

kellék

2003 Filozófiai folyóirat 23. szám

Tartalom

„Szövegek és körülmények”

Egyed Péter	Bevezető (amely szükségszerűen Korfestményi elemeket is tartalmaz)	7
Mester Béla	Olvasatok. Bretter György Magyarországon	13
Molnár Gusztáv –		
Törzsök Erika	Bretter és a tanítványok	19
Tamás Gáspár Miklós	Bretter, Kolozsvár, hetvenes évek	41
Gáll Ernő	Nélkülözhetetlen elmélet	45
Bretter György	Az ideológus és az ő nyelve	57
Tamás Gáspár Miklós	Pár hálátlan szó. Válasz Gáll Ernőnek	65
Egyed Péter	Bretter György nyelvfilozófiája	73
Mester Béla	Bretter György kora és parabolái	91
Ágoston Vilmos	Az együvé tartozás korlátai	103
Vetró András	In memoriam Bretter György	112

Könyvbemutatók, recenziók

Tonk Márton –		
Demeter Szilárd	Szegő Katalin 70 éves	113
Demeter Attila	Szemponatok a filozófiai módszerprobléma vizsgálatához	117
Angi István	Háttérjegyzetek egy hazai magyar filozófus életművének a bemutatásához	120
Demeter Attila	Tonk Márton: Idealizmus és egzisztenciafilozófia Tavaszy Sándor gondolkodásában	125
Dávid István	Veress Károly: Egy létparadoxon színe és visszája	130
Veres Zoltán	Lenni, vagy kisebbségnek lenni?	134
Gregus Zoltán	A gregoriántól a kortárs zeneművekig	137
Angi István	Esszék a művészetfilozófia horizontján	140
Rigán Lóránd	Veress Károly: Az értelem értelméről	144

Bevezető

(amely szükségszerűen korfestményi elemeket is tartalmaz)

EGYED PÉTER

E sorok írója 1974 és 1978 között volt a Babeş–Bolyai Tudományegyetem filozófia-szociológia, utóbb – kényszerűen – filozófia-történelem szakos hallgatója, a Gaál Gábor Kör, a Diótima-vitakör résztvevője. A *Kellék*-összeállításban megjelenő szerzők ismerősei, majd barátai lévén, megpróbál a kor tanújaként és mégis elfogulatlanul visszatekinteni a jelenségre, majd némiképpen értelmezni is egyet s mászt.

A hetvenes évek Kolozsvárja: az ideológiai frontot 1971-től immár „bekeményítették”, de a látszat még megvan. Ha megálunk Kolozsvár főterének legnagyobb újságos standjánál, még nagyon sokféle lapot vásárolhatunk meg, például a reform marxizmus lapjait. Innen származik a nyugati információ (látszata). Itt van a *L’Humanité* – kulturális mellékletével! (*L’Hebdo*) –, a *L’Unité*, az *El País*, a *Daily Mirror*, és hát természetesen a régi jó pártlapok, a *Pravda*, a *Trybuna Ludu* (nagyon ritkán), a *Rudé Právo*, a *Neues Deutschland*, a kubai pártlap, a *Granma*, a *Nép szabadság*... Persze a „népszabi” már csak mutatóban, egyre inkább pult alatt, majd végképp eltűnik... *Azért* fontos dolgok ezek, van információ (?), lehet a sorok között olvasni – ez egy nagy tudomány! –, lehet viszonyulni a pártvonalakhoz meg a marxista ideológiához.¹

De hát miért kell viszonyulni az ideológiához, a marxista ideológiához?! (A leninizmussal azért már csínján kellett bánni, azt már nem idézték, csak a magyar nemzetiségi főideológusok, és akkor, ha a nemzetiségi kérdés lenini megoldásának tézisével

¹ Persze a *radikális társadalomtudomány* közkézen forgó lapja, a *TELOS*, már akkoriban is igen érdekes tanulmányokat közölt, például Lyotard tollából, címe: *Adorno mint ördög*.

akartak reflektálni a Ceaușescu-féle „nemzetiségi politika” vala mely újabb baljós húzására.) Ma már nehéz megérteni, hogy az ideológia átszötte a társadalom politikai gondolkodását, és ha valaki politikus módon akart gondolkodni – márpedig hogyan lehet egy társadalomban nem politikus módon gondolkodni? –, akkor *viszonyulnia kellett az ideológiához*. Az RKP lévén a hatalom, feltételezett *értelmiségink* csak akkor tudott a hatalom húzásaihoz viszonyulni, ha ismerte a marxista ideológia megfelelő válaszait. És amikor ezt mondom, szeretném azt hangsúlyozni, hogy nem Kari Marx gazdasági, politikai és egyéb nézeteiről volt szó, hanem mindarról, ami ebből ideológia lett. (Karl Marx filozófiai nézeteiről az én véleményem szerint sem akkor, sem ma nem lehet beszélni, hanem csak arról, ahogy valahogyan Arisztotelész, az angol haszonelvűek és G. W. F. Hegel egy s más elképzeléseit összekapcsolta egy Friedrich Engels által kínosan és néha tévesen kiszámolt algebrával – saját törvényfogalma, minden társadalomfilozófia központi eleme teljesen téves lévén és maradván.) A dolog szépségét azonban fokozta, hogy amikor valaki „előzni” akarta a marxista ideológiát, azaz hogy hallatni kívánta a szavát, akkor Marx tanaival – akár „balról” (hogy aztán a trockista elhajlókról végképp ne beszéljünk), akár „középről” – a marxi szövegek filológiai pontos, tudósi ismeretében kellett hogy „leelőzze” az apparátus(ok) ideológusait. És a végén, persze, Lukács György – minden olvasatban és fordításban.

(Lukács György a 20. század egyik legelismertebb magyar gondolkodója, 1918-as kommunista, a Tanácsköztársaság népbiztosa, majd a „budapesti iskola” ismert filozófusa volt, nem egy műve okán igaz értékkel és joggal – a Mester abszolút legitimitását azonban az is tette, hogy őt már Vlagyimir Iljics Uljanov, Lenin is „megintette”: és ez még inkább bonyolította a képet. Helyileg is: miután Bretter Györgyöt *kitiltották* a Magyar Népköztársaságból, ahonnan, egyébként, amikor az még Magyarország volt, Pécsről származott családja, a Lukács-iskola „tagjai”, Fehér Ferenc, Heller Ágnes és Vajda Mihály még meglátogathatták barátjukat Kolozsváron. Aztán nekik is el kellett hagyniuk – *Kelet-Európát*.)

Ilyen dolog volt egy ideológiailag megszervezett társadalomban élni. És még ilyenebb volt, ha e társadalomban valaki „értelmiségi” akart lenni, ami azt jelentette, hogy megjelenik a nyilvánosságban, *elit* lesz. Persze a kommunista pártoknak szükségük volt *elitekre*, ők az az áttétel, a „transzmissziós szíj”, ami igazán, azaz szavahihetően „betölti” a társadalmat az ideológiával. Tehát aki egy ilyen társadalomban például „író” akart lenni, annak abszolút reflexei – nem állítom, hogy ismeretei – kellett hogy legyenek az ideológiával kapcsolatban. (E reflexeket olyan művészeti ágak dolgozói, mint amilyenek a zenészek vagy a képzőművészek, írástudó barátaiktól is beszerezhatték.)

Itt azonban a hatalmi struktúrában való részvétel nem ért véget: kezdetét és szerepét vette a *cenzúra*, amely Romániában

1977-ig a rendes állami cenzúra volt, konkrét végrehajtási és büntetőjogi felelősséggel - a cenzorok részéről is -, azután meg többszörös (helyi és központi) pártcenzúra - egyre kevesebb ideológiai látszattal, és semmilyen állami meg büntetőjogi felelősséggel.

Nos, ebben a *szerkesztményben* egyszer csak jelentkezett néhány fiatal alkotó, felismervén azt – ösztönösen és elvileg is –, hogy az ideológiai viszonyokból, valamint abból az egészből való kilépés *szükséges és lehetséges, mert ez így nem mehet tovább* – és kilépésük módusául az *elméletet, a teóriát* választották. Helyi erdélyi magyar viszonyaink között eleinte senki nem értette, hogy mit is jelent ez. Nevük az lett, hogy *ezek* a köz által meg nem érthetően – és a köz volt itt egyelőre a legfelsőbb instancia –, *azaz köz-meg-nem-érthetetlenül, közérthetetlenül* írnak. Akármiről is írnak, közérthetetlenül írnak. Aztán majd mások is, így... (E dolgot a végtelenségig képviselte Balogh Edgár.) Nosza, fordítsuk tehát őket le a köz nyelvére, vessünk be írásaik értelmezésébe helyi és ideológiai nyelvi jelzőket – *markereket* –, miáltal érthetőkké, közölhetőkké, a *mieinkké* válnak. Ezt tette – emberi szem pontból teljes jó szándékkal – Gáll Ernő, a *Korunk* akkori főszerkesztője, amikor a *Szövegek és körülményekről* szóló elfogadó, közérthetősítő, intézményesítő bírálatát megírta, és *ezt* az elfogadást, befogadást, közérthetősítést, intézményesítést, akceptiót utasította el Tamás Gáspár Miklós – írása *manifestum* e tekintetben –, és nyomában implicite a később elméleti nemzedéknek elnevezett kis társaság. Ekkor azonban már a „szervek” is felfigyeltek a dologra, a helyzet élesbe ment át. (Az elmélet persze mindig a gondolkodással – *cogitatio* – függ össze. Aradi József, *Korunk-szerkesztő* és az *elíttek* méltán legendás szervezője, az akkori helyi kolozsvári néplap, az *igazság* mellékletének hasábjain *köigítés* kulcsszóval írta le a folyamatot, szatirikusán, tragikomikusan. Azt aztán végképp és még ennyire sem értette senki. Imi gyen beteljesítette és lezárta a *közérthetlenséget*.)

Bretter György szerintem tudatában volt ennek a helyzetnek és a helyzetben levő csapdáknak. Neki valóban volt ideológusi és a marxi teoretizáláshoz kapcsolódó műveltsége – és illúziói a reform-marxizmussal kapcsolatban. Szerintem kemény politikai gesztusokkal szólt egyfelől mindazoknak a fiatal alkotóknak, akik a *Szövegek és körülmények* című antológiában (1974) megjelentek – a barátság itt egy más kérdés –, másrészt pedig szólt Gáll Ernőnek, mint elméleti szerzőnek, aki a nemzetiségi kérdést to vábbra is teoretikusan megjeleníthetőnek vélte könyvében. És természetesen szólt Gáli Ernőnek, a *Korunk* főszerkesztőjének, aki *mégiscsak és nem malgré lui* továbbra is a *Korunk* főszerkesztője volt. Az ellentmondásos helyzeteknek ezt a tömkelegét im már gubancnak szokás és kell nevezni, gubancnak, sőt mi több, csomónak, amelyben nincs megoldás. Csak kemény és végső elkülönböződések és elvi álláspontok (a haragok, dühök, emberi érzelmek csak festményei ennek az elkülönböződésnek, végső

különbségnek).² Azonban a résztvevők emberségére és becsületére legyen mondva, tiszteletet adva annak, túl kemény lett volna ennek az elkülönböződésnek a megjelenítése, azaz Tamás Gáspár Miklós és Bretter György következő *elméleti pamfletjeinek* a megjelentetése az akkori viszonyok között. Végül is megvalósult az *elvtelen magyar egység* – mely főbenjáró vád-kifejezésben az egyik legfontosabb itteni nacionalista *ideologéma* mindig is megjelent.

A mi erdélyi helyzetünknek az az érdekessége, hogy ezeket az egykori vitákat akár dokumentum formában is meg kell jelentetni, mert a viták és az egykori – erkölcsi formában is megjelenő – kérdések befejezetlenek, olyan értelemben, hogy a *félmúltunk*. (Befejezetlen múlt, tökéletlenség, *imperfectum*.) Amelynek a megjelenítése hozzátartozik a tisztánlátásunkhoz. Arról aztán végképp nem beszélve, hogy valamiben részt venni vagy valami ben részt nem venni végül is azzal járt, vagy járhatott, hogy az ember vagy Moldvába, vagy Havasalföldre kellett hogy menjen, vagy – a végtelen és embertelen megaláztatások nyomán, lásd: nyomtatványok megszerzése, sorállások, kihallgatások – áttelepülhetett az akkori kádárista-szocialista Magyar Népköztársaságba.)

Végeredményben azonban – és ez a mai egyetemes magyar művelődés, politika mindenkori nyeresége – létrejött az *a teoretikus nemzedék* itt Erdélyben, amelynek a teljesítménye kétségsbe vonhatatlan. (Persze egy pillanatra sem kérdőjelezném meg, hogy ez mindegyikük istenadta tehetsége folytán is pontosan így lett volna.) Az összefüggések azonban tanulságosak és tanulmányozhatók.

Az *elméletirő nemzedék* kivált az ideológiai és hatalmi „munkakörből”. Már akkor könyvek sorával³ igazolta ezt. A *Szövegek és körülményekről* (1974) szóló *Echinox-beli* esszémtől kezdődően mindegyikük minden egyes akkori könyvéről külön-külön is, majd összefoglalóan is – a hivatkozásait is tölem telhetően végigolvasva – írtam, a kritikai esszé-tanulmány műfajában. Rendkívül nagy megtiszteltetésnek és feladatnak éreztem, hogy Molnár Gusztáv – akkori Kritérion-szerkesztőként – rám, az akko-

² Gáll Ernővel való többszörös levélváltásomnak az egyik tétje éppen ez a *differendum* lévén, e tetemes levélváltás anyagát utólag újraolvasva vált nyilvánvalóvá számomra három dolog. Az egyik, hogy Bretter György álláspontja radikális. A másik az, hogy Gáll Ernő ezt nagyon is jól érti. A harmadik az, hogy egymást kizáró álláspontokról van szó. Naivitás arra gondolni, hogy két ilyenfajta eltökéltséget egy asztalnál össze lehet békíteni (mint ahogy a nyolcvanas években ezt *nosztalgikusan* elgondoltam volt).

³ Tamás Gáspár Miklós: *A teória esélyei*. Kritérion Könyvkiadó, Bukarest, 1975; Molnár Gusztáv: *Az elmélet küszöbén*. Kritérion Könyvkiadó, Bukarest, 1976; Ágoston Vilmos: *Humanizmus: ettől-eddig?* Kritérion Könyvkiadó, Bukarest, 1977; Szilágyi N. Sándor: *Világunk a nyelv*. Kritérion Könyvkiadó, Bukarest, 1978.

ri temesvári középiskolai tanárra bízta Bretter György *Itt és mást* gyűjteményes kötet *Bevezetőjének* a megírását.

Akkori olvasatomban alakult ki az az álláspontom, hogy Bretter György mégsem ideológiakritikus (ahogyan végül is definiálta magát – Molnár Gusztáv hívta fel erre a figyelmemet Bretter Györgyről írott nekrológiájában), nem is csak filozófiai iniciátor, hanem a szó legkeményebb értelmében szakfilozófus is, aki egy olyan irgalmatlan szofista logikai szerkezetben gondolkodott (*disszoi logoi*), hogy nyelvfilozófiai elképzeléseivel (amelyek a társadalomról alkotott platóni ideákkal mindig összefüggnek) csak hosszasan tanulmányok után mertem foglalkozni – egyébként azok abszolút eredetiségére külföldi kutatók is felhívták a figyelmemet. (Ezzel persze Angi István, a kiváló professzor-kolléga és barát mindig is tisztában volt, aki a breterri *állíthatósági határértéken* – általános szubjektum – megjelenő parmenidészi *létfogalmat*, illetve a kettő összefüggését elemezte egyik alapvető tanulmányában.)

