviselői személyzet mondhat magáénak, vagyis azok az intézmények, amelyek a bevett gyakorlat szerint kiállítják és garantálják a kompetencia és a legitimitás „bizonyítványait”.³⁰ Az intézmények pedig, amint azt korábban láttuk, par excellence társadalmi produktumok a normastatuálás és normakövetés ellenőrzésének, biztosításának, társadalmilag létrehozott és fenntartott kellékei, amelyek az emberitársadalmi lét egészére nézve semmilyen vonatkozásban nem bizonyulnak transzcendenciák (transzcendentált tartalmak) letéteményeseinek. A *tudomány* következésképpen — a beállítottságnak és meggyőződésnek ezekről az alapjairól ítélve — nem egy minden kételyen fölül álló *racionalitás* által kitermelt, ellenőrzött és legitimált *ismerethalmaz*; amely a lineáris folytonosság közepette és kizárólag kumulacionista alapon fejlődik, azáltal, hogy az elméletek, az elméleti keret egyre empiria-adekvátabbá válik, hanem mindenekfölött a *tudás* (ismeretek) és a vele szorosan összefonódó *kompetencia* társadalmilag hozzáférhető *forrása*: tárháza egyrészt az elméleteknek, találmányoknak, eljárásoknak és módszertanoknak, amelyek megalapozzák és lehetővé teszik az önmagára nézve elégséges (céljait jól-rozsoszul realizáló) társadalmi gyakorlat eredményességét, másrészt forrása az intézményesült *kognitív autoritásnak*, amely arra hivatott, hogy elbírálja és legitimálja az újonnan előálló, „önjelölt” ismeretpretenziókat és kompetenciaforrásokat. (Barnes és Edge egyetértőleg hivatkoznak Kuhn tudománytörténeti bűvárkódásainak azzal kapcsolatos eredményeire, hogy hogyan zajlik — „normáltudományos” körülmények

között — az elbírálásnak és a legitimációnak ez a módja: hogyan alakulnak ki és hagyományozódnak az ismeretszerzés és -továbbadás szabályai, és hogy milyen védekező mechanizmusok kerülnek „bevetésre” azokkal szemben, akik nem tartják be a szabályokat, megkérdőjelezzik azok legitimitását, vagy a normák sajátos értelmezésével kísérleteznek.) A tudományfelfogásnak ebből a perspektívájából ítélve aztán egy egész sor olyan feltevés, meggyőződés és bizonyosság válik problematikussá, amelyet a normativitás és igazolás kontextusában működő analitikus tudományfilozófia reflektálatlanul a sajátjának tekint.

Problemátikus mindenekelőtt az egyetlen, kitüntetett, mindenk fölé álló *racionalitásnak* mint abszolút kognitív autoritásnak az elgondolása, amely lehetővé teszi az igazság mértékét megütőelmélet kiválasztását és legitimálását, vagyis a korrespondenciakritériumok és a relevanciaszem-pontok alkalmazását és elbírálását.³¹ Ez a racionalitás-elgondolás kognitív módon „megrövidített”, hallgatólagosan egy „ész előtti/fölötti ész” hipotézisével operál (erre: a gyakorlat önevidens köréből való *kilépésre* van ugyanis szükség, hogy a relevancia és korrespondencia kérdéseiben állíthassunk egyáltalán valamit), azonkívül pedig a tudománytörténet „tényeivel” szemben nem állja meg a helyét. (A Barnes és Edge szerkesztette szöveggyűjteményben esettanulmány olvasható egy H. Collins nevű szerzőtől arra vonatkozóan, hogy egy tudóscsoporton belül, amelynek minden tagja a terület elismert szakértőjének számít, és akiknek racionalitásához következésképpen aligha férhet kétség, nem alakult ki egyetértés, egységes vélemény egy olyan konkrét kísérlet összefüggésében, amely azt állította, hogy gravitációs hullámokat mutatott ki: az egyes vélemények és interpretációk, noha külön-külön mindahány „racionális” volt a szó bevett és elterjedt értelmében, vagy elementek egymás mellett, vagy önellentmondásokba keveredtek. Korábban Kuhn maga is arra a következtetésre jutott, hogy az elméletek közötti választás mozzanata és annak indokai nem magyarázhatóak meg kielégítően a kognitív módon megrövidített racionalitás fogalmaiban-fogalomkörében.)

Problemátikus továbbá a tudományos „valóságkép” nomologicitására és ezzel összefüggésben a determinizmusra vonatkozó előfeltevés. A modern tudásszociológia számára az „azonosság” reflektálatlan, kritika tárgyává nem tett fogalma, amelyre az induktív és deduktív módszerek egyaránt alapoznak, központi jelentőségű, és súlyos ellenvetésekre ad okot: a tudomány — kialakulásának és alkalmazásra kerülésének mozzanatait egyaránt érintő — társadalmi kontextualitása perspektívájából ítélve nem szabad szem elől téveszteni, hogy a társadalmi valóság helyzetei sohasem tekinthetők minden részlet tekintetében és kimerítőleg azonosíthatóaknak, egyenértékűeknek és behelyettesíthetőeknek. Következésképpen a *minden* partikuláris esetre lényegtorzító, denaturáló következmények *nélkül* alkalmazható általános elmélet (az „igazság” nevében való) érvényesítése restriktív — normatív és előíró, nem feltáró jellegű — lehet, s mint ilyen jogos ellenvetéseknek, ellenérzéseknek adhat tápot.³² (Nyilvánvalóan összefügg ez, távolabbi konnotációiban, a nézőpontkülönbségek — a korábbiakban érintett — társadalmi adottságával és a valóságképek lehetséges pluralitásának ebből fakadó eszményével, az egyetlen és kizárólagos, kitüntetett „igazság” normatív úton támasztott követelményének a jogosulatlanként, megalapozatlanként való elutasításával. Az érvelés szövetén átsüt ezen a ponton az a társadalomelméleti, társadalompolitikai indítékháttér, amely hagyományként Mannheimig nyúlik vissza mint a tudásszociológia létbeágyazottsága és sajátos „elkötelezettsége”.)

Problémát jelent ezenkívül a tudásszociológiára alapozó tudományelmélet számára — miként az probléma volt az analitikus beállítottság és érvelési mód korábbi

kritikusai számára is — az ún. empirikus-teoretikus dichotómia, a faktuális és elméleti tudás közti különbségtétel és a kettő viszonyának ezt a különbséget fenntartó magyarázata. A „kemény vonal” hívei szerint az az elgondolás, amely szerint az elméleti ismeretek az empirikus adottságok (tények) konrollja alatt állnak, és azok adekvát megjelenítésére, leírására szolgálnak, maga sem állja ki a történeti adottságokkal való szembesítés próbáját: a történelem tapasztalata szerint *ugyanaz* az alapvető ténybázis *több* egymásnak ellentmondó elmélet kiindulópontja is lehet, és ellenvetés nélkül elvisel több elméleti rendszerezést és „lényegmagyarázatot”, Történetileg bizonyítottnak számít az is, hogy az empirikus (faktuális) és teoretikus különbségtétel alapos rigurozitással nem keresztülvihető: az empirikus adatok — „tények” — maguk is elmélettel terheltek, nem csak a tiszta adottság, hanem a megkonstruáltság jellemzőit (is) mutatják.

És végül, de nem utolsósorban probléma tudat fűződik a tudományelméleti „kemény vonal” fogalomkörén belül ahhoz az elgondoláshoz is, amely szerint a tudomány a társadalomtól elszigetelt, autonóm valóságszféra, amely kizárólag az alkalmazás során kerül kapcsolatba a társadalommal — ahol és amennyiben ez lehetséges —, és csak ennek folytán kerül az emberi *érdekek* befolyása alá. Ezt a nézetet az ún. „externalizmus-internalizmus” vitában több oldalról érte korábban is támadás. A „kemény vonal” elsősorban azt fűzi hozzá mindehhez, hogy a tudósok és tudományos kutatók attitűdje és erőfeszítései nemritkán sokkal inkább a képviselő, a pártfogás, az *ügyvédelem* jellemzőit mutatják, mint az elkötelezetlen, semleges teoretikus szemlélődését. (A tudományelméleti, ismeretelméleti pluralizmus körülményei közepette természetesen van is némi jogosultsága ennek az elképzelésnek.)³³

Összegezve tehát az elmondottakat a tudásszociológia radikalizált nézőpontját felvállaló tudományelmélet a tudományt a — működésére és eredetére nézve egyaránt eligazító — társadalmi kontextualitás (beágyazottság) szempontjából veszi tekintetbe. A kultúra egy sajátos alakzatának tekinti, és hangsúlyozza — minden pejoratív zöngé nélkül — eredendő konvencionálisát. Erőfeszítései elsősorban arra irányulnak, hogy empirikus: szociológiában, antropológiában és etnológiában bevált módszereket *adaptálva*³⁴ jusson közelebb a konvenciók természetéhez és kialakulásának körülményeihez. Másképpen szólva, azt a folyamatot kívánja eredetére és céljaira nézve transzparenssé tenni, amit „*a tudományos ismeret társadalmi felépítéseként*” (the social construction of scientific knowledge) nevezhetnénk meg. És itt, ezen a ponton a dolgok „összeérnek”. A tudományelméleti „kemény vonal” ugyanis végső soron azt próbálja leírni, empirikus módszerek révén megragadni — fölkutatván és elemezvén mindenekeelőtt azt, ami a tudományos kutatás laboratóriumainak, műhelyeinek és értekezleteinek nevezett helyeken zajlik —, amit éppen Schütz fogalmazott meg a legtalálékosabban: „Miközben a tudós tartja magát az elvekhez, amelyek vezérelték, sikeresen fedezi fel az így megalkotott univerzumban azt a tökéletes harmóniát, amelyet maga hozott létre.”³⁵ Szükségtelen talán hozzátennünk, hogy mindez nem a tudomány ellenesség, de még csak nem is az ismeretfilozófiai szépségszisztem elvi alapjairól fogalmazódik meg. A beállítottság, az elkötelezettség és az érvek mögött ott munkál hallgatólagosan a felismerés, hogy az a tudás/megismerés/tudomány, amely fölszámolja saját dogmatizálódásának körülményeit, jobban megérti tulajdon természetét és fölfedi természetes környezetéhez: a társadalomhoz való szoros kötődéseit, ha nem is jut közelebb az abszolút igazság eszményéhez, de több eséllyel és eredményesebben szegődhet az önmaga tökéletesítésére törő és adottságaira reflektáló gyakorlat szolgálatába. Annak a gyakorlatnak ugyanis, amely a tudományt mint ilyent kiválasztotta magából,

felruházta az autonómia látszatával, és megkísértette az abszolútum igézetével, fölöttébb szüksége van erre.

Végeztül, összefoglalva azt, ami az elmondottakból a tény természetére nézve a konklúzió egy lehetőségeként földereng, kellő alappal állapíthatjuk meg talán, hogy az emberi-közösségi együttélés egyes történelmi alakulatain belül a különböző konkrét életvilágok keretei között — ahol a probléma, mint empirikus értelemmel bíró, egyáltalán fölvethető — *tény* minden, ami úgy képezi kognitív manipuláció tárgyát, hogy közben semmilyen vonatkozásban nem fűződik hozzá problématudat. A reflektálatlanság, a kétely és az ismeretkritikai hajlandóság felfüggesztése azonban semmiképpen nem transzcendens, hanem — plauzibilisnek tűnő magyarázatokkal körülírhatóan — társadalmi eredetű. A „tények” a világ beélésének, otthonossá tételének, a habitualizációnak a kellékei, amelyek lehetővé teszik magát a tapasztalatot, a társadalmilag megkonstruált valóság uralását, és az uralt valóság — a legitim rend — hagyományozódását. Az, hogy a tények fölmentődnek a kérdésesség indexe alól, hogy természetük nem a megkérdőjelezhetetlenséghez, hanem a megkérdőjelezetlenséghez áll közelebb, az objektivitás sajátos látszatát kölcsönzi nekik. Az objektivitásnak ez a változata azonban maga is társadalmi (társadalomontológiai) eredetű: az éppen érvényesülő mértékadó perspektíva és az uralkodó relevanciastruktúrák objektiválják Őket társadalmilag. Amiből az is következik, hogy a tények természetéhez — a látszatok ellenére — a változás, a mulandóság is hozzátartozik: a perspektíva módosulásaival, a relevanciastruktúrák szerkezetváltozásaival a tények maguk is alakulnak, átértékelődnek, átadják helyüket újabb, „igazabb” tényeknek. Mindebből pedig arra kell következtetnünk, hogy nem csupán a tények azok, amelyek megalapozzák és fenntartják az emberi együttélés normatív kereteit, hanem az emberek maguk is szerephez jutnak a tények fenntartásában: megkonstruálásukban, érvényesítésükben és megbuktatásukban. Csupán ott tűnik úgy, hogy a tények megelőznek minden lehetséges emberi tapasztalatot, gyakorlatot, ahol nem adott a rálátás lehetősége az összefüggésnek eme „dialektikus” természetére: ott és olyankor a tények eldologiasító uralma zavartalan.

A kritika dilemmái

Nincs abban semmi különös, hogy erőfeszítése megduplázásával felel az, akit akadályoznak célja elérésében.

Gordon W. Allport

Mindegyik elmélet ugyanis csak akkor értheti meg igazán azt a szempontot, amelyet meg akar érteni, ha meghaladja azt az episztemológiai akadályt, amely, a spontán szociológia rendjében, valójában nem más, mint annak a szempontnak a megfelelője, amelyet a kiegészítő és ellentétes elmélet hoz létre.

Pierre Bourdieu

Aligha lehet imponáló vagy akárcsak erkölcsileg valamelyest is motiválnak tűnő feladat egy olyan — kíméletlen céltudatossággal építkező, a belső koherencia és a kategoriális tisztaság szigorú követelményeinek magas fokon eleget tevő — írásművet apró kifogások ürügyén relativizálni, az elnagyoltnak érzett pontokon árnyalni, vagy felhívni a figyelmet az elkötelezettség engedmény tevő' pontatlanságaira, amelynek kritikai irányultságát, lélektani motivációs töltetét, de még eljárásbeli sajátosságait is messzemenően indokolja — mondhatni: legitimálja — az az adott társadalmiközösségi helyzet, amelyből az írásmű vétegett. Az itt következőkben most mégis—számolva a kísérlet több lehetséges ódiumával—valami hasonlóra vállalkozom, azzal a fontosnak érzett megjegyzéssel, hogy észrevételeim, a jól felfogott szándék szerint, nem érintik Cs. Gyimesi Éva *Gyöngy és homok* című tanulmányának *tulajdonképpen* lényegét (amely lényeg az időbeni behatároltság folytán amúgy is meghaladja az észrevételező egzisztenciális — tehát a megtapasztalás hitelesnek mondott kútfőire alapozó — kompetenciáját). Csupán az igen magasra beállított módszertani elvárások kitétek alkalmazásának beváltásának a mikéntjére kívánnék reflektálni, az eszmény és realizáció, módszer és tárgy viszonyának, adekvációjának problematikusságát szem előtt tartva. S amennyiben ennek a morfondírozásnak mégiscsak lennének a lényegét is érintő konzekvenciái, azért kizárólag a jól koncipiált, adekvát jellegében alkalomszerűen eltalált módszer és a helyesen felfogott tárgy lényegi elhatárolhatatlansága okolható, még jóval a szándék kiszolgáltató uralhatatlanságán innen.

Cs. Gyimesi Éva tanulmánya egy konjunkturálisan „ideologikus-erkölcsi többletjelentéssel” felruházott klasszikus szimbólumnak, a — produktív fájdalom példázataként felfogott — homokszem sértette gyöngykagyló jelképének a két világháború közti romániai magyar irodalomban betöltött, a kisebbségideológiát tartalmában és alakulásában is befolyásoló szerepét illetően kíván eligazító magyarázattal szolgálni. A pusztán elméletinek mutatkozó érdeklődést a kérdés (a tárgy) iránt szerzőnk részéről a szimbólumban meglátott „paradoxális értékszerkezet” indokolja, az a diszharmónia, amelyet az „értékvesztés és értéktelítődés egyidejűsége” —magyarázatra szoruló ok-okozati viszonya — konkretizál. Valójában azonban ennél valamivel többről is szó van. A jelek szerint Cs. Gyimesi Éva úgy gondolja, hogy az inkriminált szimbólum olyan mértékben befolyásolta az említett időszak leghatékonyabb ideologikus megnyilvánulásait, hogy az a kisebbség történet

alakulására is közvetlen és nem kimondottan jótékony befolyással volt. A teremtő fájdalom példázataként megidézett jelkép ugyanis, ha ideologikus helyzetbe kerül, egy sajátágosan kompenzatorikus társadalomlélektani mechanizmus áldozataként szolgáltatja ki az egyént (és közösséget), aki és amely hajlamos lesz következésképpen arra, hogy elnéző legyen helyzete előnyteleniségeivel szemben, és a frusztrációkból adódó „fájdalom” felértékelésének hamis tudatában megalkudjék. A jogos indignáltsággal fogalmazott kérdés tehát, amelyre Cs. Gyimesi Éva *Gyöng és homok* című tanulmányában a választ keresi, a következő: „Milyen ideologikum az, amely a helyzeteknek megfelelően diszharmonikus értékalkazatokban fogalmazódik meg?”. Az az elvi intranzigencia és fogalmi radikalizmus, amelyek írásának imponáló sajátjai (és — konzekvenciák folytán — némely soron következő kifogásunknak ürügyei is egyben), „egy sajátos és bonyolult ideológiai-irodalmi tünetsorozat” elméleti igényű diagnózisának—végső soron egy ideológiakritikai fejtegetésnek — a közvetlen céljait szolgálják tehát.

A cél megközelítését a szerző fogalmilag csak olyan kategóriarendszer igénybevételével látja keresztülvihetőnek, amely meglehetősen messzire rugaszkodik a metaforák és jelképek világától: ott, ahol „a lehetőleg általános érvényre törekvő, azaz nem helyi érdekű, hanem elfogultságoktól mentesen definiált fogalmak” uralják a terepet. A célba vett diagnózis felállításának az érdekében módszertanilag olyan eljárásokhoz folyamodik, amelyek az ideológiai válasz természetének a megvilágításához szükségesnek vélik e válasz „különnemű alkotóelemeinek” az elméleti szétválasztását, és azok egymáshoz való viszonyának a tisztázását. E szétválasztás a helyzet- és azonosságtudat ideológiaalkotó rétegeinek megkülönböztetését célozza és eredményezi egyidőben, és ezt egy — ezen elemekre vonatkozó — „ugyancsak elfogulatlan, lehetőleg logikai-filozófiai értelemben egyetemes érvényű, árnyalt elméleti meghatározástól” teszi függővé. A vizsgálat lefolytatásához szükségesnek látszik továbbá az értékelméleti szempont — dimenzió — bevezetése is.

Ez a — kanti értelemben vett — „tisztaság” eszményét követő, már-már purista kategoriális radikalizmus természetesen a feltétlenül dicséretes és eszményként valóban nélkülözhetetlen tudományos objektivitásigénnyel függ össze, amellyel minden — különösen a nyíltan ideologikus vonatkozású — társadalomfilozófiai vizsgálódás szeretné alátámasztani hitelét. Az ilyen, mégoly állhatatosan is támasztott követelményről azonban szükségszerűen ki kell derülnie rendszerint, hogy az eljárás a realizációk szintjén bizonyos fokig illuzórikus és végső konzekvenciáiban keresztülvihetetlen, mint ahogyan a szétválasztó módszertanok eszmeiségéhez való metodológiai lecsatlakozás is hálátlanul kiszolgáltatott helyzetnek teszi ki a vállalkozást: egy bizonyos — mint látni fogjuk, valóban éppen alternatív eszmetörténeti örökséget felvállaló — módszertani elvárásrendszer nézőpontjából ugyanis ezt az eljárást nem kevesebbel, mint a tárgy elvételének a gyanújával szokták illetni.¹

Cs. Gyimesi Éva tanulmánya, tulajdon műfaji behatárolása szerint „ideológiai-irodalomtörténeti önismeretet célzó személyes kísérlet: esszé”. Az eddigiek alapján természetesen már kiindulásképpen megnyilvánulhatna részünkről valamiféle aggályoskodó szkepszis azt illetően, hogy a szabatos-nak szánt, elméleti igényű ideológiai elemzés tekintheti-e tárgyának az olyan, nem egyértelműen és határozottan ideológiai arcélú — és ideológiai funkciókat csak másodlagosan betöltő—alakzatokat, mint amilyen az irodalmi önkifejezés, vagy hogy az esszé választott műfaja rejti-e a nem-mindennapi módszertani igényességgel fogalmazott cél beváltásának az esélyeit. Lévén azonban, hogy a húszas években a kisebbségi irodalom, és különösképpen a

költészet, határozottan és kiélezetten ideologikus helyzetben volt², ettől a kifogástól — a megjelölt tárgy és a választott módszer közötti bizonyos fokú feszültség előzetes jelzése mellett — egyelőre eltekinthetünk. Annái is inkább, mert a meghirdetett módszertani program nem csupán a téridőben lokalizált, konkrét ideologikus alakzat viszonylatában problematikus, hanem már az általában vett ideologikumhoz is úgy viszonyul, hogy azt valós társadalomontológiai összefüggéseiből kiszakítottan, egy sajátosan tárgyiasító absztrakciós folyamat termékeként jeleníti meg.

Tekintettel a tanulmány deklarált ideológiakritikai irányultságára, szükségesnek látszik a továbbiak érdekében, hogy tisztázzuk röviden, és még mindig előzetes jelleggel, a kritikai beállítottsággal, a kritikai érvelés természetével, egy általában vett kritikai elmélettel, és ezeken belül az ideológiakritikával kapcsolatos elvi elvárásainkat.

A kritikai beállítottság legjellemzőbb sajátja, hogy — több-kevesebb hatékonysággal — szembeszegül az uralkodó gondolkodási szokásokkal, amelyeket egy tarthatatlannak (vagy legalábbis változtatásokra, reformokra megértnek) ítélt társadalmi berendezkedés elvi-eszmei alapjaiként, újratermelődésének garanciáiként fog fel. A konkrét kritika természetesen rendszerint ezeknek az uralkodó gondolkodási szokásoknak a konkrét megnyilvánulásaival, „kézzelfogható” képviseleti formáival van elfoglalva, eszmeiségében azonban a *vélt* társadalmi jogtalanságok felszámolására irányuló érdekekhez kapcsolódik. Egy általános értelemben vett „kritikai elmélet” pedig (a szónak pl. abban az értelmében, ahogyan a Frankfurter Iskola, konkrétan Horkheimer használta), a társadalomelmélet eszközeinek, kelléktárának az igénybevételével, az egyes társadalomalakulatokon belül követi az emberi tevékenység ésszerűbb megszervezésére irányuló érdekeket, amelyeknek föltárására és igazolására erőfeszítéseinek legnagyobb része irányul. Mindebből a kritikai beállítottság egy nagyon lényeges sajátossága adódik. Lévén, hogy többé vagy kevésbé nyilvánvaló, deklarált vagy elhallgatott, felismert vagy a társadalomontológia homályába vesző, de mindenképpen társadalmi pozíciókkal kapcsolatos *érdekekkel* függ össze, a kritika, beleértve annak kategoriális és módszertani tisztaságra törekvő elméleti változatait is, csak *jogosult* lehet, de elkötelezetlen, elfogulatlan aligha. Az érvényben levőt, a fennállót valami másra, mint deziderátumra hivatkozva kifogásolja vagy utasítja el végletes esetben, és a legkövetkezetesebb, legtisztább kategoriális apparátussal operáló kritika is magán viseli az igazoló gondolkozás árulkodó jegyeit, amely abból a plauzibilis, de a fogalmi verifikálhatóság határain kívül rekedő előfeltevésekből indul ki, hogy az adott társadalomalakulat érdekviszonylataiban léteznie kell egy igazságosabb strukturális elrendezettségnek.³

A kritikai beállítottság autentikusságának a kérdésében tehát, ha el kívánjuk kerülni a motiváció-elemzés ingoványos, bár voltaképpeni társadalomontológiai lényegét rejtő terepét, meglehetősen ki vagyunk szolgáltatva a módszer alkalmilag tárgy tévesztő póreségének. A kritikai érvelés természetének és módozatainak az összefüggésében mindazonáltal a kritikai elméletek módszertani irodalmát egy meglehetősen pregnáns alternative egyneműség uralja.⁴ Az álláspontok az ún. „kognitív -szubjektivista” kritikafogalom és az „immanens” kritika eszménye között oszlanak meg, példás összebékíthetlenséggel, hiszen ezek a kritikafelfogások olyan különböző elvi alapokon álló módszertanok vezéreszméi, amelyek alapvetően más eszmetörténeti hagyományokba illeszkednek, és amelyek mindenike a maga elgondolásaiban látja a kriticizmus autentikusságának a kizárólagos garanciáit. Az előbbit a „kritikai racionalizmus” szcientisa, analitikus-empirikus beállítottságú eszmekegőre vallja magáénak, az utóbbi a Frankfurter Iskolából kinőtt, dialektikus szemléletű, a totalizáció módszertani elvét felvállaló „kritikai társadalomelmélet”-nek

sajátja. Az előbbi szerint a kritika nem egyéb, mint „a tudomány általános tételei hitelesítésének mechanizmusa” (Popper), az utóbbi szerint a kritika feladata „a világ ellentmondásainak kibontása megismerésük révén” (Adorno). Az előbbi nyilvánvalóan természettudományos, pozitivistá ihletésű, az ismeretrendszerek belső koherenciájára van kizárólagos tekintettel, de jogot szeretne formálni arra, hogy eljárásait, módszertanát társadalomelméleti érvennyel, relevanciával is felruházza. Az utóbbi a tárgy legitimitása kívánna lenni, szembesíteni szeretné a fogalmat és a tárgyat, és erre irányuló kísérleteit annak a társadalomelméletnek a rossz módszertani közérzete lengi be, amely ráébredt arra, hogy a társadalomelméleti kritika nem korlátozódhat pusztán önkritikára, egyben a tárgy kritikájának is lennie kellene.

Van ebben a döntetlenre álló módszertani vitában néhány olyan további szempont, amely nemcsak a két álláspont természetének és viszonyának jobb megértéséhez jöhet szóba újabb adalékként, hanem — remélhetőleg — tulajdonképpen tárgyunkhoz is közelíteni fogja ezt a meglehetősen magáértvalónak tűnő kitérőt.

Egyrészt arról van szó, hogy a kritikai érvelésnek van egy lényeges sajátossága: abban különbözik a deduktív levezetésektől, hogy bizonyos helyzetekben a tételek logikai összefüggésének dimenzióját túllépi, és behoz egy momentumot, amelyet a nyelv transzcendál: a beállítottságot, az irányultságot, egyszóval: az elkötelezettséget. Ezekben a pontokon a tisztán logikainak látszó, metodológiai szövegkörnyezetbe ágyazott döntések, állásfoglalások sem vonhatók ki teljes mértékkel a morál döntő befolyása alól, és az ilyen tárgyon, sőt rendszeren kívüli kvázimorális döntések esetében az érvek súlya, erőssége gyakran a klasszikus topika és retorika szabályainak-törvényeinek megfelelően alakul.⁵ Mindez egy paradigmaticusan megnyilvánuló normatív dogmatika semlegesíthetetlen erőterében zajlik, ahol a logika tiszta általánosságába, mint az igazság, az érvényesség biztosítékába vetett bizodalom meglehetősen illuzórikus.

Ennek az elvárásnak a problematikusságára egy további szempont is élesen rávilágít. Az immanens kritika bajnokai szokták pozitivistá hajlamú vitapartnereik szemére vetni, hogy a konkrét gazdasági-társadalmi tartalmuktól kiüresített kategóriák olyan összefüggéstelen, kapcsolat nélküli részvonatkozásokká darabolják szét a problémákat, hogy azok alkalmatlanná teszik a kritikát tulajdonképpen hivatásának — „a valóság mindenoldalú leleplezésének” (Horkheimer) — betöltésére. Ez a „visszavonulás” a konkrétabb tárgyi vonatkozásoktól elszakított kategóriák világába, rendszerint arra vonatkozó hajlandósággal is párosulni szokott, hogy bizonyos társadalomontológiai ellentmondásokat — pl. a társadalmi rend a termelőerőket egyidőben felszabadítja és megbéklyózza — a tudományos gondolkodás (a módszer) pusztán elégtelenségeiként fogják fel, olyanokként, amelyeket a logikai diszharmoniai szigorúbb elméleti analízise eltüntethet. A tárgyban a helyzet érdekvonatkozásait helyesen meglátó kritika azonban nem korlátozódhat az ellentmondásos tételek átfogalmazását, a meghatározások, az értelmezések árnyalását szorgalmazó törekvésre, a tudományos — vagy éppen ideologikus — kijelentésrendszerek harmonizálására kedvéért. Hogy mit mulasztana el, ha beérné ennyivel, jól szemlélteti Adorno szellemes példája: ha valamely társadalomelmélet „a liberalizmusfogalom alá vont kategóriák igazságtartalmát elvileg vitatja az emberek közötti viszonyokat meghatározó hatalom egyenlőtlensége miatt, akkor a társadalom milyenségéről és nem logikai ellentmondásról van szó, amely eltüntethető volna korrektebb meghatározásokkal, vagy valamely kiinduló meghatározás utólagosan bevezetett empirikus megszorításával vagy differenciálásával”⁶. A szituáció megélt és megszólaltatott dogmatikája tehát nemcsak korlátozó jellegű nézetek forrása, hanem egyúttal a logika támadhatatlanságának színlegességére is fényt vet alkalomszerűen

azoknak az ellentmondásoknak a felszínre hozatalával, amelyekbe a gyakorlati ész tárgyai kapcsán beleütköznek. Ebből a körülményből a kritika önbecsülése és rossz módszertani közérzete egyaránt adódik, hiszen azzal, hogy reflexív magárirányultságában számot vet pusztán szemantikai jellegű problémákra való lefokozhatatlanságával, egyúttal a konkrét érdekviszonyokat normatív dogmatika paradigmatiserőterének foglyaként is magára ismer.

Foglaljuk össze most röviden, milyen konzekvenciák adódnak mindebből a magát szabatosnak és célratörőnek szánó, a feladat és a körülmények buktatóival egyaránt számot vető ideológiakritika számára.

Ha az ideológiakritikát — Habermas nyomán — a társadalmi tudatnak a dogmatikus elfogultságok alól való emancipálódásaként fogjuk fel, akkor ezt az aszimptotikus és végső formájában mindig is realizálhatatlan célt csak perszeveráló törekvés formájában tudjuk elgondolni, amely a társadalmilag szükségesnek mutakozó látszatot úgy próbálja az érdekviszonyok struktúrájának hiposztazált igazságosabb elrendezettségéhez közelíteni, hogy közben kérelhetetlenül leleplezi a „rendelkező akarás” minden olyan megnyilvánulását, amely döntéseket, választásokat megismeréssé álcáz, kivonva ezáltal azokat a gyakorlat kritikájának hatásköre alól. Ezenközben az ideológiakritikának minden erőfeszítés árán óvakodnia kell attól, hogy pótolni próbálja azt, amit cáfol (hiszen ellenkező esetben a kritikára mindig is rászolgáló ideologikum vonatkozásává fokozná le magát), és szem előtt kell tartania azt az egyébként elég nehezen teljesíthető minimálkövetelményt, hogy a maga eljárásaiban ne ismétlje meg azokat a tévedéseket, hibákat, amelyeket az elemzett ideologikus alakzatokban kivételes éleslátással—és elmarasztalólag — felfed. Ennek a közösségi tudatot célba vevő purifikációnak mindazonáltal nem szabad olyan tudatelemeknek is áldozatul esniük, amelyek nem képviselnek technikailag — szociotechnikailag — értékesíthető tudást, hogy nem vezethetők közvetlenül vissza ilyen ismeret-összetevőkre.

Cs. Gyimesi Éva szabatos és nagy általánosságban elfogadottnak tekintett ideológiafogalomból indul ki: „Milyen ideológia egy adott társadalmi történelmi helyzetben élő osztály, réteg, csoport válasza az adott helyzet kihívására: öneszmélés, amely a helyzetben foglalt adottságok és lehetőségek, a helyzet meghatározta érdekek tudatosítását és az utóbbiakból adódó célok programszerű megfogalmazását, valamint a cselekvés irányelveit tartalmazza.” Meghatározásában világosan elkülöníthetők azok az oldalak, amelyekkel az ideológiaelméleti irodalom többnyire Helvetius — egyes vélemények szerint már Bacon — óta számol: az adott történelmi-társadalmi helyzetben rejlő érdekviszonyok és az ezeket többé vagy kevésbé adekvátn, több-kevesebb torzulással feladó és reflektáló célzatos eszmei-tudati képződmény. Az utóbbi úgy viszonyul az előbbi priméren ontikus voltához, hogy a pusztán megismerési, „tudatosítói” céljait már első lépésben keresztezik és kimenetelükben befolyásolják az igazolás, a motiváció-állítás és legitimációkeresés egzisztenciáideterminációi. Mindenesetre aligha férhet kétség ahhoz — és ennek jelentősége van a továbbiakra nézve —, hogy ebben a nehezen szétválasztható dialektikus viszonyban a fel- vagy akár félreismert érdek társadalomontológiailag, ha csak egy röpké mozzanat erejéig is, de megelőzi a célt.⁷

A szerző elgondolásai az ideologikum természetét illetően egy határozott és célratörő mozzanatokban kibontakozó ideológiaelméleti bevezetőben körvonalazódnak, amely a felhasználásra kerülő kategóriarendszer bevezetésén túl azt a nyilvánvaló célt is szolgálja, hogy elméleti alapot biztosítson ahhoz a bírálathoz, amellyel a vizsgált ideologikus alakzatot, a transzszilvanizmus ideológiáját kívánja illetni. Cs. Gyimesi Éva számára természetesen nem maradnak felismeretlenek azok a

nehézségek és buktatók, amelyek az ideológiák „minősítésével”—konkrétan: az ideológiakritikai állásfoglalással — függenek össze. Számolva azzal a körülménnyel, hogy az ideológus viszonya tulajdon — és közössége — helyzetéhez mindenkor és elsődlegesen hermeneutikai viszony, amelyből nem iktatható ki az érdekvonatkozásokkal súlyosan leterhelt önreflexió személyes és kollektív mozzanata, felismeri, hogy az „igaz—hamis”, „jó—rossz” vagy akár az „igaz—igazabb” jellegű „tartalomcentrikus kritériumok alapvetően alkalmatlanok az ideológiák elfogulatlan minőségi rangsorolására. Ehelyett — véli — a „hitelesség” oldaláról lehet több reményre feljogosítóan bíráló-ítélkező szándékkal közelíteni az egyes ideológiai alakzatokhoz, és valamely ideológia „hitélét” az „általa kifejezett helyzethez és érdekszférához való viszonya dönti el”. Ahhoz, hogy ennek az elgondolásnak szóba jöhető operatív érvénye legyen, a részleteket természetesen tovább kell árnyalni — a minősítés kritériumának a konkretizálása irányában. A helyzet- és azonosságtudat mint ideológiakialakító elemek hivatkozott megkülönböztetése és sajátos — mondhatni: célzatos — tartalmú akceptiója ezt a közvetlen célt szolgálja.

Az az ontológiai alap, amelyre a helyzettudat mint ideológiaalkotó elein közvetlenül vonatkozik, nem egyéb, mint a konkrét társadalmi-történelmi közeg, a *helyzet*, amelyről szerzőnk úgy vélekedik, hogy az — objektíve és kéretlenül ránk szabott, „megörökölt” voltában — „önmagában véve nem érték, hanem pusztán adottság”. Ehhez a fölöttébb plauzibilisnek tűnő, és a tanulmány egészét illetően kivételes jelentőséggel bíró megállapításhoz, a módszertan már-már irreleváns távlatából csupán azt szeretnénk itt hozzáfűzni, hogy a helyzet mint objektív adottság ilyenszerű felfogása nem számol a pozitívizmus iránti elkötelezettség korlátozó befolyása alól magukat kivont társadalomtudományok tényfogalmának merő és megkerülhetetlen hiposztázis-jellegével. A társadalmi „tény” ugyanis — akként, ami — létrehozott; tudati beavatkozás, reflexió művi terméke, olyan reflexióé, amely a közvetett a közvetlenség státusával ruházza fel, és amely úgy viszonyul hozzá a továbbiakban, mint annak objektív, ontikus szubsztrátumához, s noha van ebben az eljárásban egy mind módszertanilag, mind ismeretelméletileg tolerálhatatlan mozzanat,⁸ a társadalomtudományok mintegy rákényszerülnek a „tényszerűség” hiposztázisára: a „logikává faj- súlytalanított” kifejezés szintjén a tények úgy jelennek meg, mint a realitás elméletileg értelmezett aspektusai — a szellem ugyanis nem vonhatja ki tetszése szerint magát az eldologiasodás egy adott szintje alól —, ezek hiposztázisált közvetlen gyakorlatérvényét azonban a gyakorlati ész (a reflexió egy másik szintjén) visszavonja. Némileg sarkítva azt mondhatnánk tehát, hogy a „helyzet”, abban az értelemben, amelyben Cs. Gyimesi Éva hivatkozik rá, és használni szeretné, nem létezik, vagy ha mégis, akkor csakis annak a problematikus egzisztenciális hipotézisnek az analógiájára — a problematikusság mindkét esetben nyilvánvalón annak a kísérletnek az esélytelenségéből fakad, amely a magánvalót a megismerési érdekek (Habermas) uralma alatt működő tudat rövidre zárásával szeremé, elérni —, miszerint a megismerés érvényének messzemenően függetlennek keli lennie létrejötté körülményeitől.