Szakmai, kollegiális, baráti, emberi kapcsolatban lenni az akkori szerzőkkel, szerkesztőkkel, vitapartnerekkel, tanáregyeniségekkel – felért egy egyetemmel. (Ez az én számomra a tanulás.⁴) Gáll Ernő és Bretter György – az utóbbi kórházi ágyánál, tanúsíthatom – békében váltak el egymástól.

Az itt közölt dokumentumok legyenek a kutatók számára tanulság. Amúgy meg megszívlelendő dolog arra nézve, hogy egy jelentős, eredeti gondolkodó hiánya – könyveinek a hiánya – a mai olvasók, gondolkodók foglalatosságaiból, kezéből vészes, intő jel. Kultúrafeledés, létfeledés. Színvonal- és szintvonal-kérdés.

⁴ Amit azért megpróbáltam egy monográfiában is összefoglalni. Megjelenés alatt.

Olvasatok

Bretter György Magyarországon*

MESTER BÉLA

Olvasni csak „visszafelé” tudjuk a szövegeket, mindig abból a hagyományból, amelyben éppen vagyunk. (Még akkor is, ha nagy nehézséget okozna annak eldöntése, hogy mi is az a hagyomány, amelyikben mi vagyunk benne, különösen manapság és tájainkon.) A dolog nem lenne szóra sem érdemes, hiszen jól rendezhető akár egy historista fogalomrendszerben is – egyén és Világszellem viszonya ugyanahhoz a történeti időhöz, mondhatnánk –, ha a kétféle viszonyulás, keveredvén, nem kerülne ellentmondásba egymással, és ez az ellentmondás nem vetné föl a szövegértelmezés autoritásának problémáját.

Márpedig a kétféle viszonyulás feltétlenül keveredik: hiszen az értelmező is olvasóként kezdi. Érdemes megfigyelni a hosszú életű mesterek tanítványait. Ki-ki esküszik a saját interpretációjára, amelyik is persze mindig nagyon elmés, megalapozott, a mester szövegeinek teljesen legitim olvasatán alapul. A különbség általában abból ered – ha leszámítjuk más mesterek hatását és a tanítványok későbbi önálló rendszereit –, hogy a tanítványok különböző időpontokban kapcsolódtak be a mester gondolkodásába, más-más művekkel ismerkedtek meg előbb, és az a kép, amely kialakult bennük erről, meghatározta a többi szöveg értelmezését is. Az út, amelyet a tanítvány bejárt a mester eszméinek megismerése során, észrevétlenül a mester gondolati útjaként, „fejlődéseként” értelmeződik. Így értelmezik a tanítványok mestereik elemzése által önmagukat.

Én is visszafelé-olvasóként kezdtem – Bretter legelső kötetét olvastam legutoljára. Amikor a nyíregyházi főiskolai könyvtárban

* *Bretter-olvasatok Magyarországon* címmel megjelent a *Korunk* 1994/5. számában.

megtaláltam a *Vágyak, emberek, isteneket*, meglepődtem: a kötet csak helyben olvasható, bizonyos tanulmányok számos sora sűrűn aláhúzva piros, kék és zöld tollal – akkurátusan, vonalzóval –, a többi szöveg érintetlen. Biztos jelei a kötelező-olvasmányként való-létnek, az én itt-létem kezdete (1981) előttről. A többi kötet – ha megvan – már csak egy könyv a többi közül, bejegyzések és különleges védelem nélkül. (Az efféle apróságok is jelei lehetnek a különféle Bretter-olvasatoknak.)

De visszafelé is többféleképpen lehet olvasni. Ha például eleendő számú, a hetvenes években egyetemre járt magyarországi bölcsésszel beszélget az ember a „kolozsvári iskoláról”, hamar kiválik egy szűkebb réteg, amely ebben az időben nagy kedvvel olvasta az *Echinot*, ismerte a – sokszor saját véleményük ellenére – Bretter-tanítványoknak tartott szerzők nevét, azután, kedvet kapva, elkezdte magát Brettert is olvasni. Ha egy ilyen emberrel otthonában beszélgetsz erről, előbb-utóbb leveszi a polcra a köteteket is. A legtöbb ugyanis megvan, *kivéve az első és az utolsó*. Az első hiánya érthető: 1970-ben a házigazda még – legfőljebb – gimnáziumba járt. *A kortudat kritikájának* hiánya már érdekesebb. 1984-re mintha az érdeklődés fogyott volna el. Most vesszük észre azt is, hogy a beszélgetést észrevétlenül kezdi belengeni valamiféle nosztalgia: a házigazda hálás, amiért emlékeztetem régi kedvenc szövegeire, de az is nyilvánvaló: ezek *egykori* kedvencek.

Pedig a nyolcvanas évek elég eseménytelenül teltek egészen a végükig, igazán találó rájuk az orosz kifejezés: *a pangás évei*. Nem voltak kivonulások, bevonulások, az egyetlen térségünkbeli komolyabb politikai megmozdulást, a lengyelt is „jegelték” 1981-től. Senki nem tud olyan fontos dátumot mondani az évtized végéig, mint volt a megelőző etapokban 1956, 1968 vagy 1973. Mégis – vagy talán éppen ezért –, szépen lassan átrendeződött valami a magyarországi fejekben. Az értelmiségi közgondolkodás sajátos módon „előzte” azt, amit Bretter képviselt. Amikor olvasták – körülbelül második kötetétől haláláig, talán a két 1979-es posztumusz válogatásig –, még élt a hatvanas évekből átörökölt eszme arról, hogy a teória valami alapvető dolog az ember számára: abban fogalmazza meg valamiképpen saját lényegét. Tartott még a reform-marxizmus tekintélye is, hiszen Nyugaton sem láthatott ekkor olyan nagyon mást még az a néhány szélesebb horizontú befogadó és alkotó sem.

A filozófia ebben az időben neki is látott antropológiát csinálni, eljutott egészen saját beszédmódja korlátainak felismeréséig, nekirugaszkodott, hogy más hagyományból vagy teljesen előlről alkossa újra nyelvét – nem utolsósorban éppen Bretter nyelvkritikájában –, de ez lassan mintha senkit sem érdekelt volna már Magyarországon. Az itteni közgondolkodás elfordult a filozófiától és annak félbe-szerbe hagyott nyelvi problémájától, és a szociológiában kezdte újrafogalmazni magát. Azután, valamivel később, a

közgazdaságtanban. (Voltak is teljes világmagyarázati igénnyel föllépő érdekes és értelmes közgazdasági és szociológiai elméletek, filozófia-pótlékok.)

Mintha a Monarchia szellemi élete tért volna vissza: Eötvös vagy Erdélyi gondolatait nem folytatja senki, hanem belemerül egyfajta pragmatizmusba, olyan, pozitivista vagy más gondolkodásmódba, amelynek alapján jólesően sokat és hasznosan lehet dolgozni – hátha e munka közben nem jutnak az ember eszébe az elmélet meg nem gondolt gondolatai. Mire a századfordulón megindul valami szellemi pezsgés a teóriában, már nincs mód ott folytatni, ahol a 19. század közepén megszakadt. Ilyenféle történet most is: bő évtizedig kimaradt a közgondolkodásból a filozófia, és mostanában, hogy visszatérni látszik, inkább észrevehető rajta – mondjuk – Hamvas Béla újjáéledése és kultusza vagy a posztmodern divatja, mint az évtizede megoldatlan problémák feldolgozása, ha nem is megoldása, legalább kezelése.

A teória különféle dialektusai vadonatújnak tűnnek az értelmiség új nemzedékeinek; de nem csupán dialektusként tűnnek újnak, hanem sohasem hallott újdonságnak számít a teoretikus beszédmód pusztá lehetősége is. Mintha most találtuk volna föl a filozófiát. Ne tévesszen meg bennünket a szűkebb szakmai körök új keletű érdeklődése a magyar filozófiatörténet témái iránt: ez a törekvés a filozófia közönségét gyakorlatilag nem is érinti, a publikum más részeit pedig csak filozófián kívüli okokból foglalkoztatja a jelenség. A helyzet nagyjából úgy írható le, hogy örülünk a magyar filozófiatörténet itt-ott felbukkanó, néha újrakiadott tárgyainak, de *csak mint muzeális értékeknek, amelyeknek léte vagy nemléte pillanatnyi vélekedéseinket, filozófiai ízlésünket és nézeteinket semmiben nem befolyásolja*. Ez a helyzet persze nem kell hogy tessen nekünk, hasznosnak sem kell tartanunk, azonban mindenképpen fennáll.

A magyar filozófia ismét, mint a múltban már annyiszor, elvágja magát elődei nyelvétől – még a kortársaik beszédmódját ostromozó elődök nyelvétől is –, így teremtve újra saját hagyománytalanságának hagyományát. Hogyan is lehetne ma *hipotézist* alkotni a *nemzedékek kettős nyelvéről*, ha ahhoz legalább annyi kellene, hogy az ellentétes nyelvek még érthetőek – azaz: racionálisan elutasíthatóak – legyenek egymás számára. A harmadik nemzedék azonban – a mai – nem csupán megtagadja apái és nagyanyái nyelvét, hanem egyszerűen nem ismeri föl ezeket nyelvként, *semmilyen viszonyban nincs velük*. Ilyenformán a nyelv, amikor elemezzük, mintha már nem is a miénk volna. Talán a saját nyelvvel való szembenézés hiánya teszi hagyománytalanná a magyar filozófiát másik értelemben is. Minthogy kívülről, a legújabb „másodlagos frissességű” filozófiai hagyomány nyelvén beszélünk – ha beszélünk – saját elődeink filozófiájáról, a bölcséleti tevékenység nemigen válhat önmegértéssé, saját régi nyelvünkkel való szembesüléssé. Ha ez a szembesülés ritka ese-

tekben meg is történik, ez mindig csak az egyes filozófus „magán-történelme” lesz, sohasem egy kultúra önértelmezése. (Ilyen szempontból igazuk lesz azoknak, akik szerint nincsen magyar filozófiai hagyomány. Bölcséletünknek valóban nincsen története, csupán filozófiáról szóló *történeteink*, töredezett *magánhagyományaink* és legendáink vannak.)

E történetek egyike a Bretter Györgyről szóló. Szövegei, gondolkodásmódjának dokumentumai részei *egy* történetnek, *magánhagyományok* azok számára, akiknek mondani tud valamit az a pár évig tartó legenda, amelyben kialakulni látszott maga a filozófiai tradíció. Az a „nagy tradíció”, amely képes valamiképpen értelmezni a kultúrát, amelyben él, és önmagához, valamint saját múltjához is van valamilyen meghatározható viszonya.

Érthető a berzenkedés, amellyel a kortársak egy része fogadta Bretter ama kísérleteit, hogy szembesítse a beszélőket nyelvükkel; egy ilyen próbálkozás nemcsak hogy kellemetlen annak, aki úgy érzi – joggal egyébként –, hogy „róla szól a mese”, hanem ellentétben is áll azokkal az elvárásokkal, amelyeket közgondolkodásunk a filozófiának címez. Ezen elvárások szerint egy bölcselelő ne magyarázza azt a kultúrát, amelyben él. A filozófia azért ne vizsgáljon efféléket, mert nem része az erre hivatott hagyományrendszernek, és nem is lehet része ennek, hiszen abban csak kultúrkritikai opcióval rendelkező szférák lehetnek jelen. A filozófiával az a baj, hogy nem végez kultúrkritikai, de kárhoztatói szerint nem is lenne szabad neki ezt tenni. Végül is semmit sem lenne szabad tennie, hiszen, ha egyáltalán van valami joga a létezésre, az is csak annyi, mint más kultúrjavaké: a pusztá önfelműtatás, a tautológia önélvezete.

Mi pedig itt maradunk az így felfogott „kultúrában” nyelvkritika nélkül, dadogva, szinte kitépett nyelvvel. Nem értjük, mi fáj, ha új frazeológiát hallunk régi szintaxissal. Nem tudjuk, mi a nyugtalanító abban, hogy nem esik kézről még egy szürke, de legalább érthető nyelv sem. Hogy olyan dolgok, amelyek egyébként megfogalmazhatóak lennének, kicsúsznak a kezünk közül. Nem is beszélünk ilyenekről. (Ehhez sincs meg a nyelv.) És ezért olvasunk kevés Brettert.

Olvasván, még szembesülnénk az arra való képtelenségünkkel, hogy beszéljünk önmagunkról.

(Mindazonáltal – egyebek mellett – ez az írás is megszületett, mi több: számít rá, hogy megértik...)

JEGYZETEK

A Bretter-értelmezés néhány lehetséges kiindulópontjára Kiss Endre hívta föl a figyelmet. (Szempontjai közül néhányat felhasználtam a fenti írásban.)

A magyarországi értelmiségi közgondolkodás beszédmódjait az adott időszakban Becskeházi Attila vizsgálta behatóbban. Gondolatainak némelyikét volt alkalmam élőszóban hallani tőle. Azóta nyomtatásban is megjelentek e vizsgálódások Kuczi Tiborral közösen írott könyvében (Becskeházi Attila: *Szociológia és társadalomdiskurzus*; Kuczi Tibor: *Szociológia, ideológia, közbeszéd*. In uők: *Valóság '70*. Scientia Humana, Budapest, 1992.)

A fenti szövegben a következő Bretter-művekre teszek konkrét utalást: *Vágyak, emberek, istenek*. Kriterion, Bukarest, 1970; *A kortudat kritikája*. Kriterion, Bukarest, 1984; *Itt és mást*. Kriterion, Bukarest, 1979; *Párbeszéd a vágyakkal*. Magvető, Budapest, 1979; különösebben pedig: *Hipotézis a nemzedékek kettős nyelvéről*. (Első megjelenés: *Korunk*, 1973/6.)

Bretter és a tanítványok

MOLNÁR GUSZTÁVVAL BESZÉLGET TÖRZSÖK ERIKA*

Törzsök Erika: Beszéltünk róla, hogy júniusban volt Budapesten egy Bibó-konferencia. A témák nagyobb része azt kereste, hogy mi az aktualitása Bibónak ma, közel tíz évvel a halála után. Kétségtelen tény, hogy nagy Bibó-reneszánsz van. Ugyanakkor úgy érzem, egy másik, Magyarországon talán kevésbé ismert embernek ugyancsak reneszánsza, de mindenképpen aktualitása van ma is, napjainkban. 1977 novemberében halt meg Bretter György, tehát nemsokára tíz éve. Úgy kellene beszélgetnünk Bretterről, hogy azok, akik nem olvastak tőle semmit, csak éppen hallottak róla, valós képet alakíthassanak ki róla, és esetleg kedvük támadjon ahhoz, hogy azokat a köteteket, amelyek megjelentek tőle vagy vele kapcsolatban, ezután kézbe vegyék. Fontosnak tartom ezt azért is, mert Magyarországon igen keveset tudunk azokról a szellemi áramlatokról, melyek a hatvanas-hetvenes évek romániai magyarságának elitjét foglalkoztatták. A cseh hatvan-nyolc, a magyar gazdasági reform idején mi jellemezte az erdélyi gondolkodókat? Az irodalom ugyan közvetíti az erdélyiek gondjait, gondolkodását, de alig tudunk valamit arról, hogy a filozófia, a társadalomtudományok területén mi történt. Annak, hogy Erdélyben ezen a téren is európai horizontú törekvések születtek, Bretter György szellemi teljesítménye az egyik fő összetevője. Ki volt Bretter György? Te hogyan ismerted meg, milyennek láttad? Milyen történelmi helyzet volt akkor? Bretternek milyen állomásai voltak addig, amíg olyanná vált, ahogy ti láttátok?