Ami tény és érték viszonyát illeti most már — a „tényként” felfogott helyzet konkrét összefüggésében —, el keli ismernünk, hogy a magánvalóságot célba vevő társadalomtudományos tényfogalom hiposztázisából valóban adódik (mintegy logikusan következik) az értékmentesség követelménye.⁹ Ami egyúttal azt is jelenti, hogy amennyiben sikerült rámutatnunk e hiposztázis gyakorlatérvényének bizonyos korlátaira, akkor egyben az értékmentesség követelményének kérdésében is állást foglaltunk. Annyi azért összegezőképpen talán még idekívánkozik, hogy a társadalomtudományos megismerés tárgya éppúgy nem lehet pusztán létezéssel bíró,

mint ahogyan az értéket sem lehet, akár eszmei tárgyként objektívaltán — transzcendens, akár viszonykategóriává szubjektívaltán — (szubjektum) immanens tartalommal lecsupasztatni. Az életvilág reális összefüggéseiben, ahol a gyakorlati kérdések tevődnek, és ahol — Durkheim szavaival— a megismerő és értékelő ész ugyanaz, a közvetítődések *tartalmának* érteimében vett „tény” és a megismerési helyzet érdekösszetevőit konkretizáló tárgyimmanens „érték” elválaszthatatlanul összetartoznak. Amit utólagosan értéként szentesítünk, az a tárgyhoz nem külsőként viszonyul, nem $\chi\omega\rho\iota\varsigma$ (különválva) áll szemben vele, hanem benne rejlik — mondja Adorno.¹⁰

Ez a néhány hevenyészett és töredékes megjegyzés, arait a „helyzet” javasolt értékmentes felfogásához fontosnak láttunk hozzáfűzni, természetesen csak a módszertani pedantéria összefüggésében bír viszonylagos jelentőséggel,¹¹ — és mindaddig, amíg nem kerül közvetlen alkalmazásra — egyáltalán nem érinti (a maga fenomenoŰ logikus öntörvényűségében) a *helyzettudat* kapcsolódó elgondolását, és távolról sem teszi azt alkalmatlanná annak a szerepnek a betöltésére, amelyet a szerző neki szán. Cs. Gyimesi Éva ugyanis a helyzettudat differenciálásában megtalálni véli azt a kritériumot, amely alapjárat minősíthetővé válnak — ideologikum és az általa tükrözött helyzet viszony összetevőinek az explicitása útján— az egyes ideológiák, amely alapján ítélni lehet elevenek és holtak, ideológusok és ideologikus alakzatok fölött.

Abból a feltevésből kiindulva, hogy a helyzettudat — a benne kiiktathatatlanul érvényesülő elkötelezettség, érdekeltégi mozzanat ellenére (és ezzel számolva)— „viszonylag reális összefüggéseiben is tükrözheti valamely társadalmi csoport objektíve meghatározott szociális történelmi adottságait”, megkülönböztet egy autentikus(abb), közvetetten „tudományos igényű” helyzettudatot és egy spontán, a valóságot eleve „elrajzoló” változatot. Az előbbi „tudományos igényű szociológiai valóság feltárására alapoz”, és „a történelmi meghatározottságok és ebből adódó érdekek tényleges felismerését”, „analízisét” feltételezi, minek folytán „megfelel egy praxis közvetlenségét ellenőrző, a mindennapi spontaneitást tervezéssel ellensúlyozó elméleti reflexiónak”. Az utóbbi — a gyakorlathoz közelebb eső, és annak alárendelt — nem tekinti céljának a helyzet „tényleges megismerését”, hanem pusztán a helyzet „a látszatoknak és a közvetlen érdekeknek alárendelt szentesítését”, avégett, hogy a csoportban kialakítson „egy, a helyzetre adandó elkötelezett ideologikus választ”.

A két helyzettudatforma között — egyébként árnyalati és tulajdonképpen az eszmény és realizáció viszonyát emlékeztünkbe idéző — különbség nyilván abból a hangsúlyeltolódásból adódik, amely az ideológiaalkotás (-keletkezés) korábban elemzett folyamatában a hivatkozott mozzanatok valamelyikének a javára bekövetkezik. Az előbbi a hermeneutikai mozzanatra összpontosít, és rejti az immanens kritika reális esélyét, az utóbbi a hermeneutikai mozzanat megkívánt eredményét a gyakorlatban *adottként* fogja fel, és erőfeszítéseit a mozgósítás, a propaganda, a célállítási mozzanatra irányítja.

Mi következik mármint — szerzőnk megítélésében — mindebből? Mindenekelőtt (és hallgatólagosan) az, hogy létezik — léteznie kell — egy elméletileg ellenőrzött, tudományos igényű, az adott érdekviszonyok reális összetevőinek a megragadására törő ideológiának mint *eszménynek*. Következik továbbá, hogy a *gyakorlatban* a „helyzet valóságos történelmi-társadalmi összefüggéseit” általában „elfedik a vitális-ideológiai érdekeltégi erővonalai”. Vagyis: az érdekek nem igazi mivoltukban, nem a hosszú lejáratú perspektívákra való tekintettel és a környező érdekszférák figyelembevételével kerülnek felismerésre, hanem — a gyakorlat perspektívátlan

közvetlenségéből fakadóan (és egy egyetemes teleológia hiányában) — torzult, a partikularitások általánossá kimerevítő formában. Tehát: (1) az történik, ami általában történni szokott: nincsenek felmenthető ideológiák (mindig lehetett volna jobban is); (2) az eszmény mint a minősítés és az ítélet vonatkoztatási alapja, az elhanyagolható mobilizatorikus funkciókon túl, mindig a realizáció elmarasztalásának, tehát a kritikának az eszköze; (3) „a társadalmi gyakorlat ok-cél-szerkezetének a furcsasága”: a „fordított teleológia” valójában nem más, mint az érdek-cél viszonyának említett, komoly módszertani (társadalom-ismeretelméleti) nehézségeket eredményező dialektikája, A kifogásolt eljárás, amely „célnak és értéknek nyilvánítja azt, ami csupán az adott társadalmi-történelmi helyzetből szükségszerűen adódó indíték, érdek, kényszerűség”, mint láttuk, inherens sajátja az ideologikum létrejöttének, és csupán az érdek-*látzatokhoz* való kritikátlan viszonyulás ürügyén marasztalható el, nem lényegesen több jogosultsággal, mint az az alternatív törekvés, amely egy elkötelezetlen felvilágosultság alapjairól egy autonómnak nyilvánított — és valójában csupán egy másik konkrét életvilágban verifikáltnak tekintett gondolatrendszerből folyó — célt próbál megidézett, többé vagy kevésbé hiteles érdek-vonatkozásokkal alátámasztani, szentesíteni¹²

Az ideológiák „hitelének” ügyében hozott ítélet további összetevőire a másik ideológiaalkotó elem, az *azonosságtudat* viszonylatában derül fény. Eltekintve most attól, hogy az azonosság Varga Béla elgondolásaira alapozó értelmezésében megnyilvánul valamelyest az a tisztán formáilogikai jelleg, amely a tartalom bizonyos vonatkozásainak, összetevőinek a kárára szokott menni, nem vonható kétségbe, hogy az azonosságtudat erre hivatkozó koncepciójának komolyan vehető heurisztikus és operatív erényei vannak. Annak a feszültségnek az alapján ugyanis, amely az énkép alakulásának választás- és cselekvésmozzanatait, valamint a helyzet mindenkori korlátozó befolyása között jön létre, többnyire társadalomontológiai szükségszerűséggel, minősíthetővé válnak — egy újabb kritériumnak megfelelően — az egyes ideologikus alakzatok; eszerint létezniük kell olyan ideológiáknak, amelyek a feszültség tudatosítását, kihordását célozzák, és a helyzethez való tudati-elméleti viszonyulás radikalizálása útján annak meghaladását teszik lehetővé és készítik elő; és létezniük kell — vannak — olyan ideologikumoknak, amelyek a helyzet éppígyletének szentesítése mellett és annak elemeként a helyzet- és azonosságtudat feszültségét elleplezik, kibékíthetőnek — vállalhatóknak és vállalni valóknak — állítják be. Ez utóbbi — kiszolgáltató és lefegyverző mivoltában — aligha szorul további minősítésre.

Bizonyos — az eddigiek szellemében fogant, de további részletezésre nem érdemesített — módszertani fenntartások mellett¹³, hozzá kell tennünk a fentiekhez, hogy azok a kérdések, amelyek a társadalmi csoport önmegértésére, önreflexiójának tartalmi jegyeire vonatkoznak, nem kerülhetik el az azonosság logikai formájának a tapasztalati magvával való szembesülést. Az „önmagával való újraazonosulás” (Hegel) folyamatában, amely egy sajátos tartalmú kommunikációs folyamat eredményeként mint tulajdon külsővé válását hozza létre az azonosságot, újból és újból felvetődik, és alkalmi válaszra vár a kérdés, hogy miként válhat általánossá egy — akár kollektív — szubjektum, anélkül, hogy individualitása fölszámolódna. Amikor Cs. Gyimesi Éva — átlátszó, de dicséretes, a koncepciót az elkötelezettség lényegtorzító befolyásától kímélni akaró szándékkal — azt hangsúlyozza, hogy a „tér- és időbeliség”, az „itt és most” nem lehet „benső egyénítő elv”, vagyis az (ön)azonosság kritériuma, akkor ennek a voltaképpen pozitív indíttatású törekvésnek — imponáló szabatosága ellenére, és anélkül, hogy ez érintené részleges igazságjellegét — értékes, lényeges partikularitásjegyek esnek áldozatul. És ez egy

nemesebb, elvben a szerző által is támogatott cél szemszögéből minősül elsősorban veszteségnek, hiszen az, aminek létéről nem vagyunk hajlandók tudomást szerezni, az aligha, mindenesetre kevés eséllyel lehet érdembeni reményekre feljogosító heurézis tárgya.

Ez volna tehát—fontosabb módszertani vonatkozásaiban — az a fogalmi-elvi apparátus, amelyet a szerző vizsgálódásai lefolytatásához szükségesnek és elégségesnek gondol. Amikor mindez— a transzszilvanizmus ideológiájának konkrét vonatkozásában — alkalmazásra kerül, a következő további problémák adódnak. Az elemzett, általános érvényűhelyzetfogalomnak a kisebbségi helyzetre való alkalmazásával — a hivatkozott módszertani ellenvetésekre, fenntartásokra való tekintettel — nem tudok egyetérteni. Tarthatatlannak tűnik számomra — legalábbis ebben a kategorikus, árnyalatlan formájában — az a nézet, miszerint a kisebbség „egyáltalán nem minőségi, hanem pusztán mennyiségi fogalom”.

Az azonosságtudat fogalma, a módszertan kontextusában megidézetteknek és a tisztázottság, az ideológiai semlegesség élesen támasztott követelményének megfelelően, részmagyarazatként leválik az eleven tárgyról: a kisebbség énképéről, hozzá képest külsővé lesz; és — következőképpen — minden, a közvetlenül megélt helyzetre vonatkozó normatív tartalom, mintegy nominalisztikusan leválik az egyetemes összefüggéseire redukált közösségi tudatról.

Az azonosság- és helyzettudat merev elhatárolását, szembeállítását egy kicsit prekoncepciáltnak érzem, a szónak abban az értelmében, hogy ez az elgondolás nem kibomlik az elemzésekből, hanem olyan előfeltevésként jut szerephez, amelyet az eljárás felhasznál, de nem igazol, és ez a körülmény árulkodó megvilágításba helyezi viszonyát a tanulmány egészéhez, voltaképpen céljához; úgy tűnik—ha az analógia nem is teljes értékű —, hogy van ebben az eljárásban valami rokon vonás azzal, amit a szerző „fordított teleológiának” nevez.

Jogos az abban a meglátásban lopakodó implicit kritika, miszerint a transzszilvanizmus ideológiája közelebb esik az ideológiafogalom realizációihoz, mint annak eszményi változatához. A transzszilvanizmus ideológiája, abban a specifikus alaktalanságban és áttételességben, amelyre utaltam ref-lexióim elején, maga is eminensen „helyzetszentesítő”, és hajlik arra, hogy a helyzettudat és azonosságtudat közti, elméletileg tételezett — és a konkretizáció szintjén különös hangsúllyal tevődő — feszültséget, diszharmóniát elleplezze, feloldja. A helyzet szentesítésének a vonatkozásában hozzá kell tennünk természetesen, hogy jelen esetben is, mint általában, a helyzet *éppíglétének* a szentesítése a problematikus, a kritikára jogosult, és a „szentesítés” alternatív, komplementér lehetőségét nem a helyzettel való frontális szembehelyezkedés — a kivonulás (vagyis, végeredményében, a helyzetnek való hátat fordítás) — értelmében kell elgondolni. Ami itt kifogásolható, az a hermeneutikai erőfeszítések mellőzése — „az objektíve létrejött pozíció és ebből adódó közvetlen érdekek szociológiailag pontos tudatosításának” hiánya — és a helyzethez való kritikai viszonyulás „változtatásokat is célzó”, gyakorlatának az elmulasztása. E kritikai beállítottság esélyeit illetően azonban számot kell vetnünk azzal, hogy ez a kritika, abban a konkrét történelmi-társadalmi szituációban, csak mint totális társadalomkritika lett volna elgondolható, olyanként, amely eleve nincs tekintettel a helyzetből adódó és azt legitimáló pozicionális előjogokkal, és amely következményeiben felszámolja a kisebbség érdekviszonyainak a megosztottságát. Azt, hogy az egység gondolat szóba jöhető változata csak tragikusan későn született meg, akkor, amikor az érdekviszonyok tágabb — össz(közép-kelet-)európai — összefüggésében az átrendeződések a történelmi megrázkódtatások erejével készülődtek, a történelem számonkérhetetlen

rendelkezésének kell tekintenünk, ami még nem érvényteleníti szükségszerűen, vissza- és előremenően, *minden* tartalmi összetevőjében a transzszilvanizmus ideológiáját. Egy kevésbé „tisztá”, de árnyaltabb, a tudományosság és az ismeretelméleti felülvizsgáltság követelményeit a társadalomontológiai nézőpont „tisztátalan”, de (mert) gyakorlatérvényű produktivitással is kiegészítő, a látszólagos, a társadalomontológiában inherens díszharmóniákat is integrálni tudó ideológiafogalom alapján, ez a részleges és kritikai „felmentés” keresztülvihetőnek látszik.¹⁴

Következésképpen úgy gondolom, hogy Cs. Gyímesi Éva *Gyöngy és homok* című tanulmánya nem bírálható el — viszonylagos objektivitással —, ha nem vagyunk tekintettel közvetlen motivációs hátterére, arra a konkrét közösségi helyzetre, amelyből a tanulmány vétetett. Ha minderre tekintettel vagyunk, akkor levonhatjuk azt a következtetést, hogy a tanulmány egy árnyalattal alkalmasabb *ideologikus*, mint szigorú értelemben vett ideológiakritikai funkciók betöltésére. Ami ugyan látszólag ellentmondásban van a meghirdetett céllal, de valójában azt szolgálja.

Adódik továbbá mindebből — a kritika magáirányultságának a szintjén — egy további, radikálisan más természetű, de lényegesnek mutatkozó konzekvencia is. Úgy tűnik, hogy a kritika, valahányszor igen határozott arcélú, módszertani előfeltevéseit és kitéjeit végső konzekvenciáikban is következetesen vállaló, elgondolásait végsőig kieléző és sarkító kísérlettel találja magát szembe, kiúttalanul — mondhatni: alternatívátlanul — belekényszerül az ellentétes, alternatív módszertan eljárásaiba. Akkor is, ha az, eszmeiségében, ideologikus kötődéseiben, végső konzekvenciáiban vállalhatatlannak tűnik számára. A szétválasztó módszertanok pozitívista hajlamú képviselői a problémákat részekre bontják, a részkérdéseket elkülönítve tárgyalják, és — a totalitásra való minden hivatkozást mint hiposztázist elutasítva—azt vallják, hogy ez az egyetlen módja annak, hogy konkrét megoldásokat találjunk konkrét problémákra. A totális ész dialektikus kultuszában tobzódók nem érik be a partikuláris megoldásokkal, mivel azonban a totalitást érintő, minden igényt kielégítő megoldás nincs, többnyire sejtetésekkel, utalásokkal, homályos körülírásokkal, esetleg nyelvi bravúrokkal kell beérniük.

Kritikai kísérletünk során tehát — ebből is látszik, hogy a lényeg érintetlenül maradt—magunk sem jutottunk túl az elemzett tanulmány végkövetkeztetésén: „Hát akkor mi a megoldás?”.

A vers joga a félelemhez

1

Elárulunk-e magunkból — és a világból — valami nem *ildomos*, ha rácsodálkozunk arra a társadalmilag adott és történetileg folyamatosan újratermelt léthelyzetre, amelyben költő' és kritikus, vers és műbírálathat kölcsönösen feltételezik és — egyáltalán — lehetővé teszik egymást?

2

Csak az nem *vét*, aki nem ír verset—gondolhatja minden biztonnal (és némi joggal) a maga sajátos nézőpontjából a kritikus, akit a gyarló és esendő emberi egzisztenciáról leválasztottam a merő hivatásszerűséget tekintve, egy kicsit mindig is úgy képzeltem el, mint hideg nyugalommal köröző ragadozómadarat, *aki* prédára les az alatt futkosó alakoskodók között, akik megnyilatkoznak, és ezzel visszavonhatatlanul kiszolgáltatják magukat a megsemmisülés és felmagasztalódás egyként végzetes esélyeinek. A kritikus a más vérében ízlik — gondolhatnánk következőképpen (átengedve magunkat a képzet további konnotációinak), ezért a létnek számára nincs különösebb tétje. Úgy, amiként tétje van a világnak és a dolgoknak az alakoskodók esetében, akik magukra veszik a lét egészének a terhét. S míg az alakoskodók esetében a végzet maga az alternatívátlan egzisztencia, addig a kritikus lét bizonyos értelemben appendix-lét: elvileg a vers elképzelhető kritikus nélkül, a kritikus azonban nem a vers — vagy egyáltalán a mű — hiányában.

3

Mert mit is csinál voltaképpen a kritikus? Kézen fogja a tanácstalan — esetleg csak tájékozatlan — olvasót, és végigvezeti a vers boltozatos termein, vagy áttuszkolja a megnyilatkozás szűk, térdre vagy egyenesen hasra kényszerítő folyosóin? „Szőtűzjátékokat” (Popper) produkál az ember(iség!) versnek való kiszolgáltatottságáról és az üdvözülés versbéli lehetőségeiről? „Ezt csináljátok utánam!”-szerű hivalkodó gesztusokkal bemutatókat tart a vers léttartalmának lehetséges — járható! — realizálódásairól? Emelgeti a megsemmisülés és felmagasztalódás divergens kijáratát előtt a sorompókat? Vagy egyenesen társadalmakba szerveződik és létrehozza a megsemmisülés és felmagasztalódás folyó ügyeit intéző hatalmi apparátust? És ha igen: honnan van a kritikus *joga* mindehhez? Milyen eredetű ez az illetékesség?

4

A kritikus más, élet- és emberközelibb szöveggörnyezetben a dogmatikus irodalomtanárok emlékét idézi bennem, akiknek lehangoló létét — kivételes szerencse folytán — nem kellett a bőrömmön megtapasztalnom. Mindazonáltal fölöttébb kényelmetlenül éreztem magam mindahányszor nagy, súlyos igazságokról kellett számot adni, és százszor, ezerszer elmondott, elkoptatott összefüggéseket kellett szajkózni egy-egy nagy vers, kivételes irodalmi teljesítmény ürügyén. Ilyenkor úgy éreztem: látom a verset kimúltni, és arra gondoltam: milyen felemelő és megalázó egyben, hogy az életbe beletanuló ifjú emberek nagy versek romjain rakott tüzekben érlelik „igazuk forró gyémántjait”. Mert hiába minden: okos tanács és eligazító útbaigazítás, vagy akár agyarfűrt *sztalkeredés* a vers elkerített és aláaknázott belterületein, a lényeg — a *vers* maga — úgyis elmondhatatlan: ott van, s bár mindenki számára adott — egzisztenciákra szabott mégis, kinéz magának, neveden

szólít, s ami föltárulkozik benne számodra, azt senki el nem mondhatja helyetted.

5

Ezzel a révült értetlenséggel gondoltam később — hasonló alkalmakkor — az irodalomtudomány boncasztalára, és a lelketlen természetbúvár indulataival és mozdulataival ügyködő irodalomtudósra, akit számtalanszor elképzelve magamnak, amint ott áll, értetlenkedve és tehetetlenül, a lelkét vesztett, ízekre szedett vers romjai fölött. Egy ideig úgy gondoltam: tartani kell attól, hogy egyszer majd valamelyik kitaró és különösképpen leleményes irodalomtudós erőfeszítéseit siker koronázza, és fölsejlik a formula, amely alapján minden volt és leendő vers áttetszővé válik, és ezzel végérvényesen, visszavonhatatlanul beteljesedik a weberi látomás: Entzauberung der Welt. Ma már *tudom* (a „tudás” fogalmának a kétség minden árnyalatát kimerítő fölvilágosultságával), hogy mihelyt az irodalomtudomány elérné — egyébként be nem vallott (vagy csak végig nem gondolt?) — célját —: pl. fölgöngyölítené a műalkotás *természettörvényeit* (mert mi nem „természet” abból, ami velünk megtörténik?! — alakoskodik, nagyon hozzá nem illően, a kritikátlan jóhiszeműség), vagy egyetemes, az összes elgondolható vonatkozás tekintetében kimerítő magyarázatot, le(vagy—horribile dictu—: *elő*)írást találna minden elvileg lehetséges irodalmi alkotásra — azon nyomban az irodalom *lehetősége* szünnék meg, mint olyan. Ez idő szerint azonban — amint az eltanulható, kellő odafigyelés mellett, Esterházytól — „AZ IRODALOM AZÉRT LEHETSÉGES, MERT A VILÁG MÉG NEM KÉSZ”.

6

Ebben az egyetemes, emberre szabott lehetőségben természetesen elviselhetetlenül sok — de egyáltalán: *a* — rossz vers esélye is meghúzza magát. Lám, lám! *ezért* van szükség a kritikusra — gondolhatnánk —, de ne hagyjuk magunkat megtéveszteni! A rossz vers azáltal rossz, hogy nem szólít nevén senkit: ezzel megoldottuk a demarkációs problémát, úgy, hogy elismertük annak megoldhatatlanságát és egyúttal elhatároltuk magunkat az ízlés fasisztáitól. A kritikus azonban számtalan rossz versről is értekezik, és ezzel árulkodóan föllebbenti a leplet hivatásának eredendő kalmárlelkűségéről. Mert *arról, ami nem nekünk szól, nem áll jogunkban semmit mondani* — ezt a hermeneutikai fölvilágosultság becsülete is megkívánja tőlünk. Ha mégis megtesszük, csak az értetlenség vagy a félreértés fog megszólalni bennünk, és az ritkán képes hiteles dolgokat mondani, ha képes egyáltalán. Ha ezzel szemben ott vagyunk a vers kiválasztottai között, akkor csak a mélységes egzisztenciális döbbenet, a megrendültség, a megérintettség őszinte hangján szabad szólnunk. A kritikus azonban nem lehet igazán őszinte: őt kötik az ízlés és az elvárások egynemű közegének a béklyói, és tudva tudja, hogy a minősítés maga is minősít: ezért nem adhatja át magát minden fenntartás és sanda körültekingetés nélkül a versnek, ezért van az, hogy véleményét a relativizmus fogalmi útvesztőin és bármikor visszavonhatóan formulázza. Legszemélyesebb érzéseit is a személytelenség kategoriális pátosza mögé rejti, és a világ legképtelenebb dolgát, az *objektív értékítéletet* szeretné megvalósítani. Ebbéli igyekezetében az irodalomtudomány eredményeire apellál, fölveszi a „tudományos” attitűd modorosságait (osztályoz, összehasonlít, alá- és fölérendel, statisztikai módszerekhez folyamodik), szeretne pontos, találó és kétségbevonhatatlan lenni, és úgy tesz, mintha a versre vonatkozó egyetlen, kimerítő és maradéktalan *igazság* birtokában állna jogában ítélni elevenek és holtak, versek és „verskészítő mesterek” — poiétés — fölött. A legsúlyosabb véték azonban, ami a kritikus lelkét nyomja (igaz is: vajon hány nagy vers porladt el a történelem zárva maradt íróasztalfiókjaiban, a kritikusok számlájára írhatóan?), hogy

könnyed, szellemes, magamutogató formulázásokban azt a bűnös és megtévesztő látszatot kelti, mintha a vers, ez a magában megmagyarázhatatlan csoda, kimerülne abban, annyiban, amit a kritikus benne meglátott. Még pontosabban: annyiban, amennyit *abból* — a kalmárlelkű kalkulációk eredményeként — elmondhatónak, kiemelhetőnek ítél. Mert tudja és fontos számára az, ami a verskészítőmester nézőpontjából —ha igazán az — triviális, hogy: „a lényegesen fontos az az, hogy a haladás oldalán találjon sanda bíránk, a Történelem” (Esterházy). A kritikus tehát látványos egzisztenciális eleganciával, de jobbára involvátlanul cseveg ott, ahol maga Heidegger is csak „óg-móg-habog” és elkeseredett, elkötelezett erőfeszítések árán próbálja betömni a szavak (a nyelv) és a lelki valóság között tátongó mély szakadékot.*

Az intellektuális autonómia mint perszeveráló keresés

A kollektív és az individuális ellentéte a szimbiózisban kizárt lehetőség, mert a kultúrléleknek éppen az a feltétele, hogy az egyén annyira bele legyen ágyazva a közösségbe, hogy ne legyen önálló szándéka, de a közös is annyira az egyének kiegyenlített összességét alkossa, hogy ne tudjon más lenni, mint ami.

Hamvas Béla

„Tiszántúli faluból származó református magyar ember vagyok, huszadik század eleji képzettségű ember, a holtáig tanuló jó papok fajtájából. Az ilyesfajta szellemi munkás *professzori* típus, különben *szaktudós* volna a helyes elnevezése” — írja egy helyen magáról vallva Karácsony Sándor, a szellem e különös varázsú oázisa, ahová újra és újra meg lehet térni az elszürkült eszmék kietlen sivársága elől, a hitehagyottság nehéz pillanataiban, a lélek öngyilkos megbicsaklásai után. Karácsony Sándor a nagy autonóm szellemek családjához tartozik, és közöttük is sajátos helyet biztosított a maga számára. Olyan gondolkodó, aki a maga végiggondolt és tulajdon józan eszére alapozott igazságait, azok egész rendszerével, minden határon túl vállalta és védelmezte. Dacolva az anómia látszataival, vállalva az antinomikus gondolkodás minden ódiáját, föloldott és föloldhatatlan paradoxonokat koloncként vonszolva maga után. Az autonómia nem csupán mint intellektuális attitűd, de elméletileg is fontos kérdés volt számára: társadalomfilozófiai elgondolásainak — a „társaslélektani rendszer”-nek — és sajátos néplélelméletének megalapozásában egyaránt az egyén teljes és zárt autonómiájának előfeltevéséből indult ki oly módon, hogy már a kezdet kezdetén számolt a „lélek transzcendens beágyazottságával”, és a világot helyesen fölfogó embert olyannak álmodta meg, aki „saját autonómiáját a partnere autonómiájának biztosításával munkálja”. Az már csak érdekes eszmetörténeti adalék, hogy úgy gondolta: „A magyar föld a kis autonómiák klasszikus hazája.” Anélkül, hogy további részletekbe bocsátkoznánk, esetleg némi önkény árán azt mondhatjuk, hogy Karácsony Sándor egész szellemi egzisztenciájával arra a később, az 1940-es évek végén fogalmazott riesmani kérdésre kereste — és adta meg a maga sajátos módján — a választ, amely így hangzik: „Hogyan lehetséges az [...] hogy valamely társadalomban a befolyásos emberek nagy csoportja olyan karakterstruktúrákat alakít ki, amely jobban korlátozza szabadságát, mint ahogyan azt a társadalom intézményei megkövetelnék?” Persze egészen más helyzetben, és gyökeresen más fogalmakban.

Karácsony Sándor szellemének megidézése itt, ezen a helyen az indokolja, hogy példás megtestesülését látjuk benne annak az eszménynek, amelyet az alábbiakban intellektuális autonómiának nevezünk.

Mielőtt belevágnánk a dolog közepébe, szükségesnek látszik egy elhatárolás: magyaráznunk és indokolnunk kell, hogy miként és minek az okán véljük leválaszthatónak az autonómia főleg morális értelemben vett fogalmáról az intellektuális autonómia összetevőjét.

Sajátos paradoxonra utalva, a dolog *morális* indoklásaként azt kell felhozunk, hogy míg létezhetnek (gondoljunk például a kisebbségi lét bizonyos kulcsmozzanataira) olyan helyzetek, amelyekben a morális autonómia vállalhatatlan luxus, addig az intellektuális autonómia olyan eszmény, amelynek beválthatóságába vetett hitünket — transzcendens függőségünket is belekalkulálva — semmilyen

körülmények között nem szabad feladnunk.

A morális autonómia (főképp) elméleti esélyeit illetően azonban az eszmetörténetnek is van egy megfontolandó tanulsága, amit néhány további szemponttal együtt, Tengelyi László Kant értelmezése tett számunkra megfoghatóvá. Arról a körülményről van szó, hogy a filozófiatörténet egyetlen radikális, következetesen *autonóm* etikája a Kanté, amely az autonómia szubsztanciális lényegét tekintve meglehetősen váratlan eredménnyel zárult: a saját gondolatmenetét végső konzekvenciáiban is vállaló Kantnak rá kellett jönnie arra, hogy az önmagában való célként felfogott embernek (következő lépésben) nemcsak saját „természetes” életéért kell felelősséget vállalnia, hanem felelősséggel tartozik nemének egész történelmét illetően is, mert autonómiájának tételezését követően — nem bízhat többé abban, hogy a transzcendencialitásában magára maradt eredendő világrend az ő közreműködése nélkül is kicsikarja az erkölcsi rosszból az erkölcsi jót. Tehát az emberi természetben lakozó gyökeres rossz felfedezésével e kanti autonóm etika elveszti racionális megalapozottságát, és lehetőség nyílik azon felismerés számára, hogy a normára szoruló ember aligha lehet autonóm, hiszen a norma közvetettsége és közvetítettsége fölfedi az ember transzcendentális kiszolgáltatottságát.

Kerényi Károly egyik tanulmányában *religio academicine*nek nevezi annak az eszménynek a különösen szép és fölöttébb autentikusnak tűnő realizációját, amelyet megpróbálunk a következőkben néhány oldalról megközelíteni. A „megismerő heroikus típusára” jellemző, a jelenségek világát vizsgáló és azok mögött a jelentés, a lényeg után kutató tudós beállítottságáról van itt szó, amelyet Kerényi Károly Cicero *Akadémiai beszélgetéseinek* egy passzusát idézve ír körül.

„Mert noha minden megismerés útját temérdek nehézség torlaszolja el, s noha a tárgyak oly homályosak s ítéleteink oly ingatagok, hogy a legrégebb és legtudósabb kutatóknak is éppen elég okuk volt kételkedni, vajon annak, ami után kutatnak, valaha is mélyére jutnak-e: mégsem hagytak fel, s nem hagyunk fel mi sem, a kutatásba belefáradtan, erőfeszítéseinkkel. Vizsgálódásainknak semmi egyéb célja nincsen, mint az érvek és ellenérvek szembesítésével előcsalogatni, s úgyszólván előkényszeríteni valamit, ami vagy valóban igaz, vagy az igazságot a lehető legjobban közelíti. Köztünk és azok között, akik valami tudást tulajdonítanak maguknak, nincs egyéb különbség, mint hogy ők mindabban az igazságban, amit védelmeznek, nem kételkednek, mi viszont sok mindent csak valószínűnek gondolunk, olyannak, amihez szívesen tartjuk magunkat, ám határozottan aligha állíthatjuk. Ez azonban a vélemény szabadságnak és elfogulatlanságnak magasabb fokát jelenti, mivel ítéletünk szabadságát rni sem béklyózza, és mi sem kényszerít, hogy mindazt védelmezzük, amit számunkra előírtak s mintegy ránk parancsoltak.”

A kései platóni iskola, az *Új Akadémia* szellemi magatartása ez: amely a szkepszis negatív dogmatizmusát leszámítva, minden szigorú dogmatizmust elutasító kritikai álláspontban, a tárgy iránti áhítatban és a kutató eljárás óvatos pontosságában konkretizálja az intellektuális autonómia egyik lehetséges tartalmát.

Kérdezhetnénk, mi indokolja Kerényi terminológiai választását, mi az, ami ezt a szellemi magatartást a *religio*, a vallás valamely — melyik? — akcepciójával rokonítja. Kerényi szerint az akadémikusok *εποχη*-ja, az ítélettől való tartózkodása nemcsak a mindenkori autentikus tudóslét apollóni szellemének, hanem az áhítatos figyelem és elővigyázatosság ama sajátos fajtájának is megfelel, amelynek a legélesebb körvonalú formája a *religio* nevet kapta. Az ebben az értelemben vett „vallásos” embernek, a *religens*nek vannak olyan ismertetőjegyei, amelyek az „akadémikusra” is ráillenek (olyankor is, ha ő maga nincs feltétlenül tudatában ezeknek a szellemi karakterjegyeknek): nyitottság arra, ami a világ történéseiben

isteni, kifinomult ráfigyelés a kapott jelzésekre, illetve a hozzájuk és szerintük igazodó élet. A kereső ember, a „tudós” a legtágabban nyitott, megfigyelései a legkifinomultabbak. Ebben a típusban megvan ugyanis az a merészség, „hogy ne pusztán a külső világtörténet nyomában járjon, hanem a belsővel együtt haladjon, sőt a maga utólagos megerősítésének tekintse. Semmilyen tudással nem éri be, mivel kifinomultabb tudás felé nyitott. És hogy nem éri be, nem is prófétál. Mert látja ugyan az irányt, de nem siet előre a semmibe. Szüntelenül érintkezésben van a világgal, s egy új világhelyzet őt erősíti meg abban a pillanatban, amikor a jelenlegivel és a szemelláthatóval nem érte, nem érte be, minthogy az észlelés magasabb rendű finomságához és képességéhez jutott el: olyan új finomsághoz és képességhez, amely már önmagában is új világhelyzetet jelent. Soha nem szűnik meg figyelme és befogadóképessége a maga önkibontakozásában *rendületlen* létezővel szemben.” (Kerényi) Emlékeztessünk itt röviden arra, hogy az idézett gondolatok igen közeli rokonságban állnak azzal, amit Karácsony Sándor — a *professzori típust* magyarázva — a következőképpen fogalmazott meg: „Professzor minden olyan tudománnyal foglalkozó valaki, aki koporsója bezártáig kíváncsi (...) aki számára a tudománya kérdései sohasem lezártak, fogytig el nem intézettek, mindvégig problematikusak.”

Ha így állnak vagy legalábbis így vannak beállítva a dolgok, akkor valóban joggal állíthatja Kerényi az oxfordi Marton College alapító formuláját: *Qui non religiosi, religiosi viverent* (parafrazálva: a tudós nem úgy él, mintha vallásos volna, mégis az).

Az ekképpen felfogott intellektuális autonómia első konkrét történeti realizációja ott bukkan fel az eszmetörténet során, ahol elsőízben merül föl a világról alkotott tapasztalati alapokon álló elgondolás és egy ezen túli, ehhez képest transzcendens, „valódi” világ közötti elvi különbség problematikája. Az ily módon kettészakadt világban ugyanis felbukkan egy külön tünemény, a kereső ember, akiben él a bizonyosság, hogy létezik az „igazi jó”, bár tudja, hogy sem földön, sem égen nem lelhet rá. Tudja, hogy valahol „odaát” kell keresnie, túl a földin, ahol él, az égbolton is túl. Az európai gondolkodás történetében Szókratész az első ilyen nagy kereső.

Őelőtte, a $\phi\upsilon\sigma\varsigma$ egységes elveit hirdető gondolkodóknak egységes világrend — $\kappa\omicron\sigma\mu\omicron\varsigma$ — állt rendelkezésükre, neki az igazságot nem keresni kellett, hanem felfedni, vállalni, választani. Számukra a bölcsesség mérvadó meghatározása így hangzott: „a $\phi\upsilon\sigma\varsigma$ -re hallgatva igazat ($\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) mondani és cselekedni.”

A Szókratész által megtapasztalt kettészakadt világban az „emberi bölcsesség” mibenléte már problematikusabb. A *Védőbeszéd* Szókratésze szerint az emberileg lehetséges bölcsesség nem más, mint „az igazi jó nem tudásának tudása”, nem egyéb tehát, mint leleplező vizsgálódás vélt tudásunkról. Ez a belátás, a nem tudás tudása nyitja meg előtte és az őt követők előtt a valódi választás lehetőségét, ez oldja ki őt, őket a hamisnak érzett kötöttségekből, a tapasztalati világ *közvetlenségéből*. A konkrétumokhoz tapadó, lehúzó kötöttségek meghaladásának az igénye oda vezet, hogy a keresőnek magának kell új kötöttségeket keresnie, teremtenie, választania, olyanokat, amelyeket — noha minden elvárást kielégítő opció nincs — vállalhatónak érez. A magunk teremtette, a választott kötöttségek vállalása azonban nem más, mint maga az intellektuális autonómia. Ebben az összefüggésben válik nyilvánvalóvá, hogy az intellektuális autonómia kötöttségeket *teremt* ugyan, de amihez a kereső a maga teremtette kötöttségekkel kötődik, az már nem az autonómia műve, teremtménye. Az valami fölé emelkedő, hozzá képest transzcendens.

A természeti közvetlenség hamisnak érzett kötöttségeiből való kiszakadás az első megnyilatkozása annak a későbbi teoretikus beállítottságnak, amely a kritikai magatartás sajátos egyetemességét képviseli, s amely eleve elutasít mindenféle hajlandóságot arra vonatkozóan, hogy bármiféle előzetes véleményt, eleve adott

tradíciót fenntartás nélkül elsajátítson, jogot formál magának arra, hogy az egész tradicionálisan, eleve és közvetlenül adott univerzumra — *χορμος* vonatkozóan fölvesse a magánvaló igazság kérdését. Azt követően ugyanis, hogy nyilvánvalóvá vált (pontosabban: széles körben elterjedt meggyőződéssé lett), hogy a tradicionálisan kötött mindennapi igazságon túl léteznie kell egy mindenki számára azonosan észlelhető, a tradicionalitástól és a partikularitásoktól el nem mosott általános érvényű igazságnak, megfogalmazást nyert az a követelmény, miszerint az egész emberi tapasztalatot ideális normáknak, a *feltétlen igazság* normáinak (!) kell alávetni, és nem szabad megengedni, hogy az emberi, élet praxisát a naiv mindennapi tapasztalat, a hagyomány és ne az objektív igazság szabályozza.

Az, ami itt részben hallgatólagosan, részben nagyon is expliciten megfogalmazódik, nyilvánvalóan nem egyéb, mint az emberi ész egyetemességébe, univerzalitásába vetett hit, az a hit, amelyre az intellektuális autonómia maga is sűrűn apellál, valahányszor az ész öngyilkos cseleivel szemben próbálja bebizonyítani tulajdon — sajnos: a jelek szerint többnyire csak elméleti — esélyeit.

Leszek Kolakowski egy, azt antiintellektuális mozgalmak indítékainak, természetének és következményeinek szentelt tanulmányában fölhívja a figyelmet, feltűnő hasonlatosságokat lehet kimutatni a XIX. század anarchista mozgalmainak eszmerendszere és a különböző plebejusi keresztény mozgalmak „értelmi struktúrája” között, amennyiben azok nagyon is hasonló megnyilvánulási formákban irányulnak az intellektualizmus, az értelem „feltétlen imádata” ellen, és védelmükbe veszik a hagyomány „értékeibe” vetett hitet. A példák egybevetését, a homológiák kivonatos elemzését követően Kolakowski a következő konklúziókra jut, amelyek, érzésünk szerint, az intellektuális autonómia elvi alapjaira, feltételeire, esélyeire nézve is hordanak magukban megszívlelendő tanulságokat.

Az a nyitottság, rugalmasság, elsajátítási képesség, amelynek képében az emberi ész egyetemességének az eszméje rendszerint megnyilatkozik» egy olyan egységes, homogén civilizáció terméke, amely egyféle közönyt eredményezett, hozott létre a maga sajátos értékei iránt. Egyetemességünk — mondja Kolakowski — a *bármely* sajátos kulturális értékbe vetett hitünk *hiányának* egy másik elnevezése. Az egyes kulturális képletek egyetemességébe vetett hit *ellenszegül* ugyanis az egy meghatározott kultúrával, szubkultúrával vagy militáns csoporttal szembeni *teljes* elkötelezettségnek, a „globális hovatarozás” iránti szükségletünknek. A *totális* elkötelezettség pedig, mint alternatíva, nehezen valósítható meg, *ha* annak tudatában és hitében maradunk, hogy egyes alapvető értékeinket — még a csak intellektuálisakat is — megosztjuk ellenségeinkkel. A teljes elkötelezettség érzése lehetővé teszi, hogy azt állítsuk, hogy valami, ami a gondolkodás bizonyos egyetemes kritériumai szempontjából tévesnek tűnik, helyes *lehet* vagy a fő (domináns) értékek távlatából felsőbbrendű igazságot képez.

Az Ész egyetemességének gondolatában azonban szerencsére benne foglaltatik, hogy az igazság fogalma lényeges pontokon eltér az *érvényesség* értékekre, intézményekre, mitológiákra, erkölcsre alkalmazott fogalmától (s az impozáns épületen támadt eme picinyke résen át derülő szívvel látjuk, amint az intellektuális autonómia eszménye osonva a szabadba távozik). Nem állítja, hogy az érvényesség normatív kritériumai más területeken nem alkalmazhatók, de megtiltja, hogy az igazság kritériumait ezekkel felcseréljük. Egyszóval: megtiltja, hogy a gondolkodást *elkötelezettséggel* cseréljék fel, vagyis megtiltja — meg szeretné tiltani — az intellektuális autonómia kényszerű vagy kikényszerített önfelszámolását.

Sorskritika

Elveszett otthon, elveszett közösség, kétségbevont kollektív egzisztencia

(Gondolatok elmenőben)

Megkerülhetetlenül fontos és fölöttébb kínos figyelmeztetés kínálkozik ide előljáróban: az alább következő szöveget kizárólag 1989 őszén született dokumentumként szabad olvasni. Egy alternatívátlannak látszó, bár illúzióktól mentes távozás szomorú dokumentumaként, amely ráadásul a Kiáltó szó szamizdat-kiadvány számára készült annak idején. Ennélfogva aztán a rejtőzködő alanykényszerű modorosságai sajátos hangsúlyokkal látják el azt a mindannyiunk által jól ismert lelki beállítottságot, amelyre menésre elszántak — „a menendők” — hidakat ;gettek maguk mögött, a kétségbeesés dzsungelkésével vágták családi és szociális kötődéseiket, és a mindennapok megpróbáltatásait — amelyeket, tegyük itt hozzá, jó érzékkel adagolt az akkori hatalom (is) — úgy élték meg, úgy építették magukba, hogy abból a menés alternatívája egyedül járható kiútként adódjék.

Azóta azonban — mint tudjuk — történt egy és más. 1989 decemberében bekövetkezett mindenekelőtt egy olyan radikális fordulat, amelynek természetét egy-két hónappal korábban a legtisztábban látó optimisták sem merték volna remélni. És ez a fordulat egy csapásra elmosott számtalan hasonló indíttatású és hasonló fázisnál tartó menési szándékot, nem egyet az őszinte megkönnyebbülés és a jövőbe vetett határtalan optimizmus látványos külsőségei közepette. Következtek azután a fiatal — és gyakran maguk a „kivételezők” által is eredetinek aposztrofált — román demokrácia első hetei, hónapjai. Következett Mrosvásárhely márciusa 1990-ben, következtek a többrendbéli bányászhadjáratok, a mrosvásárhelyi események jól időzített parlamenti „kiértékelése”, a forradalmárok finom átlényegülése bűnözőkké vagy hazaárulókká, a Hargita—Kovászna-jelentés ürügyén fölszított közhisztéria — és mindez a jogállam kiépülésének és megszilárdulásának kellékeként, az eredményes és jobb jövőt ígérő ellenzéki összefogás, a hatékony érdekképviselő kiáltó hiányában. Események a nagy nemzeti — pontosabban: nagynemzeti—diverzió precízen kimért stációiként, amelyek már-már elviselhetetlen töménységgel halmozták, halmozzák a tapasztalatokat arra nézve, hogy ki hol van otthon, kiért és miként szavatol az új hatalom, hogy miként sáfárkodik a fiatal román demokrácia a rossz történelmi lelkiismerettel együttjáró „nehéz örökséggel”. Tapasztalatok, amelyek a megmosolyogni való naivitás árnyékát vetik az alább következő írás egyik-másik bekezdésére, némelyik gondolatfutamára.

Mi magyarázza, akkor mégis—kérdézhetnének joggal — az aggodalmaktól és fenntartásoktól sejtetően nem mentes döntést arra vonatkozóan, hogy a szöveg a szélesebb nyilvánosság előtt élje tovább a szerzői szándéktól immár független — kiszolgáltatott és kiszolgáltató — létét?

Mindenekelőtt figyelmeztetésül szánt félelem, hogy a szövegből sugárzó életérzés — az őszintéinek remélt) elvárások és a cinikus felszólítások ellenére, melyek szerint

nekiünk, romániai magyaroknak a román demokrácia vívmányaira való tekintettel (gondoljunk csak az éppen elfogadtatott alkotmányra!) jól kell itt éreznünk magunkat — nem vesztett időszerűségéből. Hogy a nagynemzeti agresszivitás és intolerancia megnyilvánulásainak naponta kitett és a számon tartott, kéznyújtó szövetségesek egyre gyakoribb visszavonulása által cserbenhagyott kisebbségi lelkiültre tovább rakódnak— „guanószerűen” — az elvesztett otthon, elveszett közösség” nehezen elviselhető élményfoszlányai.

Másrészt a jobbító-tisztító szándékkal be- és megvallott kétségbeesés, amely a helyzet vélt kiúttalanságával függ össze. Azzal a fel ismeréssel, hogy a '89-es esztendő fordulatai csupán lerántották Közép-Kelet-Európa beleg társadalmainak fekélyes testéről a leplet. És hogy beteg társadalmak gyűrűjében beteg kisebbségi társadalom enklávéjából gyakorlatilag nincs ahová menni. Hogy menekülni már csak befele lehet Ideje tehát komolyan vennünk magunkat.

Kolozsvár, 1991. decemberében

Ha a '89 őszén a romániai magyar kisebbség körében észlelhető menekülési trend és az ezzel kapcsolatos ügyintézési gyakorlat még tartja magát, akkor a '90-es évek elejére a nemzetépítő román nacionalizmus újabb számottevő sikereket könyvelhet el. Alig több mint két év leforgása alatt, amióta azt az anyaországbeli politikai helyzet lehetővé tette, ezrek, tízezrek tették és teszik le a tollat, mérőlécet vagy éppen a kéziszerszámot, és Makkai Sándornak a harmincas évek második felében a világ lelkiismeretéhez intézett szavaival mondják: nem lehet. S noha a menekülési hullám bőségesen halmozott fel és tett bárki számára hozzáférhetővé tapasztalatokat azt illetően, hogy az elmenőknek — akár többségi viszonyok közé kerülvén is — az idegenség új és olykor fájdalmasabb változataival kell megismerkedniük, a menésre elszántak halált és minden megpróbáltatást megvető bátorsággal vetik be magukat a határ menti zombékba, vetésbe, erdőbe vagy folyóvízbe, vagy elkezdnek úrlapokat kitölteni, papírokat — olykor éppenséggel „rokonokat” — szereznek be, és elindítják azt az esetleg évekig tartó, lélekölő, végletes kiszolgáltatottság-helyzeteket teremtő és megaláztatásokkal együttjáró procedúrát, amelynek szerencsés lezárultától sorsuk jobbra fordulását remélik. S ha bizonyos idő elteltével úgy látják, hogy a dolog ígéretesnek látszó módon mozgásba lendült, hozzákezdnek egzisztenciájuk fölszámolásához: adnak, vesznek, végkiárusítják létük otthont biztosító kellékeit, könyvtárakat kótyavetyélnak el, és közben iszonyú energiákat összpontosítanak arra, hogy mindenféle lealacsonyító vagy agyafúrt módon minél többet próbáljanak — a vámhatóságokat kijátszva vagy lefizetve — átmenteni nélkülözhetetlennek érzett anyagi és szellemi javaikból. S mire menésre kerül a sor, aligha van már erejük figyelni arra, hogy a mögöttük támadt úrt ki, hogyan és főképpen mivel tölti be.

(A se kint, se bent áldatlan állapotában, a „menni vagy nem lenni” kérdéskörével viaskodva, most, amikor újra a demokratizálódás szelleme kísért Kelet- és Közép-Kelet-Európában, és amikor a romániai magyar kisebbségnek is a kollektív vádiratok és a megfontolt cselekvés idejét kellene élnie, akkor Európából — már Közép-Kelet-Európából is! — kirekesztetten, megosztva, elszigetelten és atomizáltan, a helyzetre való rálátás perspektívájától megfosztottan csak a szubjektív vallomás esélye adott a számunkra. A mindennapok távollatansága által a személyes egzisztenciák köré vont esetleges élményanyagból merítve — és a közösség sorsát intéző sötét, megfoghatatlan hatalom fantomjával viaskodva — próbálunk ezért szigorúan személyes, nézőpontunkat semmilyen értelemben nem transzcendáló választ keresni a

nyomasztó kérdésre: melyek azok a töredékes élménymozzanatok, azok a látszólag [vagy voltaképpen?] minden rendszert és összefüggést nélkülöző életelemek, amelyek úttalan utakon összegeződve, a közösség lelkületére guanószerűen ráarakódva a szoruló hurok, az elvesztett otthon, a veszendő közösség legyűrhetetlen érzését ültetik el egyre több romániai magyarban.)

„Minden elmenő pótolhatatlan űrt hagy maga után” — szoktuk klisészerűen ismételtetni egy-egy újabb menendőtől búcsúzkodva, és közben aligha jut el a tudatunkig (valahogy nem alakult még ki annak a szükségérzete, hogy megfigyeléseket tegyünk, nyomozásokat folytassunk az ügyben), hogy milyen közel és távol esik egyszerre — nézőpont kérdése csupán—a valóságtól ez a megállapítás. Mi magunk is sokáig így voltunk ezzel a dologgal, mindaddig, amíg egy ízben sajátos élmény keresztezte az utunkat. A dolog általánosnak minden biznnyal aligha mondható, de szimptomatikusnak, paradigmaticusnak annál inkább: több olyan tényező is összejött benne, amely a helyzet intenzív megélésére indította hasonló ügyek összefüggésében amúgy is eléggé kivékonyodott lelkünket. Kedves közép-erdélyi városunkban sétálgattunk egy alkalommal — ráérősen, öregesen. A városnak abban a különösen szép és szívünkhöz nőtt negyedében, amelyet mindeddig elkerültek a szisz tematizálás vagy az arányos területfejlesztés demagóg álarca mögé rejtőzködő nacionalizmus viharai. Amely volt ugyan színtere fájdalmas, alkalmi kicserélődéseknek az évek, évtizedek folyamán, de amely alapjaiban azért mégis az otthonosság, gyökeresség érzetét kelti bennünk, valahányszor — adódó alkalmakkor — utunkba kerítjük, ízléses, emberre méretezett, de azért mégis tágas, széles alapú, gyökeres egzisztenciákról árulkodó, helyel-közzel egyenesen imponáló építményeivel, fás-bokros-pázsitos udvaraival, virágaival, házörző kutyáival, kulturált arcú-modorú-viselkedésű embereivel és mindazzal, amit a megélt vagy szerzett emlékezet ehhez még hozzátesz. Feltehetően akkor is ez a kellemes érzés uralkodott el rajtunk, amikor hirtelen a járdára felkanyarodó autó állta el utunkat. Olyan, amelyiken rejtett, szintetikus érzékeink által azonnal fölfoghatóan van valami különleges, valami, ami a megunkfajta emberekben némi riadalmat is szokott okozni. Már-már hajlamosak lettünk volna ezúttal is rosszra gondolni, de nyomban kiderült: semmi ilyenről szó nincs, az autó beparkolni készül a következő' ház udvarára. Magas, szikár, jól öltözött, különös levegőjű és tiszteletet parancsoló középkorú férfi szállt ki belőle sietősen, némileg fölöslegesen, mert már nyílt is a nagykapu: egy, a környékből és a vidékből messzire kilógó asszony nyitotta azt belülről. Arcát szorosan körbefogó kendő volt a fején, öltözékében távoli népviselet elemei voltak fölfedezhetőek. Az udvarban bent költözködés nyomai: ládák, dobozok, kisebb bútordarabok szanaszét, amelyek szemmel láthatólag nem találták még meg helyüket az új élettérben. Üdvözölték egymást, és néhány szót váltottak, s ahogyan ez megesett, egészen talányossá tette kettejük viszonyát. Az asszony hálás megkönnyebbüléssel (mint akit nyomasztó egyedülléttől szabadítanak meg), különös alázattal és szeretettel fogadta a férfit, aki kimért, valamelyest leereszkedő, bár tiszteletteljes volt, olyannyira, hogy a látottak alapján lehetetlen volt eldönteni: az asszony feleség (amit kettejük kora és más személyek szemmel látható hiánya valószínűsített) vagy a cseléd szerepét ellátó közeli családtag. Mi magunk közben a járdáról lelépve az autót megkerülni kényszerültünk, és ekkor lettünk figyelmesek, hogy a hátsó ülés és az ablak közötti keskeny vízszintes felületen, amelyet különféle hivalkodó tárgyakkal (olykor státuszszimbólumokkal) szokott telerakni az emberi lelemény, egy könyv három példánya volt látható: *The Dangerous Game of Falsifying History*. Elhaladtunkban volt időnk regisztrálni azt is, hogy az autó feltűnően új, hogy rendszáma három

számjegyből áll és egyessel kezdődik. Vegyes érzésekkel baktattunk tovább, s — noha nem örültünk neki, hiszen tudtuk: malíciával terhes — egy gondolat fészkelte be magát fejünkbe: így igaz! Nem hamisítani, hanem csinálni kell a történelmet. Konceptiózusan, kitartással, kivárva és kihasználva az adódó alkalmakat, fölösleges skrupulusok nélkül.

Sok mindenre gondolhatnánk az emlékezet és a nem különösebben élesre állított figyelem által futó egy-két perc alatt rögzítettek alapján. De ne tegyük. Annál is inkább, mert nem állt módunkban kideríteni, milyen természetű „üresedés” előzte meg a látottakat. A dolog mindenesetre mely nyomot hagyott bennünk, és azóta valamivel gyanakvóbban veszünk tudomásul egy-egy új arcot a postán, üzletben, kávézóban vagy más olyan helyen, ahol kellő gyakorisággal fordulunk meg ahhoz, hogy az ilyen természetű változás fölhívja magára figyelmünket. És kevesebb hajlandóságot érzünk magunkban, hogy elnézőek, megértőek, netalán segítőkészek legyünk egy-egy olyan helyzetben, amikor ezen új arcok valamelyike vidékről felutazott idősebb embert-asszonyt utasít rendre, hogy: „Vorbiți românește!”, és esetleg még dohog is magában: „Mit képzelnék, hol élnek ezek!?” Olyan őszintén és irigylésre méltó otthonossággal, hogy azt a belénk szorult jóérzés megérteni is képtelen: valóban ennyire anakronisztikusak lennének már? *Mi* vagyunk azok, akik kilógunk (már itt is) a képből? És azóta van az is, hogy kedélyállapotunk elmozdulóban van arról a nyugvóponttól, amelyen jó bő esztendeje megállapodni látszott: hogy a Székelyföldre tömegesen kinevezett román ajkú fiatal tanerők éppúgy a nacionalista-gyarmatosító politika áldozatainak tekintendők, mint azok a magyar anyanyelvű társaik, akik számára évek óta csak a Kárpátokon kívül van hely. Mert látni vagyunk kénytelenek: ha van is köztük olyan, aki személyes tragédiaként éli meg a helyzet mély embertelenségét, ma már nem ez a jellemző. Többségük remekül feltalálja magát, és ha némely tanári kollektíván belül kisebbségben is vannak (ami már egyre ritkábban fordul elő), ez a kisebbség látványosan rövid idő alatt képes magához ragadni a kezdeményezést. Olyan odaadással és nemesebb ügyhöz méltó buzgalommal, hogy az embernek kedve támadna kérdezni: felkészítette valaki ezeket az embereket erre a munkára? Erre is kiterjed már a figyelem? Vagy a helyzet volna annyira egyértelmű, hogy a vak is láthatja, mi a teendő? De kedves közép-erdélyi városunk szívünkhöz nőtt villanegyedében megélt élményünknek köszönhetjük azt is, hogy azóta nem csodálkozunk épp annyira, és nem vesz erőt rajtunk a kicsinyhitűség, ha a városba költöző — kinevezett vagy bekérezkedő — új, román ajkú munkatársaink páratlanul rövid idő — napok! — alatt olyan elhelyezésű, beosztású és minőségű lakásra érdemesülnek, amilyen a magunkfajta földönfutók számára sem a kérvényezés és évekig tartó várakozás hivatalos, sem az összeköttetések tekervényes és kiszolgáltató útjain nem elérhető. Miként azt is, hogy már nem áll el a lélegzetünk, ha hírért vesszük, hogy ennek vagy annak a városnak ebben vagy abban az intézményében visszafogott vagy direktbb úton-módon fölhívták az alkalmazottak figyelmét, hogy az állam és a vállalat érdekeire való tekintettel csakis a hivatalos nyelvet szabad használni. Mert ezzel már a napnál is világosabb, hogy *itt* nem mi vagyunk otthon. Hogy lehetünk mégoly jószándékú, lojális, kollaboratív hajlamú és a testvériség eszméje iránt rokonszenvet tápláló állampolgárok, alapjában véve idegenek vagyunk, akiket elővigyázatos gyanakvás kell hogy kísérjen, mindaddig, amíg kihátrálunk a még elfoglalt pozíciókból. Hogy otthon ők vannak, a kertvárosba beköltöző, megfelelően indoktrinált, nagy feladatok előtt álló kulcsemberek, a misszionárius fiatal tanerők, a postai, üzleti új alkalmazottak, hivatalnokok, akiknek felhőtlen otthonosságán és biztonságérzetén látni, hogy érzik, tudják: konceptiózus,

céljaiban egyértelmű és eszközeiben nemigen válogató hatalom szavatol értük.

Más. A székelyföld szívében vonatozunk egy alkalommal. Nem messze tőlünk első fiatalságán túl levő, határozott megjelenésű és beszédmodorú férfi társalog a szembenülővel. Valamivel tán hangosabban, mint illenék. Emberünket nem feszélyezi a környezet; fölméri, hogy többen is hallgatjuk: mintha még rá is játszana a helyzetre. Szidja az elmenőket. Hogy semmirekellő, földönfutó népség. Hogy aki itt képtelen kikaparni magának a gesztenyét, az hiába megy akárhová is. Mert nézzük meg például őt. Néptanácselnök egyik székely városunkhoz közel eső faluban. Igaz, hogy ingázik, és hogy napokig nem látják otthon, de megéri: megtalálja a számítását. Ügyeskedik, keveri a lapokat, és úgy számít, hogy három-négy év alatt megalapozza a jövőjét. Aztán visszamegy a városba, valamilyen „nyugdíjas” állásba. És akkor majd alhat nyugodtan, ha most vannak is álmatlan éjszakái. Aki erre képtelen, aki nem képes megvalósítani magát itt és most... és mondja, mondja. Mi meg hallgatjuk, hallgatjuk. Helyenként hitetlenkedve. Ki ez az ember? Provokátor? Nem, biztosan nem az. Inkább lelki sérült. Az involváltság, amellyel beszél, az önigazolás olajozatlan lelki mechanizmusairól árulkodik. Mindazonáltal szemmel láthatólag tudja, mit tesz: önleplező, már-már önfeljelentő vallomását az elmenőkkel szemben megfogalmazott elmarasztaló véleménye által véli vállalhatóvá szelídítettnek. Közvetlen hallgatósága előtt pedig — tekintettel a helyzet enyhén szólva anakronisztikus, helyenként egyenesen kínos jellegére — éppen fordítva: a stréberség fölmerülő gyanúját a felhőtlenül merész vagányság hivatott ellensúlyozni. És szidja, szidja az elmenőket. Olyan elemi nekikeseredettséggel, mint amikor valaki számára valami nagyon, de nagyon fontosból marad ki. A magunk gondolatai elhagyják közben az esemény színhelyét, és öntörvényű mezőben gyűrűznek tovább. Hát igen — gondoljuk —, ez az ember itthon van. Fölméri, minek mi az ára, és levonja a megfelelő konzekvenciákat. Hasonul: nincsenek fölösleges skrupulusai. Ha ilyen a világ, és élni, maradni akarunk, akkor nekünk sincs más választásunk — gondolja minden biztonnal. Nekünk magunknak azonban eszünkbe jut a falu. Ahol ő a nép tanácselnök, ahová román tanerőket neveznek ki, és amelyet fenyeget a faluszisztematizálás Ördögi terve. És amely mindebből azt a következtetést vonja le, hogy cserbenhagyta értelmisége. Hogy elárulta — még pontosabban.

De ki a hibás mindezért? — kérdezhetnénk joggal, Hiszen közvetlen környezetünkben többnyire jóra való, sorsunkban, nélkülözéseinkben osztozó és alkalmoszerűen együttérző román emberek élnek, akikkel kölcsönösen megosztjuk mindennapjaink bánatait és örömeit, akik segítenek rajtunk, és akiknek a segítségére sietünk, ha a helyzet úgy kívánja. Hol van hát a hatalom., amely indoktrinált, magas beosztású térfoglaló, öntudatra ébredt fiatal tanerők és önértékes közhivatali alkalmazottak képében körön kívüli tényezőként szói bele életünkbe? Netalántán éppen öbennük? Vagy abban a fájdalmas körülményben, hogy a testvériség, az egymástkeresés, de még a disszidens demokrata botladozások (lásd pl. Doina Cornea) legőszintébb pillanataiban is ki kell derülnie, hogy itt bizonyos eredendő és végső, de legfőképpen kollektív sorskérdésekben két igazság van? Hogy a *duplex veritas* átka nehezedik a vidékre? És hogy az egyik igazság az elmúlt húsz év tapasztalatai alapján erősebbnek vagy legalábbis eredményesebbnek bizonyult a másiknál? Ez volna maga a hatalom? Vagy csak az a konjunktúra, amelyet a hatalom a maga javára fordít?

Ha — kilépve most a személyes egzisztenciák élményanyagának belterjes és önértémező távlattalanságából — az általánosságához közelítve próbálnánk meg

kitapintani a fölvetett kérdésre adandó válasz egyik lényeges elemét, akkor azt kellene mondanunk, hogy a kétségbe vont kollektív egzisztencia az a legnyomasztóbb élmény, amely a legnagyobb súllyal nehezedik a romániai magyar kisebbség tudatára. Mert ha — bizonyos, egyre többet követelő, de még vállalható kompromiszsumok árán — az egyéni egzisztencia a maga intim körein belül minden további nélkül elképzelhető (és csak a szembeszegülés végletes helyzeteiben kell számolnunk annak veszélyeztetettségével), a kollektív öntételezés az, ami számára egyre kevesebb a tér, egyre inkább kiszorul a nyilvánosságból, és ami egyre fokozottabb mértékben válik veszélyessé. Minden olyan törekvéssel együtt, amelyek az egyéni tudatok közösségivé való összegeződését volnának hivatottak szolgálni, a különböző formák, tartalmak, formális és informális intézmények, ünnepek keretei között, ellátva az önismereti valóságfeltárás és a közösségi önvédelem szorosan összefonódó szerepköreit. A fokozatos térvesztés, leépülés és kiszorulás folyamatában, amely számottevően fölgyorsult az elmúlt egy-két évben, látványos fordulat volt az, amelyet követően a hivatalos szóhasználat is „tükrözni” igyekezett ezt a „valóságot” azzal, hogy „magyar származású” vagy — ami még rosszabb — „magyar eredetű románokként” nevezi meg a romániai magyar kisebbség tagjait, rendszerint olyan szövegkörnyezetekben, amelyek maguk is a „jelenség” szórványjellegét, elszigeteltségét, jelentéktelenségét igyekeznek hangsúlyozni, vagy legalábbis annak a benyomását keltik. S noha ez az intézkedés a jelek szerint nagyobb ellenállásba ütközött, és kevésbé egyértelműen gyökerezett meg, mint például a helységnevek használatára vonatkozó rendelkezés, nyílt beismerése volt annak a több évtizede folytatott, koncepciózus nacionalista politikának, amely a romániai magyar kisebbséget volt hivatott megfosztani kollektív azonosságtudatától. S amely a történelmétől, autonóm sorsától megfosztott kisebbség számára azt írta elő — élve a hatékony tudatformálás minden kisajátítható eszközével az óvodát, az iskolát, sajtót, könyvkiadást és olykor még az egyházat is beleértve —, hogy egy tőle idegen mentalitással, sorssal, történelemmel azonosuljon. Ezt a helyzetet természetesen azok élték meg a legintenzívebben, akik — életformájuknál fogva — a leginkább rá vannak utalva az egyéni tudatot közösségivé kanalizáló médiumokra: az értelmiségiek. Ók azok, akik a leginkább látják, mintegy bőrükön tapasztalják, hogy a még meglévő orgánumok már régen nem a kisebbség ügyének szolgálatában állnak: anyanyelven bár, de a román nacionalizmus skrupulus nélküli szócsövei azok, s nemritkán anélkül, hogy ennek a tudatában volnánk legalább. Mint ahogyan ők látják a leginkább, hogy a mai helyzet kísértetiesen emlékeztet már azokra a viszonyokra, amelyeket Octavian Goga a maga részéről úgy élt meg, mint amikor a kisebbséget „megfosztják ama lehetőségtől, hogy népének legmagasabb rendű tulajdonságait megismerje, miközben kénytelen nap mint nap egy tőle idegen kultúra hódító szellemét magába szívni”, s amelyben „a tanár [...] eszköz, akinek segítségével az állam a polgárok lelki kifosztására, felszámolására tör; csavar ő az elnemzetietlenítés bonyolult gépezetében”. Azt a bizonyos „tenyényi papírt” tőlünk idegen és ráadásul hazug, felülről diktált eszmékkal teleírni, s magyar nebulókat anyanyelvükön oktatni a román nacionalizmus szólamaira, mondjon bárki is akármit, nem nagy dicsőség — mondják egyre többen, levonva mindebből a megfelelő konzekvenciákat. A szekér azonban marad, és azok is, akik úgy gondolják, hogy van még rajta taszítani való.

Ha a '89 őszen a romániai magyar kisebbség körében észlelhető menekülési trend és az ezzel együttjáró ügyintézési gyakorlat még tartja magát, akkor a '90-es évek elejére a nemzetépítő román nacionalizmus újabb számottevő sikereket könyvelhet el: ott fog állni szemtől szemben a „lefejezett” magyar kisebbséggel. Amelynek

legmasszívabb erőtartálékai a kompakt és viszonylag homogén tájegységeken belüli falvakban fognak — a faluszisztematizálás démoni elgondolásának kiszolgáltatott, soron következő áldozataiként — összpontosulni, és amelynek kizárólagos intézményes támasza lesz az egyház. És — esetleg — a mindenáron való maradásra berendezkedett értelmiségiek körvonalazódó frontja. És ennek a szembenállásnak a kimenetele döntő mértékben attól függ, hogy a román demokrácia képes lesz-e felnőni történelmi szerepéhez: mindenekelőtt, hogy a szó klasszikus, bibói értelmében képes lesz-e demokratának bizonyulni azzal, hogy a rossz történelmi lelkiismerettel együttjáró *félelmet* legyűrve vegye kézbe az áldatlan örökséget.

Sepsiszentgyörgy—Kovászna, 1989. augusztus— szeptember.

Időszerűtlen nosztalgiák

Mert az, aki az igazságtalanságot csupán elszenvedi, az semmi egyebet nem tesz, csak elkeseredetten és fogcsikorgatva gyűlöl. De az, aki az igazságtalanságot elköveti, az reszketve és hunyászan és bujkálva és alattomosan és titokban és rossz lelkiismerettel gyűlöl.

Hamvas Béla

Úgy gondolom, hogy az emberek egy jelentős része valamilyen jól meghatározott alkalomkor vagy egyértelműen azonosítható körülmények között elsajátított minta — mérték — szerint éli az életét. Az emberek eme csoportjához tartozó egyének életük során valamikor — többnyire a felnőtté válás valamelyik késői szakaszában, de akár annál jóval később is — valamilyen meghatározónak bízvást mondható közösségi, szellemi vagy személyiségélmény — esetleg ezek szerencsés arányú keverékének — befolyása alá kerülnek, ami aztán egy életre szólóan előírja számukra mindazt, amihez igazodva az ember berendezi és beéli emberi és tárgyi környezetét, összeválogatja fizikai és szellemi „otthonának” kellékeit, alakítja családi életét, értékrendjét, elvárásait és igényeit a világgal és magával szemben, megválaszolja, illetve megkerüli a végsőknek mondott kérdéseket — egyszerűen mindazt, ami az élet megéléséhez és a világban való eligazodáshoz elengedhetetlenül szükséges. Én ezt a mércét a '70-es évek első felében, Marosvásárhelyen, a Bolyai Farkas Középiskolában és annak környékén sajátítottam el. Az egykori Református Kollégium ódon falai között, a jó érzékkel adagolt Bolyai-kultusz szellemi közegében és annak nehéz levegőjű relikviái között, a régi idők hangulatát idéző, időközben funkciót váltott konviktusban, az alagsori tornateremben, az olykor zsibongó, olykor kongó belső udvaron, az impozáns díszteremben, a protokolláris célokra fenntartott helyiségek századelőt idéző, szecessziós bútormaradványai között, szertárakban és laboratóriumokban, tanár-relikviák és tanár-kuriózumok, markáns tanáregyéniségek társaságában és folyamatosan cserélődő, kirívó egyéniségektől tarka, de összességében is sajátos karakterű nebulóhadzsereg soraiban. Valamint azokon a helyeken, ahová az iskola körül kirajzolódó szellemi erőter bennünket még elvezérelt: a hétfői hangversenyek kakasülőin, a „Víkend-telep” rejtkehelyein és a „Cementlapoknál”, a könyvtárakban, a Somostető erdős oldalain, a színházban vagy a Marosvölgye megejtő szépségű, a bolyais diák társadalom egy része számára hagyományossá vált zarándokhelyein.

Mindazt, amivel engem innen útra bocsátottak, és amit ehhez még — talán a nevelői szándékok ellenére is olykor — hozzálopkodtam, olyan mértékben érzem mind a mai napig meghatározónak, hogy az jobbára alternatívátlanul és alkudozásokat nemigen lehetővé téve írja elő számomra a döntések, vállalások és vállalkozások szerencsésnek nem mindig mondható sorozatát, ami a megfeszített munkához szoktatott igényességnek köszönhetően többé-kevésbé eredményesen segített át eddig a próbatételek nehéz pillanatain, de ami példásan akadályozott és esélytelenített el, valahányszor az eszmény és a valóság, a minta és az élet összemérhetetlenségének keserű tapasztalatain kellett túltennem magam.

Hogy a bolyais szellemi örökség és a világ kapcsolatában nincs minden rendjén, az korábban sem volt titok a számomra. A felismerés akkor zuhant rám korábbi sejtéseimet és visszafogott aggodalmaimat nevetségessé tevő megrázkódtatásként,

amikor a decemberi fordulatot követően, túl már a kezdeti lelkesedések naiv illúzióin, de még az emberi életre való berendezkedés őszinte reményét melengetve egyszer csak látnom kellett, hogy a tragikus vásárhelyi események egyik gyújtópontjában éppen a Bolyai Farkas Középiskola állott. A körülötte fellángoló igényekkel és elutasításokkal, követelésekkel és őszinte vagy megjátszott értetlenkedéssel, a mindezt belengő türelmetlenséggel és a dialógusra való képesség vagy hajlam fájdalmas, tragikus hiányával. Olyan erejű és természetű kihívás volt ez, ami a Bolyai által útjukra engedett egész generációkat meghatározó életeszmény időszerűségével és „fogyatékoságaival” való kíméletlen és elfogulatlan szembenézésre sarkall — az azóta elszabadult indulatáradat, a rossz (vagy éppen kiváló?) politikai érzékkel felröppentett és virulens táptalajra talált, cinikus „szeparatizmus”-eszmé, valamint a körülötte kirajzolódó két, alapvetően összeegyeztethetetlennek látszó álláspont egész lelki-szellemi terhének a felvállalása mellett.

1986-ban, már nehéz körülmények között megrendezett, sanda körültekingetések és bizalmatlanság hangulata által uralt érettségi találkozáson fogalmazódott meg bennem az előző tíz év lassan halmozódó tapasztalatait összegező felismerés, miszerint a világ fájdalmasan, radikálisan más, mint amilyenek a '70-es évek közepén, Vásárhelyről, a Bolyai Farkas Középiskolából nézve ígérkezett. Hogy van benne valami, amiről nem volt szó, és hogy hiányzanak belőle olyan kapaszkodók és garanciák, amiknek a létehez, magátólértetődőségéhez semmiféle kétség nem férhetett korábban, az életre való készülődésünk idején.

Ebbe a vádszerűen fájdalmas felismerésbe konvergáló korai tapasztalataim azzal függenek össze, hogy egyetemi éveim alatt, Temesvárról majd Kolozsvárról hazalátogatva, látnom, érzékelnem kellett, hogy az otthonosságnak az a változata, amihez hozzászoktattak bennünket, a gyökeresség ezzel összefüggő tudata és a megfelelő közösségeszmény nemcsak az említett, általam megtapasztalt két városban nem releváns, de Vásárhelyt sem működik már megbízhatóan. És itt nem csupán arról van szó, amit egyébként nyilvánvalóan nem lehet figyelmen kívül hagyni, hogy a néző-pont megváltozásával esetleg másképpen láttam, „ugyanazt”, hanem elsősorban és mindenekelőtt arról, ami a szigorúan személyes élményvilág perspektívatlanságából kilépve nyilvánvaló: hogy nevezetesen a homogén nemzetállam eszményének az egész gazdaság- és szociálpolitika jó részét alárendelő „belső gyarmatosítás” legtevékenyebb és legeredményesebb éveit voltak azok, Vásárhely pedig — a decemberi eseményeket követően nyilvánosság elé került „titkos” dokumentumok tanúsága szerint — az éppen soron következő, megkülönböztetett figyelemben részesített célpont. Hogy a képtelennél képtelenebb intézkedések és rendeletek a dzsungelkés hatékonyságával és kíméletlenségével irtották a közösségi kötelekeket, hogy apró részleteknek is figyelmet szentelő koncepcióba illeszkedően folyt a közösségrombolás. Az alkalmi hazalátogatások során jói lehetett látni, hogy a kisebb városnyi új lakótelepeket benépesítők miképpen veszik uralmukba az élettér különböző színhelyeit, hogyan cserélődnek ki az arcok, változik meg a város hangképe, és hogy miként tükröződik mindez az őslakosság tudatában, közhangulatán, egyre riadtabb tekintetében. Hogy miként uralkodik el a létbizonytalanság, és kezd tömeges méreteket ölteni egy, a középiskolás éveim alatt jószerével ismeretlen jelenség: a kivándorlás. (Nem kerülheti el természetesen a figyelmünket, hogy ennek a folyamatnak nem csupán a „hagyományos” magyar közösségek estek áldozatul. A furcsa — és fájdalmas — azonban az, hogy az áldozatnak tekinthető hagyományos román közösségek, elenyésző kivételektől eltekintve, közel sem éltek meg frusztrációként az említetteket.)