Molnár Gusztáv: Bibót említetted, a Bibó-szimpoziont, ezzel kezdeném én is. Lehet, hogy meglep, amit mondok, de azt hiszem, hogy olyan értelemben, ahogy Bibó aktualitásáról beszélhetünk – bizonyos értelemben egyre fokozó aktualitásáról, hisz a

* Gyanta, 1987. augusztus. Az itt közölt beszélgetés először a pécsi *Janus* című folyóiratban jelent meg, 1987-ben.

szimpozionon éppen arról volt szó többek között, hogy az eddigi általánosabb érdeklődést egy speciálisabb, politológiai érdeklődés váltotta fel, s Bibó most már így épül be egy új hagyományteremtő folyamatba –, tehát ebben az értelemben Bretter aktualitásáról nem beszélhetünk. Egyszerűen azért, mert ezt, sajnos lehetetlenné teszi az a fogalomhasználat, az a kategória-rendszer, amelyben ő elhelyezkedett, amelyen belül maradt pályája egész folyamán, haláláig.

T. E.: Mire gondolsz?

M. G.: Arra, hogy Bretter a reform-marxizmusnak, reform-szocializmusnak nevezhető irányzathoz tartozott. Ennek az irányzatnak szellemi és történelmi értelemben egyaránt 1968 volt a csúcspontja. Ebben az időszakban a marxizmusnak egyfajta reneszánszáról lehetett beszélni, egyfajta megújulásról a marxizmuson belül, de ez nem volt politikailag konkretizálva. Ez a lényeg. Tehát óriási helyzeti különbség van a jelenlegi és a most már húsz évvel ezelőtti korszak között. Ma már olyan részletkérdések kerülnek előtérbe, mint a hatalmi megosztottság, a pluralizmus, az alternatíváknak a társadalmi nyilvánosságban való konkrét kifejezésre jutása, illetve ennek a lehetőségei, ennek az intézményi, jogi garanciái.

T. E.: A hatalom a jog keretei között.

M. G.: Igen, például. Abban az időben az alternatívák még egészen más, filozófiai, bölcséleti szinten merültek föl, vagyis arról volt szó, hogy a klasszikus liberális kapitalizmus és a sztálini típusú szocializmus mellett elképzelhető egy „igazi”, „valóságos”, „emberarcú” szocializmus, kommunizmus, és ennek a filozófiája, bölcslete a marxizmus. Mindig szem előtt kell tartani, hogy Bretter következetesen, kezdettől végig ebben a keretben helyezkedett el.

T. E.: Gondolod, hogy a legvégén is? Emlékezz vissza utolsó, budapesti beszélgetésünkre, amikor hetvenhét őszén kint voltunk nála a kórházban, hármasban beszélgettünk, és amikor kijöttünk, neked is az volt a benyomásod, hogy Bretter utolsó szakaszában mégiscsak túllépett a reform-marxizmuson. Sajnos, erről nem maradt fenn dokumentum.

M. G.: Meghaladásról nem beszélhetünk, legfeljebb egy elmélyülő válságról az ő gondolkodásában.

T. E.: Mivel szűknek érezte a fogalmi kereteket, amelyekben addig mozgott.

M. G.: Mindjárt rátérek arra, hogy hol több ő mégis, mint egy eszmetörténeti szempontból figyelemre méltó bölcséleti irányzat pusztá képviselője, akit ez az irányzat emelkedő periódusában magához emelt, hanyatló korszakában pedig – elkerülhetetlenül – magával rántott. Vannak egyéb aspektusok is Bretterben, amelyek őt számunkra változatlanul aktuálissá, érdekessé, értékessé és pótolhatatlanná teszik, ez azonban nem a fogalmi rendszeréből adódik, hanem sokkal inkább egyéniségéből, és még néhány dologból, amelyeket mindjárt elmondok. Ami az ő filozófiai vál-

ságát illeti, annak én is tanúja voltam. Nagyon jól emlékszem arra, amikor arról beszélt nekem, hogy érzi, hogyan mállanak szét a kategóriák. A halála után róla emlékező cikkemben – *A Hérben* jelent meg – írtam erről. Pontosan azok az alapvető történetfilozófiai kategóriák, amelyek meghatározták az ő egész életútját, fejlődését, és mintegy kijelölték azt az alternatívát, amelyet szembe tudott állítani mindazzal, amit tapasztalt.

T. E.: Eljutott az „itt és mást” gondolatáig.

M. G.: Érezte, hogy pontosan ezek az alapvető kategóriák váltak problematikussá, amelyek jegyében megfogalmazta az „itt és mást” imperativusát. Nem tudhatjuk, milyen irányba fejlődött volna tovább. Halála ötödik évfordulója alkalmából írott esszémben – természetesen ez is *A Hérben* jelent meg, amelynek az irányítása akkor még a régi garnitúra, Huszár Sándor, Horváth Andor, Ágoston Hugó kezében volt –, 1982-ben még kissé hajlamos voltam arra, hogy az én akkori ellenzéki lendületem és a brettei, az adott világ megváltoztathatóságát tételező elkötelezettség között egyértelmű folytonosságot konstruáljak. Ez abban a történelmi helyzetben, azt hiszem, nem is volt túl nagy erőszaktétel, nem jelentette a brettei életmű valamiféle eltorzítását vagy meghamisítását, hiszen én már akkor jeleztem, hogy a folytonosság nem az ideológia fogalmi tartalmára vonatkozik, hanem az ideológiai attitűdre mint olyanra. Nem az az eszmerendszer izgatott, amit Bretter magáénak vallott, nem a felfogása önmagában vett igazsága vagy nem-igazsága, igaz vagy nem-igaz jellege, hanem az, hogy ő nem egyszerűen csak a fennálló hatalommal – ez az evidenciák körébe tartozott –, hanem magával a fennálló világtörténelmi helyzettel szembeni alternatívákat kereste. Ebben az értelemben én egyértelműen vállalhatónak tekintettem akkor a brettei hagyományt, mert ő nemcsak önmagáért valóan művelte a filozófiát, hanem lényegét tekintve megváltoztathatónak gondolta a történelmet. Ez az az attitűd, amit én akkor – még mindig a lengyel események ígézetében élve, annak ellenére, hogy 1981 decemberében az történt, ami történt – továbbvihetőnek tartottam.

T. E.: Ez az a bizonyos ideológiai attitűd, mely annak idején megkülönböztette Brettet a kortársaitól...

M. G.: Persze, az ilyen értelemben vett alternatívákban való gondolkodás.

T. E.: Ez különböztette meg egy Heller Ágnes típusú filozófustól is?

M. G.: Azt hiszem, ők – Heller Ágnes és Fehér Ferenc – tudnák elmondani a legjobban, hogyan viszonyulnak, viszonyultak Bretterhez. Komoly kötődések, kapcsolódások voltak közöttük, ez kétségtelen.

T. E.: Egy idő után. Mert ha arra gondolok, milyen intoleráns és intranszigenz módon képviselték ők az álláspontjukat, és hogy a brettei attitűd mennyire más volt, akkor inkább a különbségeket hangsúlyoznám.

M. G.: Bretter egyénisége kivételes volt. Igen, itt vannak az ő vitathatatlan pozitívumai, mindenekelőtt az iskolateremtő képessége, a szellemi mozgósító képessége.

T. E.: Bretter ezzel Kelet-Közép-Európában szinte egyedülálló volt.

M. G.: Említettem, hogy 1982-ben még úgy gondoltam, hogy Bretter közvetlenül folytatható. 1984-ben, amikor az 1978-as *Itt és mást* című gyűjteményes kötetből – ez máig a legteljesebb Bretter-kötet, én válogattam, Egyed Péter írt hozzá utószót – kimaradt írásokat, mindenekelőtt a *Szeminárium* című, az *Előré*-ben megjelent cikksorozatot tartalmazó kötetéhez kellett utószót írnom, már másként viszonyultam hozzá.

T. E.: Ez a cikksorozat mikori?

M. G.: A hetvenes évek elején jelent meg az *Előré*-ben, és ma már elég nehéz elképzelni, hogy ez akkor megtörténhetett. A hatvannyolcas eufóriának akkor már vége volt, de ahogy a nyolcvanas évek elején a Jaruzelski-féle diktatúra 1981. decemberi bevezetése ellenére egy ideig még bennem is továbbéltek a kommunista rendszer összeomlásával kapcsolatos remények, Bretterben is viszonylag hosszú ideig élt a hatvannyolcas reformlendület, a rendszer megváltoztathatóságában bízó reménystratégia, még ha az elkerülhetetlenül át is tevődött más, elvontabb síkokra.

T. E.: Ehhez hozzájárult, hogy Romániában a hetvenes évek elején még volt szellemi mozgástér, lehetett dolgozni.

M. G.: Bár a fordulat már 1971 nyarán, a Ceaușescu-házaspár kínai és észak-koreai látogatása után bekövetkezett, az a bizonyos szellemi mozgástér elég hosszú ideig megmaradt. Bizonyos értelemben egészen 1984-ig, amikor még *A kortudat kritikája* című Bretter-kötet is megjelenhetett. Az volt az utolsó „jó” évünk.

T. E.: A Kriterion kiadóra gondolsz.

M. G.: Így van. Amikor a kötetet összeállítottam, és egy, a brettei magatartást értelmező-értékelő utószón kezdtem el gondolkodni, elővettem a két évvel korábban írott, már említett megemlékező cikkemet, és rájöttem, hogy azt én már nem tudom vállalni. De persze megtagadni sem volt okom, ezért azt csináltam, hogy változatlan formában újraközöltem az 1982-es cikket, majd – egy csillaggal elválasztva – írtam egy másodikat, amelyben már Bretter folytathatatlanságát hangsúlyoztam. Ezzel azt akartam jelezni – vállalva az önellentmondást is –, hogy mégiscsak történelemben élünk, amely, még ha csak latens, látszólagos, torz áltörténelem is, azért csak történelem, és gyakran ugyanaz az ember ugyanarról az emberről két év után már egészen mást kell hogy írjon. Az a nagy ideológiai és konkrét politikai formákig elmenő bizakodás, amely a hetvenes-nyolcvanas évek fordulóján eltöltött – és így a Bretter bizakodásához hozzá tudtam fordulni mint közvetlen előzményhez –, a nyolcvanas évek közepére elveszett belőlem. Akkor valahogy Bretterhez is szkeptikus

tikusabban és egyúttal talán nyitottabban is viszonyultam, és azt mondtam, hogy vajon tételezhetem-e én ezt az egyirányú folyamatosságot, tudhatom-e, megállapíthatom-e én azt, hogy ő olyan irányba ment volna tovább, ahogy én azt 1982-ben jeleztem, hiszen elmehetett volna például a Hellerék választotta irányba is, megmaradva egyfajta eszmei antikapitalizmus álláspontján. Az ő gondolkodását a klasszikus német filozófia, ezen belül is elsősorban Fichte, Hegel és Marx olyan mérhetetlenül meghatározta, hogy ebből a fogalmi keretből számára nem adatott meg a kilépés lehetősége. Ezt azért merem ilyen határozottan állítani, mert én is csak Kantot segítségül hívva tudtam 1974-es hozzá intézett filozófiai levelemben szembefordulni vele (valamint Hellerrel és Fehérrel), és emlékezhetsz, hogy amikor 1977-ben elvittél Bibóhoz, ő is azt mondta *Az elmélet küszöbén* című kötetemről (amelyet szintén te adtál a kezébe, és amelyben az a bizonyos levél is megjelent), hogy ő pontosan érzékeli, merrefelé is igyekszem, és hogy mi a lényegi mondanivalóm (ti. a totalitarizmussal való szembefordulás elméleti alapjainak keresése), csak az a kár, hogy attól a „borzalmas teuton nyelvezettől” nem tudok szabadulni, és így az üzenet, amit megfogalmazok, nem juthat célba. Az igaz, hogy a mitológiai esszéikkel Gyuri stílusosan túllépett a „teuton” nyelvezeten, de gondolatilag nem, és így az általa megfogalmazott alternatívák is mind azon belül maradtak. Nem tudhatjuk tehát, hogy kilépett volna-e valaha is ebből. Nem tudhatjuk. És máig is vallom, hogy jobb inkább nyitva hagyni a kérdést, szabadon hagyni. Nem akarom azt mondani, hogy igenis, Bretter így és ilyen irányban alakult volna tovább, ez az az út, amelyet követett volna. Inkább nyitva hagyom a kérdést. Ideológiai és politikai síkon lehet, hogy a klasszikus liberális demokrácia irányába lépett volna tovább. De az is lehet, hogy ezt az alternatívát már születése pillanatában el is vetette volna, és inkább egyfajta transzcendentalizmus irányába ment volna tovább. De el lehet képzelni más lehetséges irányokat is, amelyek felé – elvileg – haladhatott volna. Én mindenestre ma ezt tartom a leghitelesebb viszonyulásnak. Mindenki találja meg benne azt, amit keres. És talán ez a legfontosabb, hogy sok mindent meg lehet találni benne.

T. E.: Talán szerencséje volt, hogy neki nem adatott meg az, ami Donáth Ferencnek, aki a halála előtti évben jegyezte volt meg egy adott pillanatban: az emberiség drágán fizet a mi tévedéseinkért.

M. G.: Hát igen. Mielőtt rátérnék az affinitásokra, a nagyon szoros kapcsolatra, arra, hogy máig is csak kissé elérékenyülve tudok beszélni róla, még egy elidegenítő effektust szeretnék alkalmazni, hogy ellenpontoszam majd a későbbieket. Már nagybeteg volt, majdnem egy év óta tartó folyamatos, 37,1–37,2 körüli lázzal, ez volt az az időszak, amikor már jelentkeztek az áttétek. Ágyhoz volt kötve, de meg lehetett őt Kolozsváron látogatni,

lehetett beszélgetni vele. Én, ahányszor csak Bukarestből vagy Szaládról jövet megfordultam Kolozsváron, mindig megkerestem. Ahogy ő meghalt, Kolozsvár megszűnt létezni számomra. Amikor én Kolozsváron hajnalban, este, délben, bármikor leszálltam a vonatról vagy a repülőről, az első utam mindig hozzá vezetett. Egyszer bemegyek hozzá, és szokásom szerint fecsegek összevissza arról, amiket olvastam. Többek között – ez akkoriban egyik kedvenc témám volt, hosszú ideig foglalkoztatott – az olasz kommunisták belső vitáiról. Mesélem neki, hogy Paietta mit írt éppen most a *Rinascitában* a pluralizmusról és a hegemonia-konceptióról...

T. E.: Az eurokommunizmus időszaka ez.

M. G.: Igen, én akkoriban, a hetvenes évek második felében nagyon odafigyeltem az eurokommunistákra, különösen az olaszokra (az ő kedvükért tanultam meg olvasni olaszul), mert úgy gondoltam, hogy ez a belső erjedés és bomlás jele, és hogy ha ők, ha csak felemásan és következtetlenül is, de felvállalják a demokráciát, az inkább aláássa a kommunizmust, mint húsz nyugati jobboldali politikus együttvéve. De akkor, ott Gyurinál belém bújt az ördög, és – nyilván neki is szólóan – arról beszéltem, hogy ha egyszer az eurokommunisták pluralizmusról beszélnek, akkor miért nem mennek tovább, miért nem konzekvensek? Akkor miért akarják megőrizni a hegemoniát? Szóval, a pluralizmus és a diktatúra kérdése körül forgott a beszélgetésünk. És akkor egyszer csak kifakad, és ingerülten, dühösen odavágja: „Mit lehet ezen nem érteni? Diktatúrát akartunk, és kész. Ez világos, mi azt akartuk. Semmiféle demokráciát, semmiféle pluralizmust nem akartunk. Diktatórikus hatalmat akartunk.” Ez az „akartunk” döbbenetes volt. De éppen ezzel, hogy maximálisan felvállalta a saját múltját, hogy a szubjektív becsületességnek ezt az engedményeket és olcsó kis kibúvókat nem ismerő útját választotta, egyszerűen lefegyverző volt. Ezt ő nem tudatosan csinálta, ez a lényéből fakadt. Az igazság az, hogy ő pontosan azért lett ingerült, mert utálta azt a felemásságot, amit én az olaszoknál kipécéztem, de persze sok más esetben is megmutatkozott, hogy igen is, meg nem is, meg hogy visszamenőleg is magyarázkodtak. Őt nem ilyen fából faragták: ő inkább egyértelműen és határozottan felvállalta mindazt, amit ez az egész szörnyű antidemokratikus tradíció jelentett. Ehhez most zárójelben hozzáteszem, hogy sajnos volt is mit személyesen is felvállalnia. Bizonyára tudod, hogy Kolozsváron 1956 őszén nem voltak ugyan olyan komoly diákmegmozdulások, mint például Temesváron, de a magyar diákság körében egy rendkívüli szellemi, lelki forrongás, erjedés jelei mutatkoztak.

T. E.: A magyarországi események hatására.

M. G.: Természetesen. De ne csak október-novemberre gondolj. Jordáky Lajos *Naplójában* például (hosszú volna elmesélni, hogyan szereztem meg pár hónappal ezelőtt, egyetlen napra, az

özvegyétől) van egy rövid, lakonikus kis bejegyzés. Azt mondja, hogy 1956. március 15-én bemegy órát tartani a Bolyai Egyetemre, és a diákok ünneplőben fogadják. Neki éppen a munkásmozgalom történetének valamilyen epizódja volt a tantervben, és arról kellett volna beszélnie. Abban a pillanatban – írja –, amint beléptem, félretettem a jegyzeteimet, és az 1848-as forradalomról tartottam előadást. Ilyen volt tehát a hangulat akkor Kolozsváron, és ez őszig csak fokozódott, amikor megtörtént a híres házsongárdi koszorúzás, amiből később a botrányok és elhurcolások következtek. Egyébként nagyon békésen zajlott le az egész. Ebben a tényleg sok felemelő epizódot tartalmazó eseménysorban Bretter György, mint akkori KISZ-vezető, a lehető legeggyértelműbben az apparátus álláspontját képviselte. Ez egy súlyos tény, amit nekünk tudomásul kell vennünk. Sajnos csak a halála után értesültem erről, így nem beszéltünk róla, mint ahogy Méliusz Józseffel például sokat és hosszasan beszélgettem az ő ötvenhatos dicstelen szerepéről. És arról is csak utólag szereztem tudomást, hogy az ötvenes évek közepén az *Igazság*, a Kolozs megyei pártlap szerkesztőjeként számtalan cikket publikált, el lehet képzelni, milyen hangnemben.

T. E.: Hány éves volt ő akkor?

M. G.: Nem tudnám most hirtelen megmondani, de olyan 25-30. Akkor már elvégezte az egyetemet, és a tanszéken volt, azt hiszem. Ez azért tartottam fontosnak leszögezni, mert a stációk felől érdeklődtél. Hogy honnan indult, hogyan lett ez az ember azzá, amivé lett.

T. E.: Annál is inkább, mert ebben nem állt egyedül. Az erdélyi szellemi élethez hozzátartozik egy másik nagy figura is, akiről Magyarországon még kevesebbet tudnak, Kapusy Antal. Ez egy nagy generáció volt, amelynek hasonló volt az álláspontja és hasonlóak a stációi.

M. G.: Nem vagyok erről meggyőződve. Gondolod, hogy Kapusy ötvenhatban ugyanígy viselkedett? Te beszéltél vele erről?

T. E.: Igen, beszélgettem.

M. G.: Tehát ugyanígy a hivatalos álláspontot képviselte?

T. E.: Igen, annál is inkább, mert nem volt az eseményekről komoly információjuk.

M. G.: Ez meglep. Látod, ez valahogy soha nem került közöttünk szóba.

T. E.: Vele, Várhegyi Istvánnal és Bretterrel beszélgettem a magyar ötvenhatról, még a hetvenes évek elején. Várhegyi az események azon résztvevői közé tartozott, akik felemelő módon élték azt meg.

M. G.: Pontosan. Ő Jordáky köréhez tartozott.

T. E.: Míg Kapusy és Bretter nagyon is a hivatalos, a kelet-európai hivatalos állásponton volt. Elméleti meggyőződésük vezérelte őket, és az események nem hatottak rájuk azonnal.

M. G.: Hiányzott belőlük az érzelmi azonosulás. Ez az, amit nem értek, és most már sohasem fogok megérteni.

T. E.: Mert ezeknek az embereknek az eszmei elkötelezettsége túl erős volt ahhoz, semhogyan engedtek volna az érzelmi befolyásolás kényszerének. Ez egy nagyon érdekes dolog, ami azt hiszem, egészen 1945-ig nyúlik vissza. Ma egyszerűen nem értjük, hogyan lehettek értelmes emberek azon az állásponton. Azért érdemes erről beszélni, hogy tudatosítsuk, ők igenis innen indultak, és hogy mi most erről másként tudunk gondolkodni, abba beletartozik az is, hogy ők már megjárták ezt az utat előttünk, végigjárták azt, összes nyomorúságával, kínlódásával együtt.

M. G.: De mit tudunk így jobban megérteni? Azt, hogy ők hová jutottak el, vagy azt, hogy mi eleve máshonnan indultunk ki?

T. E.: Azt, hogy mekkora az az út. Szellemileg egy kétszáz éves fejlődés előzte meg ennek a – ha úgy tetszik – felvilágosult-abszolutista értelmiségi magatartásnak a kialakulását, ami Kelet-Közép-Európában 1945-ben realizálódik. És tart az ebből való kiábrándulás máig. Így azt a bibói formulát, amit ő a zsákutcs magyar történelemre használ, sokkal szélesebb értelemben is alkalmazhatjuk, amikor azt látjuk, hogy ez bizony az emberiség zsákutcs fejlődése.

M. G.: Talán ezzel a rossz hagyománnyal magyarázható, hogy amikor aztán Bretter a hatvanas évek közepén – immár a nagy erjedés résztvevőjeként – elindult azon az úton, amelyen immár találkoztunk vele mi is, mint akkori ifjú filozopterek és nemcsak filozopterek, végeredményben soha nem tudta konkrét politikai formában körvonalazni az alternatíváit. Ezt végig zárójelbe tette. A hagyomány, amelyből jött, olyan mérhetetlenül meghatározta őt, hogy minden, amit alternatívaképpen elgondolt, az filozófiai, bölcséleti, világtörténelmi dimenziókat öltött. Milyen érdekes paradoxon ez. Ma csak nosztalgiával gondolhatunk vissza az ilyen helyzetekre, amikor világtörténelmi távlatokban gondolkozhattak emberek, és közben látnunk kell, hogy emögött végeredményben a konkrét helyzet meg nem értése rejlett. Illetve az arra való képesség, hogy konkrét választ tudjanak adni arra a kérdésre, hogy ha az, ami van, nem elfogadható, akkor vajon milyen más politikai berendezkedést tekinthetünk a sajátunknak? Ezekből az emberekből nem a pluralisztikus gondolkodás képessége hiányzott, hanem a pluralizmus és a demokrácia politikai konzekvenciáinak a levonása, az alternatív politikai intézmények keresése, aminek ma már szinte közhelyszerű az emlegetése, azt lehet mondani, szinte az apparátus részéről is. Legalábbis kezdik megérteni, hogy miről van szó. Bretter nem tulajdonított jelentőséget az olyan bagatell dolgoknak, mint például a parlament vagy ilyesmi. Vagy a hatalom képviseleti jellege. Ez a teljes kérdéskör mindenestül hiányzott az ő felfogásából. Valahogy nem volt ennek ott helye. Ez a döntő oka annak, hogy ma nem lehet Bretter

aktualitásáról beszélni a szónak abban az értelmében, ahogy például Bibó aktualitásáról beszélhetünk.

T. E.: Én úgy gondolom, hogy nála volt egy elméleti szint, és utána volt egy praxis. Van egy köztes terület, ami nem is a filozófus feladata, hogy ezzel foglalkozzék, sokkal inkább a politológiai gondolkodásba fér bele, ami akkor viszont teljes mértékben hiányzott egész Kelet-Közép-Európából. Ilyen módon az ő életvitele egyfelől, másfelől az ő gondolkodása tulajdonképpen megfért egymás mellett. De hiányzik ez a középső szint, amelyiknek választ kellene adni egy intézményi berendezkedésre, garanciákra...

M. G.: Most jutok el oda, miután eddig végig csak „ellene” beszéltem – megbocsátaná ő ezt nekem, azt hiszem –, hogy megpróbáljam körülhatárolni, mi is az élő brettei hagyomány – mert van ilyen! –, az, amit én (oly sok más tanítványa vagy csak ismerője, hallgatója mellett) a saját életembe beépítettem, illetve beépíthetőnek tartok. Miben lehetünk ma az ő követői? Mire gondolok? Arra, hogy ő iskolát tudott teremteni. Vagyis az ő igazi terrénuma nem a politika volt, hanem a szellem reszpublikája. Ott tudott ő igazán elemében lenni. Mit jelent ez? Ha a politikai struktúrák szintjén nem gondolta végig például, hogy mit jelent a pluralizmus, mit jelent a többpártrendszer, meg ehhez hasonló, a szellem kis reszpublikájában mindez igenis mind megvalósult, vagyis olyanfajta világnézeti többszólamúság működött az ő műhelyében, ami sehol máshol nem létezett. Ez a lényeg. Ő ezt nem egyszerűen csak tolerálta, hanem valahogy természetesen tekintette. A mi barátságunk a hetvenes évek elején vált igazán szorosrá, amikor én már a Kritérionnál voltam, és épp tőle – meg Helleréktől – próbáltam meg minél élesebben elhatárolódni. De a körülötte formálódó szellemi közösség ettől, ha lehet, csak még szilárdabbá vált. Ezen, az autonóm szellemi teljesítmény tiszteletén alapuló közösségen belül a konceptuális és habitusbéli különbségek mintha csak elősegítették volna az emberi érzelmek összefonódását, ami minden zavaró tényezőtől mentesen alakult és fejlődött. Ebbe a kis reszpublikába beletartozott Tamás Gazsi is, aki megint egészen más színt képviselt. Abban az időben ő semmilyen konkrét ideológiai-politikai irányban nem gondolkodott, hanem inkább egyfajta platóni, illetve keresztény transzcendentalizmusnak volt a híve. Utána elment egy nagyon éles, baloldali radikalizmus irányába, de ez egy percig sem zavarta a Bretterhez fűződő kapcsolatát. Mi egymással nem nagyon tudtunk kommunikálni, mármint én és Gazsi, abban az időben sem. Ez persze nem jelenti azt, hogy nem volt jó a viszony közöttünk.

T. E.: Bretter nélkül ez eldurvult volna.

M. G.: Persze, hogy eldurvult volna. Ő volt a kapocs. No de nemcsak erre volt képes, hogy összetartsa embereket, hanem arra is, hogy kihívja, kiprovokálja a szellemi teljesítményt, és azt a meglehetősen fanyalgó irodalmi közvéleménnyel el is fogadtassa. Elmondok ezzel kapcsolatban egy adalékot. A *Szövegek és kö-*

rülmények című kis kötetet – ez volt a mi generációs jelentkezésünk – ő találta ki, ő hegedülte ki belőlünk, de ő volt az is, aki Domokos Gézát rá tudta beszélni arra, hogy a Kriterion ki is adja.

T. E.: 1974-ben jelent meg a kötet.

M. G.: Igen, és amikor ő ezt kigondolta, 1972 végén vagy 1973 elején, négyünket – Ágoston Vilmost, Huszár Vilmost, Tamás Gazsit és engem – magához hívott, és azt mondta: írjuk fel egy papírlapra azoknak a nevét, akiről úgy véljük, hogy helyük lenne ebben a kötetben, és csak az fog bekerülni rajtunk kívül, aki mind a négyünknek a listáján rajta lesz. Így került be a kötetbe ötödiknek Szilágyi N. Sándor. Voltak még más nevek is, de mivel azok nem szerepeltek mindenkinél, elmaradtak. Ez persze apróság, de jellemző.

T. E.: Tehát az iskolateremtésben, a szellemi reszpublika megteremtésében ragadható meg az ő aktualitása. Hisz ez mind a mai napig nemcsak Kelet-Európában, de Európában is hiánycikk. Ugyanakkor azt hiszem, az utánaatok jövő egyetemista generációk egész sora érezhette ennek a hiányát, kénytelen volt megélni e hiány szörnyűségeit. Menjünk ezen a vonalon tovább, hogy ez mit is jelentett.

M. G.: Hirtelen, egy ugrással, a mi itteni legfrissebb próbálkozásunkat emliteném, a Limes kört, amelyet 1985 őszén kezdeményeztem, és ami miatt, pontosabban a lebukásom és a Kriteriontól való eltávolításom miatt most éppen készülődöm Magyarországra.

T. E.: A Limes megalakítását éppen a teljes szellemi ellehetetlenülés váltotta ki.

M. G.: Amikor 1985 nyarán egyértelművé vált, hogy teljesen szét akarják verni a Kriteriont, hogy olyanná akarják tenni, mint amilyenén Rácz Győző tette a *Korunkot*, és már semmiféle autonóm értéket nem tűrnek meg a kiadói tervben, egy alkotói közösség létrehozását kezdeményeztem, olyan emberekből, akik a barátaim voltak, és akikkel kiadói szerkesztőként évek óta kapcsolatban álltam. Ez a kis alkotói közösség másfél éves fennállása alatt körülbelül 900 oldalt produkált. Megmondom, mi a titka annak, hogy ez a kis csoport élet- és alkotóképesnek bizonyult. A belső sokféleség, a sokféleségnek nem az egyszerű megtűrése, hanem a kifejezett keresése. Akármilyen andorrai vagy liechtensteini méretű volt is ez a reszpublika – a vitáinknak a házkutatásból szerencsésen megmenekült jegyzőkönyvei ezt majd bizonyítani fogják –, nem kellett féltetni az elsorvadástól, mert életben tartotta a sokféleség.

T. E.: Ezért jöhetett eleve létre.

M. G.: És ezért tudott működni. Mert ha előállt volna valaki közülünk, és szépen felvázolja a követendő utat, a többiek meg lelkesen bólogatnak, az egészből nem lett volna semmi. A mi vitáink viszont kezdettől néhány erős támpillér köré szerveződtek, mint például az erdélyiség és az ősszmagyar nézőpont ellentéte,

illetve összefüggése, vagy az ideologikus beállítottság, illetve egy teljesen elméleti, filozofikus beállítottság kettőssége, végül pedig, de távolról sem utolsósorban a liberális, a népi, valamint a marxizmusból jövő szocialista, pontosabban szociáldemokrata hagyomány együttes vállalása, amelyek mellett azonban már megjelent a vitákban egy új, poszt-ideológiainak nevezhető magatartás is. Most úgy látom, hogy az a másfél év, ameddig a Securitate élni hagyott bennünket, alapjában véve a brettei hagyomány továbbvitelének a sajátos formája volt. Ez a brettei magatartás lehetséges továbbélésének a hiteles formája. Mert ha csak azt mondom, hogy igen, a szelleme él, itt vannak a könyvei, és élnek a vele kapcsolatos emlékeink, ezzel nem mondtam semmit. De a Limeszel mint élő organizmussal igazolni is tudom mindazt, amit mondok: hogy ez a hagyomány él. A Limes körben egy közös értékrend alapján rendeződtek egymás mellé a nagy ideológiai családok, és ütközött egymással – néha szikrákat is vetve – az erdélyi és az összmagyar álláspont. Vagyis egyetlen hagyományt sem kezeltünk felekezeti szinten. Mi a felekezetek fölött állunk. Miközben mindegyikünk valamely tradícióhoz – én a liberálshoz, Fábian Ernő a népihez, Balázs Sándor a marxistához – kötődik elsősorban.