A Vásárhelyen, döntő mértékben bolyaias környezetben elsajátított életeszményről

tehát rövid idő alatt kiderült, hogy ebben a világban — ami nyilvánvalóan más már, mint ahonnan eredeztet — nem releváns, használhatatlan. Temesvárról, rövid két év után, mint az általam korábban megtapasztalt és igényként támasztott gyökerességet kozmopolita jellegtelenségbe oldó városból „menekültem el” (nem is volt könnyű dolog 1990 márciusa után azonosulni a széles körben osztott meggyőződéssel, hogy a vásárhelyiekhez fogható további tragikus eseményeknek csak Temesvár szellemi közegére és közhangulatára jellemző mentalitással lehet elejét venni), Kolozsvárt pedig Vásárhelyhez nemcsak földrajzilag, de jellegében is közelebb esőnek reméltem. A csalódások természetesen nem vártak sokáig magukra, és azóta megbékélt rezignáltsággal élek együtt az elnöhetetlen, éltre szóló otthontalanság tudatával.

Ez a fajta rezignáltság természetesen nincs híjával az oknyomozó, marcangoló önvizsgálatoknak. Ezeknek tulajdoníthatóan, és a közben megfelelően irányított, kapcsolatokat kereső és kiépítő életvezetés eddigi tapasztalatainak köszönhetően ma már tudni vélem, hogy a Bolyai Farkas Középiskola környékén elsajátított életeszmény egyik fő fogyatékosága az, hogy — megfeledezvén mintegy arról, hogy „hol éltünk” — nem készített fel bennünket az együttélésre, nem figyelmeztetett annak elkerülhetetlen kényszerhelyzeteire, nem alakította ki bennünk a dialógus készségét és hajlamát. A dologban a fájdalmasan, az esélytelenítően furcsa természetesen csak az, hogy erre ott és akkor nem is volt szükség: éltünk a magunk történetileg megörökölt életterében, amelyben adottak voltak az emberileg teljesnek mondható, autonóm közösségi élet fontosabb szellemi és tárgyi kellékei, a diáktársadalom számára érzékelhető módon senkit nem zavarva és senki által nem zavartatva. Becsülettel megtanultunk románul, voltak román barátaink, figyelemmel követtük a román szellemi élet és könyvkiadás kiugró teljesítményeit (amelyeket olykor, indokolt esetekben, őszintén szakszerűbbeknek és profibbakkal tekintettünk a párhuzamba állítható magyar, akár hazai, akár anyaországbeli teljesítményeknél), és mindez magától értetődően volt természetes, semmiféle csonkulással, csorbulással járó erőfeszítést nem követelve tőlünk, nem előírásokhoz vagy elvárásokhoz igazodva a magunk kizárólagos, jól felfogott érdekében. És mindezt anélkül, hogy létezett volna egyáltalán együttélésfogalmunk, hiszen ahhoz önmagát megkülönböztető és e különbözőség tudatát fenntartó, tápláló, olykor agresszívan is megnyilvánuló „partnerre” van szükség, ilyen pedig ott és akkor nem volt a mi környezetünkben.

Az elmúlt 10—15 év homogenizációs és nemzetépítő nacionalizmusának teljesítményeit, „megvalósításait” követően azonban, nem utolsósorban pedig a hatalmi eszközökkel fenntartott „harmonikus” társadalomkép összeomlásával ez a fajta életeszmény igen komoly — külső és belső — konfliktusokra okotadóan vált időszerűtlenné. Akik a magaméihoz hasonló elvárások szerint élik meg a világot és vették a nyakukba az élet útjait, azok most úgy érzik, hogy az együttélésnek az ez idő szerint való mintái és elvárásai csak annak árán válnak számukra élhető gyakorlattá, ha feladnak önmagukból valamit. Ha leszámolnak a világ alapvető berendezettségére vonatkozó elképzeléseikkel és korábbi tapasztalataikkal, és egy megváltozott, létrejöttét tekintve nem éppen jogszerű, de adott és kétségbevonhatatlan lételemmel vetnek számot. (A helyzettel való megbékélést egyébként külön nehézzé teszi az, hogy a gyökeresség tudatának és az otthonosság érzetének a terhére történő lemondás és áldozathozatal sajátságosan és sajnálatosan egyoldalú. Emiatt van talán az is, hogy a sokat hangoztatott tolerancia eszménye körül is egyre több ma már a gyanakvás: úgy tűnik, hogy a kisebbségi toleranciának semmi értelme, realitása nincs, a többségi tolerancia pedig csak ritkán több a hatalom helyzetéből gyakorolt, engedményeket tevő és visszavonó, a kiszámíthatatlan közhangulat és az indulatok szerint alakuló

„kegyes türelemnél”.)

Úgy tűnik tehát, hogy amennyiben elutasítjuk a helyzet „megoldásának” radikális és egyébként is esélytelen változatait, mint amilyen például a menekülés, kivándorlás vagy öngyilkosság, akkor a vesztes csata tudatával való együttélésre kell berendezkednünk. Nem csupán az élettér bizonyos színhelyeinek a feladásáról, a kivonulások megalkuvásairól van szó ezúttal, hanem magáról az önfeladás bizonyos mértékét megkövetelő alkalmazkodásról. A dialógusról, amelyet a másik fél indulatai, gondolkodásmódja egyoldalú megértésének a céljával kell folytatni, annak árán is akár, hogy a gyanakvások eloszlatásának az érdekében eleget teszünk a cinikus elvárásnak és... románul gondolkodunk.

Súlyos, fájdalmas, szinte embertelen gondokkérdések ezek. Amelyek ott gyűrűznek-sűrűsödnek a romániai magyarság elkeseredett már-már reménytelen harcának hátterében, amelyet egy történetileg esélytelenített, időszerűtlenné tett közösségeszmény nevében folytat felszámolt, megszüntetett kisajátított iskoláiért. És amelyeket a térfoglaló telepések, a „szeparatizmus” tartalmilag közel sem világos és egyértelmű víziójával viaskodva és vádaskodva nem képesek — hiszen az általuk birtokba vett világ legtöbbször már nyomait sem őrzi a korábbiaknak — vagy — ösztöneikre hallgatva —, nem hajlandók megérteni.

A vesztes helyzetéből és helyzetében pedig most már csak az a kérdés, hogy a világ ilyenként való megélésével együttjáró lelki-szellemi teher elviseléséhez elegendő-e az a szókra teszi meggyőződés, miszerint az igazságtalanságot jobb elszenvetni, mint elkövetni.

Értelmiségi kényszerpályák a posztkommunista társadalmakban

Szembenálló racionalizmusok keresztüzében nem könnyű élni. Nemcsak azért, mert aki középen van, az általában mindkét oldalról kap — bőven jut neki a fajtája ellen irányuló támadásokból, de a védelmére kilőtt szellemi robbanótöltetek darabkái is sebeket osztogatva hullanak vissza rá olykor —, hanem főképp és mindenekelőtt azért, mert helyzeténél fogva látnia kell a tőle jobbra és balra elhelyezkedő nézőpontok ferdeségeit, a képviselt, kimerevített igazságok irrelevanciáját és torzulásait, kártékony következményeit ott, középen; látnia kell a megbékélés útjában álló strukturális — következésképpen elháríthatatlannak tűnő — akadályokat, az érvek és indulatok visszafoghatatlan eszkalációját, egyszóval: a megbékélés kétségbeejtő reménytelenségét.

Hosszabb ideje ebből — vagy hasonló — helyzetből figyelem a román és magyar nacionalizmusok párviadalát, a legesélyesebb vesztes félelmeivel, semmi jót nem remélve. Mert noha — szellemi, lelki hovatartozásomnál fogva — a képviselt és kimerevített igazságok közül az egyik minden kétséget kizáróan közelebb esik hozzám, leplezetlen riadalommal szemlélem, hogy a mindkét oldali legmarkánsabb megnyilatkozások, amelyek végül is megszabják a helyzet, az összkép alakulását, kísértetiesen hasonló logika mentén helyezkednek el. Úgy gondolják, vagy legalábbis úgy tesznek, mintha úgy gondolnák, hogy a képviselt igazságot a leghatározottabb, leginkább lehangoló formában kell elővezetni ahhoz, hogy az ellenfelet álláspontja feladására késztessek, és ezen igyekezetük közben nem áll módjukban figyelni a képviselt igazság másik fél által kiaknázható viszonylagosságaira. Miként a támadott álláspontot — elviségtől vagy akár a történeti jogtól függetlenül is — bebiztosító strukturális adottságokat, kikezdehetetlen érdekösszetevőket sem képesek bevonni számításaikba. Az egymásnak feszülő két igazság bonyolult erőterében — amely még a *dublex veritas* toleráns, nagyvonalú harmóniájának az esélyeit sem hordozza egyelőre — a középen állónak (amennyiben így éli meg a világot) aligha van másra lehetősége, mint kimunkálni egy *harmadik* igazságot, amely a helyzetet vitatott eredetétől elvonatkoztatott éppíglétében rögzíti; elutasítja a történeti jog erőszakot legitimáló érvrendszerét; tartalmazza a veszített csata tudatával való együttélés elemeit; reményeket — netalántán illúziókat — táplál a kérdés megoldásának európai esélyeit illetően; és amely mindezek következtében egyidőben minősül elvtelen megalkuvásnak; konformista árulásnak egyik oldalról, megengedhetetlen, „szeparatista” pimaszságnak a másiktól.

Amikor még úgy tűnt, hogy a két nacionalizmus kapcsán van — lehet — valamelyes mondanivalóm, arra gondoltam, hogy a fentiek módjára felfogott *közép* hátrányaiból, áldatlanságaiból fakadó helyzeti előnyét lehet és kell kamatoztatni: föl kell ismerni csupán, hogy a valaki ellen irányuló nacionalizmusok — közvetlen indítékaira való tekintet nélkül — egyeneműek. Hogy a defenzív és a támadó nacionalizmusok között végeredményben elmosódik a határ, hiszen a legigaztalanabb, legalattomosabb támadások elleni felszólalások, amennyiben felvállalják a nacionalizmus frazeológiáját és érvrendszerét — és mi mást tehetnének, ha egyszer beszálltak a játékba?—, ugyanúgy sebeket osztogatnak, provokatív szándékok nevetséges játékszereiként szolgáltatnak ürügyet újabb és újabb támadásoknak, gerjesztenek és öngerjesztenek; egyszóval belépnek az ördögi körbe, amelyben nem az a fontos, hogy ki kezdte, hanem hogy ki hagyja abba —ha fontos még valami

egyáltalán. Akkori — azóta elszivárgóban levő — hitem szerint úgy véltem, hogy meg tudom őrizni a *közép* által kialakított és rám kényszerített integritásomat azokkal az elvárásokkal szemben, amelyek szerint nekem látnom kell, hogy egészen másról van szó akkor, amikor a romániai nacionalista szélsőségek ellen szavukat felemelőket — nemzetiségre való tekintet nélkül — *nemzetárulókként* bélyegzik meg, a demokrácia és a jogrend nevében törvény elé állíttatásukat követelik, és akkor, amikor bizonyos budapesti szellemi műhelyek körül szorgoskodók úgy gondolják, hogy bárki, aki bármilyen magyarországi kisebbséget sújtó jogsértést külföldön nyilvánosságra hoz, az *hazaáruló*.

Amikor a kérdéssel kapcsolatos álláspontomat kifejthetőnek reméltem, még úgy gondoltam, hogy a nacionalizmus tömegigényének, látványos közönségsikerének — különösen Románia esetében — olyannyira magát kínáló magyarázata van, hogy nem érdemes rá bővebben sem szót, sem figyelmet pazarolni. A diktatúra éveitől kezdve elszenvedett megaláztatások eredményeként felgyűlt agresszivitás és a decemberi fordulat nyomán fölfakadt új és bő hozamú frusztrációs források összhatásaként nagyobb szükség volt — lett — ellenségképre, az agresszió lehetséges tárgyára, mint bármikor korábban. Nem lesz talán nehéz dolguk a közeljövő sajtótörténéseinek akkor, amikor 1990 márciusának elején a romániai szabad sajtóban bekövetkezett hirtelen fordulat indítékhatárát kell majd kifürkészniük, amelynek eredményeként az 1989 decemberében garázdálkodó terroristák fejeit követelő indulatárdat felfoghatatlanul rövid idő alatt lekerült a napirendről, és átadta a helyét az ország területi egységét, „a nemzet lényét” veszélyeztető magyar szeparatizmussal kapcsolatos közhisztériának. De a hirtelen parttalanná vált világ, a szabadság elviselhetetlennek tűnő terhe is föléleszti a törzsiség, a nyájszellem igényét; a dogmák, behatárolt lehetőségek és világos célok által hirtelen magára hagyott embernek pedig szüksége van arra a hitre, hogy több annál, mint aminek magát a mindennapok perspektívátlan, lehangoló szürkéségében megéli.

Ha mindez így van, és ilyen egyszerű — gondoltam-morfondíroztam tovább —, akkor csupán csak azt kell tenni, aminek olyannyira nincs konjunktúrája napjaink indulatok uralta közéletében: revendikatív hajlamainkat félretéve, higgadt, lefegyverző, ésszerű magyarázatot adni a jelenség bizonyos összetevőire; például egyes értelmiségi megnyilvánulások kényszerpálya jellegére, érdekmotívumaira; olyanokéra, amelyek fenntartják a kollektív énkép és értékrendszer ficamait, torzulásait, és buzgón táplálják a hisztéria el-ellankadó tüzét. Hogy világos legyen, miről is van itt szó — pontosabban: hogy miről kellett volna, hogy szó legyen —, gondoljunk példaként azoknak az orosz értelmiségieknek a helyzetére, akik a második világháború után Lvovból elüldözött lengyelek házait, életterét foglalták el, és akik most egyszeriben szemben találják magukat a lengyelek ébredező nemzeti öntudatával.

Közben azonban történt egy és más. Arra gondolok mindenekelőtt, hogy a reális partnerként számon tartott román értelmiség egy jelentős része, akit kultúrája, morális integritása, de mindenekelőtt léthelyzete megkímélt eleddig attól, hogy kiszolgáltatódjék a szélsőséges nacionalizmus téveszméinek, az utóbbi időben lényeges pontokon enged a ránehezülő nyomásnak. Abban a formában elsősorban, hogy a nyilvánosság előtti kapcsolattartásnak, kommunikációnak egyre több formáját adja fel, fagyasztja be mint olyat, ami kompromittáló számára szűkebb vagy tágabb környezete szerint. A „szélsőséges gondolkodású magyar” fogalma — vonatkozzék az akár a kisebbségre, akár anyaországbélire — korábban is jelen volt a köztudatban, újabban azonban fölöttébb képlékenyebbé válik, és alkalmazásra kerül olyan helyzetekben is, amelyekben — normális körülmények között — a jogos kisebbségi

tiltakozásokkal, önvédelmi megnyilatkozásokkal kapcsolatban a szolidarizálás volna elvárható. Példák vannak arra, hogy olyan személyekre is le-lesújt a szentencia, akikkel szemben korábban a forradalmi helyzet logikája megkövetelte az elvközösséget.

E befolyásos közhangulatnak tudható be az is, hogy az utóbbi időben nevetséges ürügyekkel, kicsinyes, de megkerülhetetlen érzékenységek miatt lényeges pontokon el-elakad a kommunikáció a felek — lehetséges partnerek — között. A *közép* kiszolgáltatottsága által lehetővé tett tapasztalataim szerint a kommunikáció zátonyra futhat, meghiúsulhat, vagy az üzenet tartalmával merőben ellentétes hatást válthat ki pusztán azért, mert a támadónak a legrosszabb indulattal sem mondható megnyilatkozások nem kalkulálják be a román fél érzékenységeit, nincsenek tekintettel a paritásos gondolkodásmóddal kapcsolatos elvárásokra — egyszóval nem elég diplomatikusak. És minden ilyen meghiúsult, zátonyra futott üzenetváltás újabb és újabb adalék a szélsőségeként megélt élményvilághoz, ürügy a sorsközösség vállalásából fakadó lelki teher könnyítésére. Vannak persze — amint ez hasonló helyzetekben lenni szokott — radikalizálódó ellenpéldák is, ezek azonban egyelőre sokkal inkább szítják, mint oltják a tüzet; és igen gyakran céljaikkal, meggyőződésükkel radikálisan ellenkező érdekek eszközeiként játszhatók ki.

Mindezek alapján arra kell gondolnunk, hogy felelőtlen naivitás volna talán megnyugodni annyiban, hogy a nacionalizmus szélsőségesen agresszív formáit a végtelenen kompromittált értelmiségiek éltetik, akik akár elvtelen funkcionáriusokként, akár kritikátlan szakértőkként hatalmas szolgálatokat tettek a rossz emléké totalitárius rendszereknek, különféle diktatúráknak, és akik számára a forradalom utáni helyzetben, a forradalmi szolidaritás elszivárogtatásával az ígéreteket rövid távon be nem váltó szabadság bekövetkeztével aligha adódik más lehetőség, mint a legolcsóbb, a legkézenfekvőbb és a legnehezebben számon kérhető ígérethez folyamodni: a nacionalizmushoz.

Félő azonban, hogy annyival sem érhetjük be, hogy figyelembe vesszük a kevésbé exponált, de sajátosan posztkommunista képződménynek tekinthető értelmiségiek lényegesen népesebb táborát, akiknek annyi szárad csupán a lelkén, hogy készületlenül érte őket a változás, a hirtelen nyakukba szakadt szabadság, és csupán alternatívák híján folyamodnak a nacionalizmus olcsó malasztjához; abban a reményben, hogy így tudják a legkönnyebben beváltani hirtelen devalválódott erkölcsi tőkéjüket, és a hatalom átrendeződő erőterében így biztosíthatnak a maguk számára a legkisebb presztízsveszteséggel járó helyet — úgy, ahogyan azt Bourdieu szokta magyarázni.

Mert ha meggondoljuk, hogy térségünkben több mint százmillió ember mindennapjait rongják meg a különböző gerjesztett és öngerjesztő nacionalizmusok, az ezekből fakadó etnikai konfliktusok, ha meggondoljuk, hogy ebben a rendkívül bonyolult, kevert népességű, régióban a szabadságukat visszanyerő népek olyan mohósággal veszik birtokukba az önrendelkezési elvből fakadó jogokat, olyan agresszivitással és intoleranciával megy át ez az elv a gyakorlatba, hogy a közösség (a népcsoport) ügye szinte minden esetben konfliktusba kerül a szabadság ügyével, elnyomottakból virulens elnyomók lesznek — akkor félő, hogy nem csupán az érintett társadalmak bizonyos rétegeit kényszerpályán tartó viszonyokkal kell számolnunk, hanem magával egy szubregionális (legjobb esetben is nemzeti) kényszerpályával vagy kényszerpályákkal, amennyiben ezek nemzetiék. Mert a szabadság és a nemzet ügyének a konfliktusából fakadó görcsök — amint azt Bibótól megtanulhattuk — a legalkalmasabb feltételei a fasizmuszerű tömeghisztériák kialakulásának, amelyben — a gazdasági fellendülés kilátástalanságának a körülményei között — megbénul a

politikai gondolkozás, az aktuális, a tulajdonképpeni problémák megoldhatatlanná válnak, a figyelem álproblémákra összpontosul, eluralkodik a hamis önértékelésre való hajlam, az ország úgy tesz, mintha egységes volna, holott nem az, mintha demokratikus volna, holott nem az, és a reális tennivalók elől való kitérés opciója mellett döntő politikai tényezőknek gondosan ápolniuk kell azokat az erőket, amelyek a valódi probléma — esetünkben a modernizáció — megoldásának az útjában állnak. Mindezt, vagy legalábbis ennek sok elemét sokan naponként a bőrünkön tapasztaljuk.

A román és a magyar nacionalizmus viszonyáról, természetéről, kilátásairól végül is nincs dadogás nélkül végigmondható véleményem. Az egyetlen dolog, amit ezzel kapcsolatban koherens módon végig tudok gondolni és mondani, az annyi, hogy — félek.

Korunk

Hol élünk?

„Közvetítő nélküli világban nemcsak élni nem lehet, de normális mondatokat sem lehet leírni”, olvassuk egy helyen Esterházyánál, és a participatív demokrácia eszményétől megzavart fejünkkel nem értjük, mit akar a jeles szerző mondani. Mindaddig, amíg — kitekintve olvasmányunkból — rá nem jövünk, *észre nem vesszük*, hogy hol élünk. Mert mihelyest újra birtokába veszi tudatunkat a kelet-európai valóság, máris otthonos a valamivel odább olvasható magyarázat, mely szerint régióinkban: „Állam van, társadalom nincs. A társadalom, minthogy nincsen igazán tér, ahol mozgásban lehetne, állíthatná, mondhatná önmagát, tehetetlen s magára hagyja az egyént, aki tehát magában, egyedül, a közösség, a tradíció, a kultúra védelme nélkül áll — állunk, s próbálkozunk ki-ki alapon.”

Az „optimista forгатókönyv” szerint ez: volt. A régió szellemi helyzetének ekként való megélése legrosszabb esetben is a „vég kezdetére” volt jellemző — a fogalom, a szöfűzés T. S. Eliot-i értelmében.

És valóban — bárha az elmúlt év során szerzett tapasztalataink jó része nehezzé teszi számunkra ezt — el kell ismernünk, hogy 1989 decemberét követően a kevésbé naivak közül is sokan úgy gondolták: térségünkben az önkényuralomnak leáldozott, és a demokráciák tündöklésének az ideje köszöntött ránk. És hogy (most már) lesz minden: jogállam és piacgazdaság, többpártrendszer, a politikai rendszer valóságában is érvényesülő általános választójog, parlamentarizmus, megosztott és decentralizált hatalom, jólét, szabadságjogok, szociális biztonság. Amint azonban beljebb és beljebb haladtunk az 1990-es esztendőbe, egyre több okunk adódott kételkedni a „fiatal” keleti demokráciák közeljövőben remélhető teljesítményeit illetően. Egyre világosabbá vált ugyanis, hogy az őszintének látszó igyekezetek ellenére, amelyek arra irányulnak, hogy a hatalom megoszolják és ellenőrizhetővé válják, hogy jó törvények szülessenek, és hogy a demokrácia intézményrendszereinek korszerű, „európai” elemei épüljenek be az új társadalomszervezetekbe, a demokrácia összességében valahogy mégsem „működik”. Tolakodó jelei vannak, hogy funkciózavarai nyomán a társadalmi testek torzult politikai célok mentén szerveződő részeket — *pars* — dobnak ki magukból, és hogy a dogmák önkényuralma alól alig fölszabadultak egy része — mint akik nem tudnak „közvetítő nélküli világban élni” — elkeseredetten menekülnek (vissza?) a kapaszkodókat, strukturált, elrendezett világot, erőfeszítések nélkül is használható kliséket ígérő eszmerendszerek kényelmes biztonságába.

Az első ijedségen-csalódásokon túl ma már mind a fiatal demokráciák felvilágosult alattvalói, mind a fejüket rosszállólag csóváló, szorosra özszevont szemöldökű, „öreg” demokráciák megfigyelői számára nyilvánvaló, hogy korszerű intézmények és jó törvények mellett valami egyébre is szükség van ahhoz, hogy a demokrácia — mint olyan—működőképes legyen: bizonyos értékekre és normákra, viszony ulási formákra, a kultúra nélkülözhetetlen mélyrétegeire. „Például arra, hogy az emberek higgyenek a szabadság és az emberi méltóság értékeiben, elfogadják az állampolgárok konszenzusán alapuló kormányzás és a törvény előtti egyenlőség elvét és hogy

tiszteletben tartásuk a kisebbségi jogokat” — írja egy helyen a fiatal politológus Gyurgyák János. Röviden: szükség van fejlődni képes politikai kultúrára.

A politikai kultúra bármelyik felfogásából indulnánk is ki, akár a prospektív eszmeiség, akár a mentalitástörténet leíró jellegére helyeznénk is a hangsúlyt, biztosra vehetőnek látszik, hogy az a felfogás, amely a posztkommunista társadalmak politikai kultúrájában cezúrát feltételez, nem állja meg a helyét. Úgy tűnik: alapos okunk van tartani attól, hogy a kelet-európai változások—sok egyéb vonatkozás mellett — ebben a tekintetben is a visszarendeződés veszélyeit rejtő „pattern-maintaining change” (Parsons) jellegével bírtak, és az ideológiai önkényuralom körülményei között elképzelhetetlen politikai kultúra *helyét* továbbra is annak *hiánya* „tölti be” a posztkommunista társadalmakban. Az érzékelhető’ szubregionális különbségek mentén pedig a „new frontier” van ki-rajzolódóban, amely egyelőre—de talán még nem visszavonhatatlanul — tőlünk *nyugatra* esik.

Balkán kapuja

Balkán 530 000 (mások szerint 470 000) négyzetkilométernyi területű félsziget Európa délkeleti részén, amelyet a Száva és a Duna vonala választ le Közép-Európáról, kevésbé drasztikusan, mint a Pireneusok és az Alpok a másik két dél-európai félszigetet, s valahogy — a történelem furcsa közbeavatkozása folytán— mégis eredményesebben. Többnyire hegyes vidék — törökül a „balkhan” hegyet, szakadékos hegysort jelent. A terület nagyobb részének a vizei a Dunához és a Szávához vezetnek, szinte természetadta, magukat kínáló utakkal kötik a félsziget középső részét Közép-Európához. És mégis. A régió sajátos mentalitással, már-már elkülöníthető politikai kultúrával és politikatörténettel szigeteli ki magát Európából. Olyannyira, hogy a balkániság, a balkanizmus már hagyományokra visszatekintően nem regionalitást, régióhoz kötöttséget jelent csupán. S miközben az Európa-gondolat koncepciózus és jól pénzelt missziókat szervez keleti és délkeleti irányokban, kellő élet- és világtapasztalattal rendelkező érzékenyebb lelkek felfogják, érzékelik, látják, hogy Európa maga is balkanizálódik. Hogy Balkán kapuját a földrajzi-történelmi értelemben vett Balkántól egyre távolabb és távolabb lengeti a szél.

Mi ez a szívós sajátosság — ez a „megőrző merevség és önfenntartó hajlékonyság” (Németh László) —, ami Balkánt az elnöhetetlen történetfilozófiai illúziókat tápláló antik demokráciák bölcsőhelyét Balkánná, balkánivá teszi? Melyik az a történelmi réteg, amely ennyire kitörölhetetlenül rányomta a bélyegét? Bizánc? A szláv és orosz beszivárgás és befolyás? A török birodalom? Vagy a mindezt átélő, mindehhez alkalmazkodó, mindezt magába építő ortodoxia? Ki merne ezekre vagy akár ilyen és hasonló kérdésekre egyenes, határozott és ellentmondást nem tűrő válaszokat megkockáztatni?

Mert bizonyosra vehető ugyan, hogy az a sajátos értékrendszer, amely Hamvas Béla szerint „Bizánc politikai, gazdasági, morális, formai, egyházi és gondolati elnyomatásának atmoszférájában” alakult ki, amely az elnyomatás és az önkény sajátos természetéből, minőségéből fakadt, fontos szerepet játszott a régió történetének alakításában. Bizánc egyetlen császára sem érezte elég erősnek magát ahhoz, hogy nyíltan merje vállalni az önkényt. Fölöttes hatalmakra, elvekre apelláltak, az elnyomást az elnyomottakon való segítség palástjába burkolták. „A hazugság a gyengeség jele volt, és Bizánc egész atmoszféráját megülte ez a gyengeség, amelynek eszmékre volt szüksége, hogy uralkodhassék” — írja Hamvas. (Justinianusnak például különös érzéke volt ahhoz, hogy szentesítse, törvényessé tegye mindazt, amit az uralkodói önkény diktált. Tudósaival megíratott nagy jogi kódexének árnyékában — a rossz nyelvek szerint — megtámadhatatlan végrendeleteket hamisított, amelyekben gazdag emberek az államra hagyták minden vagyonukat. Mesterséges följelentéseket íratott jómódú emberek ellen, akik pénzzel válthatták vissza becsületüket, elkövetett bűntényeket is meg nem történekké lehetett „vásárolni”. De súlyos szavakban fogalmazott, a közhivatalokat áruba bocsátó elődeinek tévedéseit ostorozó esküje — „ha eskümet nem tartom meg, legyek átkozott itt és a túlvilágon, váljak Júdássá, az Úr árulójává, lepjen el a pestis és Káin átka fogjon” — sem akadályozta meg abban, hogy nem sokkal rá eladja a hivatalokat.) Miként nem becsülhető le a bizánci társadalom rendíthetetlen alapjául szolgáló teokratikus cesaropapizmus mentalitásformáló szerepe sem, amely az egyházi és világi hatalom széttéphetetlen összefonódottságával („Az egyház törvénye az, amit én akarok”—zárta le a milánói zsinat vitáját Valerius Iulius Constantius) egységes, uralkodó, kikezdhetsen ideológiát oktrojált a társadalomra, olyant, amely a magántulajdonon alapuló rendi önállóság és az

eredendő etnoregionális keretekben szerveződő helyi önkormányzatok által megszabott nyugat-európai feudalizmus „grassroot”-folyamatokban zajló (alulról jövő) szerves fejlődésmentével radikálisan ellentétes társadalomfejlődést eredményezett. Egy sajátos és szívós kettősséget, amelyet egyrészt az ideológiát termelő bürokratikus arisztokrácia tudós beállítottsága, a szellemi hagyomány dogmatikus terrorja, másrészt pedig a bizánci népek kultúrájának, hagyományainak a kiátkozása és megtagadása: a szellemi élet — nyelvileg is tükröződő—teljes kettészakadása jellemez.

És aligha hagyható ki a mentalitástörténeti oknyomozás leltárából az a szerep, amelyet a török uralom alá került ortodox egyház játszott, az a sajátos kölcsönhatás, amellyel a két egymásra tevődő erőter gyúrta, alakította egymást. Az ortodox egyház a török biradalomban nemcsak vallási, hanem társadalmi-politikai szervezet is — a pátriárka nemcsak egyházi-vallási, hanem egyben politikai-nemzeti vezető: *etnarcha*. Ennek a rendszernek „az volt a nagy előnye — olvashatjuk *Az ortodox kereszténység* című, D. Dr. Berki Feriz magyarországi ortodox egyházi személyiség által szerkesztett rangos kötetben —, hogy megkönnyítette az egyház számára a *nemzetfenntartás* munkáját a török hódoltság évszázadaiban. Hátránya viszont abban állt, hogy az orthodoxiát szinte teljes mértékben *összekeverte a balkáni nacionalizmussal*, s ez a fogalomzavar részben még ma is fennáll”. (Kiemelések az eredetiben — S. L.) A török iga alatt sínylődő népek nemzeti érzésének és öntudatának ápolása „sajnálatos módon némelykor nemkívánatos irányba csapott át, úgyhogy a rabságban élő orthodox népek egymás ellen is gyanakvással, ellenszenvvel viseltettek, ami megnehezítette a törökök elleni közös ellenállásukat, és szélsőségesse torzította nacionalizmusukat” — olvashatni ugyanott, valamivel odább.

De vajon elegendő-e mindez a felpörgetett kérdések megválaszolásához, a tények megmagyarázásához? Mert tények — noha eredetük és természetük kétes — *vannak* mindazonáltal. Tény például, hogy alig van a Balkán-félszigeten két olyan egymással érintkező népcsoport, amely között — az etnoregionalizmus minden belátását és nagyvonalúságát mellőző, mesterséges medrekben tartott és terelgetett kapcsolataik miatt — ne feszülne ellentét. Ellentéteket tartanak ma nyilván a görögök és törökök, a bolgárok és törökök, az albánok és görögök, a macedónok és görögök, az albánok és macedónok, az albánok és szerbek, a macedónok és szerbek, a macedónok és bolgárok, a szerbek és a bolgárok, a szerbek és a horvátok, románok és bolgárok között — és mindennek természetesen előzménye, hagyománya is van. („A három fő vallás hívei engesztelhetetlenül, értelmetlenül, de annál erősebben gyűlölik egymást születésüktől halálukig” — írja, az első világháború küszöbén álló Balkán szellemi helyzetét jellemezve Ivo Andrić. „A rác azt hiszi, nem bűn a bunyevác templomot kifosztani, a bunyevác viszont ugyanezt hiszi a rác templomról” — teszi hozzá valamivel korábbi állapotokra utalva Szimo Matavuly.) De tényként könyvelhető el az is, amit Ivo Andrić a félszigetet benépesítő „tömeget” jellemezve a következőképpen fogalmaz: „Ez a tömeg valami egészségtelen és csalóka, de ugyanakkor izgalmas és erőteljes légkörben él, korlátlan lehetőségekkel minden téren és minden irányban. Az emberrel megtörtént, hogy a Slavia—Kalemegdán út szakaszában délben vagy estefelé váratlanul találkozott valami gyermekkori barátjával, és ennek a véletlen találkozásnak köszönhető, hogy már másnap jó állásban ült, vagy éppenséggel gazdag ember lett anélkül, hogy bárki is csak kissé tüzetesebben megkérdezte volna: kicsoda, micsoda és honnan került ide? Ugyanakkor azonban az is megeshetett, hogy valaki a legjobb bizonyítványokkal, a legmeggyőzőbb igazoló írásokkal heteken át hiába kopogtat különféle hivatalok ajtaján, és sohasem éri el, amit akar.”

És ha a „tényekkel” el is boldogulunk valahogyan, miként lehetne megmagyarázni

mindazt, ami számba vehetetlen, felleltározhatatlan, a tények kényelmes evidenciaszerűségével nem bír, de *van*: munkál, hat, befolyásol? A mi életterünkben is...

Mi végül is az, hogy Balkán? Hol, merre nyílik — ez idő szerint — a kapuja?

Úgy tűnik, a kérdés elől azzal térhetünk ki a leghatásosabban, ha azt mondjuk: Balkán az a *hely* — akár tetszőlegesen távol a földrajzi-történelmi értelemben vett Balkántól —, ahol balkáni mentalitású emberek élnek. Olyan emberek, akik egyesítik magukban a „törökök munkátlan életmódját”, a „kicsapongás szlávos élvezetét”, és — ma már — „az osztrák formaságok fogalmát is a társadalomról és a társadalmi kötelezettségekről”. Akik jelenlétükkel megszabják, előírják a rend, az íratlanszabályok egy sajátos minőségét. Akiknek köszönhetően eluralkodik a világon „valami gazdag és meghitt rendetlenség, szellemi és anyagi káosz, de abban az elsődleges állapotában, amelyben még senki sem tiltakozik ellene, mivel mindenki megtalálja benne, amit keres, és reméli, hogy ezután inkább megtalálja”.*

Megvádolt értelmiség

*szakember az, aki tud valamit, amit
nem mindenki tud*

Bibó István

Ha valaki az értelmiség ellen az idők folyamán fölhozott vádak „világában” kíván eligazodni, vigyáznia kell, ne engedjen a magát könnyű prédaként kínáló *séma* csábításának. Ugy tűnhet ugyanis — akár elmélyültebb, de kellőképpen nem vezérelt kutakodások eredményeként is —, hogy az értelmiség fejére alapjában véve irányból szoktak záporozni a vádak és a szidalmak; 1. *felülről*, amennyiben a hatalom elégedetlen az értelmiség társadalmi szereplésével; 2. *alulról*, ha a képviseltek, a „megbízók” úgy érzik/hogy elárulták őket, és; 3. *belülről*, amikor is az értelmiség meghasonlott vagy megosztott, aminek következtében egyes, önmagukat megkülönböztető értelmiségi csoportok úgy találják, hogy a tőlük eltérő módon gondolkodók és cselekvők túljátsszák vagy éppenséggel nem használják ki azokat a szerepköröket, amelyeket kiosztottak rájuk.

E sémával — azonkívül, hogy egybemos nem együvé tartozó dolgokat — a fő baj az, hogy az értelmiséget különösebb nehézség nélkül azonosítható kategóriaként gondolja el, amely valahol a hatalom alatt és a „széles néptömegek” felett helyezkedik el, és amely céljaiban, sajátosságaiban kellőképpen egységes ahhoz, hogy különös nembeliségéről beszélni lehessen. Az az értelmezési üresjárat, amely a történetiség partikularitásai fölött elnézve a konszenzus lehetséges minimumaként próbálja megragadni e nembeliség lényegét — „a kultúra termelésére, fenntartására és átadására vállalkozó társadalmi csoport, amely egyszersmind a társadalmi célok termelésére, fenntartására és átadására is vállalkozik” (Konrád—Szelényi) — meggyőző arra nézve, hogy az általánosságnak ezen a szintjén az értelmiségről aligha lehet érdemi dolgokat elmondani. És tekintettel arra, hogy ezekről a „dolgokról” többnyire maguk az értelmiségiek szoktak elmélkedni és értekezni, akiknek nem igazán áll érdekükben a társadalommal kötött eltartási szerződést egyoldalúan felbontani — „az értelmiség hatalmának rendkívül szégyenlős birtokosa”, írja Konrád—Szelényi, aki ráadásul nem szívesen gondolkodik hangosan és nyilvánosan saját kiváltságairól —, nehéz volna elvárni tőlük, hogy a mítoszokkal és én-mítoszokkal, olykor egyenesen misztifikációkkal leszámolva nézzenek szembe tulajdon nembeliségük mélységesen ellentmondásos természetével. A történelmi tapasztalat szerint ugyanis: „az értelmiség minden korban ideologisztikusan, vagyis részérdekeivel egyezően írja le önmagát, s ha ezek az érdekek koronként különböznek is, minden kor értelmiségének közös igénye, hogy kontextuális létérdekeit az emberi nem összérdekei gyanánt fogalmazza meg” (Konrád—Szelényi).

Ha a történeti-genetikus és a nembeli-transzcendens megközelítések kihívásai elől egyaránt kitérve (amely megközelítések, ha imígyen fogalmazott alternatívákként jönnek szóba, a halmozódni látszó tapasztalatok szerint külön-külön egyoldalúsítók és félrevezetők, együttesen pedig alkalmazhatatlanok), az „antropológiai leírás” tét nélküli útjain kísérelnénk meg rövid kitérőt tenni ezúttal, személyes világmegfigyelő tapasztalatainkra alapozva mindenekelőtt, azt kellene mondanunk, hogy az értelmiségi olyan emberfajta), aki — a szociológiai szórás kivételes eseteitől eltekintve — értelmiségi környezetben születik és az életforma habitusától, tárgyi-szellemi kellékeitől meghatározottan nő fel. Aki eszmények előírásainak megfelelően megválogatott iskolákat jár ki, valamilyen —akár marginális vagy a konvencionális

megítélése szerint egyenesen deviáns — vonatkozásban kirívó eredménnyel végzi tanulmányait és — rendszerint, bár kivételek e tekintetben is akadnak — diplomával igazolható szakképesítést szerez egyik vagy másik szakterületen. Közben valamiféle hivatást is megfogalmaz a maga számára, amely a közszolgálat egyetemes humánumának transzcendenciájában jelöli meg a lét értelmét, és elfoglalván a világban a neki előkészített helyet, úgy rendezi be életét, hogy egyértelműen meg lehessen különböztetni azt amiből él, attól, aminek él. Sajátosan rendezi be a világnak azt a részét, amelyet otthonaként használ, mindenféle divatoknak hódol, amelyek közvetlen környezetétől való elütő voltát hivatottak hangsúlyozni, az élet jól kiválasztott és pontosan körülhatárolt vonatkozásaiban ínycenc, a szellem nagyjai közül egyesekért rajong, másokat mélységesen megvet, és ezt fennen hangoztatja, rettegve figyeli hogyan vélekedik a köz róla vagy azokról, akiket magához közelieknek érez — egyszóval minden igyekezetével azon van, hogy egyedi, utánozhatatlan nyomot hagyjon a kollektív emlékezetben, és közben úgy él, gondolkodik és cselekszik, mintha a világ sorsának, végzetének egész felelőssége az ő vállait nyomná. Fáradtságos kitartással markáns egyéniséggé dolgozza magát, és — sokkal inkább hivatása, mint szakértelme révén — föloldódik aközben: „áldozatos” élete értelmének realizációjaként azt a maga elképzelései szerint kívánná működni látni. „Ellentmondás-ember” — mondja Sartre sommásan, némi szomorkás lemondással.

Az értelmiségi lét drámai ellentmondásossága — a kifürkészhetetlen dolgok és összefüggések mellett — arra a kellő eleganciával aligha megfogalmazható társadalomontológiai közhelyre vezethető’ vissza vélhetőleg, amely maga is egy ellentmondást rögzít. Hogy nevezetesen a társadalomnak — ahhoz, hogy a közösségi lét keretei között az egyéni egzisztencia feltételeiben lehetőségessé váljék—stabilitásra, intézményes berendezkedést jelentő *rendre* van szüksége. Másrészt pedig ez a berendezkedés, maga a rend előbb-utóbb veszedelmes emberi elégedetlenségeket vált ki és halmoz fel, felforgató indulatokat szít és szabadít a világra. Az értelmiségiek— olykor egyetlen emberi egzisztencia során: „az értelmiségi szerep szkizofréniája gyakran egyugyanazon személyben jelentkezik”, írja Konrád—Szelényi — látnoki (az előtörténet tapasztalataira és tanulságaira alapozó és a konjunktúra lehetőséghatárait kifürkésző) megálmódói, harcoss-forradalmár kivitelezői, majd egyre hangosabb bírálói, végül pedig mindenre elszánt, megveszekedett ellenségei a rendnek. Aligha csodálkozhatnánk tehát azon, hogy időről időre kifogások és vádak röppennek föl az értelmiség irányába, hiszen a társadalom életében való részvételének minden pillanatában lesznek olyanok, akik legtítkoltabb vágyaik megfogalmazóját ünneplik benne, és olyanok is, akik egyszerűen felforgatókként kezelik, és ehhez fogható eszközöket vetnek be ellene elhallgattatása vagy jobb belátásra bírása érdekében. Miként a társadalom életének minden pillanatában is szerephez jutnak értelmiségiek és értelmiségiek: egyfelől olyanok, akik a rend épületén fölsejlő repedéseket piszkálgatják (a „marginálisok”), másfelől olyanok, akik buzgó igyekezettel próbálják eltüntetni a gyöngeség árulkodó jeleit (Sartre fogalmaiban az „álértelmiségiek”, „a rend házórzó kutyái”).

A gondolatfűzés eme kényszerpályáján úgy tűnhet, hogy az értelmiségi hivatás — a professzió — presztízisének növekedése a társadalom beteg állapotát tükrözi. Közönségesen szólva azt, hogy valahol valakik nem végzik el becsületesen a dolgukat, valamilyen oknál fogva — személyes vagy osztályérdekből, például — mást tesznek, mint amire megbízásuk van, mint amire vállalkoztak. És valóban: a halmozódó társadalmi elégedetlenségek polarizáló erőterében a hatalmi legitimációs válságok idején van csak igazán szükség apologétákra, mint ahogyan a kontesztáló

disszidensek esélyei is ilyenkor a legjobbak. Hozzá kell tennünk természetesen az éppen leírottakhoz, hogy a presztízs nem jelent mindig és feltétlenül társadalmi elismerést. Jelentheti azt is — amint arra a „zsákutcás” kelet-európai társadalomfejlődés viszonyai kínálják a példát —, hogy az értelmiségtől rá nem tartozó és feltételek hiányában teljesíthetetlen dolgot vár el a társadalom: például azt, hogy a gazdaságilag erős és politikailag érett polgárság helyett és hiányában „megcsinálja” a modernizációt. Azáltal, hogy az értelmiség föl vállalja ezeket a megbízásokat — Sartre szavaival szólva: a társadalmi viszonyok kényszerítésére szakértőből értelmiségivé válik egyáltalán —, mintegy kihívva azokat maga ellen, nemcsak a különböző irányokból elvárható vádakkal szolgálatja ki magát nyomban és közvetlenül is, de egyúttal olyan kényszerpályára téved, amelyen sajátos nembeliségéből fakadó autonómiája szertefoszlik, és az eredményes önreflexió és önmegismerés feltételei fölszámolódnak. Ettől a pillanattól kezdve pedig — feltéve, hogy vannak egyáltalán mozzanatok az egyes társadalomtörténetekben, amelyek e pillanatelőttinek tekinthetők — már nem csupán a rosszul megálmodott vagy eltorzult rend apologétái, a szakértelők népes tábora és a rend házőrző kutyái okolhatók csupán a társadalom áldatlan állapotaiért, de maga a legváteszibb értelmiségi is, aki pusztán a létevel és egész lényében lesz akadályává annak, hogy a nem együvé tartozó dolgok szétválasszassanak, hogy kompetenciák, illetékességek és felelőségek számonkérhetően körülhatárolódjanak. A „részérdekek fölötti egyetemes-humanista transzcendencia” (Konrád—Szelényi) nevében különféle üdvtanokat, antiindividualista, paternalista ethoszt hirdető értelmiségi „agyába beépül az uralkodó rend cenzora” (Konrád—Szelényi), és az autonómiáját eljátszó kényszerpálya-fogoly a kívülálló számára a hatalom demagóg cinkosának, egy „narcisztikus farizeusnak” (Bourdieu) a szomorú látványát nyújtja. Akivel szemben a legkeményebb vádak sem lehetnek alaptalanok. (Úgy tűnik, van valami mélyen rejlő bölcsesség abban, hogy az utókor, a kollektív emlékezet nem tartja különösen nagyra az értelmiségi minőséget. A szellemtörténet számontartott nagy nevei mellett rendszerint az áll, hogy író, költő, művész, filozófus vagy tudós.)

Összegezőképpen tehát azt mondhatnánk, hogy az értelmiségi akkor játssza el visszavonhatatlanul a nembeliségében rejlő lehetőségek realizációját, amikor megtorpan a választott úton, és nem gondolja végig, minden konzekvenciájában helyzetének ellentmondásait. Amikor másra — rendszerint egy másik értelmiségire — hagyja az ellentmondások végiggondolását, és ezzel kiszolgáltatja magát a kivédhetetlen vádakkal. Mert a maga ellentmondásait mindenki számára megélt és mindenki számára meghaladó értelmiségi — Sartre nemes meggyőződése szerint (lám, miként vezethet „jóra” a legkíméletlenebb önelemzés is!) — „ellentmondása révén a demokrácia őrévé válik”, és mint ilyen, feddhetetlen. És valóban ilyen egyszerű ez, hiszen csupán azt nem szabad — a vonzó és kényelmes megoldások csábításának, a régió nehéz örökségének és restaurációs törekvéseinek engedve — szem elől tévesztenünk, hogy a világban való eligazodás dolgaiban — ahol tetten érhető végül is az értelmiség sajátos illetékessége — a mindent mindenkinél jobban tudó értelmiségi akceptiója nehezen feloldható ellentmondásban van a hatalmat és a kompetenciát delegáló civil társadalom eszményével.

Ha valaki megkérdezné...

Nem örülnék, ha valaki kérdést szegezne nekem arra vonatkozóan, hogy szeretem-e a Kalligram nevű, Pozsonyban, Grendel Lajos, Csanda Gábor, Farnbauer Gábor és Hizsnyai Zoltán által szerkesztett folyóiratot. Gyanakvó, szorult helyzetekhez szokott kisebbségi lelkem csapdát sejtene nyomban, korábbi nyilatkozataimat, nyilvános elszólásaimat venném számba rögvest, attól tartván, hogy a kérdező pontosan tudja, mi van bennem a tárgy összefüggésében, és hogy adatokat kíván csupán begyűjteni rólam, ahhoz szükségeseket, hogy valamihez képest elhelyezhető legyek a világban.

Következésképpen válaszomat körültekintően és körülményeskedve fogalmaznám, jelét adván annak, hogy tudván-tudom: nem engedhetem meg magamnak, hogy itt és most, romániai magyarként önzetlenül szeressem a *Kalligramot*. Önző módon szerethetném, ha éppen kedvem tartaná, de ezzel meg kizárnám magam valamiből, amiről nehezemre esik lemondanom, amire egész életemet tettem fel immár, a jobbítás őszinte szándékával.

Aztán válaszom furcsaságait megvilágítandó utalnék röviden a helvét racionalizmusból táplálkozó szilárd erdélyi hagyományra, a szabad vizsgálódás és az önrendelkezés rejtett összefüggéseire, emlékeztetnék Bethlen Gábor jóakaratóján elrajzolt alakjára, a vallási és politikai szabadság gyakran hivatkozott eszményi tökélyének nyilvánvaló túlzásaira pedig a sajátos erdélyi egzisztencia parancsoló szükségleteit hoznám föl mentségül. Végül tisztelettel adóznék mindenki előtt, aki — mint Apor Péter — „Erdélynek a régi alázatos együgyűségében holtáig megmaradott”.

Ha a kérdező ennyivel sem érné be (megátalkodott összmagyar provokátor volna példának okáért) és „De hiszen a szabad gondolat kilogrammjai a *Kalligramban!*” felkiáltással próbálna egyértelműbb állásfoglalásra rábírní, ravaszkodni kezdenék magam is. Elismerném, hogy való igaz, Erdélyben nincs még ez idő szerint *Kalligram* vagy ahhoz fogható szellemi-vállalkozói teljesítmény, de van ezzel szemben újra (!) *Hitel meg Magyar Kisebbség*, és sejtethő, hogy előbb-utóbb lesz *Erdélyi Fiatalok* is. (Arról, hogy a magam részéről az *Ellenzéket* is szívesen ott látnám a föltámasztott kiadványok sorában, bölcsen hallgatnék.) Majd megpróbálván sarokba szorítani a kérdezőt, visszakérdeznék, hogy próbálná kifejteni: mennyivel jobb a szlovákiai magyar kisebbség helyzete attól, hogy van neki *Kalligramja*, és hogy mit veszít voltaképpen a romániai magyar kisebbségi társadalom azon, hogy *Kalligram*-szerű kísérletezgetések helyett visszamenekül ahhoz, ami már megtapasztalt, biztos, kimenetelében egyértelmű. Hogy kinek rossz az, ha nem artikulálódnak azok a szemléleti és érdekellentétek, amelyek minden normálisan működő társadalmat megosztanak a generációs hovatarozás, világnézet, politikai meggyőződés vagy eltérő stílusirányzatok törésvonalai mentén? Hogy nevezné csak nevükön azokat, akiknek érdeke fűződik ahhoz, hogy vitás kérdések, ellentmondásos személyiségek, alternatív nemzetpolitikai paradigmák ne kerüljenek terítékre, és fenntartható legyen annak látszata, hogy a feszülő ellentétek kellő diplomáciával elsimíthatók.

Amennyiben a helyzet — acélos tekintet, az izmok elrendeződése az arcon, a szájszeglet állása — úgy kívánná, sorjázni lehetne tovább a meghátráltató kérdéseket, ellentámadást indítva mintegy a kérdező ellen. Ízlésem és hajlamaim szerint azonban itt, ezen a ponton nem ezt tenném legszívesebben. A rosszindulatú kérdések élén esett csorbát követően elkezdenék a feszültség föloldásán fáradozni.

Megkísérelném például türelmesen elmagyarázni a vitathatatlan előnyeiket annak, hogy Erdélyben, 1992 áprilisában, két év helyben futást követően nem hangzottak el súlyosan megbélyegző szavak olyan művelődési szervezetek címére, amelyek „nem

az irodalmat szolgálták, hanem politikai mozgalmak függvényei” lettek, „menedékhelyei tehetségtelen akarnokoknak, az egykori pártnémenklatúra fölkapaszkodot kádereinek”, amelyek „a konzervativizmus és a dilettantizmus bástyái”. Hogy akkor és azóta sem hangzottak el a romániai magyar nyilvánosság számára hozzáférhető módon ahhoz fogható mondatok, mint hogy: „Önök, kedves idősebb pályatársaim, nagyobbik fele rég kialudt vulkánok. Akkumulátoruk régen kimerült, alkotói energiájukból cselszövésen kívül másra nem futja!”; és hogy: „Az Önök fején vaskalap csörömpöl.” (Az idézetek Grendel Lajostól valók.) Ehhez képest Erdélyben ötévnyi alázatos lojalitás és fáradságos munka bizonyította be, hogy a megörökölt intézményeket meg lehet éppen belülről reformálni, de nem lehet azokat a változás mérvadó tényezőivé fölfejleszteni. Hogy a megörökölt kereteken belül lehet nyugodtan euró pázni, lehet értekezni a civil társadalmi berendezkedés, hatalmi és munkamegosztás előnyeiről, lehet ékeskedni a kor szellemi helyzetére vonatkozó tájékozódás érdemeivel, de ettől Európa még megy tovább a maga útján, a megörökölt keretek pedig maradnak ott, ahol lenniük adatott, mélyen beágyazva a balkáni és balkanizálódott mentalitásba, ahol a lelkek mélyén, a tudatok szellőzetlen csücskeiben háborítatlanul él tovább a múlt.

Talán még arra is futná lelki tartalékaimból, hogy búcsúzásképpen megvigasztaljam alkalmi beszélgetőpartneremet: mindezen még csodálkozni sem érdemes, hiszen Erdélyben — magyar eszmetörténeti szempontból legalábbis — a szellemi erjedések, a társadalmi harcok kiéleződései sohasem részesültek kellő társadalmi támogatásban ahhoz, hogy a nemzetrészt önmegújító képességéről beszélni lehessen. Óvatos, számító, semleges közhangulat és magatartás, már-már bizonyos fokú megalkuvás vette elejét rendszerint annak, hogy egy-egy szellemi mozgalom — mint például a liberalizmus — mélyebb gyökeret eressen a közösség lelkületében.

Mindezt természetesen akkor, ha a kérdezőt rossz szándék vezérelné.

Mert ha jóakarátú kérdezővel hozna össze a sors, neki Descartes-tal válaszolnék. A kritikát nem tűrő, fellebezhetetlen autoritásokként működő intézmények a kultúra — és a közszellem — legkártékonyabb kerékkötői, emlékeztetném Őt az európai modernizáció hajnalára. Ahhoz, hogy a *Kalligramra* vonatkozó — jószandékú — kérdést Erdélyben egyáltalán föl lehessen vetni, a megörökölt helyzet, az uralkodó kisebbségi közállapotok kíméletlen önostorozásának évadja kellene hogy ránk köszöntsen előbb. Félő, hogy — mint annyiszor korábban — ezúttal sem ez fog következni. Az azonban már biztosra vehető, hogy annál rosszabb leend a romániai magyar kisebbségi társadalomra nézvést.

Éneklő Borz

Filippika az idő ellen

*Bogdán Lászlónak és Tarkas Árpádnak
Ragaszkodással*

Fordul a kor, lazul rajtunk az Idő markának szorítása. Ködbe vesznek a vízvázasztók, elmosódnak az egykori frontvonalak, az ellenállásban egymásnak hátat vető gondolatok széthullanak, mint a rosszul kötött kéve vagy az abroncs nélkül maradt hordó dongái, korábbi ellenségek fölfedezik egymásban a közös érdeket, társak Írásban és Gondban egymás ellen fordulnak, a szükség által összerántott, a kín által simára csiszolt gondolatrendszer felületén szétfutnak a kétely hajszálrepedései. Nyakunkon a szólásszabadság parttalansága, amikor is a szó már nem ér föl a tettel, amikor is a szólás bátorságát — amely a szándék által kiválasztott keveseknek adatott csak meg egykoron — most a tett bátorságának kellene követnie.

Megrázó dolog látni, végignézni, hogy nagy írók alól hogyan fordul ki a kor. Szolzsenyicin, Michnik, Havel, Csoóri, Konrád, Sütő. Írók az Idő markának lazuló szorításában, az ellenállás kínjai között fogant átkoknak, és fogadkozásoknak való megfelelés nehéz kényszerében. Múltjukhoz, nagyságukhoz méltatlan tétovaságok, ijesztő kihívások és kísértetek, megalázó helykeresések közepette, a közélet és a nyilvánosság átpolitizált hínárjában, a hozzájuk fogható, fennhangon megnevezhető ellenség után való kutakodásban — a fölülemelkedés méltósága, az (átmeneti) hallgatás bölcsessége és a végső ítélet fellebbezhetetlensége megadatik-e nekik vajon?

Amit írtak, senki nem veheti el tőlük: előbb hal ki az emberiség, mint dicsőségük az emberek emlékezetéből — mondhatjuk Velleius Paterculus után szabadon.

Amikor fordul a kor, az író és közönségét (közösségét) közös bűvöletben tartó egynemű(sítő) közeg széttöredezik, a szavak, mondatok elkezdik élni önálló, kontextustól független életüket, fokozatosan lekopik róluk az összeesküvő ellenállás által rájuk aggatott többletjelentés, és — az írói szándékot magára hagyván, az ellen fordulva valamelyest — azt kezdik jelenteni újra, amit a nagy kisajátítások előtt jelentettek mindközönségesen. Erre figyelmeztetve olvassuk most fennhangon a *Psalterium Hungaricum* sütői parafrázisát az 1970-es évek közepéről, a „Nagy Nyomorúságok esztendeiből”, amelynek első sora így hangzik: „törd meg, Uram, azoknak fogait, kik ellenünk tusakodnak”. Olvasom tehát a *Psalterium Hungaricum* Sütő András által valamikor a '70-es évek közepén jegyzett parafrázisát:

„...törd meg, Uram, azoknak fogait, kik ellenünk tusakodnak; kiknek szájából, mint rókalnyukból, büdösen jönnek elé a tisztának és illatosnak mondott szavak; torkukból, mint koporsóból hengerednek elé, nézd, Uram, e nyitott szájakat! Öklendeznek, agyarkodnak, iszonyatos, sivó oroszlánok; láttukon csontjaink helyükből mozdulnak, szívünk viaszként megolvad, beleink üszkösödő sebek; felzabálnak bennünket, Uram, tömik velünk a bendőjüket, velünk és gyermekeink gyermekeivel; rendezd úgy valamiképpen, akadjunk torkukon; és ha kiköptek, vegyél a te szárnyadnak árnyékába; haragos orcádnak pusztá színe őket megemészti; ha nem óhajtanád orcádnak színét rájuk pazarolni: íjadat vedd elé, azt is megmondanók, hová célozz,

Uram, egyenest az álnok szemük közé; de jól nézd meg őket, formájuk és nemük változatos; dühös bikák vettek minket körül, lányaink sírnak alattok; orrszarvúak is vannak közöttük, veszettül fújtatnak ellenünk, és bármerre nézünk: erőnk, mint a cserép; nyelvünk az ínyünkhöz száradott, kezeink, lábaink átszúrva, ruháinkat a latrok széjjelosztogatták magok között. Hol késik, Uram, a bosszúállásod? Egyetlen szavadba kerül, s ember és szarvas idétlent szül e világra. Perelj, Uram, perlóimmal; szeleiddel őket megfutamítsad, ellenünk font hálókba gabalyítsad; ronsd meg karjukat, ha már levágni nem akarod; az igazságot te igen szereted, a hamisságot viszontag gyűlölöd. Valóban gyűlölöd? Akkor tegyél is valamit érettünk! Kelj fel tehát, ne aludjál; öröködbe, ím, pogányok jöttek és elszaporodtak, mert öhozzájuk volt jókedved, miközben hasunk és reményünk a földhöz ragadott; Dávid fiad, szorgos gyülekezeted, szitkos szájú pogá-nyok kényére jutott; selyembe göngyölt nyelvük akár a tör, s minden beszédjük mordáltság; egyedül a te kezéd szabadít meg minket; mint a kiöntött víz fognak szétloccsanni a gonoszok, s vérükben, Uram, a lábadat megmoshatod; kiáltásunk halld meg, isten, vedd füledbe a mi könnyörgésünket; lelkünk színéig értek már a fullasztó vizek; apaszd, Uram, a mi nyomorúságunkat, engeddd szóhoz jutni szánkban az éneklést; kétfelé választhatnád még egyszer a tengert, de jobb kezéd a kebeledbe dugva, nem látjuk már jeleit erődnök, s közöttünk immáron nincs próféta. Átkaink özönvize után ki fogja hát szárnyára bocsátani a reménység és megnyugvás olajágas galambseregét? Mindhiába, hogy szavunk, mint a kohóban tisztított, hétszer csapolt ezüst, nyelvünk, a galambszárny-szépségű, árvaságra ítéltetik, mert közöttünk immáron nincsen próféta.”

Ma, amikor már nyíltan lehet nevén nevezni a „gonoszt”, amikor tudni illik, hogy hányadán is állunk a „szitkos szájú pogányok” seregével, amikor az Úr engedné „szóhoz jutni szánkban az éneklést”, és nem lehet mindazonáltal elfojtani a sejtéseket arra vonatkozóan, hogy hol késik „a reménység és megnyugvás olajágas galambserege”, ma tehát, a kor fordultával, látnivaló, hogy milyen nehéz megfelelni ezeknek a mondatoknak. Látnivaló, hogy ezeknek a mondatoknak egyedüli esélye múlttal, a korforduló előtti időkkel való cinkosság: ahhoz fűződő érdek, hogy a kárhozott állapotokból valami legalább érvényben maradjon. Valami, ami fölment a tettek bátorságának kényszerúsége alól, valami, aminek okán be lehet érni újra a szavak bátorságával.

Aligha van nagyobb zsarnok, mint az Idő, amely így képes kiforgatni értelméből egy elszakadt nemzetrészt veretes szavakba öntött tragédiáját.

Korok találkozásakor, különböző világok határmezsgyéjén be-beköszönt időnként a filippikák ideje. A filippikák idejére az jellemző eredendően, hogy a zsarnok meghalt ugyan, de a zsarnokság megmaradt. Az emberek mozdulataiban, a lelkek ritkábban használt zugaiban, rutinos gondolatmenetekben él tovább, és zajos, jövőmenő akarnokokban, akik leleményesen sáfarkodnak a zsarnok hátrahagyott örökségével. Akik mindegyre próbára teszik a megváltozott viszonyok és a kiújult kollektív akarát állóképességét, és kuncogva lesikfigyelik, miként teljesedik be az egyetemes jóért folytatott naiv küzdelem fölött a legnagyobb zsarnok, az Idő akarata. Az Időé, aki válogatás nélkül kergeti alanyait a történeti szükségszerűség labirintusában: kevert etnikumú vidékeken a születendő gyermektől nem kérdezi meg, hogy milyen anyanyelvet szeretne magának, és a nemzeteket, nemzetrészeket vaksággal veri meg időnként, hogy hatalmas károkat tegyenek magukban akkor, amikor a legelvitathatatlanabbaknak hitt igazságok, a legkétségbevonhatatlanabbnak vélt jogok és legszentebbnek érzett eszmék megszállottságában cselekszenek. Amikor legutóbb fordult ki a nagy írók alól a kor, a romániai magyarság számára —a 75 évvel

korábban elszakadt nemzetrészekkel együtt — adatott egy újabb, drámai lehetőség. Az utolsó talán, ha tekintettel vagyunk az idő fölgyorsult ritmusára és a nemzetek, nemzetrészek sorsát intéző folyamatok és módszerek agresszív jellegére. Akkor látni lehetett hirtelen, hogy a *Psalterium Hungaricum*ot parafrázáló írói attitűdnek fontos szerepe van az általa kárhozott állapotoknak a fenntartásában, folyamatos újratermelődésében. Az ellenállásra buzdító, mozgósító felszín alatt ott volt (van) ugyanis az evidencia, hogy a kisebbségi lét állandó hadiállapot, az idegek kiúttalan állóháborúja. Ami egy írónak jól jön ugyan, de kollektív egzisztenciát alapozni rá aligha lehet. Innen már csak a konzekvenciákat kell (kellett volna) levonni. A kisebbség kollektív önszemléletére, céljainak újrafogalmazására, helyére vonatkozóan a világban. Leszámolni a történelmi jóvátételre kalkuláló, a magáért való kitartásra buzdító, mindent mindig elodázó passzivitás zsákutcás öncsalásával. És elkészíteni — végre — a megmaradásért a körülmények által követelt ár költségvetését.

Paradigmaváltásra rendszerint filippikák idején, korok találkozásakor nyílik lehetőség. A paradigmaváltás lényegét tekintve... stb., stb. (Itt most további mondatok következnének. Mondatok, amelyek egybevágóaknak tűnnek a világgal Kolozsvárott, enyhe rosszallást váltanak ki Marosvásárhelyen, és végigmondhatatlanok Csíkszeredában vagy Sepsiszentgyörgyön. Mert mit jelent például az a szó, hogy paradigma a Szent Anna-tó partján, 1993 augusztusának egy verőfényes szombat délutánján? Egy kéznél levő és nyomban példával is illusztrálható lehetséges válasz szerint a paradigma az, ami ott és akkor a tótól, fáktól, nyüzsgő emberektől, az egész valóságos világtól elszakadt, egymást tépő három férfión beteljesedett: a szótértés drámai lehetetlensége azok között, akiket különböző paradigmák tartanak uralmuk alatt. Mert a paradigma kényelmetlen természetű. Még annyira sem lehet változtatni, mint a meggyőződést.)

Az Időre figyelmezzetek mindezekért, összeírt atyák. Nem lehet egyszerre akarni a multat és a jövőt.*

Péntek

Az ember péntekenként rossz előérzetekkel kászálódik ki az ágyból, és a *hét hordalékával* csontjaiban zsigereiben, aggodalommal pillant a naptárra: nincs-e véletlenül 13-a. Körülményeskedve, nehéz napra készülődven fogyasztja el reggelijét, és mielőtt mindenre elszántan — hosszú kitérőkre, vargabetűkre készen: nehogy fekete macska keresztezze az útját — elindul otthonról, aprólékosan elmagyarázza, lelkére köti asszonyának, hogy nem szabad kenyeret sütni, kovászt kölcsönbe, tejet eladni, tilos a meszelés, a fonás, a motollálás, a mosás, szapulás és a varrás. Emlékezteti rá, hogy nem jó pénteken tyúkot ültetni, mert nem kelnek ki a csibék, vagy fekete záp lesz a tojás. Gondjára bízva az állatokat és kéri: minden tőle telhetőt tegyen meg a jelentősebb események elodázására, mert ha az állat pénteken ellik, rossz következményei lehetnek annak: a malac megdöglök, a ló rúgós lesz és harapós, a tehén döfös. Még hálóingben lévő asszonyától búcsúzkodva fülébe súgja: aki tiszta ruhát vesz fel e nap, annak kisebzik a teste, aki ekkor fűt be először, annak leég a háza, aki pénteken kezd ruhát varrni, meghal az vasárnapig, a pénteken varrott ruha egyébként is mindig rosszul sikerül. Tászkája után nyúlva észbe kap, és utasítja élete párját: ma olvasson rá a gyerekekre, hogy hagyná már nyugton az a ronda féreg, ma vágja le a gyerekek körmét, hogy a foguk ne fájjon. Távozóban, az ajtóból még szigorúan visszaszól: aki pénteken nevet, vasárnap sírni fog!

Különösképpen nehéz a kis-jugoszláviabeli magyarság asszonyainak a helyzete. Nyakig benne a délszláv monda- és hiedelemvilágban, a pénteki nap tilalmait megszegő és az ezért bűnhődő asszonyok megannyi példázatát kell úton-útfélen szem előtt tartaniuk.

A sziléziai parasztok hite szerint is boszorkányos nap a péntek, ilyenkor következésképpen minden rosszra számítani lehet és kell.

A morvaországi Oels és Strehlitz vidékein tenni is próbálnak valamit a dolog ellen: seprűkkel, seprűnyelekkel és éktelen ricsajjal verik fel nagypénteken a falu-város rejtettebb zugainak csöndjét, kiűzni próbálván rejtekhelyeikből a rossz szellemeket.

Ha az ember ezzel szemben néhány korról és kultúrkörrel odébb — például a 17. vagy 18. században — cipész, szabó, szénbányász, nyomdász, fazekas, szövőlegény, harisnyakészítő vagy késes — egyszóval cockney — Albionban, mindjárt egyszerűbb a világ, az élet, minden: nem kell óvnia, intenie asszonyát. Elegendő a régi, bevett igazságra hivatkoznia, hogy „péntekenként fáradt már a szerszám”, mulatni, kikapcsolódni kell ilyenkor, szellemekre, boszorkányokra fittyet hányvást. Pihenni sem szabad bajt kerülő óvatossággal, hiszen ott van erre a célra a suszterhétfő, a Szent Heverdel napja.

Vagy ha szokásainkkal némiképp ellenkezve szűkebb környezetünkben nézünk szét egy kicsit figyelmesebben, újabb alkalmunk adódik a kultúrák furcsa egymásbaékelődésére rácsodálkozni. A román néphit szerint semmi baj nincs a péntekkel, kedd és csütörtök — Marțea Neagră és Joia Verde vagy Marțolea és Joimărița — azok a napok, amelyeken e rosszindulatú természetfölötti lények különösen tevékenyek.

Mitől péntek tehát a péntek? Honnan ered, mivel függ össze (végül is) az egzisztenciális veszélyszintet tudatosító bizonytalanság- és szorongásérzetek — kultúrákra nézvést szelektív — ciklikus felerősödése?

Mert nem volt ám ez mindig így! Hésziodosz például még a maga idejében

imígyen int, osztogat bölcs tanácsokat a napokhoz fűzhető remények és tilalmak világában eligazítandó:

*Elmondom sorjában bölcs Zeusz napjait íme:
Szent nap a hónap-kezdő nap, negyedik s hetedik nap
— Létó ekkor szülte aranykardos nagy Apollónt —,
nyolcadik és a kilencedik is még;)hold ha növekszik,
két napig ekkor megy legjobban az emberi munka.*

[...]

*Arra vigyázz, ha tizenhárom napot ért el a hónap,
akkor nem jó vetni, de jó ültetni palántát.
Hónapnak közepén számított hatodik nap
nem hoz jót a növényre, de szülni fiút e napon jó,
ám nem jó se születni, se férjhez menni leánynak.
Lány születésnapjának a hónapban hatodik nap
sem jó, annál jobb bakokat kiherélni, s a gyapjat
nyírni juliokról, s alkalmas nap rakni karámot,
és jó szülni fiút e napon, bár hetyke beszédű
lesz, hamis és hízogó, s hajt meghitt csevegésre.
Nyolcadikán kell disznót és ökröt kiherélni,
négy nap múlva az öszvért, mely jól bírja a munkát.*

[...]

*Minden hó ötödik napjától óvd magadat, mert
rettenetes: mondják, az Erínüszek ekkor az Esküit
dajkálják, kit Erisz szült átkul az esküszegőkre.*

[...]

*Azt sem tudja sok ember, hogy számolva kilencet
háromszor, legjobb nap lesz megnyitni a hordót,
s rakni igát öszvérré, ökörre s a gyors paripákra,
és kivonni a borszínű tengerre hajódat,
sűrűn rakva padokkal; ritka, ki jól igazít el.*

[...]

*Embernek hasznos napok íme ezek, de a többi
semmitmondó nap, rosszat sem, jót se jelentő.
Más és más napokat dicsérnek, s ritka ki tudja:
egyszer a nap rossz mostoha, máskor jó anya hozzád.*

(Trencsényi-Waldapfel Imre fordítása)

Mondhatnánk némi rosszmájúsággal: könnyű volt neki így okoskodnia, nem létezett akkor még a péntek, bármit hihettek tehát kedvükre a derék görögök. Pedig létezett, éppenszak nem tudtak róla. A hetet már a babiloniak — i.e. 1830-tól, az I. babiloni dinasztia idején — használták, feltehetőleg a Hold fázisait rögzítő megfigyeléseik alapján. A napok nevei az ókorban ismert hét főbb égitest, a Nap, a Hold, Merkúr, Vénusz, Mars, Jupiter és Szaturnusz neveiből származhattak. A babiloni asztrológusok hite szerint a nap 24 órája közül mindenik fölött a hét főbolygó valamelyike örködik, a nap megegyezészerűen az első órája fölött örködő bolygótól kapja a nevét. Így lett a hétfő a Hold napja, a kedd a Marsé, a szerda a Merkuré, csütörtök a Jupiteré, péntek a Vénuszé, Szaturnuszé a szombat, a Napé a vasárnap.

A görögök korábban tíznapos dekadok szerint rendezték be életüket, a rómaiaknál

a nyolcnapos beosztás volt szokásban. A hétnapos hét és a napok neveinek szélesebb körű elterjedését rögzítő első írásos forrás Dio Cassius nevéhez fűződik, és i.sz. a III. században kelt. Mind a rómaiakhoz, mind a görögökhöz feltehetőleg egyiptomi közvetítéssel jutott el a hét. A germán népek valószínűleg már a rómaiakkal való érintkezésük előtt ismerték, mert Tacitus szerint vallásos vagy politikai gyűléseiket a Hold fázisaihoz igazították.

A napok neveinek eredete tekintetében a latin és a germán kultúrák meglepő egyenmőséget mutatnak. A germán kivételek is csak látszólagosak, mert a Tiu a Mars, Wodana a Merkur, Thor a Jupiter, Fry a Vénusz megfelelője az északi, skandináv népek mitológiájában. Kuriózumszámba menő adalék még ehhez az egyenmőséghez, hogy a hindu kultúrában is a bolygók nevei szerint jelölik meg a hét napjait.

Nem így a zsidó, a muszlim és a szláv eredetű kultúrákban. A zsidóknál a hét napjai közül csak a szombatnak van külön neve, a többit a zsidó ábécé első betűivel jelölték. A muzulmánok számára napnyugtával kezdődik a nap, a hetedik—a pihenésre szánt—nap a péntek, ekkor született ugyanis Mohamed, a Próféta, és péntekre esett a hidzsra is, Mohamed kivándorlása Mekkából Medinába. A muszlim naptárban a pénteket Giunannak hívják (gyűlésnapot, találkozónapot jelent), a hét többi napját sorszámokkal jelölik.

A szláv nyelvcsalád népei — oroszok, ukránok, fehéroroszok, bulgárok, csehek, szerb-horvátok, lengyelek —, akárcsak néhány befolyásuk alá került kisebb népsziget, meglehetősen földhözragadtan, maguk is a sorszámokból kiindulva adnak nevet a hét napjainak. Így lesz a hét ötödik napja a péntek: *pjátyij* — *pjátnyica*.

Összmagyar kultúránkban szláv, pontosabban délszláv közvetítéssel kap nevet a péntek, feltehetőleg valamikor a tizedik század végén. Első írásos előfordulása 1138-ra tehető, amikor is Pentuk formában bukkan föl. További előfordulási időpontok és alakok —1165: *pentiki*, 1199: *pentecha*, 1332: *pintuk*, 1372/1448: *pynthek*, 1508: *pentok*, 1805: *pintek*, 1883: *pentek*. Kár lenne tagadni: ígéretesen alakuló szép szó. Péntek.

1. Exkurzus

Linczigh János szücsmester, Kolozsvár városbírája, 1660. május 21-én, egy pénteki napon rettenthetetlen elszántságról és önuralomról tévén tanúbizonyságot megmentette a várost Szejdi Ahmed pasa seregétől. A török a kezére került városbíró túszként fölhasználva szeretett volna harc nélkül bejutni a városba, Linczigh azonban a halálos fenyegetések ellenére négy ízben is azt kiáltotta a vár védőinek, hogy Kolozsvárt semmi áron és az ő veszte ellenére is föl ne adják. Bátorságával megnyerte a pasa tetszését, aki következképpen megkegyelmezett mind neki, mind az ostromlott városnak.

Linczigh Jánosnak két pénteki napon — anno 1638 die 28, menses Martii és anno 1657 die 9 menses Februarii — két leánygyermek született. Mindkettőt Katának keresztelte, és mindkettőt idő előtt magához szólította az Úr.

(*Linczigh János történeti feljegyzései*, 1621—1675 után szabadon.)

2. Exkurzus

Kolozsvár. 1848. Péntek nov. 17.