T. E.: Megint megismétlődik, ami a történelemben sokszor, hogy miközben Európában vagy Magyarországon legfeljebb csak programként hirdetnek meg valamit, az itt élő, létező dolog. És hogy ez így alakulhatott, abban Bretternek mint hagyományteremtőnek döntő szerepe volt.

Nézzük most meg az iskolateremtő Brettert, az ő személyiségét egy kicsit közelebbről.

M. G.: Rengetem emlékem van vele kapcsolatban. Mire vagy kíváncsi?

T. E.: Van egy praktikus kapaszkodó. Kezdjük el ott, amikor te egyetemista lettél. Hogyan találkoztatok, hogyan kezdődött a kapcsolatok?

M. G.: Én 1966-ban kerültem Kolozsvárra, filozófia szakos hallgatóként. Nagyon különös, de a Karon nem volt alkalmam, módom Bretter Györgyöt megismerni.

T. E.: Hallottál előtte róla?

M. G.: Egyáltalán nem, pedig nem a világ végén, hanem Nagyváradon érettségiztem.

T. E.: És filozófusnak készültél.

M. G.: Igen, de Bretter a hatvanas évek elején még nem publikált sem a *Korunkban*, sem az *Utunkban*, amelyeket természetesen olvastam. Ő lényegében 1966-ig semmi érdemlegeset nem közölt. Az első látványosabb, nagy figyelmet keltő tanulmányát Rácz Győzővel közösen írta, a spekulatív filozófia védelmében. Nem tudom már, mi volt a pontos címe, de tény, hogy ezt Rácz hosszú ideig fel is használta a Bretter-hagyomány kisajátítójaként, azt hangsúlyozva, hogy az olyan antimarxista alakoknak, mint mi

vagyunk, semmi közük Bretterhez. Ezt a származás kisajátító erőlködést maga a kulturális hatalom szüntette meg, tette feleslegessé, amelynek ma már nincs szüksége se a marxistákra, se az antimarxistákra, egyáltalán semmiféle autonóm gondolkodásra.

T. E.: Úgy tudom, Bretter a két művészeti főiskola filozófia-oktatását látta el.

M. G.: Igen, Angi Istvánnal együtt, akihez szoros barátság fűzte. Az egyetem filozófia karán nem taníthatott, máig sem tudom, miért, de a Konzervatóriumban és a Képzőművészeti Főiskolán igen. Ezt az oktatói tevékenységet nem szabad szem elől téveszteni, amikor az ő tágabb értelemben vett hatásáról beszélünk. Gyergyószentmiklóson él például Burján Gaál Emil grafikus, aki szintén tanítványa volt, és máig meghatározónak tekinti esztétikai vizsgálódásaiban Bretter hatását. De rajta kívül még nagyon sok más képzőművészre is hatott.

T. E.: Tehát jelen van a művészetükben, a világról való felfogásukban.

M. G.: Műveltsége, érzékenysége nagyon is alkalmassá tette arra, hogy a nem szakosok felé is közvetíteni tudja a filozófiát, hogy bevezessen a filozófiába.

T. E.: Ebben a különös történelmi térségben volt egy olyan furcsaság, ami egy picit a filozófiát azzá és olyanná tette, mint amilyen az az ókorban volt.

M. G.: Pontosan. A beszélgetés életformájává.

T. E.: Hogy ismerted meg Brettert?

M. G.: Talán másod- vagy harmadéves lehettem, amikor Ágoston Vilmos barátom – őt nem sokkal azelőtt ismertem meg, életre szóló barátság alakult ki közöttünk –, aki angol–magyar szakos volt, mondta nekem, hogy: te, van itt egy nagyon érdekes ember, ő tart nekünk filozófia-előadásokat, gyere, hallgasd meg, mert érdemes odafigyelni rá. Tehát nekem, a filozófia szakosnak, ő hívta fel a figyelmemet rá. Persze elmentem. Akkor azért már hallottam róla, s az is érdekes, hogy milyen formában. Említettem, hogy megjelent a Ráczkal közösen írt tanulmányuk a spekulatív filozófiáról. Itt Erdélyben a háború után először kapott nyilvánosságot az a nézet, hogy a filozófia nem kötődik közvetlenül a valósághoz, nem a valóság tükrözése, hanem a totalitás leképezése vagy megragadása. A totalitás-elvűség tehát, amelyet pályája vége felé már nyűgnek tekintett, és amely korlátjává vált a gondolkodásának, a „kezdet” pillanatában a filozófia autonómiája melletti bátor kiállást jelentette. Megjelent tehát közös tanulmányuk, amely a spekulatív filozófia, a görög és német értelemben vett igazi filozófia létjogosultságát hangoztatta, azok után, hogy hosszú évtizedeken keresztül a legsötétebb dogmatizmus uralkodott, és a filozófia a politika szolgálóleánya volt. Bretterék fegyverténye azonban nem aratott különösebb sikert a filozófia szakon. Engem – akkor még – nem nagyon érdekelt, Huszár Vilmost és Tamás Gáspár Miklóst pedig (hármunkból állt akkor,

1966/67-ben az évfolyam ún. magyar alsoportja) nem hatotta meg különösebben a dolog. Én a spekulatív filozófiát kissé idegennek éreztem, Sartre és Camus tartozott a kedvenceim közé, a filozófia és az irodalom valahogy egybefonódott a felfogásomban, a Gaál Gábor Kör lelkes látogatója voltam, és inkább Bíró Bélával meg Ágoston Vilkával, nem pedig általam egyébként nagyra becsült kollégáimmal beszéltem meg a világ dolgait. Vili, aki jelenleg Münchenben él, és Carl Schmitt-tel foglalkozik, négy évvel idősebb volt nálunk, és viszonylag kialakult világképpel a tarso lyában jött – szintén Váradról – Kolozsvárra. És éppen Hegel volt a meghatározó filozófiai élménye. De nem úgy, hogy csak beleolvasott Hegelbe, hanem akkor már nagyon alaposan áttanulmányozta *A szellem fenomenológiáját* és a kis *Logikát*. Amint tehát megjelent „valami marxistáknak” a tanulmánya arról, hogy itt az ideje, hogy a spekulatív filozófiát visszahelyezzük jogaiba, Vili éles hangú polemikus írásban kérte ki magának a dolgot. Miféle dolog az, hogy éppen annak a filozófiának a hívei hivatkoznak a spekulatív filozófiára, dohogott, amely tönkretette és megnyomortotta az igazi – azaz hegeli – spekulatív filozófiát! Huszár Vili a korabeli propagandaszövegekkel nem törődött, ő már Brettert bírálta. Ez volt a mi óriási helyzeti előnyünk. Így kezdődött a mi történetünk. Így alakultak ki a frontok, a kezdet kezdetén. Én tehát Bretterre először a Huszár Vili kritikájából kezdtem odafigyelni. Nyilván jó adag túlzás is volt abban, ahogy Huszár Bretterhez viszonyult, de kétségtelenül rávilágított a gyenge pontjaira is, amelyekkel aztán maga Bretter is eleget viaskodott később.

T. E.: Tehát logikailag gyenge pontjaira.

M. G.: Nem a személy, hanem az általa vallott filozófia következtlenégeit pécézte ki, de azt aztán kegyetlenül, ez kétségtelen. Persze, elképzelhetetlen volt, hogy Huszár szövege megjelenjék, úgy tudom, máig sem jelent meg. De Bretternek odaadta, és beszéltek is róla. Azt hiszem, nem tudott igazi emberi kapcsolatot kialakulni közöttük, és nem a Vili éles kritikája miatt, hiszen az ilyesmiken Bretter felül tudott emelkedni. Vili nem közeledett felé, azt hiszem.

T. E.: Alkati különbség volt a két ember között.

M. G.: Így van. Tehát az én Vilka barátom azt mondja nekem, hogy itt van ez a Bretter, és milyen érdekes dolgokat mond. Ez meglepett, mert – mint jeleztem – a filozófia első év enyhe leereszkedéssel közeledett Bretterhez. Ebben Tamás Gazsi is méltó partnere volt Huszárnak – én akkor még inkább csak statisztáltam, de azért nagyon is hajlamos voltam igazat adni nekik. Ki ez a Bretter, aki most jön és próbál itt reformerkedni, amikor mi sokkal jobban tudjuk, hogy mi az igazi filozófia! Szóval ebből a magas várból ereszkedtem én le a filológia alagsorába, mert ott tartották az órákat, a volt Marianumban – és ottragadtam. Minden óráján ott voltam. Máig sajnálom, hogy az a jegyzet, amit ott készítettem, elveszett, elkeveredett valahová.

T. E.: Miről beszélt Bretter?

M. G.: Althusserről, Camus-ról, mindenről. Már utaltam rá, hogy nagyon szerette a „bevezetés a filozófiába” jellegű előadásokat, beszélgetéseket, egész élete ez volt, állandóan ezzel foglalkozott. Sokkal kevésbé érdekelte a filozófia módszeres kifejtése, ő a filozófiát mint olyat akarta megéreztetni, vagyis megszerettetni, és erre bármilyen hallgatóság előtt képes volt. Ő egy falusi könyvtárban is tudott élvezhető és mélyértelmű előadást tartani – tanúja voltam, együtt jártunk ilyen találkozókra. Ez nem azt jelenti, hogy nem volt kellően alapos tudása, ő a prolegomenák műfaját szakmai közegben is kiválóan gyakorolta. A bevezetés a filozófiába volt a hivatása.

T. E.: Bretter, a görög.

M. G.: Így van. Akkor alakult ki közöttünk a haláláig tartó barátság. A szünetekben, főként hármásban, egyebekről, a „helyzetről” is bőven szó került. Utána következett, hogy meghívott bennünket a lakására, és ott folytattuk a beszélgetéseket, könyveket kölcsönzött, nagyon jó könyvtára volt, magyarországi barátai révén beszerzett minden fontosabb könyvet, ami persze komoly anyagi áldozattal járt. Mindent elhoztak, amit csak kért. Akkor még, úgy látszik, az autókat nem ráholták ki olyan módszeresen, mint mostanában, százával lehetett hozni a könyveket.

T. E.: Akkoriban Magyarországról még könyveket hoztak át, nem ennivalót.

M. G.: Így van. Úgyhogy talán nem tévedek, ha azt mondom, hogy amikor a *Szövegek és körülmények* ötlete kipattant a fejből, emberileg mi ketten Vilkával álltunk hozzá a legközelebb. Én akkor egy kicsit talán eszmeileg is. Volt azokban az években egy olyan periódusom, amikor, magam sem értem, hogyan, hiszen „reakciós” előéletem egyáltalán nem ilyesmire predesztinált, és Bíró Béla amolyan csodabogár volt a baráti körömben az illegalista szüleivel, de tény az, hogy egy átmeneti időszakra a reform-marxizmus hatása alá kerültem. Persze ez azzal is összefüggött, hogy Tóth Sándor, aki Marxot a klasszikus német filozófia kontextusában tanította nekünk, a fiatal Marx kultuszát szerencsésen el tudta ültetni a fejünkbe, az enyémben mindenképpen.

T. E.: Hamarabb, mint ahogy ez Magyarországon divatba jött.

M. G.: Azt nem hinném. Mindenesetre a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* tanulmányozása állt a középpontban (miután két teljes éven át Hegel filozófiatörténetét rágtuk), és engem megérintettek ennek a Marx-szövegnek a szépségei és a mélységei. Ezt máig sem bánom, mert olyan dimenzióját ismertem meg a marxizmus gondolkodásnak, amely annak az immanens értékességét jelenti, függetlenül attól, hogy ugyancsak őbenne mennyire ott volt már minden, ami később a kommunizmussal bekövetkezett.

T. E.: Ti álltatok tehát Bretterhez a legközelebb, te, a novícius, és Vilka, az irodalmár.

M. G.: Ne felejtse el, hogy az esztétikai kérdések Bretter fel-fogásában, és oktatói tevékenységében különösen, milyen súlypontos szerepet játszottak. Ő végül is a konzervatóriumban, a képzőművészeti egyetemen és a bölcsészkaron nagyrészt alkotó embereknek tartott előadásokat.

T. E.: Akik sajnos napjainkra kiűrték Erdélyt. Az a szellemi elit, amely az ő köpenyéből bújt elő...

M. G.: Ez nem olyan egyértelmű. Mert ezek az emberek – jól tudod, én is – elég sokáig megpróbálták itt maradni. Nemcsak azért, mert mi ilyen-olyan erkölcsi elkötelezettséget éreztünk volna másokhoz képest, akik hamarabb elmentek. Nyilván azért is, mert 1970/71-ben, amikor olyan fontos intézmények alakultak meg, mint *A Hét*, a *Kritikon* és a televízió magyar szerkesztősége, mi még viszonylag elfogadható állásokhoz jutottunk, míg a későbbi évfolyamok végzőseinek ebből már nem nagyon lehetett részük. Mindenesetre, ami magát a szellemi reszpublikát illeti, ott már semmi különbség nem volt közöttünk. Huszár Vili és Tamás Gáspár a legtermészetesebb módon kerültek be ebbe a körbe, egyszerűen azért, mert rendkívüli értéket képviseltek. Gáspárnak, azt hiszem, csak valamivel később alakult ki a szoros érzelmi kötődése Bretterhez. Az első években még távol állt tőle. Az első kötetéről még egy meglehetősen lekezelő kritikát írt az *Utunkba*.

T. E.: Ez Tamás Gáspár szellemére jellemző.

M. G.: Később ő revideálta ezt, és Bretter nagyon sokat jelentett számára, biztos vagyok benne. Eleinte még nem olyan nagyon sokat, de Brettert ez abszolúte nem zavarta.

T. E.: Huszár Vili kapcsán is említetted, hogy a vele szembeni kritikai magatartás Brettert nem választotta el az emberektől.

M. G.: Nem. Őt a teljesítmény érdekelte, ez viszont mindenkiféle és -előtt. Az persze igaz, hogy a maga személyi varázsával valamilyen módon mégiscsak egységbe tudta foglalni ezeket a különbözőségeket, tehát mégiscsak ő volt a kulcsfigurája az egész szellemi erjedésnek és pezsgésnek, de anélkül, hogy ezt valamilyen program szerint csinálta volna. Vagy hogy elvárta volna egy pillanatra is, hogy mások mintegy felzárkózzanak mellé.

T. E.: Ebből a szempontból is hasonló jelenség volt tapasztalható Bretternél, mint Bibónál. Utolsó éveiben Bibó is valóságos szellemi kegyhely lett, ahová illett minden magára valamit adó embernek elzarándokolnia. Bretter körül is megindult élete utolsó öt évében egy ilyen típusú mozgás. Magyarországról először a filozófiai elit egy része indul meg hozzá, utána, a hetvenes évek második felében egyre inkább egészen fiatalok, és egészen más indíttatású, más alkatú emberek is tömegesen keresték fel. Mi lehetett ennek az oka? Bretternek Erdély határain, Románia határain túl is sugárzik a hatása, annak ellenére, hogy odaát nem jelennek meg még művei.

M. G.: Nem tudnám megmondani, hogy ennek mi lehetett az oka.

T. E.: Te is nála találkoztál először a magyarországi filozófusokkal.

M. G.: Nála is. Mert például Tordai Zádorral és Sós Vilivel Szegő Katalinnál találkoztam, találkoztunk. De Heller Ágnes és Fehér Ferencet nála ismertem meg, és ezek a találkozások emlékezetesek a számomra, még akkor is, ha némi feszültséggel jártak. Ezeket nem mindig sikerült feloldani, talán azért is, mert én megszoktam Bretter mellett, hogy a legélesebben is lehet polemizálni, anélkül, hogy ez érintené vagy éppenséggel tönkretenné az érzelmi kötődést a másik emberhez. Azonkívül Bretter soha nem volt olyan explicit módon utópista, mint ahogy Hellerék azok voltak. Engem kezdettől fogva mélységesen zavart az, hogy ők egy olyan alternatívában gondolkodtak – és gondolkodnak még ma is! –, amely transzcendens mind a ma létező szocializmushoz, mind pedig a ma létező kapitalizmushoz viszonyítva. Én viszont úgy gondoltam, hogy a totalitarista kommunizmus olyan iszonyatos veszély, hogy azzal szemben muszáj valamilyen kézzelfogható, ténylegesen létező támpontot, valamilyen működőképes alternatívát találni, mint amilyen a liberális demokrácia, még akkor is, ha az – egyelőre, gondoltam én akkor – csak a kapitalizmus talaján tud fennmaradni. Inkább megpróbáltam a liberális demokráciát olyan tágon értelmezni, hogy abba beleferjen valamilyen formában a szocializmus is. A lényeg mindenképpen a demokrácia, a pluralizmus, a szabadság szentsége volt. Emlékszem, milyen esetenül és bénán, mégis fellelkesülten kerestem a magyar megfelelőket azokra a különösen és idegenül csengő szavakra, amelyekkel Berlinguer 1976-os híres párizsi beszédének az emberi jogokra és a többpártrendszer jogi garanciáira vonatkozó részletében élt, amelyet a *L'Unità* frissen megvásárolt számából másoltam be a naplómba. Persze, tudom, végeredményben Bretter is utópista volt, de ő valahogy nem explicitálta annyira ezt a transzcendens elemet, különösen nem a kapitalizmussal szembeni kritikai attitűdöt. Inkább az irónia, a szarkazmusig elmenő kritika jellemezte. Végeredményben soha nem fogalmazta meg explicit módon, milyen is az az alternatív modell, amelyben gondolkodott.

T. E.: Az a lényeg, hogy nem egy modellben gondolkodott.

M. G.: Pedig volt egy modell, amely irányította a gondolkodását, az a bizonyos nem realizált alternatíva. Tény, hogy a Lukács-tanítványok sokat jelentettek a számára. Lukácsal ő is sokat foglalkozott, válogatta, több tanulmányt is írt róla.

T. E.: Bretter lénye, különleges egyénisége, sajátos filozófusmivolta mintegy humanizálta ezt a magyarországi hellerista vonulatot, ami nagyon lényeges az ő későbbi sorsukra nézve, olyan értelemben is, hogy rajtuk keresztül vált divattá egy értelmiségi körben Erdélybe járni – közben természetesen meglátogatni Bretttert is, de Erdélybe járni, a figyelmet ide fordítani, olyan kér-

désekkel foglalkozni, mint a kisebbségi kérdés, ami addig az ő magas filozófiai elmélkedéseiket nem is érintette.

M. G.: Bretternek köszönhetően kénytelenek voltak tudomásul venni, hogy létezik ez a probléma. Hogy erre oda kell figyelni.

T. E.: De odáig már nem jutottak el, ahová ti igen, hogy a demokrácia próbája a kisebbségi kérdéshez való viszony.

M. G.: Nem, ez fel sem merült. De azok a beszélgetések, amelyek ott zajlottak Hellerék és Bretter között, néha az én részvételemmel, elsősorban filozófiai témájúak voltak. Emlékszem, amikor a Gazsi Forrás-kötete megjelent, micsoda hangulatos találkozó volt Bretteréknél. Abban az időben szoros kapcsolat alakult ki Tamás Gazsi és Hellerék között is, bár a Gazsi nyelvfilozófiai futamai ezt némileg beárnyékolták. Fehér Feri nagyon tudta utálni a nyelvfilozófiát, és ezt széles nyelvöltögetésekkel kifejezésre is juttatta. A kisebbségi kérdésre visszatérve, meg kell mondanom, hogy az sem Gyuri számára, sem a mi számunkra nem volt központi kérdés abban az időben. Másnak volt itt döntő jelentősége, annak ti., hogy az erdélyi lét, az erdélyiség, az *itt-lét* egzisztenciálisan egyszer s mindenkorra meghatározzon bennünket. Mi is eszerint éltünk, de nem tudtuk ezt. Bretter volt az egyetlen a körünkben, aki ezzel teljes mértékben tisztában volt. A legjobban, a legközvetlenebbül azzal tudom ezt érzékeltetni, ahogy az elmenésekhez, Erdély, *a hely* elhagyásához viszonyult. A „szövegesek” ezzel a kérdéssel akkor szembesültek közvetlenül, amikor Huszár Vili Kolozsváron, megint csak Gyurinál, egy közös beszélgetés során bejelentette, hogy Magyarországra költözik. Eléggé meg volt rendülve, ez akkor még nem volt olyan magától értetődő, még olyan ember számára sem, mint Huszár Vilmos, aki általában nem adott semmit arra, hogy ki hogyan viszonyul hozzá. Magam előtt látom, ahogy szinte alig tud szóhoz jutni a megrendültségtől és a feltoluló érzelmektől, amikor magyarázza nekünk, hogy miért is akar ő elmenni. „Elmenni?” – jegyezte meg könnyedén, minden szemrehányás, minden számon kérő pátosz nélkül Bretter. „Miért kellene elmenni? Elmész és kiírod magadból azt az élményvilágot, amit itt begyűjtöttél. És akkor kész. Akkor vége.”

T. E.: Sokaknál ez beigazolódott.

M. G.: Nála nem a nemzeti lét vagy nemlét kérdéséről volt szó, hanem az alkotóképesség megőrzéséről. Az ő esetében hiteles, megélt élményeken alapult minden leírt sor, és ezt azért érdemes kihangsúlyozni, mert nem irodalmárról van szó. Ő ezt érvényesnek tekintette a filozófiában is. Nem úgy viszonyult a filozófiához, mint valamiféle szakmához, hogy beülsz a könyvtárba és megírod tíz tanulmány alapján a tizenegyediket, és akkor lassacskán kezdenek a szakmai berkekben elismerni, és akkor megnyugodhatsz, hogy elvégezted, amit kellett. Ő a szavaiba, mondataiba az általa megélt világot szintetizálta. És ezért féltette azokat, akik elmennek. Nem vetette meg, nem iktatta ki, nem rekesztette ki, nem bélyegezte meg őket, csak féltette. Nem is annyira azért, hogy

erkölcsileg baj lesz velük vagy elsodródnak erre-amarra, hanem azért, mert tudta, hogy az itt-léttől elvágva a forrás, az alkotóképesség elapad. Persze logikus, hogy miért gondolkodott így, hisz ő ilyen alkat volt, ő csak így tudott írni. Mások hasznos munkát végezhetnek nem ennyire élménydeterminált módon is. Persze nem szabad azt hinni, hogy valamiféle rapszodikus alkat volt, aki a közvetlen élményeit írta meg. Egyáltalán nem. De az élmény autentikusságára mindig szüksége volt.

T. E.: Bármelyik írását kézbe vehetjük, például a *Zsögödi temetést*.

M. G.: Így van. Különösen szépek és élményszerűek a mitológiai esszéi, amelyekben a hatvannyolcas eszmények földre zuhanását írta meg. De ott vannak az erdélyi esszék, az Apáczai-esszé, a Bolyai-esszé, amelyek mind egy-egy erkölcsi tartásnak a mintaképei. Sokan úgy gondolhatják, ezek musz-anyagok, évfordulós dolgok, felkérték. Tényleg, gyakran mondogatta, hogy ő csak felkérésre tud írni, ami persze nem volt igaz, de valóban szüksége volt arra, hogy érezze, ez kell valahova, ezt elolvassák, hogy ezzel hatni tud. Nem tudott csak úgy a semmibe írni.

T. E.: Mozart is viszonylag jó programzenét írt.

M. G.: Én mindig csodáltam ezért, mert én viszont soha nem tudtam rendelésre írni. Ha kértek tőlem valamit, abból majdnem mindig más lett, mint amire számítottak, és mint amire én is számítottam, amikor elkezdtem az ilyen dolgokat írni. Ő emberi konkrétságukban látta maga előtt ezeket az emblematisz figurákat. Megpróbálta a szellemi ember helyzetének a tragikumát és filozofikumát megragadni. Nem az eszméket kereste önmagukban, hanem azt, ahogy ezek lecsapódnak az életben, az egyes emberek életében. Módszeresen ezt még senki sem dolgozta fel. Egy ideig gondolkodtam ezen, de nem biztos, hogy megcsinálom, mindenestre érdemes volna egyszer külön megvizsgálni a teljes Bretter-életmű keretében ezeket a portré-esszéit. Állandóan kereste azokat a kulcsfigurákat, akikhez nem akart ő hasonlítani, de egyszerűen hasonlított. Ez az igazság. Az ő erdélyisége, pontosabban helyhez kötöttsége abban is megmutatkozik, hogy az általa említett magyarországi filozófusok ilyesmiket nem közöltek. Van egy kivétel, de ő is erdélyi: Tordai Zádor. Ő az egyetlen kivétel, aki filozófus létére nem áll például Kós Károlyról írni esszét vagy tanulmányt. De, anélkül, hogy kibővíteni akarnám Tordai Zádor teljesítményét, az ilyen típusú írások nem tudnak olyan súlypontosan jelentkezni az odaáti, sokkal komplikáltabb, gazdagabb, strukturáltabb kulturális környezetben, és nem lehet akkora hatásuk, mint amilyen hatást Bretter hasonló írásai itt gyakoroltak.

T. E.: Az a benyomásom, hogy bizonyos áttételekkel nálunk is hatott a brettei magatartás. Itt van például Gombár Csaba *Nyílt levele X-hez*. Felfedezhető benne a műfaj, a megközelítés hasonlósága.

M. G.: Ha már Gombár *Nyílt levelét* emlited, hadd mondjam el az én Bretterhez intézett nyílt levelem történetét. 1974 februárjában, amikor a *Szövegek és körülmények* című kötet már nyomdában volt, és Gyuri egy emlékezetes előszóban megírta valamennyiünkről a véleményét, én is úgy gondoltam, hogy eljött az ideje, hogy tisztázzam, hogyan is viszonyulok hozzá filozófiai-lag. Világos volt számomra, hogy azt a fogalmi apparátust, amelyet Bretter alkalmaz és érvényesnek tekint, én nem tudom elfogadni. Kétségbe vontam az általa használt kategóriák használhatóságát. Ezt én magánlevél formájában akartam megírni, s ahogy az első oldalakon túljutottam, láttam, hogy esszé-levél lesz, és akkor már úgy írtam tovább, hogy közlésre is szánom. Nagy gondban voltam, miután megírtam a meglehetősen kíméletlen hangú levelet, és úgy írtam alá, hogy „fogadatlan tanítványod”. Persze, odacsempésztem azt, hogy „fogadatlan”, hogy ne legyen nagyon érzelmes a kicsengése. Lényegtelen, tanítványként írtam, mégis nagyon kíméletlenül. Mert egy embernek, aki felnő egy bizonyos kategória-rendszerben, és abban gondolkodik, aki abból bontja ki a maga egész filozófiai koncepcióját, nem könnyű dolog azt mondani, hogy az egész építmény mestergerendája tele van szúval és korhadt. De ez történt, ilyesmi történt. Éppen akkor terveztünk egy író-olvasó találkozót Nagyenyeden és környékén a *Párbeszéd a jelennel* című második (és életében utolsó) kötete megjelenése alkalmából. Akkor még az is hozzátartozott a mi kulturális nyilvánosságunkhoz, hogy Erdélyben összevissza járkáltunk mindenféle könyvbemutatókra. Enyeden a Bethlen Kollégiumba mentünk el.

T. E.: Az egykori Bethlen Kollégiumba.

M. G.: Amely akkor gimnázium és tanítóképző volt, ezt azért tudom ilyen pontosan, mert a kisebbik húgom éppen ott tanult. Nagyon kellemes élményeim fűződnek ehhez az enyedi kiruccanáshoz, nem csak azért, mert végig beszélgethettünk, hanem azért is, mert megismertetett néhány ott élő barátjával, akikkel még az egyetemen jött össze. A történész Borbándival például. Leesett az állam, hogy miket tud az az ember. A szó szoros értelmében Erdély minden kövét ismerte. De a nagy szám az volt, amikor elvitt Csombordra. Csombordon van egy szőlészeti-borászati szakiskola – Enyed ugye híres borvidék –, amelynek az igazgatója az ő régi barátja, Csávossy György drámaíró volt. A csombordi hatalmas pincében az egyik este Csávossy végigvitatta velünk a legválogatottabb borait, de ezt nagyon tisztességesen, olyan ütemben és sorrendben csinálta, hogy örületesen nagy baj nem lett belőle. Amikor éjjel visszamentünk a szállodába, akkor nyomtam a kezébe a szövegemet. Nem tudom, hogyan, de teljesen éber voltam, egész éjszakán át beszéltem neki, nem hagytam szegényt aludni. Szóval „kézbesítettem” a levelet, és iszonyúan izgulva vártam, hogy most mi lesz. Miután elolvasta, azt mondta: na jó, akkor én ezt beviszem a *Korunknak*. Ő vitte be, és meg-

győződése: ha nem ő teszi le Gáll Ernő és Rácz Győző asztalára, nem vállalják. Azt mondták volna, hogy ezt nem lehet, Bretter György mégsem akárki, nem lehet ilyen kíméletlenül belerúgni. Azonkívül ott a marxizmus bizonyos kategóriái kerültek terítékre, és már csak emiatt is problémáztak volna. Utóbb Bretter elárulta, hogy nyilván nem esett neki jól a dolog, de túltette magát rajta. Sőt, ezt a *Korunk*beli rajtaütését megismételte 1975-ben is, amikor valósággal kikövetelte *A kollíziós társadalommodellről* szóló tanulmányom megjelenését, amely *Az elmélet küszöbén* címmel az 1976-os Forrás-kötet kulcstanulmánya lett, és amelyet egykori kedvenc tanárom, Tóth Sándor „herézis”-nek minősített, és referátumában a publikálása ellen foglalt állást.

T. E.: Itt kérdeznék rá egy számunkra érthetetlen és nagyon fájó dologra, hogy érzésünk szerint Gáll Ernő és Bretter György között súlyos feszültség volt. Igazából máig nem tudom megérteni, hogy miért. Akkor én természetesen egyértelműen Bretter oldalán álltam, de Tánczos György figyelmeztetett, hogy ez nem olyan egyszerű dolog, és hogy főleg nem nekünk kell ebben állást foglalni. Beszélhetnénk arról, hogy mi volt ennek a feszültségnek az alapja?

M. G.: 1976-ban jelent meg Gáll Ernő *Tegnap és mai önismeret* című kötete. Jól ismerem a kiadás körülményeit, mert én szerkesztettem. Sok probléma volt vele, mert főként ún. nemzetiségtudományi írásokat tartalmazott. Ezért kétségesse vált egyáltalán a megjelenése. Aztán a cenzúra végül mégis csak megkönnyítette rajta, Bányai László lektorálta, és végül kiegyeztek, hogy Ernő ír a kötethez egy előszót, amelyben az esetleg félreérthető dolgokat megmagyarázza. Ebben az előszóban benne volt többek közt az is, hogy Romániában megoldották a nemzetiségi kérdést.

T. E.: Nagy engedményeket tett az előszóban, hogy megjelenhessen a könyv.

M. G.: Gyuri elolvasta a könyvet, illetve az előszót, és megengedhetetlennek tartotta ezt a magatartást. Nem tudta elfogadni. Azt mondta: lehetetlen, hogy egy ember, aki tökéletesen tisztában van azzal, mi a helyzet, ilyen engedményeket tegyen, és ilyen dolgokat írjon le. Hogy megoldották a nemzetiségi kérdést, pontosabban, hogy megvannak az intézményi feltételei és keretei a dolog megoldásának.