Kolozsvár megadja magát az ellenségnek. Mikó Imre és Groisz főbíró kora hajnalban az ellenség táborát fölkeresik, s olt elkészítik a szerződést. E szerint a nemzetőrség fegyverét leteszi, a polgári igazgatás érintetlenmarad, rablás és oláhok a városban nem lesznek, azonban hadisarc fizettetik, melyet Puchner 210 000 pengő forintban állapít meg.

(Részlet Kéry Gyula: *A magyar szabadságharc története napi krónikákban* c. 1899-ben, Budapesten megjelent munkájából.)

3. Exkurzus

Valamikor 1937 vagy 1938 kora tavaszán, egy pénteki napon Tamási Áron, jónevű székely író hírül vette, hogy Vajda Sándor (teljes nevén Alexandru Vaida Voievod) volt miniszterelnök első osztályú vasúti szabadjegyet adott három erdélyi írónak, ekképpen fejezvé ki tiszteletét az erdélyi magyar irodalom iránt, amelyet kezdettől fogva figyelemmel kísért és nagyra becsült. Az egyik szabadjegy gyanútlan és boldog tulajdonosa ő volt éppen, Tamási Áron! És ezzel, azon a bizonyos pénteki napon írónk számára kezdetét vette a kisebbségi öndefiníció lavináját elszabadító nagynemzeti nagy kaland.

Első szabadjegyes utazása alkalmával a másod-harmadosztályú kocsik bábeléhez szokott író ugyanis egyszeriben olyan környezetben találta magát, ahol nemzeti és úr volt mindenki, és akiknek társaságában riadalommal gondolt a zsebében lapuló magyar újságokra. Majd a riadalom okán érzett riadalmában gyors lélekelemzésbe kezdett. Hosszú és tekervényes gondolatláncok mentén odáig jutott, hogy már-már makkaisándorsággal vádolta meg magamagát. Mint utóbb kiderült: sajnos, nem alaptalanul.

(Tamási Áron *Tusakodás* c. tárcája alapján szabadon.)

4. Exkurzus

1960. szept. (?) -án, pénteken, Szilágyi Domokos, *senkivel össze nem téveszthető* romániai magyar költő levelet írt Bukarestből kedves szüleinek és testvéreinek. Pénzügyek, a hivatal packázásai, katonaság, állásajánlatok — a helykeresés gondjai.

M. Erik — kivehetően egyik fő pártfogó — külföldi íróvendéggel a tengerparton. (Egy szállodaszoba 96 lej.) A dokumentációs segély ügye ennél fogva nem moccan. Kiderül: a *Korunk* nem az írószövetség lapja, emiatt hamarabb és jobban fizet, de hazaküldi a pénzt. A költő ezer lejnél is több honoráriumra számít éppen megjelent írásáért, reméli, hogy abból ki lehet fizetnie az adósságot. Az írószövetség pénztárosával sikerült elintézni, hogy az Igaz Szó honoráriumát is ott helyben, Bukarestben lehessen fölvenni. Ez 8—9 napos előnyt jelent, így arra is hamarabb számíthatnak az otthoniak. Szász megígérte, hogy fölmenteti a katonaság alól: *Öregem, elmegyek a hadügyminiszterhez is*. Erik szerint van valami kilátás állásra a kiadóban. Anyakönyvi kivonatra lesz szükség, milíciiai kijelentőre otthonról, ígéret van ugyanis, hogy egy őrnagy ismerős intézi a bukaresti bejelentkezést. Siker a *Tücsök meg a hangyával*, azt mondják, a költő tehetséges.

(*A költő életei*. Szilágyi Domokos 1938—1976 c. kötet után szabadon.)

5. Exkurzus

Freitag, 14. august 1981

Hellblau liegt das Eis in der Nacht. Am vierten Tag nach dem Auslaufen aus dem Adventfjord, auf 800 05'98" nördlicher Breite und 14⁰ 28' 19" östlicher Länge, schlagen die ersten Schollen gegen das Schiff— ein endloses, von spiegelglatten Kanälen, Seen und Tümpeln zerrissenes Treibeisfeld. Kein Hindernis. Die Cradle macht fünfzehn Knoten in der Stunde, schiebt kleinere Schollen beiseite, lästige Splitter, reitet auf große Flarden mit unverminderter Geschwindigkeit auf, bleibt einen Augenblick lang schräg am Eis, bricht dann donnerndem und hat wieder offenes Wasser unter dem Kiel. So geht man im Jahr 1981 mit dem Eismeer um.

Josef Mazzini steht in dieser sonnigen Nacht, im Getöse des Durchbrechens, ganz

vorne am Bug, klammert sich an die Reling und sieht tief unter sich zentnerschwere Eisbrocken, aufschwirren wie glänzende Insekten.

(Részlet Christoph Ransmayr *Die Schrecken des Eises und der Finsternis* regényének 13., *Was gescheiten soll, geschieht — Ein Bordbuch* c. fejezetéből.)

Szlavológiai közbevetés

Péntek — oroszul *Pjátnyica* — a keleti és részben délszláv mondavilág egyik szereplője, a szláv panteon legfőbb női istenének, Mokosnak későbbi megfelelője. A keleti szlávoknál Péntek a hét azon páratlan napjának a megszemélyesítője, amely nap a villámszóró Perun különféle megtestesüléseinek szentelt páros nap, a csütörtök után következik. Pénteket lenfonónak — őt tartották a fonás és a len pártfogójának —, valamint *szent asszony*nak is nevezték. Péntek napján tilos volt fenni, gyereket fürösztetni, aki a szent pénteken nem böjtölt, vízbe fúlhatott. Az ukrán hiedelmek szerint Péntek tűkkel van kiverve és orsókkal teleaggatva, mert a bűnös asszonyok a neki szentelt napokon varrnak és fonnak. Az óorosz hiedelemszövegek szerint Péntek napján az asszonyok nem fontak és nem mostak ruhát, a férfiak pedig nem szántottak, nehogy beporozzák Pénteket és bepiszkítsák a szemét. A tilalmak megszegőit Péntek szembetegségekkel és más bajokkal sújthatja.

A Péntek szláv párhuzamai közös vonásokat mutatnak a tadzsik Bibi Szesanbival (ami *Kedd Úrnőt* jelent), valamint azokkal a mitológiai nőalakokkal, akik a sors fonalát fonják: a görög moirák, az izlandi Nornák, a hettita szövönők.

Amint az az exkurzusokból kiderül, péntekenként fölemelő és lesújtó dolgok egyaránt megeshetnek. Miként olyan történések is, amelyek fölemelőnek ígérkeznek kezdetben, és csak később mutatják meg valódi természetüket. A bevezető — különös tekintettel annak utolsó két bekezdésére — valamint az exkurzusokhoz fűzött szlavológiai megjegyzések alapján pedig az is nyilvánvaló, hogy a romániai magyarság pénteki kiszolgáltatottsága nem teljesen reménytelen: két irányban is mutatkozik kiút. Az egyik az asszimiláció, a másik a kivándorlás. Azoknak, akik úgy döntöttek, hogy maradnak, és a minden áron való kitartásra rendezkednek be, nemigen marad más választásuk, mint belenyugodni abba, hogy fölösleges, már-már álságos dolog olyasmiken megütközni, amelyek időtlen idők óta hozzátartoznak a hely szelleméhez. A *Gesellschaftot* és a *Gemeinschaftot* ugyanis nem lehet egyszerre akarni.

Gyermekkoromban a Nyárádméntén eltöltött pénteknek ferencesrendi hangulata volt. Bablevest és híg- vagy kötespalacsintát ettünk rendszerint, és mélyebb motivációval lehetett halászni indulni ilyenkor.*

Romániai magyar közérzet

Választott módszerünk legyen ezúttal analitikus.

A romániai magyar közérzet — a nagynemzeti elit és az országféltő hatalom aggodalmaskodására alapos okokat szolgáltatva ezúttal —: állam az államban. Szuverén, autonóm, speciális státusú archipelág a nagy román óceánban. És a szuverenitás e sajátos formája ellen — csodák csodája! — még nincs ahogyan föllépni ez idő” szerint.

Mielőtt azonban bárki derék, romániai magyart megkísérthetne az ujjonghatnék, figyelmeztetőleg kell emlékeztetnünk: az állam a beavatkozás eszköze. Szétválasztott, majd újra finoman összefonódó hatalmi ágak, erőszakszervek, nevelő és átnevelő intézetek állnak a rendelkezésére a közjó érdekében fölfogott, nemes hivatása teljesítése közben.

A romániai magyar közérzet elviselőinek következőképpen kétszeresen is nehéz: velük szemben ugyanis két államhatalom pribékjei is illetékeseknek tekinthetik magukat.

A dolgot külön tetézi a két egymásba ékelődő állam közötti, a kontesztált szuverenitás ürügyén terhelt viszony, és akkor még mindig nem szóltunk az összmagyar eszmerendszer kéksisakosairól, akik folyton beavatkoznak maguk is, és olyasmiket kérnek számon a romániai magyar közérzettől, amiket az, nagy szorultságában, szívesen kivetne már magából.

A szigetcsoport partjait mindazonáltal a nagyromán óceán békés hullámai mossák, mossák.

A romániai magyar közérzettel tehát mindenekelőtt definíciós gondjaink vannak. Mert kinek is a közérzete a romániai magyar? Az átlag romániai magyaré, vagy a romániai magyar közösségé, úgy általában?

Amennyiben úgy döntenék, hogy a romániai magyarság átlagának a viszonylatában kell elgondolnunk a romániai magyar közérzetet, annyiban minden további okfejtés előtt nyomban bezárul az út, hiszen ahhoz, hogy az ekként fölfogottról bármit mondani lehessen, felmérésekre lenne szükség. Reprezentatív mintavételre. Az államba szorult államban pedig, ha léteznék is valaki, akinek hatalmában állna ilyesmit kezdeményezni, feltehetőleg minden tőle telhetőt elkövetne annak érdekében, hogy soha semmi hasonlóra sor ne kerülhessen, hiszen hatalma legitimitásának végnapjait jelentené az, amire a fölmérés nyomán fény derülhetne. (A hatalom természetéből, és a közép-kelet európai sajátosságokból fakadóan van ez így.)

Romániai magyar közérzet mindazonáltal van, minthogy várákosról és aggodalomról, bizakodásról és kételkedésről, megértésről és idegenkedésről, nyugtalanságról, reményvesztett dühről, lassú őrlődésről, szociális idegenségről, hazátlanságról beszélni lehet a romániai magyarság viszonylatában is.

Ha azonban a közösség — a köz — reprezentációjának oldaláról vesszük vizsgálat alá a kérdést, nyomban a képviselő legitimitásának a problémájával találjuk magunkat szemben. Kinek van ugyanis mandátuma ahhoz, hogy a romániai magyarság közérzetéről bármit is nyilatkozzék? Hogy személyes várákosait és aggodalmait, bizakodását és kételkedését, megértését és idegenkedését, nyugtalanságát, reményvesztett dühét, lassú őrlődését, szociális idegenségét, hazátlanságát az egész romániai magyarságra nézvést kötelezőként fogja fel?

A romániai magyar közérzet nem tekinthető azonosnak a romániai magyar politikusok közérzetével. De még a politikusok közérzete sem azonos azzal, aminek

látszik. A politikai ellenfelek ugyanis pontosan tudják, mekkora szükségük van egymásra. Ez a játszma azonban valakinek a bőrére megy rendszerint. A stigmákat pedig nem a politikusok viselik. Őnekik mentelmi joguk van. A faji, nemzeti beavatkozás törzsi stigmái pedig messzire virítanak, tolván hívják föl a közfigyelmet azokra a veszélyekre — autonómia, kétnyelvű feliratok, Bolyai Egyetem! —, amelyeket a stigmák viselőinek a jelenléte képvisel. Talán már készülnek is a vadászengedélyek orvlövészek számára.

A politikát mindazonáltal azokra kell hagyni, akik jobban értenek hozzá. S noha ennek az ellenkezője könnyen kiderülhet egyik-másik politikusunkról, a demokrácia játékszabályai és két megtörtént választás tényei köteleznek. Hagyni kell, hogy bizonyíthassanak. Hogy amit vetettek, learathassák. De mi van akkor, ha szelet vetettek? Hol vannak a politikának el nem kötelezett romániai magyar értelmiségiek, a közérzet e kétlábú, tollatlan barométere, akik előrejelezhetnék a készülő viharokat? Akik a mobilizált, görcsbe rándult, ízig-vérig átpolitizált és pseudo-egzisztenciába csúszott romániai magyar kisebbségi társadalom nevében kikérhetnék maguknak a stigmákat és elszámoltathatnák a politikusokat? Hol vannak tehát?

Arra kell gondolnunk, hogy nincsenek is. Ha voltak: elmentek. Legjobb esetben nincsenek itthon. Magyarországi alkotóházakban, minisztériumi vendégszobákban pihenik ki minden bizonynyal kisebbségi fáradalmaikat. Vagy tanulnak! — ugyancsak Budapesten, esetleg Gödöllőn. Gyűjtik az erőt és a tudást, hogy egyszer majd!

A romániai magyarság pedig áll és várakozik, hogy történjék már valami. Közérzete olyan, mint az útilázás, türelmetlen útrakelő, aki elhanyagolt, rossz levegőjű váróteremben lesi, hogy érte jöjjön, és elvigye a vonat. Egyikének, másikának szerencséje van, és a szigetcsoport egy-egy újabb darabját nyeli el az óceán.

A romániai magyar közérzet a romániai magyarság szellemi helyzetére merőleges. És alternatív nemzetpolitikai paradigmáért kiált.*

Romániai magyar

Beszéljünk az autonómiáról

A zsarnokság alól szabaduló társadalmaknak, illetve társadalomrészeknek — sok kellemetlen, az öröklött mentalitásokat korrigálni hivatott lecke mellett — azt is meg kell fokozatosan tanulniuk, hogy a szólásszabadság parttalanságában a dolgokról való beszélésnek is van egy belső etikája. Nem kis felelőséggel járó döntés ugyanis, hogy ki, hol, mikor és milyen szöveggörnyezetben hoz szóba a világ — társadalom, kisebbség — (szellemi) helyzete szempontjából fontos dolgokat. A szenzációra kitéhetett és a közvélemény szankciót érvényesítő hatalmától hosszú időre megfosztott nyilvánosságokban a dolgokról való beszélés és annak mikéntje szélsőséges lehetőségeknek szolgálják ki azokat: a konjunktúra fényes szelei kaphatják szárnyaikra, és uralkodó eszmék, eszmerendszerek megalapozásához használhatják őket, miként az agyagba döngölés kíméletlen lehetőségével is számolni kell, ami hosszú időre leveheti az események napirendjéről azt, aminek egyébként lett volna helye a nap alatt.

Az, ahogyan a romániai magyarság érdekképviselői szervezetének demokratikusan megválasztott vezető testülete az autonómiakérdéssel elphozakodott, nemcsak ezellen az íratlan etika ellen vétett, hanem mélységesen kontraproduktív is bizonyult egyben: a többség várható reakciójával kapcsolatos stratégiai megfontolások hiányában a jelek szerint hosszabb időre eljátszott lehetőségnek számít, hogy a román politikai elit mérvadó köreivel az autonómiáról mint a kisebbségi kérdés rendezésének egyik lehetséges eszközéről tárgyalni lehessen — a nagynemzeti érdek körül keltett hisztéria folytán olyan politikusok sem vállalják ma már ezt a megbélyegeztetést, akiknek politikai meggyőződése nem zárná ki azt szükségszerűen. Ami azonban ennél is károsabb következményként könyvelhető el, az az, hogy a kérdés körül kialakult közhangulat és — nem utolsósorban — a fogalmi tisztázatlanságok folytán egyre több romániai magyarnak megy el a kedve attól, hogy az autonómiát kiútnak tekintse, olyan perspektívaként kezelje, amiért érdemes megfizetni az idegek állóháborúja által követelt árat.

Az autonómia úgy, ahogyan arról az utóbbi időben vidékeinken (pontosabban: magyar nyelvterületen) beszélni szokás, nem egyéb, mint elkecseregetett ideologikus jellegű próbálkozás arra, hogy az utódállamok magyarságának kisebbségi társadalmi kihátráljanak a történelem zsákutcájából. A rokon mentalitású, de mégis különböző politikai kultúrák világába integrált elszakadt nemzetrészek, mély nyomokat hagyó hetvenöt év után, most valamiféle elkapkodott és kellőképpen végig nem gondolt koordináció folytán az autonómia ködös tartalmú és többnyire deklaratív intézményében keresik a megoldást. Az érintett többségi társadalmak reakciója — amely egyébként egy másik, párhuzamos koordinációra enged következtetni — meglehetősen önleplező ugyan, hiszen az autonómiatörekvésekkel szembehelyezkedő politikai akarat nehezen tudja lerázni magáról az áruklodó jeleket, amelyek szerint a demokrácia gonddal szótt (és valóságra szabott) leple alatt a zsarnokság valamilyen (etnokratikus) formájának a fenntartásában érdekelt. Az elfogulatlan és a régió kérdéseiben kellőképpen tájékozott kívülálló szemlélő nehezen

tudja eldönteni mindazonáltal, hogy amikor a romániai magyarság például autonómiáról beszél úgy, ahogyan azt mandátummal rendelkező szóvivői révén teszi, akkor az a célja, hogy megoldásokat keressen, a kiutat fürkészi vitathatatlanul nehéz helyzetéből, vagy egyszerűen eltúri, hogy választott képviselői látványos, de öncélú és olykor felelőtlen szerepeket játszzanak el a térség zavaros politikai színpadán.

Az autonómiatörekvések — az etnikai konfliktusok és feszültségek összehasonlító irodalmának perspektívájából nézve a dolgot ezúttal — a mélységesen megosztott társadalmak konfliktuskezelő mechanizmusai közé tartoznak. A mélységesen megosztott társadalmakat megegyezésszerűen az jellemzi, hogy a felépítésükben részvevő csoportok különbözőek kultúrájukra nézvést, külön intézményeik vannak, egyenlőtlen mértékben részesednek a hatalomban és az előjogokban, és nem értenek egyet alapvető kérdésekben. Az ilyen társadalmakban nagy eséllyel robbannak ki különböző konfliktusok, és a lappangó ellentétek orvoslására vagy a már kirobbant feszültségek elfojtására és kezelésére olyan módszereket szoktak használni, mint a népirtás, etnikai tisztogatás, kitelepítések, területmegosztás, erőltetett asszimiláció, önkéntelen szegregáció, hatalommegosztásra alapozó különféle autonómiaformák, konzociációs vagy társnemzeti modellek, nyílt társadalom és ezek számos variációja, illetve kombinációja. A történelem valamennyit többszörösen végigpróbálta már, és fölös mennyiségű tapasztalat van kéznél annak megítéléséhez, hogy hol, mikor, miről, milyen értelemben és milyen eséllyel lehet vagy érdemes beszélni, illetve: hogy mire kell számítani, ha nem ez történik.

Az etnikai törésvonalak mentén föllelhető, mélyen megosztott társadalmak történelmi tapasztalatai közül háromra érdemes külön is fölhívni a figyelmet. Az egyik az, miszerint a konkordancia — az egymás kölcsönös elfogadására alapozó békés egymás mellett élés mint stabil berendezkedés — véres polgárháborúk eredménye rendszerint, annak a belátásnak az alapján, hogy egyik fél sem tudja érvényre juttatni saját dominanciáját, illetve ha igen, csak olyan áron, amelyet nem érdemes megfizetni érte. A másik úgy szól, hogy a dominancia jellegű egyoldalú megoldások társadalmilag nagyon költségesek, hosszú távon csak szabadságellenes intézkedésekkel vihetők keresztül és szabadságkorlátozó eljárásokkal tarthatóak fenn, ami előbb-utóbb a berendezkedés ellen fordul, kikezdi annak alapjait. A harmadik arra figyelmeztet, hogy a hatalommegosztásra alapozó autonómia-megoldásokhoz nemcsak a kisebbség osztatlan identitástudatára és feltétlen szolidaritásiójára van szükség, de a többség hajlandósága és toleranciája is nélkülözhetetlen.

Az, ahogyan a romániai magyarság vezető politikai ereje az autonómiakérdést kezeli, a magáértvaló, szimbolikus politikai cselekvés aggasztó jeleit mutatja. A romániai magyar kisebbségi társadalom — miközben minden gondjának-bajának orvoslását a közelebbről meg nem határozott autonómiától várja — mélyen, már-már maradéktalanul átpolitizálódott: a civil szféra elvesztette viszonylagos autonómiáját és kontrollját a politikum szférája fölött; a politika kudarcai az egész kisebbség kudarcaiként telepednek rá az egyének tudatára; a megmaradás esélyeit pedig csak a politikum egyre lehangelőbb, egyre elbátortalanítóbb perspektívájából lehet mérlegelni. S amikor a nyelvharc egyetlen kézzelfogható eredményeként az könyvelhető el, hogy a kétnyelvű helységnevtáblák veszélybe kerültek ott is, ahol azok békében porosodtak két-három esztendőn át, vagy amennyiben élni lehet a gyanúval, hogy az etnikai tisztogatás ellen folytatott nemes küzdelem több embernek vette el kedvét, mint ahánynak kapaszkodókat nyújtott a (meg)maradáshoz (s

ilyenformán már-már etnikai öntisztogatással mint a jó szándékú, de koncepciótlan politizálás „eredményével” vethetünk számot), nem lehet megkerülni a kérdést: hogy vajon a belső, korlátozott önrendelkezést önkormányzati formában megvalósító, kiharcolt megoldás esetén lesznek-e elegenden, akik vállalják, hogy jogilag is függő helyzetbe kerüljenek vezető politikai erők közjogi jogosítványokkal fölruházott testületével, annak demokratikusan megválasztott vezetőivel szemben.

Az autonómiát valóban a politika küzdőterein kell kivívni, de érvényt szerezni neki csak autonóm alanyok révén lehet a civil hétköznapi világban. Jobb helyen küzdeni sem kell, egyszerűen csak élni kell vele: tenni, amit a józan ész és a történelmi jog érvrendszerének ballasztjaitól megszabadított politikai racionalitás megkövetel. A romániai magyarság, az uralkodó és alternatívátlan látszó politikai beállítottság folytán, könnyen kerülhet abba a helyzetbe, hogy vezető politikai ereje látványos győzelemmel vívja ki jogát az autonómiához, de az akkor már senkit sem fog érdekelni.

Beszéljünk tehát az autonómiáról.

Őszintébben és felelősségteljesebb moralitással.

A bénultság természetrajza

Vitairat az RMDSZ-ről

A romániai magyar kisebbségi társadalomban a '93-as, '94-es évek fordulóján a visszarendeződés aggasztó jelei mutatkoznak. Nem a letűnt diktatúrát szemérmetlenül kiszolgálók fokozatos visszaszivárgásának, újonnan szerephez jutásának az értelmében—ahogyan az kisebbségi létünk lerázhatatlan kontextusát adó többségi román társadalom esetében történik például —, hanem a diktatúra idejére jellemző bénultság lopakodó térhódításának a formájában mindenekelőtt. A '89-es fordulat után felszabadult energiák által lánggra lobbantott lármafák sorra szalmalángoknak bizonyultak, a kibontakozás útjairól nagy nekiveselkedéssel kimozdított sziklatömbök visszaheppennek megszokott helyükre, a szakértelem és a körültekintés nélkül kiválasztott fában ottmarad a beleszorult fejsze— egyszerűen: a rosszul felfogott, irreálisnak bizonyuló kollektív céltételezések teljesíthetlenségének tolatkó evidenciái nyomán újra eluralkodik a kisebbségi társadalom berkeiben az áldozattudatra alapozó önsajnálát és lemondás, a kinttartásnak álcázott, jobb időkre és a valamikori jóvátételre kalkuláló semmittevés.

A közösség lelkületére rátelepedő sikertelenségérzetnek több nehezen semlegesíthető vagy ellensúlyozható forrása is van.

Ilyen forrás mindenekelőtt a civil társadalom feléledésének és újjászerveződésének a megtorpanása. A fordulat után ígéretes gyorsasággal, változatossággal és lendülettel szerveződő civil társadalmi testületek, egyesületek és társaságok szinte ugyanilyen látványosan kezdenek kiürülni, többségük esetében beteljesedni látszik a totalitarizmus örökségének átka: egyre többről derül ki, hogy személyes ambíciók által létrehozott kezdeményezések, amelyek az érdekegyeztetés, a kooperációs készség, a mozgósítható — anyagi, személyi és más természetű—tartalékok reális felmérésének hiányában előbb-utóbb kénytelenek elismerni, hogy képtelenek teljesíteni a kitűzött célokat. Egy-egy ilyen kudarc — a kollektív sikertelenség megideologizált kontextusában — jól jön aztán az odaát, az anyaországban való újrakezdésre vonatkozó döntés megalapozásához, és — a világ furcsa berendezettsége folytán — minél irreálisabb, minél nyilvánvalóbban teljesíthetetlen volt egy-egy ilyen civiltársadalmi célkitűzés, annál jobban.

A jogfolytonosság címén föltámasztott, nagy múltú, patinás szervezetek újraindításának kísérletei is sajnálatos módon hozzájárultak a kollektív sikertelenség érzésének a táplálásához: azáltal mindenekelőtt, hogy az eltulajdonított javak, a közösségi tulajdonok visszaigénylésének illúziókkal kezelt kérdésében már-már saját *raison d'être*-jüket kockáztatták, de szerepe volt az összkép alakításában annak is, hogy a megörökölt kereteket nem sikerült — legalábbis egyelőre — olyan szellemi tartalékok mozgósításával feltölteni, amelyek biztosíthatták volna számukra a múltjukhoz méltó helyet és szerepet a romániai magyarság szellemi, tudományos és szervezeti életében.

A diktatúrát túlélte és a változás után részben új tartalommal feltöltött kisebbségi intézmények egyike-másika is fölhozható példaként arra, hogy a váltás erőtartalékai kifulladásban vannak, és hogy a régiiek, az edzetek helyzeti előnye — minden korábbi fogadkozás és elhatárolódás ellenére — kezd érvényesülni. Ha látványos példa nincs is egyelőre kéznél, de gyanítani lehet, hogy a fokozatosan teret veszítők előbb-utóbb kiszorultnak a fokozatosan konszolidálódó keretek közül, és félő, hogy egyenesen a határon túlra.

Nehezen elviselhető felismerésként és a változás után fogalmazott tervekkel és

elvárásokkal aligha összeegyeztethetően nehezedik a kisebbség tudatára az az úttalan utakon összegeződő belátás is, hogy sem a jogállam hézagos, ügyel-bajjal létrehozott intézményei, sem a helyi hatóságok önkormányzati feladatokat ellátó testületei, sem a civil társadalom szervezetei nem képesek érdemben javítani a kisebbségi társadalom kilátásain mindaddig, amíg ezeket a kereteket olyan emberek töltik ki, akikben minden deklaratív elhatárolódás ellenére tovább él a megtagadott múlt, és akiket a totalitarizmus reflexei, beidegződöttsége és mentalitása szédületes gyorsasággal hódítanak vissza maguknak.

És itt van végül, de nem utolsósorban az RMDSZ. Az így megélt és felfogott világban aligha lehet elmenni az RDMSZ, a romániai magyarság demokratikusan megválasztott érdekképviselői szervezete felelősségének kérdése mellett, aligha vitatható e felelősségre való rákérdezés jogosultsága.

Az alábbiakban erre — az RMDSZ létének, ténykedésének a kollektív sikertelenség perspektívájából való értékelésére — történik bevallottan provokatív szándékú kísérlet, amelynek legkifejezőbb műfaji megjelölése talán az RMDSZ-ről való máskéntgondolkodás.

A kísérletet végző fontosnak látja előrebocsátani két, lényegét érintő előfeltevést.

Az egyik az, miszerint az RMDSZ-nek a romániai magyarság számára ez idő szerint nincs alternatívája. Be kell látnunk, hogy azoknak az időknek, amelyek a szervezetet létrehívták, és létét lehetővé tették, megvolt a maguk közösség-ontológiai sodrása, amelytől — a jelek szerint — nem sikerült kellő súlyú, mérvadó alternatívát kínálni, máskéntgondolkodó rétegnek függetlenítenie magát. S noha az RMDSZ által négyéves története során megtett út kifejezetten kényszerpálya-jellegű, az elért eredményekhez, az erőfeszítések őszinteségéhez, a professzionalizálódás helyelközzel biztató jeleihez nem férhet csak rosszindulatú kétség. Ebből a szempontot indokoltnak látszik tehát az a pozitív önértékelés, amely a *Szövetség* című közlöny I. évfolyamának 1. számában közölt körinterjúból kiolvasható, ami egyben azt is jelenteni kívánja, hogy amennyiben az alább következő gondolat-kísérletnek lennének érvényes-nek tűnő tanulságai, akkor azok nem az alternatíva, hanem a pályakorrekció szükségességének az irányába mutatnak.

A másik előfeltevés arra vonatkozik, hogy bármely kisebbségi társadalom számára a megmaradást, az önazonosság megőrzését és — egyáltalán — az autentikus lét minimálfeltételeit csak az önrendelkezési elv érvényesítése biztosíthatja; arra, hogy az önrendelkezési elv érvényesítésével való bárminemű szembehelyezkedés az etnokratikus uralmi formákhoz fűződő érdeket leplezi le; és hogy Közép-Kelet-Európa kevert etnikumú régióiban csak akkor fognak nyugvópontra jutni a kedélyek, ha az önrendelkezés logikáját sikerült a végső konzekvenciáig, minden érintett fél számára megnyugtató módon érvényesíteni.

Szükségesnek látszik e két előfeltevést hangsúlyos formában előrebocsátani, mint olyant, amit az alább következők — a legtolakvóbb látszatok ellenére sem — kezdenek ki vagy bírálják fölül.

Kísérletünk hipotézisei a következők:

1. Noha definíciószerűen érdekelt a román demokrácia intézményeinek kiépülésében és megszilárdulásában, a romániai magyarság — az RMDSZ politikai teljesítménye folytán — újra és újra besétál a demokráciaellenes román politikai erők gonddal fölállított csapdáiba, és következésképpen a román társadalom demokratizálódási folyamata akadályoztatásának, elakasztásának a bűne varrható a nyakába (a demokratizálódás paradoxom).

2. Noha az RMDSZ legfőbb politikai célját a belső önrendelkezés kivívásában jelöli meg, e célért folytatott elkeseredett küzdelem látványos külsőségei mellett egyre

inkább egy idegen közeg politikai akarata teljesedik be a romániai magyar kisebbségben (az önrendelkezés paradoxona).

3. A világosan megfogalmazható célok kidolgozása és az azok elérését lehetővé tevő feltételek megteremtése, előkészítése helyett az RMDSZ a szimbolikus politikai cselekvés útjait járja.

4. Az RMDSZ olyan identifikációs mintákra alapozza tulajdon létét és egész tevékenységét, és olyan identitásmodelleket ajánl a romániai magyar kisebbségnek, amelyek nem segítik, hanem akadályozzák e kisebbséget abban, hogy szülőföldjén föltalálja magát, eligazodjék és érvényesülni tudjon (az identifikáció paradoxona).

5. A — bizonyos vonatkozásokban akár lesújtó — realitások figyelembevételével föltárt érdekszerkezet és az egyértelműen megjelenített érdekösszetevők helyett a „kreált valóságok” szabályai szerint alakuló értelmiségi legitimációs modellek határozzák meg az RMDSZ „érdekvédelmi” politikai gyakorlatát.

6. Politikai gyakorlatának tolvakvó külsőségei alapján levonható az a következtetés, hogy az RMDSZ, bevallatlanul bár, de úgy gondolja, hogy a romániai magyarság helyzetét rendezni lehet a románok megkerülésével, azok háta mögött, a koegzisztencia normalitásának állapotához nélkülözhetetlen partneri viszony kiépítése nélkül is.

A hipotéziseket alátámasztó argumentációként a következők hozhatók fel röviden.

A demokratizálódás paradoxom (1) összefüggésében számot kell vetni azzal, hogy a román közvéleménynek a demokratizálódási folyamat szempontjából mérvadó rétege úgy gondolja, hogy az erdélyi magyarság számláját egész „bűnlajstrom” terheli. E közkeletű megítélés szerint a magyar kisebbség okolható a román politikai mezőny egyik legvirulensebb, legrafináltabb, számottevő intellektuális tartalékot mozgósító s következésképpen különösképpen veszélyes szélsőséges politikai erejének, a Román Nemzeti Egységpártnak a megjelenéséért; a magyar kisebbségi követelésekkel összefüggő diverzió eredményeként került sor a Securitate állományának átmentésére; a magyarság vezető politikai ereje, az RMDSZ által elkövetett politikai „hibák” okolhatók a szélsőségesen nacionalista román politikai erők előretöréséért, befolyásának növekedéséért el egészen a hatalommal való kacérkodásig; az RMDSZ számlájára írható a román demokratikus ellenzék megosztása és a legfontosabb ellenzéki koalíció politikai esélyeinek az aláásása; de még a törvényhozásnak és az egész reformfolyamatnak is folyton figyelnie kell arra, hogy a romániai magyarságot ne juttassa a román nagynemzeti érdekeket és érzékenységet sértő előnyökhöz, aminek nyilván számos, az átalakulási folyamat szempontjából jelentős román politikai-gazdasági tényező is issza a levét.

Aligha lehet mindezek után csodálkozni azon, hogy a romániai magyarság kollektív megítélése romlott, hogy a kisebbségi társadalomnak számottevő presztízsveszteséggel kell számolnia, hogy nyomasztó jelei mutatkoznak a rossz kollektív közérzetnek, és hogy helyel-közzel — különös-képpen a diaszpórában — fölüti fejét a lopakodó félelemnek az a rafinált formája, amely az embereket visszafogja etnikai hovatartozásuk megspórolható exteriorizálásaitól, és a környezetbe való belesimulás reflexeit alakítja ki bennük fokozatosan. Merész következtetés, de az ország gazdasági helyzetének, a szélsőséges politikai erők előretörésének, a szilárd demokratikus hagyományok hiányának a figyelembevételével gondolni kell arra, hogy a kollektív kulpabilizációra berendezkedő közhangulat és a lopakodó félelem különböző formái könnyen a fasizmus burkolt, rafinált formáinak a szálláscsinálóiá válhatnak.

Az önrendelkezés paradoxonával (2) kapcsolatban azt érdemes itt fölemlíteni, hogy az önrendelkezésről nem annyira beszélni, mint inkább élni kell vele. Az

önrendelkezési jog iránti igény kinyilvánítása mellett gyakorlati szervezésre, politikai cselekvőképességre és felkészült politikai alanyokra is szükség van ahhoz, hogy az önrendelkezési elvnek érvényt lehessen szerezni. A romániai — de valamennyi utódállambeli — magyarság esetén külön figyelni kell arra is, hogy a térségben adott államkeretek többnyire háborúkat lezáró békediktátumok, nagyhatalmi erőszak következményei, és ennél fogva az önrendelkezés elve potenciális felforgató tényezőként van elkönyvelve, valahányszor szóba jön. Következésképpen politikai bölcsességre, körültekintésre és türelemre van szükség a rá való hivatkozásakor, különben megeshet, hogy az önrendelkezésért folytatott nemes politikai küzdelem látványos külsőségei közepette politikai kényszerpályán sodródják a kisebbség valamiféle sötét történelmi felelősség felé.

A szimbolikus politikai cselekvésre (3) általában az jellemző, hogy rövid távon elérhető, látványos és csak a felszín érintő eredményekre összpontosít. Az alapos munka, a hosszú távra való felkészülés, az árnyalt és pontos helyzetfelmérésből, az adottságok értelmezéséből való kiindulás helyett kellőképpen végig nem gondolt fogalmi konstrukciókkal, elkapkodott deklaratív megnyilatkozásokkal és alkalmazhatatlan, nem releváns analógiákra való sűrű hivatkozásokkal operál, és rendszerint a felvállalt feladat érdemi elvégzéséhez szükséges erőtartalékok és felkészültség hiányának a rossz lelkiismeretét leplezi. A szimbolikus politikai cselekvés nagy bűne továbbá, hogy a lázas tevé-vevés által fölkavart felszín az elvégzett munka benyomását kelti, és eltereli az emberek figyelmét arról, hogy a tények mélyén feltartóztathatatlanul történik, bekövetkezik, nyomul előre a történelem.

A romániai magyarság helyzetének egyik legdrámaibb eleme az, amit az identifikáció paradoxonnak (4) nevezünk.

Az önazonosságnak azok a modelljei, amelyekre az RMDSZ alapozza létét, amelyeket széles körben forgalmaz, és amelyek ápolására az egész kisebbségi kultúra és az oktatás még autonómnak megmaradt szegumentumai be vannak rendezkedve, táplálják, folyamatosan újratermelik azokat az illúziókat, amelyekkel az elszakadt nemzetrészek 75 esztendeje áztatják magukat: hogy nevezetesen meg lehet úszni, meg lehet spórolni azokat az erőfeszítéseket, amelyekre az együttélés helyzetei kényszerítik nap mint nap a kevert etnikumú régiók népességét. Mert minden kétséget kizáróan joggal el lehet mondani, hogy a magyar nemzet mint határokon átnyúló politikai közösség, határrevízió nélkül, az önrendelkezés elvének megfelelően születik újra a szemünk láttára: hogy tehát van, működik az összmagyar, de ettől még az anyaországban tett ki tudja, hányadik látogatásáról hazatérő romániai magyarnak — akinek a sors furcsa rendelkezése folytán itt kell berendeznie életét — látnia kell újra és újra, hogy mennyire más, mennyivel könnyebb minden odaát, hogy itthon az élet legmindennapibb dolgaihoz is fölös erőfeszítésekre van szükség, kulturális küszöböket kell átlépni mindegyre, elfogadni, megérteni újra és újra a felfoghatatlant, és föladni mindegyre valamit magunkból annak érdekében, hogy ne omolják össze, hogy megélhetőként megmaradjon a világ. Lehet-e csodálkozni mindezek után azon, hogy egyik-másik romániai magyar legyűrhetetlen indítást érez arra, hogy soron következő anyaországi látogatásáról ne térjen haza, vagy azon, hogy egy-egy ilyen döntést követően újra és újra kiderül: a multikulturális léthelyzetei által behajtott sarc, a fokozatos önfeladás ellen csak a szavak szintjén lehet védekezni; a realitások vonatkozásában a történelem oly csodásan működik, hogy az összmagyarba való adminisztratív betagozódás az identitásörzés látványos külsőségei mellett megélt élet vagy befutott pálya esetében nem problémátlan. Félő, hogy azok a kellőképpen végig nem gondolt homályos reménykedések, amelyek az önrendelkezéstől várják az

önmagára nézvést elégséges kisebbségi lét kereteinek a megteremtését, az önáltatás, a kollektív önbecsapás bűnös formái, amelyek nem javítják, hanem rontják a romániai magyarság esélyeit a megmaradásra.