T. E.: Gyurinak ez vesszőparipája volt. Az irodalmárokkal szemben mondta volt nekem: mi az, hogy nyelvében él a nemzet? Intézmények nélkül nem él.

M. G.: Pontosan. Nehéz igazságot tenni, mert Gáll Ernő könyve egy értékes, hasznos könyv volt. De Gyuri ez esetben nem a könyv esetleges értékeire koncentrált, hanem arra, amit erkölcsileg megengedhetetlennek tartott. Nem tudta elfogadni azt, hogy valaki olyasmiket írjon le, amiről pontosan tudja, hogy nem felel meg a valóságnak. Számára evidencia volt, hogy minden leírt szónak csak a személyes meggyőződés lehet a fedezete.

Ez talán a legfontosabb jellemvonása. Ez az, aminek feltétlenül tovább kellene élnie. Persze könnyebb egy ilyen magatartást egy durvább és keményebb világban fenntartani. Ahol már átme-
gyünk egy árnyaltabb struktúrába, mint amilyen például Magyar-
ország, ott már sajnos a kompromisszumoknak sokkal nagyobb a
kísértése. De mindenképpen azt hiszem, hogy ilyen döntő kérdé-
sekben, mint például a nemzetiségi kérdés, nem mondhatod azt,
hogy meg van oldva, ha egyszer nyilvánvaló, hogy nincs megold-
va. Akkor inkább nem mondasz semmit. Szóval mindig vannak
megoldások egy tisztességes ember számára. Ez nem azt jelenti,
hogy Gáll Ernő ne lett volna tisztességes, erről szó sincs. Az volt,
de egész életében, 1945-től kezdve, ahogy a buchenwaldi láger-
ből hazakerült, főszerkesztő is volt, ennek minden következmé-
nyével, egészen a legutóbbi évekig, amikor nagy szerencséjére
leváltották, mert hál' Istennek már nem felelt meg. Gáll Ernő
hihetetlen leleményességgel csinálta végig ezt a kettős életet, és
ezért csak csodálatot érdemel. De ezt nem lehetett büntetlenül
végigélni, tehát elkerülhetetlenül a lényévé vált egyfajta kompro-
misszumkészség. Gáll Ernő számára magától értetődő volt, hogy
bizonyos helyzetekben engedményeket kell tenni. Ezt azért emlí-
tem, mert ekkor pattant ki valami, ami évtizedeken keresztül
fortyogott Bretterben, hiszen ő nagyon közel állt Gáll Ernőhöz.
Mondhatni, tanítványa volt, és nagyon szoros érzelmi kapcsoló-
dások is voltak közöttük. Ezért nem tudta Gáll Ernőtől elviselni
azt, amit más vagy mi igen. Mástól elviselte volna – Gáll Ernőtől
nem. Van azonban itt még egy aspektus, amit feltétlenül le kell
szögezni: Gáli Ernő ezzel az állandó kompromisszumkészségével
azt a fajta eszmerendszert is kompromittálta, amely Gyurinak
még fontos volt. Tehát Gáll Ernő zsákutcája Gyurit a saját kiútta-
lanságára is ráébresztette. A maga kiúttalanságát is érezve ütött
olyan erőset.

T. E.: Végül élete utolsó hónapjairól kérdeznék, amikor, na-
gyon-nagyon betegben már, de helyzetének tökéletes tudatában,
tovább gondolkodott ezeken az alapkérdéseken, és – legalábbis
én úgy érzékelttem – abban a mély válságban talán egy nagyon
vékony utat kezdett látni a maga számára, ami talán kifelé vezet-
hetett volna. Ezt nyilván már nem tudta megtalálni, de ezt az utat
úgy tudnám körülhatárolni, ahogy Gombár Csaba tette annak a
bizonyos Bibó-konferenciának a bevezetőjében. A magyar törté-
nelem nagyon ritkán adott a harmadik útnak esélyt, de igenis
mindig volt egy nagyon vékony ösvény, amely arrafelé vezetett.
Reménykedjünk benne, hogy most mi rátalálunk erre.

M. G.: A „harmadik út” egy ideológiai-politikai dimenzió felé
mutat, amely felé Gyuri, mint már többször utaltam rá, haláláig
nem nyitott utat. De megmaradva a filozófiai dimenziókban, mé-
gis csak volna egy hipotézisem. Persze ez csupán hipotézis, arról,
hogy Bretter milyen irányban alakult volna tovább.

T. E.: Ne felejtsd el, hogy ekkor már egy fél éve Magyarországon van.

M. G.: Igen, így van. Éppen ezért maradjunk is a Lukács-iskolánál, amely akkor még ott van, egyben van. Emlékezz vissza, Hellerék éppen pakolnak, tehát még ott vannak. Vajda Mihály is ott van. Tudom, mert akkor, épp elutazása előtt találkoztam vele. Meggyőződése, hogy Bretter nem a Heller–Fehér páros irányába haladt volna tovább, hanem arrafelé, amerre Vajda Mihály haladt, akivel nem is tudom, hogy volt-e személyes kapcsolata. Sokkal inkább a Vajda Mihály által bejárt utat tekintem ebből a szempontból mérvadónak. Mire gondolk? Sok mindent csinált Vajda, amiről én nem tudok, de van egy írása, egy könyve, pontosabban egy BBC-interjúban jelezte nemrég, hogy készül írni egy könyvet Lukácsról és az egész iskoláról, amelyben azt zsácutaként kívánja leírni, úgy is, mint résztvevő, de mint olyan résztvevő, aki kívül került ezen. Ő, mint teljesen belülről jövő ember, képessé vált erre. Feltételezem, hogy ugyanezt az utat járta volna be a maga sajátos módján Bretter is.

Bretter, Kolozsvár, hetvenes évek

TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS

Érdekes számomra, hogy a *Kellék* – amely az *Lk. k. t.*, a *Philosophy&Stuff* és részben a (kolozsvári) *Balkon* mellett az egyik legigéretesebb erdélyi kulturális kezdemény – egyébként pont olyan lap, amilyent Bretter György csinálni szeretett volna –, kicenzúrázott régi írásokat közöl Bretter környékéről. Én is egyre többet gondolok ezekre az évekre megint, s a jelek szerint más is: nagy örömömre most jelentette meg a kolozsvári Kriterion Descartes-könyvem (1977) második kiadását.

Ezeket az írásokat ma nem könnyű megérteni. Amikor Bretter meg én élesen vitatkoztunk Gáll Ernő akadémikussal, a *Korunk* akkori neves főszerkesztőjével, korábbi tanártársunkkal, a helyzet a következő volt: 1968 bukása, Nyugaton a konzervatív, Keleten a posztisztálinista rendszerek konszolidációja után a romániai szellemi életben különös patthelyzet jött létre. A romániai „nemzeti sztálinista” rezsím szembefordult a Szovjetunióval, ezért szembe kellett fordulnia a szovjetbarát bolsevik „régí gárdával”, és értelmiségi szövetségeket kellett keresnie. Ezek – egyszerűsítve – nacionalista és modernista szövetségesek voltak, főleg az előbbieket, de ha beleolvasunk mondjuk a *Secolul 20* akkori évfolyamaiba, látni fogjuk, hogy nem kizárólag azok. Az erdélyi magyar értelmiségtől román nacionalizmust nem lehetett várni, ezért az erdélyi magyar kultúrában egyre tágabb tér nyílt az ún. „modern tájékozódás”, kritikaibb, reflexívebb szemlélet előtt. Régi lapok és kiadók megújultak, létrejött *A Hét*, és így tovább. Kolozsvári magyar egyetemisták radikalizálódtak, de persze nem a hatóság által óhajtott irányban, hanem a poszt-68-as *avantgarde* irányában; román kollégáink jobbra, mi balra mentünk. Ez esetünkben fokozott politizálódást jelentett: a „modernizmus” mellett, a neomarxizmus és az új baloldal mellett a nemzetiségi elnyomással és a többségi román nacionalizmussal való egyre határozottabb szem-

befordulási, valamint az erdélyi magyar provincizalizmus iránti nagyfokú türelmetlenséget.

Gáll Ernő – akiről a közeljövőben jelenik meg a jelek szerint igen gazdag emlékkönyv, és akinek bizalmas naplófőjegyzéseit mostanában közli *A Hét* – ambivalensen viszonyult a Bretter körüli csoporthoz. (Ez nem volt „iskola”, és én soha nem voltam Bretter „tanítványa”, hanem „csak” a barátja: intellektuálisan a legközelebb Molnár Gusztáv állott hozzá – a mi barátságunk más volt, talán személyesebb.) Brettert magát még értette: elvégre Gyuri párttag volt, marxizmus-oktató és indoktrinációs pártszeminariumok vezetője a kolozsvári művészeti főiskolákon, közben meg lázadó és közellenség. Őt még valahogyan bele lehetett gyömöszölni a belső „pártellenzék” sémájába (bár szerintem tévesen), de engem már nem. Amikor Ernő ominózus cikke megjelent a *Szövegek és körülmények* (1974) című kötetünkről, akkorra én már teljesen „lefekedtem”, írásaimmal nem a műbírálat foglalkozott, hanem az állambiztonsági szolgálat (Securitate). Ernő egyrészt megmenteni igyekezett bennünket az erdélyi magyar sztálinistáktól és dogmatikusoktól, másrészt a magyarellenes, sovén államhatalomtól. Ehhez sok bátorság kellett, és ma már talán nem volnék olyan hálátlan, olyan fiatalosan kegyetlen, mint akkor: mint írásomból is kitetszik, eltaszítottam a segítő kezét, őszintén szólva: rá is sóztam.

Másrészt azonban Ernő támogatása és védelme nem volt föltétlen. Megvédett bennünket, amennyiben szövetségesekre lett volna szüksége a román sovinizmus és az erdélyi magyar folklorisztikus provincizalizmus elleni szerkesztői, írói és politikai harcában, de cserébe el kellett volna fogadni az „emberarcú” kommunista értelmiségi vezetését és kontrollját. Ezt mi visszautasítottuk. A *Korunk* engem – apróságoktól eltekintve, akkor is csak K. Jakab Antal jóvoltából – nem közölt, Ernőnél sokkal kevésbé kvalitásos szerkesztők azonban készséggel publikáltak, hiszen írásaimnak közönségsikerük volt, őket pedig más nem érdekelte, ameddig valaki „le nem szólt” a pártbizottságtól.

Írói autonómiát, szellemi függetlenséget óhajtani diktatúrában különös dolog – nem csoda, hogy írásaim közege csakhamar a magyar szamizdat lett, a földalatti, illegális „második nyilvánosság”. (Illetve az akkor még fantasztikusan szabad és nyílt jugoszláviai folyóiratok, magyarok és szerbek.)

De azt nem felejttem el, hogy Gáll Ernő, Méliusz József, Domokos Géza, Majtényi Erik, Kallós Miklós nélkül könnyen börtönbe juthattam volna. Persze velük veszekedtem – ki mással? A dákorumán fanatikusokkal nem volt miről.

De a kor igazi hőse Bretter Gyuri volt. Úgy játszott a cenzúra húrjain, mint Paganini. A tiltás rendszeréből nemcsak gúnyt űzött, hanem ihletet is merített. A tizenharmadik század óta először ő hozta vissza a szatírákat a filozófiába. A szatíra – célzatos és kontextuális forma lévén – gyorsan avul. Nyilván nehéz rekonst-

ruálni, hogy a vörösarna, sztálinista/fasiszta propagandaharosság közepette hogyan *szóltak* Gyuri írásai. Aki nem értette filozófiai gondolatait, *a filozófia mint olyan* iránti elfogultságát, az is tudta, hogy tüneményes szöcskeszelleme, vakmerő humora az erdélyi magyar kultúra erejét mutatja: a szabad ember elkobozhatatlan hatalmát. Az, hogy szünet nélkül túljárt a hatalom eszén, vigaszt nyújtott sokaknak. *Consolatio philosophiae*: Bretter esetében ezt tessék szó szerint érteni.

Nélkülözhetetlen elmélet

Egy nemzedéki jelentkezés fenomenológiájához*

GÁLL ERNŐ

A hamarosan patinásnak számító Forrás-sorozat második filozófiai fogantatású kötetének¹ megjelenését olyan eseménynek tartom, amelyet nem elég csupán tudomásul venni. Ha már megtörténhetett, hogy az első kötetről (Tamás Gáspár Miklós: *A teória esélyei*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1975) a hazai kritika jószérével alig közölt érdemlegeset, a most induló, fiatal szerző könyve jó alkalom egyrészt a mulasztások bizonyos fokú pótlására, másrészt az egész jelenség értelmezésére. Ha ugyanis a két egyéni munka mellett még a *Szövegek és körülmények* (Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1974) című, a Tamás-féle könyvvel szinte hasonló sorsú gyűjteményt is tekintetbe vesszük, megállapíthatjuk, hogy ezekben az egyéni és kollektív jellegű antológiákban valami olyasmi jelentkezik, ami csak egész művelődésünk összefüggéseiben elemezhető.

Elsősorban talán a Kriterion vállalkozását méltassuk. A kiadó ez alkalommal, mondhatni, járatlan úton indult el. Nem kisebb feladatot vállalt magára, mint azt, hogy új hagyományt teremtvé, az elsőkötetes költők és novellisták rajtoltatása után, most fiatal filozófusokat, szociológusokat és esztétákat bocsásson szárnyra. Ami azonban eleinte többé-kevésbé spontán kezdeményezés lehetett, az most, a második kötet után már kellően mérlegelt ismérvek, sarkallóan kritikai szempontok megfogalmazását, sőt a jövő felé mutató kiadói koncepció kidolgozását igényli. Ha a szépirodalmi munkák esetében az indítás másfél évtized alatt felgyűlt tapasztalatokra támaszkodva, a közönség részéről ismét-

* Megjelent a *Korunk* 1976/12. számában.

¹ Molnár Gusztáv: *Az elmélet küszöbén*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1976.

ten megnyilvánuló kedvező fogadtatásra számíthatott, a fiatal kritikusok és társadalomkutatók lanszírozása több függő kérdés tisztázását feltételezi. Például: milyen mértékben kötelező (szerzőnek és szerkesztőnek) az olvasó feltételezett befogadóképességével számolni?

Előjáróban leszögezhetjük, hogy a kiadó kísérletét lényegében sikeresnek, olyannak kell elkönyvelnünk, amely művelődésünk mai és holnapi szükségleteit jól mérte fel. Ezért nem hat túlzás-ként Domokos Gézának a csíkszeredai író-szerkesztő-olvasó találkozásán a *Szövegek és körülményekkel* kapcsolatban elhangzott kijelentése. Valóban jelentős „próbálkozást” vitattak meg a helybeli Művelődési Házban, és tegyük rögtön hozzá, ez a minősítés a maga sajátos jelentésében a két egyéni kötetre is maradéktalanul érvényes. Most fordult elő ugyanis először a romániai magyar művelődésben, hogy szinte egyidejűleg több ígéretes tehetségű fiatal filozófus startol. Reményekre jogosító s e várakozásokat kielégítő indulásokat eddig is köszönthettünk. Az örömdetes új viszont a „másfajta raj”-nak ez az együttes fellépése. Azoknak a figyelemre méltó elméleti íróknak a jelentkezése, akik – József Attilával szólván – tényleg másként ejtik a szót.

Előzmények

Ismeretes, hogy művelődésünknek nem a filozófia, nem a társadalomtudomány volt a legerősebb oldala. A két világháború között hiányoztak a kutatómunkát s az utánpótlást biztosító világi intézmények. A teológián főként a hittudománnyal egyeztetett irányzatokat tanították. Voltak azonban e karokon is gondolkodók, akik a maguk szemléletének keretei-korlátai között az itteni létre jellemző tudatállapotok problémaérzékeny jellemzését nyújtották. A másik oldalon, főként a *Korunk* körül csoportosultak a marxista filozófiát meghonosító és ismertető írástudók, akik közül csak néhány jelentetett meg a felszabadulás után önálló munkát. Ami pedig a feltörő fiatalok érvényesülését illeti, a harmincas években a munkásmozgalom hatósugarán kívül tevékenykedők körében kiéleződő nemzedéki konfliktus nem annyira a tulajdonképpeni bölcséleten, etikán belül, hanem inkább az új generációnak a szociológia, jobban mondva a szociográfia felé forduló érdeklődésében jutott kifejezésre.