Annak alapján, ahogy az RMDSZ az érdekkonstrukció megjelenítésének a kérdéseit (5) kezeli, élni lehet a gyanúval, hogy a magyar kisebbség érdekképviseletének a nevében itt valami egészen más történik. A kollektív sérelmek, a jogfosztottság és lappangó félelmek csoportlélektani előfeltevéseire alapozó etnikai mobilizációknak — amelyek régi bűnök feledtetésére, az átmentés hatékony formáira, gazdag példatár tanúsága szerint, kiválóan alkalmasak—nehezen elkerülhető közös sorsa szokott lenni, hogy a kitűzött célokért folytatott küzdelemnek, az elért „eredményeknek” nem szabad kockáztatniuk a harcot folytató elit legitimációs bázisát, magát a léthelyzetet, amelynek alapján a harcnak egyáltalán értelme van.

A partneri viszony (6) összefüggésében a legtettenérhetőbbek az RMDSZ mulasztásai. A parlamenti csatározás néhány beszédes példája nyomán időben le kellett volna vonni a konzekvenciákat arra vonatkozóan, hogy a romániai közélet és a politikai kultúra színvonala mit tesz lehetővé, és hogy mi az, ami csakis a román szélsőséges erők számára fölkínált újabb és újabb argumentumként, a román közvélemény visszatérő irritálásaként jöhet szóba. A helyzet logikája által nyilvánvalóan előírt, megfeszített politikai küzdelem mellett, amely tekintetében egyébként — ezt elismerőleg hozzá kell itt tennünk — az RMDSZ derekasan állta a sarat, lényegesen nagyobb mennyiségű energiát kellett volna arra fordítani, hogy a román közvéleménynek az eloszthatatlan előítéletek által még meg nem fertőzött és a maga szélsőségeinek egyoldalúan kiszolgáltatott rétegével próbálja elfogadtatni a romániai magyarság létének tényét, az ebből az adottságból fakadó problémák természetét, a helyzet rendezéséhez fűződő érdek közösségét, a magyar kisebbség céltelezéseit, elképzeléseit a jövőről. Mindezt lehetőség szerint nem a romániai magyar sajtó és médiák útján, a nagynemzeti történelemhamisítások és ferdítések türelmes, fokozatos lebontására törekedve, kilépvén abból a kényelmes alapállásból, miszerint a románságnak kötelessége tudni és folyamatosan szem előtt tartani azt a nagy igazságtalanságot, amely a magyarsággal esett meg Trianontól Bözödújfaluiig. Ebben az összefüggésben kell szót ejteni a kisebbségi kérdés európai rendezéséhez fűzött hiú reményekről és a nemzetközi garanciákról, amelyekről a jelek szerint azt várjuk el, hogy kezeljék azokat a problémákat, amelyekre mi magunk képtelenek vagyunk megoldásokat találni.

Az előterjesztett argumentáció alapján az RMDSZ politikai gyakorlatáról azt a sommás következtetést vonhatnánk le, hogy az híjával van minden komolyabb megfontolás tárgyát képező stratégiának: mintha a 75 éves kisebbségi politizálás minden bűnének-tévedésének a jóvátételére tett fogadalom alapján alkalmi taktikázgatások közepette folyna a többnyire presztízsszemponturna pozícióharc — olyan pozíciókért, amelyet a belső gyarmatosítás és a kivándorlás feltartóztathatatlan folyamatainak köszönhetően már régen — és félő, hogy visszafordíthatatlanul— elveszítettünk. Lehet-e mindennek más eredménye, mint az elit fokozatos leszakadása tagságáról, a szervezet apránkénti öncélúvá válása, és mindaz, ami ebből elkerülhetetlenül adódik: a kollektív sikertelenségérzés, a kisebbség lelkületét újólag hatalmába kerítő ’áldozattudatba forduló, lemondó benuultság? És nem fűződik-e vajon mindehhez alapvető érdeke a romániai magyarság vezető rétegének, amely jó érzékkel kamatoztatta annak idején a múlt rendszerbeli hátrányos helyzetét, és a jelek szerint ennél többre most sem képes?

Itt véget ér az RMDSZ-ről való máskéntgondolkodás lehetőségeit firtató gondolatkíséret első, a hipotéziseket, az azokhoz fűzött kommentárt és egy

konklúziójavaslatot tartalmazó része.

A gondolat kísérlet második, érdemi fele ezután következnek: felelős tisztségviselők, szellemi életünk rangos képviselőinek véleményét kikérve, utánajárni annak, hogy milyen eséllyel lehet állítani mindezt az 1994-es esztendő első havának második felében a romániai magyarság vezető politikai erejéről.*

Hagyomány és modernség földje

Közép-Kelet-Európa a 20. században

Hagyomány és modernitás viszonya általában véve szerencsésebb égtájak alatt is problematikus, de különösképpen az Közép-Kelet-Európában, ahol a sajátságosan fölfogott és többnyire kisajátított hagyomány rendszerint a modernizációs törekvések és folyamatok megbízható, hatalmi érdekeknek alávetett kontrolljaként működött. E kies tájakon az elmúlt kétszáz esztendő során a modernizáció többször is elakadt, és valahányszor újra nekilendült, fentről kezdeményezett, erőltetett és kontroll alatt tartott folyamat volt, amely soha nem veszélyeztette a hatalmi struktúrák stabilitását és legitimitását, mindahányszor összhangban maradt az uralkodó politikai és kulturális elitek érdekeivel. Akárcsak a hagyomány értelmezése, amely egyszerre volt az elitek szimbolikus újratermelődésének az eszköze és elháríthatatlan akadály a következetesen végigvitt modernizáció útjában.

Ellenállva a részletekben való elmerülés csábításának és megmaradván a csak kevésre kötelező általánosítás szintjén, elmondható, hogy Közép-Kelet-Európában ezt a szakaszos és rapszodikus modernizációt egy sajátos alanyiségforma élte túl, amely a világ weberi racionalizációjának vaskalitikáját belülről soha nem tapasztalta meg. Ennek a tipikusan a régióra jellemző szubjektivitásformának magával a terjeszkedő racionalitással szemben is sikerült védőállásokat kiépítenie, tulajdon partikularitását semmiféle egyetemességnek nem volt hajlandó alávetni, következésképpen kényéredvére alakított valóságot, történelmet, a kollektív egzisztenciák alapjául szolgáló ideológiákat és társadalomelméletet — mindenféle morális vagy másfajta, objektív autoritás figyelembevétel nélkül.

Ma, öt évvel a nem remélt közép-kelet-európai fordulat után, ez az alanyiség mint szívós mentalitás él tovább, reális veszélyként, de legalábbis komoly kihívásként a régió számára fölkínálkozott újabb modernizációs esélyre nézvést. A '89-es fordulatot követően ígéretes gyorsasággal honosodtak meg a térség országaiban a modernitás intézményei, amelyek váratlan hatékonysággal vitték keresztül a strukturális modernizációt. De nem kellett többnek, mint alig két-három évnek eltelnie, és máris kezdett nyilvánvalóvá válni, hogy az újdonsült jogállami kereteket, a parlamentet, a politikai pártokat, a helyi hatalom intézményeit, de még magukat az államhatalommal szemben szerveződő civil társadalmi szervezeteket is alapvetően premodern mentalitású emberek töltik meg tartalommal. A helyzet már csak azért is különösen drámai, mert az átmenet és a modernizáció által megkövetelt áldozatok láttán fanyalgó és közelmúltjukat leplezni kényszerülő elitek számára kéznél van a modernizáción már rég túlesett és most éppen a fejlődéseszmé mély válságát megelőző társadalmak tapasztalata: ízlés és az elérni kívánt cél függvényében lehet ma már válogatni a '60-as, '70-es évek antimodernizációs elméleteinek a politikai autoritarizmust is elfogadni kész radikális heroizmusa, a posztmodern rezignáció, fatalizmus és általános értelemvesztés látványos szerepei, valamint a piaci mechanizmusok emancipatorikus hatását újonnan felfedező neomodern életérzés menedékei között.

Mi sem jellemzőbb a hagyomány és modernitás viszonyára ebben az egyszerre anti-, poszt- és neo-modern világban, minthogy a hagyomány bonyolult jelentéskomplexumából az az elem a legkevésbé problematikus, amely a közönséges logika szerint a leginkább modernizációellenes kellene hogy legyen: a helyi-közzel még fellelhető archaikus vagy legalábbis tradicionális közösségformák értékideológiák

által kipreparált rendje. Mindenféle értékdictatúra nélkül a felnövekvő újabb és újabb nemzedékek számottevő hányada fedezi föl magának a hagyományos népi értékrend elemeit és kellékeit, rendezi be azokkal és azoknak megfelelően a maga környezetét és életét — miközben békésen megvan a modernizáció vívmányaival. Nem hogy nem agítál ellenük, de nem is szívesen mondana le róluk. A hagyományfogalom másik két eleme ezzel szemben, a kisajátított és politikai céloknak alárendelt történelmi hagyomány és a mindennapi tudáskészlet hézagait kitöltő diffúz tudás- és hiedelemelemek, amelyek a társadalomlélektanban használatos hagyományfogalmat konkretizálják, mélységesen modernizációellenesek. Érthető módon egyébként, hiszen a közösségi-társadalmi kontinuitás biztosítékai értelmezésszerűen a tudás társadalmi elosztásával kapcsolatos szerepek újratermelődésének a nélkülözhetetlen eszközei. Az, hogy ebben az újratermelt szerepszerkezetben és a fenntartott kontinuitásban megjelenik a partikuláris közép-kelet-európai alanyiség, az előítéletekkel és rögeszmékkal, komolyan vett legendákkal terheit mentalitás, az már csak a mi sajátos megközelítésünk szempontjából fontos. És szinte már megemlíteni sem érdemes, hogy Erdéllyel — romániai magyar nézőpontból legalábbis — éppen a modernizáció és a hagyomány sajátos dialektikája bánt el ilyen csúfosan. Magyarország azért — és azzal — mondott le róla hallgatólágosan a 19. század utolsó harmadában, és veszítette el végül a 20. század elején, mert vállalhatatlannak ítélte az ország rész modernizációs fölcsatlakoztatásával együttjáró terheket. Románia pedig azzal van elfoglalva azóta is, hogy az ország modernizálásának gonddal ápolat látszata mögött, visszafogja az erdélyi — ezúttal már nem kizárólag csak magyar! — modernizációs törekvéseket, mi több: leépítse és ellensúlyozza azoknak korábbi vívmányait az ország szimbolikus egységének megőrzése, biztosítása érdekében.

Kultúrák interferenciájáról és a multikulturalitás esélyeiről a térségben — a témamegjelölés másik eleméről — itt és most aligha lehet másként, mint a kisebbségi keserűség hangján szólni. Mert kéznél van, ugye, és bármikor fölmondható a konszolidáltan modernizált multikulturális társadalmak tapasztalatait összegező lecke, amely arról szól, hogy a plurális társadalmakban a pluralitás magában vett érték, amelyet ilyenként fogad el és tisztel a népesség egésze, az érdekeket artikuláló csoportok és szervezetek és maga a kormánypolitika is. Hogy az ilyen szerencsés társadalmakban az állam — amely nem kisajátított tulajdona egyetlen megkülönböztetett vagy szerencsés etnikumnak sem — legfontosabb feladatának tekinti olyan társadalompolitikai környezet és közhangulat kialakítását és huzamos fenntartását, amelyben minden egyén belátása szerint alakíthatja ki és élheti meg a maga saját, egészséges identitását, és kölcsönösen előnyös csoportközi kapcsolatokat ápolhat. Ahol nyilvánvaló, hogy az egymás kölcsönös elfogadására berendezkedett közhangulat — a multikulturális társadalmak kötőanyaga — csakis megfelelő neveléspolitikával és oktatói gyakorlattal tartható fenn, amely a bevett szokás szerint ennek megfelelően árnyalt és célirányos: az etnikai tudat megerősítésére, hátrányos helyzetből fakadó problémák ellensúlyozására vagy a kölcsönös elfogadás készségének a kialakítására koncentrálván, a helyzet és az érintett etnikumok differenciált kívánalmait szerint. Hol van ettől és ehhez képest a közép-kelet-európai gyakorlat? Mit lát ehhez képest a világból egy középgenerációs romániai magyar, például?

Hát, látja mindenekeelőtt két egymásnak feszülő állameszme néma tusakodását. Lát — azonkívül — az egységesen nemzetinek definiált jogállam keretei között pöffeszkedni egy virulensen nacionalista román politikai elitet, amely tudván tudja, hogy konjunktúrában van, és amely kiváló érzékkel csap le következőképpen a

magyar etnopolitika minden tétova gesztusára, meggondolatlan lépésére. Látja a kutyaszorítót, és benne a mindenkori magyar kormányt, amely nem tud elég okos lenni ahhoz, hogy bármely nemzetpolitikai döntésével-intézkedésével ne ártson többet, mint amennyit használ. És látja fölsejleni a román—magyar megbékélés történelmi esélyét, és azt is, hogy az ügyben szorgoskodók pontosan tudják: nagy ára lesz ennek a megbékélésnek. Az uralkodó elitek szimbolikus tőkájének nagy része fog rámenni arra mindkét részről, ha el kell ismerni mindazt, ami a két kultúra kölcsönös elfogadásához és békés egymás mellett éléséhez nélkülözhetetlen.

Itt élünk, tehát, Európa helyyel-közzel megejtő szépségű szegletében, ahol a táj, a természet változatosságát a környezetre bélyegét megannyi formában rányomó kulturális sokféleség teszi még izgalmasabbá. Eltérő építkezési szokásokban, látványos külsőségeket eredményező közösség-szervező mentalitásokban és tradíciókban, felekezeti megosztottságban tárgyiasuló kulturális sokféleség — multikulturalitás —, nemritkán egyazon nyelvközösségen belül is, amely — a nyugati mércével mérve legalábbis — felbecsülhetetlen érték lehetne. Holott nem az. Feszültségek, ellentétek, konfliktusok virtuális forrása ez a sokféleség itt és most mifelénk. Nem is lehet könnyű dolguk az átmenet fejleményei iránt érdeklődő, Romániába látogató nyugatiaknak, akikről — Bukarestben és Temesvárott, Kolozsváron és Iași-ban, Váradon és Craiován vagy esetleg Máramarosban és a Székelyföldön, a Mócvidéken vagy Nagyszebenben szerzett tapasztalataiknak értelmezése, földolgozása közben — újra és újra kiderül: semmit sem értenek az egészből. Hogy a látottak alapján tett ajánlásaik és tanácsaik sekélyesek és klisészerűek, hogy az importált módszerek elvétik a helyi realitásokat. Amiből aligha lehet másra következtetni, mint hogy a Nyugatnak nincs érdemi mondanivalója a térség számára, amely következképpen reménytelenül magára utalt a megoldásra váró problémáiban.

Mert a béke, amellyel a térség iránt érdeklődő nyugatiak nyugtatgatják lelkiismeretüket és vigasztalnak bennünket, itt élöket, felszínes és törékeny. Az el-elakadt organikus modernizáció által érintetlenül hagyott archaikus életformaelemeket, az alkalmi és többnyire etnopolitikai célok szolgálatába állított erőltetett modernizáció torz „vívmányait” takarja, és megannyi megoldatlan problémát, amelyek kezelésére csak nagyhatalmi rendelkezések, diktatúrák és totalitarista módszerek révén történt kísérlet eleddig. Most, amikor valami különös kegy folytán lezárult a történelmi kísérletezgetések egy szakasza, és megadatott az autentikus demokráciák lehetősége a térségben, itt állunk a nagy kérdés előtt, hogy a régió népei, országai képesek lesznek-e élni a fölkinált lehetőséggel.

A válasz közel sem kézenfekvő, és nem csupán az elmúlt négy év tapasztalatai, a váratlan, előre nem látott nehézségek alapján nem az, hanem elméletileg sem. Nem kevesebbről van ugyanis szó, mint arról, hogy Közép-Kelet-Európa népei, nemzetei ki tudnak-e lépni a torzult társadalomfejlődés szakaszából, abból az ördögi körből, amelyben az illuzórikus, realizálhatatlan történelmi célok sorozatos kudarcokat eredményeztek, a kudarcok hisztérikus feldolgozása pedig újabb kudarcokat eredményező döntésekbe, cselekvésformákba kényszerítették a térség népeinek egyikét-másikat — mindenekelőtt közös dolgaik, kapcsolataik viszonylatában. Ebből a perspektívából nézve a régiót, kérdés mindenekelőtt, hogy a térség valóban egységesen érdekelt-e az autentikus demokráciák kiterjesztésében, vagy ellenkezöleg, vannak olyan országok, amelyeknek sajátos rétegzettségük folytán (pl. kisebbségek vagy a múltból örökölt privilégiumaikat feladni képtelen érdekcsoportok) antidemokratikus berendezkedésekhez vagy a látszatdemokrácia intézményeihez

fűződnek inkább érdekeik. Az autentikus demokráciák fölkinált lehetőségével való élni tudásra vonatkozó kérdés mindenestre túlmutat a régió szigorú értelemben vett érdekein, bizonyos értelemben a saját válságát megélő nyugati kultúrkör életképességének a próbája, az egységes Európa-gondolat vizsgálja is az, ami itt történni fog.

Túlzás nélkül állítható minden bizonnyal, hogy a közép-kelet-európai kibontakozás egyik próbaköve a román—magyar viszony. A mindkét oldalról való előítéletek, paranoiák és hisztériák, kisajátított és elhallgatott igazságok vagy féligazságok elodázott és megoldatlan problémák és az azokkal összefüggő félelmek olyan tömege övezi ugyanis ezt a kérdést, hogy arra aligha lehet igazán demokratikus berendezkedést vagy akárcsak kibontakozást alapozni.

S noha a kérdés tulajdonképpen tétje — Erdély — nagyhatalmi érdekszférák geopolitikai törésvonala mentén helyezkedik el továbbra is, következésképpen nem lehet illúziókat fűzni a történelmi mozgástér szabadságfokaihoz, elérkezettnek látszik az idő, hogy a kérdésben közvetlenül érdekeltek is próbáljanak tenni valamit sorsuk intézéséért.

Amennyiben lehetséges egyáltalán új fejezetet nyitni a román—magyar kapcsolatok történetében, kézenfekvő, hogy a viszony alakulása döntő mértékben azon fog múlni, hogy a két kultúra — mindenekelőtt politikai kultúra — hogyan lesz képes földolgozni közös múltuk elfogultságait, miként tud viszonyulni törekeny demokratikus és szívós antidemokratikus hagyományaihoz. Mint ahogyan ahhoz is aligha férhet kétség, hogy azoknak, akik a viszony javításához kívánnak hozzájárulni, áldatlan és fáradságos munkára, a göröngyös út viszontagságaira kell felkészülniük.

Az illúziókkal való — mindkét oldali — leszámolás érdekében elkerülhetetlen például, hogy kimondassanak, leírassanak olyan súlyos mondatok, mint az, hogy a magyarságnak el kell ismernie: a háborúból kétszer is győztesen kikerült, békeszerződéseket aláíró Romániának a történelmi ésszerűség szempontjából — ami, tegyük itt nyomban hozzá, messze nem morálfilozófiai kategória — joga volt mindahhoz, ami a húszas években vette kezdetét, és Ceaușescu uralma alatt teljesedett ki: a pozíciók fokozatos átvételéhez, a városok etnikai összetételének megváltoztatásához, a belső gyarmatosítás több-kevesebb nyíltsággal vállalt intézkedéseivel. Senki sem járt volna el másképpen a helyében — a térségünkben legalábbis, ahol a jakobinus hagyomány szívósan rányomja a bélyegét az állam, nép és nemzet viszonyát körülíró minden elképzelésre.

A román félnek viszont azt keli belátnia, hogy a magyarságnak, különösképpen az elszakadt nemzetrészeknek, alapos okuk volt úgy tartani, hogy mérhetetlen történelmi igazságtalanság esett meg velük, és hogy mindazzal, ami a húszas években vette kezdetét Romániában, és Ceaușescu uralma alatt teljesedett ki, joguk volt a rendelkezésükre álló eszközökkel szembeszállni, élni a jogos önvédelem minden lehetőségével, identitásuk megőrzése, fennmaradásuk érdekében. A valamikori nagy történelmi jóvátételben és igazságszolgáltatásban is joguk volt reménykedni, akkor is, ha ez — amint ma már fájdalmasan nyilvánvaló — olykor-olykor a történelmi progresszió ellentáborába taszította őket, és a könyörtelen, feltartóztathatatlanul működő történelmi ésszerűség föl vagy el nem ismerését és az ebből fakadó konzekvenciák levonásának a halogatását jelentette.

A román—magyar kérdés rendezésének minden olyan kísérlete, amely megpróbálja megkerülni vagy elhallgatni ezeket a súlyos, minden bizonnyal sokak érzékenységét borzoló kijelentéseket, az előítéletek letagadásának, erőszakos elfojtásának az eszközével él, és mint ilyet aligha lehet mérvadónak tekinteni.

A '89-es fordulatot követően előállt új helyzetben minden érintett félnek további

fontos konzekvenciákat kell levonnia. A románok megnyugodhatnak abban, hogy a modern román nemzet és nemzetállam kiépítésének egy fontos szakasza sikeresen lezárult. Nem is olyan könnyű ilyen szempontból a fiatal román demokrácia helyzete, hiszen úgy kell elhatárolódnia a megbuktatott diktatúrától, hogy közben egy pillanatig sem szabad elfelejtenie: a nemzetépítés fontos teljesítményei fűződnek hozzá. Az örökbe kapott 1,5–2 millió magyar kisebbség, amelynek jelenlétét kénytelen-kelletlen el kell viselnie államkeretének határai között, nem jelent ugyan reális veszélyt az ország területi integritására nézvést, de jelenléte, törekvései, elkerülhetetlen politikai tévedései látványosan kiaknázhatók a demokráciaellenes román politikai erők által, és ez könnyen járhat azzal a veszélylyel, hogy a fiatal román demokrácia letér a választott útról, elvétí célját.

A romániai magyarság helyzete — beszéljünk most csak erről mint a kérdésben legközvetlenebbül érdekelt és egyben befolyásos tényezőről — egyszerűbb és bonyolultabb egyben. Egyszerűbb, hiszen a történelmi progresszióhoz való viszony kérdésében világos, hogy sorsának rendezését csakis az autentikus demokrácia romániai — és régióbeli — uralomra jutásától remélheti. Következésképpen visszavonhatatlanul el kell számolnia a történelmi jóvátétel 75 éven át dédelgetett reményével, és be kell látnia, hogy a közép-kelet-európai demokratikus kibontakozás perspektívájából ítélve ezek fölött a kalkulációk fölött elhaladt az idő. És bonyolult a helyzete egyben, mert le kell vonnia mindebből a gyakorlatra vonatkozó konzekvenciákat, és meg kell tennie az első lépéseket, ami — tegyük itt hozzá — nem könnyű dolog egymagát áldozatnak tudó és megoldást mindig mástól, kívülről váró közösség esetén. El kell kezdenie mindenekelőtt azt, aminek 75 éven keresztül nem látta értelmét, amit hosszú évtizedeken át megúszeni remélt. Az uralkodó kulturális beállítottságokat fölülbírálva, adekvátabb identitás- és kultúramodelleket kell kidolgoznia, amelyek több eséllyel nyújtanak kapaszkodókat a soron következő generációknak ahhoz, hogy magyarként megmaradjanak, elboldoguljanak szülőföldjükön, és ne emigrációra predesztinált félrevezettként keressék helyüket a világban, vagy etnikai radikalizmussal vegyenek elégtételt a beválthatatlan eszmények, a teljesíthetetlen célok okán megélt frusztrációikért. És kezdeményeznie kell, mint akinek többje forog kockán, minden alkalmat meg kell ragadnia a román—magyar dialógus folytatása és kibontakoztatására, amelynek nem kisebb a tétje, mint az előítéletek és a félreértések kibeszélése és fokozatos eloszlatása, bizonyítékok szolgáltatása arra nézvést, hogy a paranoiák és a félelmek voltaképpen alaptalanok. Ma már nyilvánvaló, hiszen alkalmunk van szinte nap mint nap tapasztalni, hogy az előítéletek ott rögzülhetnek mindenekelőtt gyűlöletté, ahol a bezárkózás reflexei, a sötét politikai erők által gonddal ápolt zártság körei nem teszik lehetővé az információk, a vélekedések egybevetését a tapasztalattal. A dialógushelyzet megteremtésére irányuló minden kísérlet az írástudók felelősségére apellál, és abból a felismerésből fakad, hogy ma már nem érhetjük be a barátkozás bár látványos, de csupán deklaratív és szimbolikus gesztusaival: közös jövőnk jól felfogott érdekében és a régióbeli békés átmenettel és demokratikus kibontakozással kapcsolatos felelősségrészünk tudatában vállalnunk kell a nyílt párbeszéd nemritkán kínos, fáradságos és igénybevevő helyzeteit. Nyilvánvalóan más út ez, mint amelyet a politikusok járnak, amelyen a vélt igazság érvényesítésének a küldetéstudata mindenre föl jogosít — akár a gyilkolásra is, szélsőséges helyzetekben. A végső és konszenzusra ez idő szerint még kevésbé esélyes „igazságokat” időlegesen félretevő, azokat tapintatosan megkerülő dialogues — amelyet csak kitartó munka árán lehet egyáltalán lehetővé tenni és huzamosabban fenntartani — arról szól tehát, amiről a politikusok nem beszélnek: ami túl van az ideologikus egyneműsítéseken, a

politikailag látványosan kiaknázható kényelmes leegyszerűsítéseken, a szűk rétegérdekeket össznemzetiékké fölnagyító kisajátításokon.*

A romániai magyar kisebbség szellemi helyzete

*...szabad lényekhez méltatlan lenne örökké
csak a külső körülményeket vádolni
önmagunk igazolására.
...a külső elnyomástól csak akkor szaba-
dulhatunk meg, ha megszabadulunk
belső rabságunktól is, tehát amikor
vállaljuk tetteinkért a felelősséget,*

Bergyajev, 1909

Erdély az én hazám — sajdul belém időről időre Kuncz Aladár egyik különösen szép és megkapóan szomorú írásának a címe. A kisesszé a Magyarországra áttelepedett Áprily Lajost búcsúztatta, amikor 1929-ben, a tiszteletteljes szeretet, a nagyrabecsülés hangján fogalmazott szigorú elmarasztalással; „De ha elválaszthatatlan is Áprily Erdélytől, még sincs itt. Mégis kikapcsolódott abból a szolidaritásból, amellyel Erdélyben a még ittmaradt költők, írók, művészek és tudósok maroknyi csapata minden emberfeletti nehézség leküzdésével önti, forrasztja és faragja az erdélyi magyar álom aranyát. Pedig koronázott költő volt közöttünk. Szellemvilágunk egyik fejedelmévé avattuk, s neki tudnia kellett, hogy ha ő elmegy, nemcsak hívőire, barátaira, hanem egész irodalmi életünkre gyászt borít.” — hangzik a kérlelhetetlen ítélet.

Valahányszor ez az írás kezem ügyébe kerül, csak borzongó lélekkel tudok arra gondolni, mi lett volna vajon Kuncz Aladár sorsa a harmincas évek vége felé, Makkai Sándor távozása után, majd később, Reményik halálát, Krenner Miklós és Tamási Áron távozását követően, ha idejekorán el nem szólítja őt a halál. Hogy futotta-e volna bölcsessége és tisztánlátása tartalékaiból a maradásra a megpróbáltatások nehéz esztendeiben, hogy lett volna-e eligazító válasza az észveszejtő évek kihívásaira, ahhoz fogható, amely a következőképpen figyelmeztet a felidézett Áprily-esszében: „Az erdélyi magyar írónak vállalnia kell az egész régi magyar irodalom átértékelését. Hogy is tudna egyáltalán megszólalni, hogy is tudna sorsrendeltetésében irányt keresni, példa nélkül új életszemléletet alkotni, ha nem nézne újra — most már tanulságoktól terhelt—mindannak a megállapításnak, ítéletnek és dogmának a szemébe, amelyet egy másik életből útravalóul hozott magával? Új lett a világ képe, s vajon ebben az új tükörben a régi, iskolás megállapítások vakfoltjai szabadon ússzanak, mint olajfoltok a víz felszínén? Nekünk, a magunk gondolkodási módján, élményeink sajátos fényszűrőin át kell bocsátanunk útjára a magyar érzés és gondolat művészi kifejezőit, és ezt annál inkább tehetjük, mert kénytelen-kelletlen elszakadtunk attól az irodalomszemléleti folyamtól, amelyben, sokszor csupán megszokásból is, értelmüket vesztett ítéletek és értékelések tovább élnek, anélkül hogy az eleven étellel bármilyen kapcsolataik is volnának. [...] Nem lehet erdélyi magyar író az [...], akinek halvány fogalma sincs arról, hogy miként tükröződünk mi, a sorsunk, kívánságaink a román írók műveiben, s a magunkéval azonos kisebbségi rendeltetés művészi szempontból miként manifesztálódik a szász irodalomban. Életünk egymásrataltsága hozza egymás közelébe ezt a három irodalmat, s lehetetlen kikerülni, hogy ezeknek egymásra hatása, egymással való bensőséges érintkezése ne legyen. [...] És mi más ezeknek az irodalmi érintkezéseknek a gyakorlati keresztülvitele, ha nem a legszorosabb értelemben vett európaiság? Mi más az *Erdély*

az *én hazám* programszerűen kimondott szólama, mint törekvés a páneurópai gondolatnak Erdélyben való, kézzelfogható, pontosan megfigyelhető megvalósítására? Mert ha itt, a magunk körében, ahol a tényezőket és feltételeket, a lehetőségeket és akadályokat pontosan ismerjük, nem tudjuk a három műveltségi és irodalmi élet párhuzamos együttműködését keresztülvinni, akkor mit álmodozunk páneurópai egységről, amelynek a széles határvonalai mindaddig a kaotikus semmit zárják körül, amíg az európai eszme részleteiben és egyes tagozataiban, szóval regionális alapon testet nem ölt.”

A két világháború közötti romániai magyar kisebbségi eszmetörténet igen gazdag olyan — az éppen megidézetthez fogható — szellemi teljesítményekben, amelyekről a későbbi fejlemények és az ez idő szerint való helyzet ismeretében azt kell gondolnunk, hogy igen méltánytalanul bánt el velük a történelem. Bizonyos értelemben egyenesen érthetetlen, hogyan kerülhetett sor mindarra, ami megtörtént, miként vergődhet a darabokra szakadt magyar sors ebben az önveszejtő reménytelenségben, ha számításba vesszük mindazokat a szellemi állásokat, amelyek pontosan írták le a kor diagnózisát, és precízen, körültekintően jelölték ki a legfontosabb tennivalókat. A múltra és a jelenre vonatkozó tapasztalatok birtokában, az elszakadt nemzetrészek szellemi vezetőinek életútját tanulmányozva kísérteni kezd újra a kérdés, hogy kik csinálják végtére is a történelmet, hiszen mindannak, ami bekövetkezett, ami lezajlott ezeken a tájakon, messze nem található a várható arányú szellemi előkészítést, gondolati alátámasztását. Kiken és min múlik végül is az, hogy szellemi helyzete mitől kíméli meg és mibe taszítja bele kíméletlenül valamely közösséget?

A kor, amelyben élnem adatott, az össz- és azon belül a romániai magyarság sorskérdései és azokra az uralkodó eszmék szellemében adott válaszok egyre nehezebbé teszik számomra az *Erdély az én hazám* programnak és az ezzel kapcsolatos egész szellemi örökségnek a fenntartások nélkül való vállalását. Mert a mindennapok guanószerűen gyűlő élményanyaga alatt egyre kevésbé magától értetődő a válasz arra a kérdésre, hogy lehet-e hosszabb távon, a lélekfanatizáló ferdülései nélkül hazának tekinteni azt a helyet, amely történetének legutóbbi 150 éve alatt annyi nemes eszmét, bölcs belátást és humánusot tett a zsarnokság martalékává, és ahol a történelem oly mesterien el tudta rejteni tulajdon lényegét a vaksággal megvert, a spácium felett egyre reménytelenebbül és egyre visszataszítóbban osztozkodó népek előtt.

Az Erdély-kérdés eszme- és politikátörténetének kutatója nincs könnyű helyzetben, ha választ várnak tőle arra a kérdésre, hogy a megannyi tisztára érlelt gondolat, a nyíltsisakos csörték és a végigpróbált alternatívák ellenére, hogy van az, hogy a nyelvharc tekintetében például jószerével semmi nem dőlt el a térségben az elmúlt 130 esztendő alatt (az elvek szintjén természetesen, mert a demográfiai viszonyok megváltozásának a tekintetében valójában minden eldőltnek látszik): az 1868-as monarchiabeli nemzetiségi törvény parlamenti vitájának jegyzőkönyvét vagy a kisebbségi nyelvhasználatról folytatott 1933-as román parlamenti viták följegyzéseit lapozgatva, és összevetve az ott elhangzottakat az 1995-ös román parlament tanügyi törvény vitájával, azt láthatni, hogy a problémák és az érvek, a félelmek és az aggályok — helyel-közzel még a rosszindulatú, maliciózus közbekiabálások és a kisebbségben lé-vök tiltakozásformái is — ugyanazok, csak a szerepek cserélődtek fel, a szereplők egymást követő generációi pedig elődeik tapasztalatán mit sem okulva folytatják ott, ahol azok abbahagyták.

Hogy van az tehát, hogy a térség népeinek egymásrautaltságára vonatkozó, annyi szenvedés árán újra meg újra felfedezett fölismerése és a nagyhatalmi érdekeknek

való kiszolgáltatottság, a területszerzési hajszá csapdás jellegének a megszenvedett tudatosítása ellenére újabb és újabb generációkat lehet megfertőzni, hiszterizálni ugyanazokkal a számtalanszor megválaszolt kérdésekkel? Hogy van az, hogy az impériumváltásokat követően az elnyomottakból elnyomókká előrelépők újra és újra bevetik ugyanazokat az eszközöket, amelyeket valamivel korábban ellenük alkalmaztak, és hallani sem akarnak azokról a követelésekről, amelyeket elnyomottakként — nem sokkal korábban — maguk is támasztottak, az elnyomottakká visszaminősülők pedig úgy nézik mindezt, mint akik semmit nem értenek az egészről? Miféle hely ez végül is, ahol semmivé tud lenni Kuncz Aladár és Krenner Miklós fölvilágosult európaisága, amely kiforgatja sarkaiból Makkai és Tavaszy megszenvedett igazságait, amely el tud bántani Jakabffy Elemér, Paál Árpád vagy Mikó Imre bölcs szakértelmével, amely a politika mocsarába tudja folytani Kacsó Sándor és Kurkó Gyárfás konok-naiv jóindulatát? Érdemes-e még ezen a helyen gondolkodni egyáltalán, viaskodni a magyarság sorskérdéseivel, vagy fölösleges, mert minden eleve elrendeltetett? Mert a történelem rendelkezései kiúttalanul beteljesedni látszanak rajtunk, megfizetvén mintegy azokért az öntévesztésekért, amelyekkel a vallási türelem intézményesített formáinak a feltalálójává, tündérkertté, a népek és kultúrák transzszilván egymásbasimulásának spáciumává hazudtuk magunknak ezt a helyet, megfelelkezvén mindahányszor valamiről.

Lehet tehát büntetlenül *hazának* tekinteni azt a helyet, ahol az együttélő közösségek ilyen reménytelenül beleszorultak a terméketlen, egymás kiszorítására törő áligazságok zsákutcájába, ahol a békés egymás mellett élés eszméje mindegyre beleveszni látszik az egyoldalú, erőszakos megoldások időről-időre megelevenedő futóhomokjába, és ahol következésképpen a normális, nem fanatizált kollektív egzisztenciának semmilyen perspektívája nem dereng a láthatáron?

*...a határt [...], amelynél a múltat
el kell felejteni, hogy ne váljék
a jelen sírásójává...*

Nietzsche, 1873

E kérdések nyomasztó súlya alól a romániai magyar közélet vezető személyiségeit figyelve, szövegeiket olvasva, azok időbeni alakulását követve rátelepszik lelkemre a reménytelenség. Csökönység, gondolatkátyúk, perspektívatlanság, az ezerszer hangoztatott és a helyzetre már rég nem releváns igazságok eszelős ismételtetése, semmi jele a hajlandóságnak, hogy megérteni próbáljuk a velünk szembe helyezett igazságok természetét, azok belső logikáját. A kipróbált utak — ezúttal is — visszavezetni látszanak a múltba, a megélt történelem újabb sorsszerű beteljesedésétől lehet tartani. És közben sehol egy derengő eszme, egy bátor gondolat, amely támpontokat kínálna a helyzet radikálisan új szempontú megközelítéséhez, amely vállalná a megmerevedett hagyomány kíméletlen átértelmezését. A nemzet-árulás vádjába való keveredés árán is akár.

*...miután Imjaink orvoslását az uralkodó
eszmék létesítése által nem érhetjük el,
azt ezen eszmék módosításában kell keres-
nünk.*

Eötvös, 1854

A múlt örökségével való hatévnyi alkudozást követően elérkezettnek látszik az idő,

hogy megkockáztassuk a kijelentést: a romániai magyarság szellemi helyzete aggodalmakra ad okot. Uralkodó eszméinek, meghatározó beszédmódjának, mérvadó személyiségeinek befolyása alatt a Romániába szakadt nemzetrész egyre reménytelenebbé fogalmazza helyzetét, s a szellemi élet iránytűje segítségével tájékozódók lelkébe mélyen leszívárog a kilátástalanság. És látszólag nem is alaptalanul, hiszen teljesíthetetlen célokkal összefüggő kudarcok sorozata jelzi a romániai magyarság útját 1989 decemberétől napjainkig: szellemidézés és csodavárás, zavaros politikai elméletek és filozófiák, a legkiválóbb elméket is hatalmába kerítő politikai abszolutizmus, megelevenített vágyképek és tények, amelyeknek tudomásul vételétől egyre csökönyösebben elzárkózni látszik a közösség.

Súlyos a vád, de aligha lehet ma már kitérni előle: az erdélyi magyarok nevében szószóló elit nem volt képes kamatoztatni a szabadságnak azt az adagját, amelyet a történelem kipórciózott a számára. A polgárosodás útján lassan elinduló középréteg ezzel szemben igen. Az ő számára azonban nem hordoz üzenetet a politikai és kulturális elit által előszeretettel használt beszédmód. Mi több, a tehetetlenség önmagát ünneplő diskurzusa számára egyenesen rosszul jön, ha a minden elmaradó teljesítményért a román nacionalizmust okoló elméletnek ellenpéldákkal kell időnként számolnia.

A szellemi élet mocsarasodó tavában tükröződő romániai magyar egzisztencia elvesztette önbecsülését. Ürügylétté, peremegzisztenciává fokozta le magát, amelynek viszontagságaira, megalázó körülményeire hivatkozva meg lehet dicsőülni az összmagyarban. Az elit hangadó része csak szenvedni és pihenni jár haza, életének értelemmel bíró részét az anyaországban tölti. Erdélyben ennél fogva szellemi élet sincs a szónak a valódi értelmében: üresek a közgondolkodás fórumai, nem gyűrűznek az elszakadt nemzetrész ügyét előbbre vivő viták, a lapok és folyóiratok hasábjain minden jelentősebb szellemi termék pengő forintokért már egyszer eladott másodközlés, nem tudhatni Tanítványok által körülrajongott Mesterekről, hiányzanak az instanciák, ahová folyamodni lehetne, nincsenek tekintélyek, akiknek a szava hallatán elválna a búzától a konkoly. Csak siránkozás és szitokdömping, a siralmas helyzet haszonélvezői, és nevek, amelyeket meg sem környékezhet a számonkérés. Értékvakuum van tehát. A nyilvánosság megörökölt szerkezete pedig nyomtalanul eltüntet magában mindent, ami a fenntartott látszatokkal ellenkezik.

Nincs arról szó mindazonáltal, hogy a magyarságnak ne lenne létalapja Romániában. Mint ahogy arról sem, hogy minden akadály, minden nehézség eleve mondvacsinált volna. A létalap azonban máshol van, mint ahol az uralkodó eszmék és a hangadó elit sejteni vélik. Mint ahogyan a Romániában való eligazodáshoz, boldoguláshoz is másra van szükség, mint ami üzenetként a nyilvánosságot átítató beszédmódból kiszüremlik.

Végezetül pedig, amennyiben futja még tartalékainkból a helyzet önzetlen, kitekintőbb végiggondolására, nem kerülheti el figyelmünket, hogy a szegény, mélyen megosztott és az átmenet gondjaival elfoglalt anyaországnak sem jön jól, hogy az elcsatolt nemzetrészek helyzete ilyen siralmas. A mindenféle szellemi törésvonalak által szeldelt magyarországi közhangulatot minden bizonnyal könnyen lehet tovább hiszterizálni a határokon kívül rekedtek állapotával. Aligha hihető mindazonáltal, hogy a hamis történelmi konstrukciók zsákutcájából harmadszorra is ki lehet keveredni annak, aki abba kétszer már beleszorult.

Ezek a megfontolások jelölik ki a tennivalókat. Ezeknek a gondolatoknak a mentén vélem úgy, hogy a romániai magyar egzisztencia otthonossá tételénél nincs nagyobb felelősséggel járó feladat ez idő szerint.

Kolozsvár, 1996 áprilisában.

Jegyzetek

Tudásszociológiai szempontok az ismeretrendszerek elkötelezettségének kérdéséhez

1. Lásd erre nézve Papp Zsolt *A válság filozófiájától a „konszenzus” szociológiájáig*. Bp., 1980. I. rész. 2. és 3. fejezet.
2. Érdekes adalék, hogy a Bécsi Kör programnyilatkozata, a *Wissenschaftliche Weltauffassung der Wiener Kreis* éppen 1929-ben, az *Ideológia és utópia* megjelenési évében látott napvilágot. Aláírói R. Carnap, O. Neurath és H. Hahn voltak, a voltaképpeni szerző Neurath. Vö.: Hao Wang: *Beyond Analytic Philosophy*. Massachusetts, 1986. 103.
3. Hozzá kell tennünk azonban, hogy a századvég szellemi helyzete — ezzel együtt — távolról sem tekinthető monolitikusnak: az eluralkodó radikális szemléletmód és beállítottság viszonylag hamar kiváltotta a konzervatív oldal reakcióját. Erre engednek következtetni egyebek között az analitikus módszer és filozófia újraértékelésére irányuló kísérletek, a hermeneutikai hagyományok egyes újabb keletű interpretációi, vagy éppen Habermas „konzervatív fordulata”, amellyel a konszenzus elméleti megalapozására törekszik.
4. Jelesül John Dewey és Ferdinand Canning Scott Schiller nézeteinek, akik lényeges aspektusaiban ragadják meg egyebek között a „tények” társadalmi eredetének, természetének kérdéseit. Lásd J. Dewey: *Esszék az experimentális logika köréből* (Részletek) és F. C. S. Schiller: *Tanulmányok a humanizmusról* (Részletek). In: Szabó András György (szerk.): *Pragmatizmus*. Bp., 1981.
5. Arnold Gehlen *Az ember. Természete és helye a világban*. Bp., 1976. Különös tekintettel *A szellem néhány problémája* c. fejezetre.
6. Jean-Paul Sartre: *Kritik der dialektischen Vernunft*. Rowohlt, 1967.
7. Hans-Georg Gadamer: *Igazság és módszer; Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Bp., 1984.
8. Karl Popper. *Epistemologia fără subiect cunoscător*. In: Ilie Pârvu (szerk.): *Epistemologie. Orientări contemporane*. Buc, 1974., valamint Karl Popper *Objective Knowledge, An Evolutionary Approach*, Oxford, 1975.
9. Lásd Jürgen Habermas: *A kommunikatív cselekvés elmélete I—II*. (Részletek, kivonat — „kézirat gyanánt”, az ELTE; kiadványa). Bp., é.n.
Thomas S. Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Bp., 1984,
Karl Mannheim: *Ideology and Utopia*. An Introduction to the Sociology of Knowledge. N.Y., 1936.32—33.
12.1.m. 14.
- J. Habermas: *Cunoaştere și interes*. In: *Cunoaştere și comunicare*. Buc, 1983. 126—129.
14. Érdekesnek tűnő etimológiai adalék még a kérdéshez, hogy a *theória* terminus jelentéstörténete tükrözni látszik a beállítottságnak és ennek az egész ismeretfilozófiai tradíciónak a lényegét. *Theóroszok* voltak mindenekelőtt azok az „ünnepi követek”, akiket a városállamok külső megfigyelőként—más változatban: az áldozó társaság élén — küldtek az ünnepi játékokra. Habermas értelmezésében. (I.m. 121—122.) ez azzal járt együtt, hogy a látvány révén, a nézés aktusában elidegenedtek a szakrális eseménytől magától. A filozófiai nyelvzetben már a kozmoszt tárgyának tekintő szemlélődés — kontempláció — értelmében lett honos. A kozmoszról kialakított nézet értelmében előfeltételezi a lét (létező) és az idő közti különbségtételt, és ezzel megalapozza a hagyományos ontológiát. Ismeretelméleti összefüggésben a *logosz* lesz a létben gyökerező bizonytalanságok és a változó meghaladásának — fölülemelkedésnek — a letéteményese, míg a *doxa* feladata marad a mulandóról, a változóról tudósítani. A filozófus, amikor a kozmosz időtlen rendjét vizsgálja, akaratlanul is reprodukálja azt magában, és annak révén, hogy a lélek egyezésbe kerül a kozmosz időtlen rendjével, a *theória* megszabja az élet menetét, mintegy realizálódik abban, az *ethos*nak megfelelően, ami nem egyéb, mint annak az egyénnek a magatartása, aki aláveti magát az időtlen kozmikus rend törvényeinek és szabályainak. Ezen a ponton az a fajta teoretikus-kontemplatív beállítottság, amelyet az újkori ismeretfilozófiák és az egész erre alapozó tudományos gondolkodás példának, hűtlennek bizonyulnak a hagyomány eredeti formájához, hiszen esetükben az étellel való szakítás radikális és végérvényes. Ezért aztán amikor pl. Husserl arra tesz kísérletet, hogy a rosszul értelmezett hagyománynak megfelelően felfogott tiszta elméletet az életre nézve *jelentőséggel bíróként* alkossa újra — noha problémafelvetésében, „válság”-fogalmában föltöbb közel jár a paradigmaváltás szükségességének a felismeréséhez —, ez a próbálkozás eleve esélytelenségre van

ítélve.

15. Mannheim: I.m. 28—31.

16. A gyakorlat eredményességéből azonban — mondhatnánk Sartre szellemében — még nem lehet abszolút érvényességre jogot formáló igazságkritériumokat gyártani. Vö.: Sartre: I.m. 20—12.

17. Nyíri Kristóf idézi Gilbert Ryle kedvenc példáját a jól képzett matróról, aki „meg tudja kötni a bonyolult csomókat, és meg tudja állapítani, hogy valaki más helyesen vagy helytelenül, gyakorlott kézzel vagy ügyetlenül köti-e meg azokat. De valószínűleg képtelen arra a nehéz feladatra, hogy szavakban írja le, hogyan kell a csomókat megkötni” (*Hagyomány és gyakorlati tudás*. In: *Medvetánc*, 1985,4.—1986.1.80.). Barry Barnes és David Edge is utalnak arra, hogy a tudás átadásának, az ismeretközvetítésnek sokkal *hatékonyabb* formái kapcsolódnak az emberek helyváltoztatásaihoz (vándorlások), mint az írásos forrásokhoz vagy a különböző verbális hagyományokhoz. (Vö.: B. Barnes—D. Edge: *Science in Context. Readings in the Sociology of Science*. Open Univ. Press, 1986.7.)

Lényegesnek látszó szempont még az, egész itt érintett kérdéskörhöz az, amit Habermas mond: „Egy kifejezés szó szerinti jelentésének viszonylagosságát sokkal inkább a problematizálás *módja* révén fedezzük fel, ezt pedig minden további nélkül a kezünkben tartjuk. Ez a problematizálás olyan objektívan fellépő problémák következménye, amelyek megrázzák természetes világképünket. Sajátos tulajdonságokkal rendelkezik ez az alapvető háttértudás, amelynek ki kell egészítenie a szabványnyelvi megnyilatkozások elfogadhatósági feltételeinek az ismeretét ahhoz, hogy a hallgató megértse ezek szó szerinti jelentését *implicit* tudás, amelyet nem lehet véges számú prepozíciókkal leírni; *holisztikusan* strukturált tudás, amelynek elemei egymásra utalnak; és olyan tudás, amely annyiban *nem áll rendelkezésünkre*, hogy nem tudjuk tetszés szerint tudatosítani és kétségbe vonni” (*A kommunikatív cselekvés elmélete*. 122—123. — Kiemelések az eredetiben).

18. Szükségesnek látszik a gondolatmenetnek ezen a pontján, hogy utaljunk röviden azokra az árnyalati, fokozati különbségekre, amelyek a „tudás” és „megismerés” —az eddigiekben és a továbbiak során is egybemosódott —fogalmait a filozófiai közfelfogás szintjén elválasztják egymástól. A „tudás” ebben a megközelítésben gyakorlatközelibb, a partikuláris léthelyzetekben eligazító és a „megismerés tisztaságát” nélkülöző kategória, amely — ellentétben a „megismerés” társadalom- és időfelettségével — kisebb vagy nagyobb mértékben lehet társadalomfüggő. Erőfeszítéseink többek közt arra irányulnak, hogy helytállóan tűnő érvekkel szolgáljunk e különbségtétel alaptalanságára nézve, és hogy a megismerés mesterséges kitüntetését — eredete és nem tárgya vagy eredménye összefüggésében— bevonjuk a tudás társadalom- és életközelibb kontextusába.

19. Mannheim; Lm. 2.

20. I.m. 3.

21. I.m. 78—79. és 282—283.

22. Az abszolútum igényének egyfajta tudásszociológiai magyarázataként írja egy helyen Mannheim a következőket: „Az abszolút formalizmus egy olyan világgal kapcsolódik össze, és csak egy olyanban keletkezhet, amelynek szániára minden érték a maga konkrétságában hihetlenné vált, s amely számára a hihető már csak az érték formája egyáltalában.” (Idézi: Papp: I.m. 147.)

23. Hozzá kell tennünk az elmondottakhoz, hogy mindez főképp és többnyire Mannheim húszas évekbeli álláspontját tekintve állja meg a helyét. Mert — noha a tudásszociológia *ismeretelméleti konzekvenciáit* illetően álláspontja a későbbiek során sem változott számottevően (bizonyosság erre az 1936-os angol kiadáshoz írott, az eredetiben nem létező 5. fejezet) — politikai-társadalomfilozófiai nézeteinek alakulása a harmincas évekkel kezdődően sokban elmozdult egy olyan álláspont felé, amelyet a tudásszociológia eredeti elgondolásaiból való bizonyos fokú kiábrándultság jellemez.

24. Hernádi Miklós (szerk.): *A fenomenológia a társadalomtudományokban*. Válogatás. Bp., 1984.9.

25. Alfred Schütz: *A cselekvések köznapi és tudományos értelmezése*. In: Hernádi (szerk.): I.m. 186.

26. I.m. 187—191.

27. Susanne K. Langer írja egy helyen a következőket: „Nagyon sok olyan, a teológia tanainak ellentmondó tény van, amelyeket a régmúlt időkben is ismertek az emberek; sok felfedezéshez nem volt szükség távcsőre, kémcsőre vagy világ körüli expedíciókra, következésképpen fizikailag több száz évvel korábban is lehetségesek lettek volna. Mindaddig azonban, míg a nagy keresztény hagyomány befolyásolta az emberek szemléletét (filled men’s eyes), [...] olyan tények, mint az, hogy a fa úszik a víz felszínén, míg a kő elsüllyed, hogy az élő szervezetek hőmérséklete állandó, az életteleneké pedig változik a környezet hőmérsékletével, egyszerűen értelmetlenek voltak. Minden bizonnyal a tengerészek mindig is tudták, hogy a láthatáron feltűnő hajóból előbb a derékvitorla lesz láthatóvá, és csak azután, fokozatosan a hajó egész építménye [...]” (*Philosophy in a New Key*. Harvard Univ. Press, 1976. 270.) Hozzáteszi azonban az idézetekhez a szerző, hogy: „A legerőszakosabb tényekre (the most insistent facts) mindig tekintettel volt a gyakorlat, különben most nem tartanánk itt” (I.m. 271.).

28. Peter L. Berger—Thomas Luckmann: *The Social Construction of Reality. A Treatise in the*

Sociology of Knowledge. London, 1973. 83—84.

29. I.m. 146.

30. Barnes—Edge: I.m. 6.

31. A racionalitásészme alakváltozásait és átértékelődésének, kontextusváltásának lehetőségeit illetően lásd Fehér Márta: *A posztpozitívista tudományfilozófia válsága*. In: *Magyar Filozófiai Szemle*, 1984. 4—5.; Alexandru Boboc: *Raționalitatea științifică și dezbaterele contemporane*. In: *Forum*, 1988/2.; valamint Habermas: *A kommunikatív cselekvés elmélete*. I. kötet.

32. Sartre úja pl. a következőket: „A bizonyság, hogy minden meghaladható, együtt adódik a formális racionalitás üres diszponibilitásával: az egységesítés (egyneműsítés) mindig is adott lehetősége állandó szükségyszerűséggé válik az emberek számára, hogy totalizáljanak és totalizáltak legyenek, a világ számára pedig, hogy egy átfogó állandó-mozgásban levő totalizálás legyen. Egy ilyen ölelésű tudás azonban filozófiai álom marad csupán, hacsak le nem lepleződik előttünk az apodiktikus evidencia minden ismertetőjegyével” (I.m. 20—21.).

33. Sajnos nem engedhetjük itt meg magunknak, hogy részletesebben is kitérjünk az *érdek* természetének, az ismeretrendszerek elkötelezettség-mozzanatait konkretizáló vonatkozásainak a kérdésére. Be kell értnünk annyival, hogy utalunk a kérdés összefüggésében közelítésünk, mondanivalónk szempontjából lényegesnek látszó két további álláspontra. Habermas írja a következőket: „Érdeknek nevezem azokat az alapvető orientációkat, amelyek az emberi faj reprodukciójának és lehetséges öntételezésének a feltételeihez kötődnek, vagyis a munkához és az interakciókhoz. Ez azért van így, mert ezek az alapvető orientációk nem közvetlen empirikus szükségletek kielégítésére irányulnak, hanem általában vett rendszerproblémák megoldására[...] Azok az érdekek, amelyek irányítják a megismerést, kizárólag olyan problémák összefüggésében definiálódnak, amelyek az élet fenntartásával kapcsolatban objektív módon tevődnek, és amelyekre a lét kulturális formái válaszolnak” (*Connaissance et intérêt*. Gallimard, 1976. 230.). „Annak az álláspontnak, miszerint az érdek inherens része az értelemnek (l'intérêt est inhérente à la raison), nincs megalapozott értelme, csak az idealizmuson belül, vagyis csak annyiban, amennyiben meg vagyunk győződve afelől, hogy az értelem áttetszővé válhat a maga számára, tulajdon alapjaira reflektálván. Amennyiben azonban úgy vesszük tekintetbe az értelem megismerő képességeit és kritikai erejét, hogy az emberi fajnak a kontingens természeti feltételek között való öntételezéséből (autoconstitution) indulunk ki, akkor az értelem az, ami inherens része az érdeknek (C'est alors la raison qui est inhérente à l'intérêt)” (I.m. 318.). Sartre is az érdek naturalista redukciója ellen foglal állást, a következőképpen: „Bizonyos értelemben [az érdek] pusztá megnevezése a *követelménynek*, bizonyos feltételek között és bizonyos egyének vagy csoportok révén. Az érdek a teljes, egy tárgyban való magán kívül levés (vollständig ausser-sich-sein-einer-Sache)” (Sartre: I.m. 209. — Kiemelés az eredetiben.). „Attól a pillanattól kezdve, hogy egy adott társadalomban az egyén a maga személyes különösségében egy olyan objektív komplexum által definiálódik, amely mint olyan megköveteli, hogy az egyén a társadalmi-gyakorlati mező egészére gyakorolt befolyásával fenntartsa ezt a komplexumot (annak példájára, ahogyan az organizmus fenntartja önmagát), és hogy ezt a többiek kárára fejlessze (ahogyan az organizmus is a környezetéből táplálkozik), mondhatjuk, hogy az egyén érdekekkel rendelkezik” (Lm. 212.). „Egyesek belevetítenek valamiféle ködös átláthatatlanságot a szükségletbe, és amikor már teljességgel érthetlenné tették azt, akkor kinevezik »objektív valóságnak« ezt az érthetlenséget, és ezt a tehetetlen, sötét erőt, az exterioritást az interioritásban úgy tekintik mint érdeket” (Lm. 231.). „Az érdek ellentmondásossága abban áll, hogy olyan egyéni vagy kollektív törekvésekben lép napfényre, amelyek az embernek az eredendő és egyoldalú anyaghoz való kötöttségét, más szóval a gyakorlat szabad konstituálódását kívánják újra megtalálni abban, hogy ezeknek a törekvéseknek az anyagban való preformáltsága úgy jelentkezik, mint az emberi cselekvés hamis változatossága. Más szóval a gyakorlati tehetetlenség (praktisch-inert) erőterében az aktív, de termékeiben tehetetlen ember lesz az egyetlen eszköz arra, hogy megakadályozza, hogy érdekét vagy mint sorsszerűséget ismerje fel, vagy hogy adottságait (sorsát) érdekként élje meg” (I.m. 233.).

34. Nagy reményeket fűz pl. az ún. etnometodológiai kutatásokhoz, nevezetesen Brannigan, Latour és Wool-gar eredményeihez.

34. Schütz: I.m. 228.

A kritika dilemmái

A Molnár Gusztáv által kezdeményezett Limes Kör tagjai 1986 októberében megvitatták Cs. Gyimesi Éva *Gyöngy és homok* című tanulmányának kéziratát. Jelen tanulmány erre a bukaresti megbeszélésre készült.

1. A gyanú jogosultsága, érvénye természetesen további vitatéma. Itt csak arról van szó, hogy létezik ez az alternatív elvárásrendszer, amelynek szempontjait a kérdés megítéléséhez talán nem volna szerencsés — nem a feltétlen felvállalás, hanem éppen a védekezés esélyeinek a növelésére: a belekalkulálás szándékával, és legalábbis a reflexiók szintjén — figyelmen kívül hagyni. Ez a meggyőződés voltaképpen viszonylagos érvényű kritikai megjegyzéseink indítéka és halvány erkölcsi fedezete is egyben.

2. „A húszas évek helikoni költészete ugyanis több-kevesebb tudatossággal a transzszilvanista ideológiát fejezte ki, sőt ennek az ideológiának minden programadó tanulmányánál és publicisztikus nyilatkozatnál hatékonyabb népszerűsítője volt.” Pomogáts Béla: *A transzszilvanizmus. Az Erdélyi Helikon ideológiája*. Bp. 1983.152.

3. E belátás kényszerhelyzetéből természetesen nem kell szükségszerűen egy — Feyerabend-féle — (társadalom) tudományelméleti anarchizmus parttalanságába menekülnünk. Itt csupán arról van szó, hogy számolnunk kell az abból a felismerésből fakadó illúzióvesztéssel, hogy a kritikai beállítottság magában még semmire nézve sem megoldás, és hogy társadalomelméleti vonatkozásokban az egyes kritikai helyzetek szülte *javaslatok* csak mint átmenti, időleges „megoldások” jöhetnek szóba, amelyeket magukat is kritika tárgyává teszi egykoron az idő.

4. *Tény, érték, ideológia. A pozitívizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. Összeállította és bevezető tanulmánnyal ellátta Papp Zsolt. Bp., 1976. Különös tekintettel Horkheimer, Adorno és Popper tanulmányaira.

5. Jürgen Habermas: *Egy pozitivisták módra kettéosztott racionalizmus ellen*. In: I.m. 439.

6. Theodor W. Adorno: *A társadalomtudományok logikájáról*. In: I.m. 315.

Az érdek és cél viszonyát természetesen tovább kellene árnyalni. Számottevően megnehezíti azonban ezt a feladatot az a körülmény, hogy a társadalomfilozófiai vizsgálódásokban egy meglehetősen alaktalan, kevésbé — vagy egyáltalán nem — egzakt, a kategoriális tisztaság követelményét támasztó elmélet céljaira eleve alkalmatlan *érdek* fogalom forog közközen. Hegel pl. így ír erről: „Érdek’ (Interesse) annyi, mint benne, mellette lenni; a célnak, amelyért tevékenykedem, valamiképpen az én célomnak is kell lennie; egyúttal a *magam* célját ki kell benne elégítenem, noha a célnak, amelyért tevékenykedem, még sok más oldala van, amelyeknek szempontjából nincs közöm hozzá. [...] Itt egy félreértést kell elkerülni: korholják az egyént, rossz értelemben joggal mondják róla, hogy érdekelt általában—csak így mondják: érdekelt—, azaz, hogy csak a maga előnyét keresi, vagyis azt a magánelőnyt elszigetelve, csak a *maga* dolgát, anélkül hogy érzéke volna az általános cél iránt, amely alkalmat ad neki a maga előnyének keresésére, s teszi ezt részben a közérdek ellen, ezt megrövidítve, megkárosítva, feláldozva. De aki cselekszik egy ügyért, az nemcsak érdekelt általában, hanem érdekelt *benne* — a nyelv helyesen fejezi ki ezt a különbséget. Nem történik tehát semmi, nem visznek véghez semmit anélkül, hogy az egyének, akik ebben tevékenyek magukat is ki ne elégítenék; vagyis ők különállók, azaz különleges, sajátos, bár másokkal közös — azaz másokéval azonos, tartalmilag másokétól nem különböző — szükségleteik, ösztöneik, általában érdekeik vannak: ezen érdekek között nemcsak saját szükségletének és akaratának, hanem saját belátásának, meggyőződésének, vagy legalábbis véleményének, nézetének érdeke is van; feltéve, hogy egyáltalán felébredt már az okoskodásnak, az értelemnek, az észnek szükséglete.” (Hegel kiemelései — S. L.) G. W. F. Hegel *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Bp., 1979.58.

8. „Az empirikus társadalomkutatás [...] nem térhet ki az elől, hogy minden általa vizsgált adottság, a szubjektívek nem kevésbé, mint az objektívek, társadalmilag közvetített. Az adott, a tény, melyre módszerei szerint mint értelmében végsőre talál, maga nem végső, hanem feltételes függő. Ennélfogva nem szabad ismereti alapját — a tények adott voltát, melyekért módszereivel fáradozik — a valós alappal összecserelnie; a tények magáért való létével, közvetlenségükkel, egyenesen fundamentális jellegükkel. Annyiban védekezhet ezen összecserelés ellen, hogy módszereinek finomításával föloldhatja az adatok közvetlenségét.” Theodor W. Adorno: *Szociológia és empirikus kutatás*. In: *Tény, érték, ideológia*. 276

9. A magánvalóság és az értékmentesség eszméjének mélyebben rejlő kapcsolatát izgalmasan leleplező megvilágításba helyezi az az eszmetörténeti körülmény, hogy az *értékprobléma*, ma ismert határozott körvonalaiiban, valójában csak azóta létezik, amióta a csereviszonyok fogalmi kontextusa bekerült a társadalomfilozófiai fogalomhasználatba. Az *értékfogalom* ugyanis abban a fázisban konstituálódik, amikor a cél és az eszköz, a természetfölötti zavartalan uralomkedvéért, egymástól elkülönül, és kialakulnak a csereviszonyok: a „másért való létnek” ebben a közegében „különül el” az érték mint a „valami másért magánvaló” szubsztancialitása. Vö: Theodor W. Adorno: *A társadalomtudományok logikájáról*. In: I.m. 318.

10. Theodor W. Adorno: I.m. 319.

11. Az értékmentesség követelményének természetesen a módszertani buktatókon túl tárgyi, pontosabban a tárgyat is érintő következményei is vannak. Az a társadalom például, amelyet egy, az

értékmentesség eszményét valló szociológia tárgyának tekint, csak egy eszményi társadalomkoncepció köré kikristályosodva gondolható el. Ez a körülmény éppen úgy megteremti a kritikai viszonyuláshoz az elvi alapot, mint ahogyan — az implicit apologetikus mozzanatok révén — el is veszi a kritika valódi élet. Sajátságos, hogy az indirekt apologetika vádját egyetlen szociológiai módszertani törekvés sem tudta biztos kézzel távol tartani magától.

12. Ezen alternatívákként szembehelyezkedő oldalak mögött természetesen maguk a társadalmi-közösségi helyzethez való alternatív viszonyulásformák, az azzal kapcsolatos beállítódás-változatok húzódnak meg: egyfelől a helyzet öntörvényűségének az elfogadása, felvállalása, megélése és kihordása a *Gemeinschaftlichkeit* hagyománytisztelő, a társadalmi-kulturális folytonosságot fenntartó és ezen belül legfennebb a reformgondolkodást megengedő közegében, másfelől a hagyománykultuszt elvető, a modernizáció eszményéhez felzárkózó és a közösségi-kulturális hiátusszal mint tételezett szükségyszerűséggel elkerülhetetlenül együttjáró anarchia bizonyos formáit legitimnek tekintő, rendszerint polgári eredetű-jellegű autonómiaelgondolás. Úgy tűnik, hogy bizonyos sajátos—pl. közép-kelet-európai — helyzetekben, a regionális meghatározottságok mellett — vagy talán inkább: azok részeként — a *Gemeinschaft*-féle életvilág olyan relikviaszerű örökségei is komoly akadályokat gördítenek az autentikus modernizáció útjába, mint pl. az a beállítódás, amely az adott uralmi viszonyokat a konkrét, mindennapi ember hatalmát és kompetenciáját messze meghaladó, már-már a sorsszerűség kétségbevonhatatlanságába átultalt adottságként éli meg. Sajátságos, hogy ezzel a helyzetmegéléssel együttjár az is, hogy a mindennapok embere az őt közvetlenül érintő kérdésekben a maga kérdőre vonhatatlan urának gondolja-tudja magát, és ez a kérdésekben való közvetlen involváltság, mintegy morális felelősség — innen a moralizálásra való túlzott hajlandóság — sokkal meghatározóbb élmény számára, mint az etikai normarendszerek határokat szabó és egyben garanciákat biztosító erőterének egzisztenciális nagyvonalúsága, amelyben nem (megharcolni kell az igazság(osság) látszatáért, illúziójáért, nem megteremteni kell azt, hanem pusztán részesedni kell annak egy készen adott változatában. A demokrácia látszatát és — alkalmasszerűen: — valóságát adó „játékszabályok” tehát, amelyeket egyaránt ismernek és betartanak a felek, a társadalom- és közösségfejlődés olyan momentumát képviselik, amelynek előfeltétele, hogy egy, a társadalomontológiai „tisztátalanságot” a társadalmi tényről leválasztó absztrakció eredményeként a *morál* involváltságot mellőző, eldologiasodott változata, az *etika* jusson — a maga, világi és vallásos elemeket a célirányosság („célracionalizmus”) logikájának megfelelően integráló, bonyolult összetettségében — társadalomszabályozó szerephez. A liberális szubjektum — noha tudatában van — nem lázad saját eldologiasodottsága ellen, felvállalja, mi több célnak tekinti azt, míg a körülményei folytán döntően moralizálásra beállítódott, az etikai játékszabályokon — és következésképpen magán a *játékon* is — kívülrekedő egyén úgy védekezik az eldologiasodás ezen változata ellen, hogy közben, a társadalmi igazságosságnak az egyenlőség gondolat javára és a szabadságeszme kárára engedményeket tevő illúzióját folyamatosan újrateremtve, elidegeníti a maga társadalmi-közösségi valóságát.

13. Utalnunk kell például arra, hogy a helyzettudat és azonosságtudat éles elhatárolása, mi több: szembeállítása, módszertanilag nem teljesen problémátlan. Újabb keletű identitáselméleti vizsgálódások szerint az identitás létrejöttében, kialakulásában olyan *identitás elemekkel* kell számolnunk, mint az *antropológiai* (nem, életkor, családi-rokonsági viszonyok, etnikai hovatartozás, fizikai stigmatizáltság), *pozicionális* (a társadalmi viszonyrendszereket hordozó osztály-, réteghovatartozások, szakmai és lokális-regionális minősítések, valamint a hagyományos értelemben vett társadalmi szerepek), a társadalmi *minősítési műveletek és beszédaktusok* révén előállított *ideologikus* (az ideológiai-politikai, erkölcsi, vallási eszmerendszerek s a nekik megfelelő mozgalmak, intézmények kategoriális besorolási eszközei) és végül az *embléma jellegű* (név, egyes fizikai jellegzetességek, azonosítási szimbólumok, szubkulturális jelképek, divatok) identitás elemek. Vö.: Pataki Ferenc: *Identitásviták nyomában*. In: Valóság, 1986/6.51.

14. A gyakorlatban ugyanis számolnunk kell azokkal a nehézségekkel is, amelyek a társadalmi gyakorlat természetéből fakadó, és eleve eldöntöttnek sohasem nyilvánítható azon „tárgyi dilemmából” adódnak, amelyet Lukács így fogalmaz: „...vajon a tudomány és filozófia fel tudja-e már objektíve fogni a fejlődési tendenciák állását, amiből azután objektíve, tudományos módszerekkel levezethető a stratégia és a taktika a konfliktusok és egyes konfliktusok végigharcolása folyamán, vagy pedig a taktikai döntése az objektív elsőbbség, amelyhez azután propagandisztikusan felerősítő segédkonstrukcióként hozzácsatolható a stratégia és az általános elmélet.” Lukács György: *A társadalmi lét ontológiájáról*. Bp., 1976, E. 560.

A vers joga a félelemhez

*Nem jó olyan országban élni, ahol az
igazságról túl sokat beszélnek.*

Más megsemmisíteni és más megitatni.

Hamvas Béla

*Szükség volt pedig mindennek végiggondolására, hogy számot adhassak magamnak egy hozzám *léttartalmak tekintetében* nagyon közel álló verskészítői teljesítménnyel (Visky András: *Fotóiskola haladóknak*. Kriterion. 1988) szemben megnyilvánuló (és megnyilatkozó) kritikusi értetlenségről (Jakabffy Tamás: *Kérjük a gépbe nézni, de nem mosolyogni* Utunk. 1988.36). A kritikus ez esetben természetesen visszaöltözik a hús-vér egzisztenciák gyarlóságába és esendőségébe, éppen olyan *emberi*, rokonvagy ellenszenves („ki merre fordul, aszerint”), mint maga a verskészítő mester, jótollú, szellemes, felkészült. Értetlenségének két lényeges összetevője — a kívülrekedtség-élmény és a félelem (mint indokolatlan? alaptalan?) elutasítása — összefüggésében magyarázatként kell arra gondolnunk, hogy helyenként és alkalmakként kritikátlanul azonosul a kritikusi attitűd játékszabályaival: ilyenkor megtöltik szemeit (és szívét) az irodalom-tudományos objektívizmus elvárásai, és nem tud mit kezdeni a félelem adott — de neki semmit nem mondó — *lelki realitásával*. A „lelki ének nyelvére” lefordított világ pedig ott áll előtte—akár egy „versbunker” (vagy FEKETE DOBOZ?!) — áthatolhatatlanul, bevehetetlenül.

Balkán kapuja

*Az idézetek Ivo Andric *Kisasszony* című kisregényéből valók.

Filippika az idő ellen

*Elhangzott 1993. november 11-én Marosvásárhelyen, az *Éneklő Borz* II. évfolyamának 4. számában.

Péntek

*Elhangzott 1993. március 13-án Székelyudvarhelyen, az *Éneklő Borz* II. évfolyamának első számában.

Romániai magyar közérzet

*Elhangzott Marosvásárhelyen és Csíkszeredában, 1995. február 16-án és 17-én, az *Éneklő Borz* IV. évfolyamának 1. és 2. számában.

A bénultság természetrajza

*A bénultság természetrajza című vitairatot a KORUNK szerkesztősége egy 1994. január 26-án kelt kísérlével kíséretében eljuttatta Bodó Barnának, Borbély Imrének, Borbély Lászlónak, Csiha Tamásnak, Domokos Gézának, Frunda Györgynek, Hajdu Gábornak, Király Károlynak, Kónya Sándornak, Kozsokár Gábornak, Kötő Józsefnek, Markó Bélának, Sütő Andrásnak, Szócs Gézának, Takács Csabának, Tokay Györgynek, Toró T. Tibornak, Tőkés Lászlónak és Verestóy Attilának. A kísérlével arra kérte az címzetteket, hogy a felvetett kérdések és egyéb — általuk fontosnak ítélt — szempontok mentén fejtsék ki véleményüket, és záros határidővel juttassák el azt a szerkesztőség címére. A beérkezett — Bodó Barna, Borbély László, Domokos Géza, Király Károly, Kónya Sándor, Kötő József, Markó Béla, Szócs Géza, Tokay György és Tőkés László által jegyzett — válaszok a KORUNK 1994. márciusi számában olvashatók.

Hagyomány és modernség földje

*Elhangzott 1994. október 14-én, Budapesten, A *szabadság dzsungelében* című regionális PEN-konferencián.

Tartalom

ISMERETKRITIKA

- Tudásszociológiai szempontok az ismeretrendszerek elkö-
telezettségének kérdéséhez 7
A kritika dilemmái 56
A vers joga a félelemhez 78
Az intellektuális autonómia mint perszeveráló keresés 83

SORSKRITIKA

- Elvesztett otthon, elveszett közösség, kétségbevon-
t kollektív egzisztencia 95
Időszerűtlen nosztalgiák 109
Értelmiségi kényszerpályák a posztkommunista
társadalmakban 117

KORUNK

- Hol élünk? 127
Balkán kapuja 230
Megvádolt értelmiség 136
Ha valaki megkérdezné 143

ÉNEKLŐ BORZ

- Filippika az idő ellen 149
Péntek 155
Romániai magyar közérzet 165

ROMÁNIAI MAGYAR

- Beszéljünk az autonómiáról 171
A bénultság természetrajza 176
Hagyomány és modernség földje 188
A romániai magyar kisebbség szellemi helyzete 200

JEGYZETEK

KOMP-PRESS KIADÓ

Kolozsvár, Iașilor (Nagy-Szamos) utca 14.

Felelős kiadó: Cseke Péter

Telefon- és faxszám: 00-40-64-136530

Postacím: 3400 Cluj, c.p. 273, Románia

A könyv szerkesztője: Kovács Kiss Gyöngy

Grafikus: Deák Ferenc

Műszaki szerkesztő: Heim András

Korrektor: Miess Emma

Számítógépes szedés: Gyik Enikő

Számítógépes tördelés: Lakó Boglár

Alak: 70 X 100

Kiadó ívek száma : 3,25

Nyomdai ívek száma : 9,5

Tiparul executat la : Imprimeria „Ardealul” Cluj

Comanda nr. 60265 •