A hatvanas évek elején az alkotó marxizmus szellemétől gerjesztett kutatás a romániai magyar művelődésben is meghozta a maga szerény, de biztató eredményeit. Nem volna nehéz kimutatni, hogy a most színre lépő fiatalok inasévei arra a szakaszra esnek, amelyben a felsőfokú szakoktatásban, a folyóiratok és kiadóvállalatok szerkesztőségében ösztönző légkör kezdett meghonosodni. Ezek azok az esztendő, amelyek a sémák első áttörését, az információk világáramlásába való bekapcsolódást, ha-

gyománnyaink árnyalt újraértékelését s az önismereti érdeklődés megélénkülését hozták magukkal, a többi között Bretter Györgynek és Rácz Győzőnek a kritika által indokoltan méltatott könyveiben. Ebben az értelemben is indokolt volt Domokos Géza megállapítása, hogy a filozófiai hajlamú kritikusok indulásában „az idők jelét, az energiák tanúságát” kell látnunk.

(Szabadjon itt – valaminő „alanyi lábjegyzet”-ként – megírom, hogy tanári munkámban hosszú időn át nyugtalanított a kérdés: miért tűnik fel oly ritkán igazi tehetség a filozófiai karon, amikor az egymást követő Forrás-nemzedékek tanúsága szerint is a magyar irodalom és nyelv szakon szinte évről évre jelentkeznek tollforgató hallgatók, akik gyakran már az egyetem padjain ismert költőkké, írókká válnak. Ezt a gondot oldották most fel bennem a bemutatkozó fiatalok, akik közül néhányan tanítványaim voltak az egyetemen, több kéziratuk közlésénél pedig szerkesztőként bábkodtam. Túlzás nélkül állíthatom, hogy problémájuk különféle vetületeivel évek óta viaskodom.)

Ha már a genealógiánál tartunk, ne feledkezzünk meg a „szövegírók” porondra lépését mindössze egy évvel megelőző másik gyűjteményes kötetről. A tizenöt, többnyire ugyancsak filozófiai jellegű tanulmányt tartalmazó *Látóhatár* című (Dacia Könyvkiadó, Kolozsvár, 1973), Tóth Sándor szerkesztésében megjelent antológiára gondolok, amelynek sajnos szintén nem sikerült élénkebb visszhangot kiváltania. Pedig a benne található írások között nem kevés az olyanoknak a száma, amelyek már az új idők új jeleit viselik magukon. Igaz, a válogatás nem szűrte ki teljesen a régi megközelítésekre emlékeztető dolgozatokat, a kötet egésze azonban (nemzedékek együttműködését is példázva) kétségtelenül a jó irányú változás felé mutat. Erényei között főként a romániai magyar művelődés kérdéseire figyelmező orientációt emelném ki.

Láthatjuk tehát, fiataljaink nem minden előzmény nélkül robantak be a szellemi életbe. Ez a megállapítás azonban távolról sem kívánja tényleges újszerűségüket csökkenteni vagy kérdésessé tenni. Még kevésbé próbálja őket valamilyen gyámkodás alá vonni. Ha Egyed Péter a kötetet „együttes haditett”-ként méltatta (*Echinox*, 1975, 4–5.) fogadjuk el ezt a minősítést. És ezt még abban az esetben is meg kell tennünk, ha azok, akiket esetleg a marciális kihívás közvetlen céltábláinak vagy ellenzőinek vél, valójában és többségükben a – kritikai szempontokat is megfogalmazó – támogatók kategóriájába tartoznak.

Új nemzedéki csoportosulás?

Noha a *Szövegek és körülmények* sorozaton kívül jelent meg a piacon, a Tamás Gáspár Miklós és a Molnár Gusztáv kötetén található ismert Forrás-embléma (Ágoston Vilmos, Mózes Attila és Szilágyi N. Sándor első könyve ugyancsak e borítóval fog meg-

jelenni) szinte szuggerálja a kérdést: a fiatal esszéírókban új nemzedéki csoportosulást kell-e üdvözölni? Tény, hogy korukat s fellépésük idejét tekintve szerzőink nagyjában az ún. harmadik Forrás-nemzedékhez tartoznának. Mintha a megfelelő kritikai fogadtatás elmaradása is közelítené őket azokhoz a költőkhöz és novellistákhoz, akiket e gyűjtőfogalom alatt „könyveltek el”, anélkül azonban, hogy az előttük járó két csoport kiváltotta figyelemben részesedtek volna. A kérdés nyilván ennél sokkal összetettebb, s ez a szempont különben is felületi. Semmiképpen sem releváns a kérdés megválaszolásában.

A különböző időkben színre lépő alkotó nemzedékek arculatának, egymáshoz való viszonyának feltárása, a tömörüléseket meghatározó társadalmi-kulturális mozzanatok számbavétele művelődésünk határai között is nélkülözhetetlennek mutatkozik. Ma már irodalomtörténetként tanítják az iskolában nem csupán az *Erdélyi fiatalok* vagy az *Új arcvonal* című antológia megjelenését a harmincas évek elején, hanem a romániai magyar líra korszerű megújódását kiváltó első Forrás-nemzedék jelentkezését is (1957–1958). A fiatal generációt elsősorban társadalmi kategóriaként kezelve, a nemzedéki stafétát a mi viszonyaink között is fejlődést előremozdító tényezőnek tartom. Művelődésünk holnapjának biztosításáról lévén szó, a staféta fogalmához számomra – többek között – az együttműködés társul. Együttműködésen viszont nem kényszeredett hasonulást, hanem olyan szintézist értek, amely a különböző korosztályok tapasztalatainak és képességeinek felfokozott summázását teszi lehetővé.

Ha most ebben a szellemben azt vizsgáljuk, kialakult-e fiataljainkban ama bizonyos csoporttudat, akkor arra is emlékeztetnék, hogy egy irodalmi, művészeti vagy bölcséleti tömörülés nem mindig szabatos programnyilatkozattal bont zászlót. Gyakoribb (s valahogy így történt az első Forrás-nemzedékkel is), hogy azonos, illetve rokon természetű életérzést, szemléletet, stíluseszményt, stb. kifejező, s korban egymáshoz közel álló fiatalok egybeverődése csak menet közben nyer – legtöbbször kritikusok közvetítésével – tudatos megfogalmazást. Az „önmagában lévő” csoport ezzel „önmagáért való”-vá válik, s elindul azon a pályán, amelynek kezdeti hangulatát rendszerint az egymásra találás eufóriája lengi át, hogy később, a szinte elkerülhetetlen felbomlás bekövetkeztével, már csupán az „összetartás malomkönyi nyomása” utáni nosztalgia jellemezze.

A fiatal esszéírók esetében, *A szövegek előtt* című bevezető szerzője, Bretter György (akit egyébként Molnár Gusztáv Csikszederdán az összetartozást kicsiholó vitapartnerként jelölt meg) rögtön a bemutatás pillanatában vállalta a tudatosító szerepét. Funkcióját a lehető legigényesebben kívánta betölteni, s a csoport kialakulását társadalmi-kulturális elvárásokra vezette vissza. „A szövegek előtt” kifejtettek lényege az, hogy az új nemzedékre sajátos feladat vár, s ezt senki helyette el nem végezheti. Bretter

elsősorban „a szimbólumok vizsgálatát” kéri a bemutatott szerzőktől, akiknek szerint meg kellene akadályozniuk, hogy „a kultúra egésze mítosszá” váljék. Bretter úgy látja, hogy az új generációkat már nem köti az ideologikumnak az a nyelve, amelyet az előző nemzedék „a polgári társadalom ideológiai nyelve” ellen folytatott harcában alakított ki, aminek következtében érzelmileg is szorosan tapad hozzá. E kötelekektől mentesen a fiatal gondolkodók viszont képesek „a nyelvi monolitást” megszüntetni, „a partikuláris nyelvek sokaságát” pedig a sokféleség egységeként felfogni (i. m. 6–7.).

A bevezető tehát a nyelvbírálatban rejlő lehetőségek felismerésében, illetve további kiaknázásában jelöli meg a „szövegírókat” sarkalló ösztönzést. Megelégszik azzal, hogy csak utaljon a részletező szociológiai magyarázat nyújtotta mélyebb indoklásra. Amennyire termékenynek ígérkezik a nyelvkritikában kifejeződő társadalomanalízis (noha nyilván ez csak egyike a kínálkozó megközelítéseknek), olyannyira kétséges, hogy e feladat teljesítése szinte kizáró jelleggel az – egyébként tényleg előnyösebb helyzetben lévő – fiatalok hivatása lenne. Az említett érzelmi kötöttség ugyanis nem minden esetben jár a megjelölt fatális következményekkel. Hatékony munkamegosztás, együttműködés ezen a téren is elképzelhető, s éppen a nemzedéki elzárkózás visszautasítása jellemzi annak a Molnár Gusztávnak az álláspontját, akiben a legtudatosabban élnek a csoport kialakulását és további pályáját megszabó dilemmák. A csíkszeredai találkozón különben éppen Molnár hangsúlyozta: az együvé tartozás nem akadályozhatja meg, hogy mindenki „a maga szigorúan megvont útján” haladjon.

A tanulmánykötet, amely egyébként csak töredékesen, vagy, ha úgy tetszik, virtuálisan felel meg a bevezetőben talált ismérveknek, nem tükröz egységes álláspontot. Nehezen is tükrözhetne, hisz a szerzőket (Agoston Vilmos, Huszár Vilmos, Molnár Gusztáv, Szilágyi N. Sándor, Tamás Gáspár Miklós), a tematikai változatosságot is figyelembe véve, eleinte főként az látszik összekötni, ami számunkra elfogadhatatlannak mutatkozik. Az egységes álláspont hiánya ellenére is fellelhetők azonban mind a konvergáló érdeklődés, mind a „más”-ság letagadhatatlan jelei. Ezek a vonások nem csupán a kötet szerzőinek (különben is csak eufemisztikusan csoportnak nevezhető) tömörülését jellemzik. A „másfajta raj” jegyei különböző arányokban megtalálhatók azóta Bokor András, Egyed Péter, Király István, Salamon Anikó s az esszéíró-kritikus Szöcs Géza írásain. A névsort, bizakodva, még nyitva hagynám...

„A kritikai magatartás kialakításának görcsös hajszolásán” (Bretter) kívül jellegzetes vonásként mutatható még ki” ugyan-csak eltérő mértékben” mind a konformizmust elhárító erkölcsi motivációjú gondolkodás, az ennek megfelelő sokszor frappáns kifejezési formával, mind az a tájékozottság, amely nem csupán naprakész jellegével, hanem történelmiségével is (ha minden

hivatkozásnak fedezete van) tüneményesnek mondható. Ezek a jellegzetességek olykor erények és gyarlóságok keverékeként minősíthetők. Jó viszont, hogy a keveredési arány az erények túlsúlyát mutatja.

A görcsös igyekezet mint gerjedelem ugyanis nem mindig a legjobb tanácsadó. A radikális bírálat egyébként jogos követelménye sem feltétlenül a minden összefüggésből kiszírt, minden szerzői szándéktól, mögöttes vagy implikálható jelentéstől kérelhetetlenül elvonatkoztatott szöveg boncolgatásával azonos. Talán erre gondolva mondhatta azt is Domokos Géza, hogy a fiatal kritikusok nem csupán a rossz nyelvek szerint „tartották rettegésben” az irodalmi életet, hanem ez a szerep valahol egy kicsit saját illúziójuk volt.

Ami a sablonmentes, egyéni utakon történő járást illeti, ezt a programot, főként az elmélet területén, csak bátorítani lehet. E tekintetben egyébként a fiatal esszéíróknál igazán nincs az embernek hiányérzete. A polgárpukkasztás burzsoák hiányában is adott esetben eszmegerjesztő lehet, de a kultúra története azt mutatja, nem minden kihívás bizonyult művelődésteremtő aktusnak. Amilyen rokonszenves a vidékiességgel, a dezinformáltsággal dacoló tájékozottság, olyan taszító volt például Tamás Gáspár Miklósnál az adatokban és idézetekben nemegyszer tobzódó műveltségfitogtatás. Valószínű, az ilyenfajta exhibicionizmus az értelmiségi gyermekbetegségekhez tartozik. Ha a megszokott tekintélyre való hivatkozásokkal szemben üdítőnek, sőt felszabadítónak érezhetjük a legkülönbözőbb szerzők, irányzatok felvonultatását, a *déjà vu* élménye többnyire lehangoló. Én inkább elgondolkoztatónak érzem, ahogy a filozófia történetének néhány kiérdemesült tételét egy új szellemi földrész felfedezésének izgalmával és megilletődöttségével újraforgalmazzák. Ezért is tartom biztatónak, sőt biztosítéknak az ugyancsak Molnár Gusztáv által többször nyomtatékosan megfogalmazott igényt önmaguk szigorú ellenőrzésére.

A „más”-ság önmagában még nem érték. Jelentésben, következményekben akkor válik igazán gazdaggá és gazdagítóvá, ha a rutint megszakítva a jövőt, a holnap üzenetét fejezi ki. Ebben a viszonyítási rendszerben s ebben a perspektívában a tabukat, mítoszokat bíráló fiatal filozófusok hangja valóban az ösztönzően szokatlant képviselheti művelődésünk kiteljesendő polifóniájában.

Új műfaj?

Akár csoportnak nyilvánítjuk a fiatal esszéírókat, akár nem (a kérdés *egyértelmű* megválaszolását nem érzem lényegesnek), kétségtelenül összekötő közegnek tekinthető még a rájuk különböző mértékben hatást gyakorolt gondolkodók eszmeisége. Annak a szellemi univerzumnak az égboltján, amelyben otthonosabban mozognak, olyan állócsillagokat találunk, mint Lukács és

tanítványai, Althusser, Wittgenstein és Barthes, Goldmann, Kafka, Marcuse és Fábry. A régi nagyok közül pedig előszeretettel hivatkoznak Pascalra, Kantra, Hegelre és Bergsonra. Anélkül, hogy összes (és valószínűleg állandóan változó) preferenciáikat felsorolhatnám, megállapíthatjuk: ízlésük vegyes, de nem igazán rossz. A döntő persze az, mivé szűrődik át, mivel ötvöződik bennük e mozgalmas korszaknak – gyakran az egymást válogató divatáramlásokra is emlékeztető – szellemi forrongása.

A különböző „új hullámok” – mint ismeretes – rendszerint műfaji újításokkal mutatkoznak be. Megőrizvén a kellő arányokat, nem érdektelen ebből a szempontból is szemügyre venni a fiatalok teljesítményét.

A *szöveg eltérítése* című kísérletében (Korunk Évkönyv, 1976), amely ugyancsak furcsa módon kedvezőtlen fogadtatásba ütközött, Aradi József arra vállalkozott, hogy a fiatalok tanulmánykötetének címét egy új műfaj felmutatásának az igényével értelmezze. Aradi (sok átérző képességről s nem kevés azonosulási készségről, valamint bíráló velleitásokról tanúskodó) fejtegetései nyomán a szöveg „szöveggé” lényegül, és mielőtt „eltérítenénk”, sajátos műfajjá alakul. Aradinál ez a kommunikációelméletből és a szemiotikából ismert, s ott bizonyos akusztikát nyert fogalom azt a magatartásbeli, gondolkodásban és stílusban kifejeződő képződményt hivatott megjelölni, amely a maga szükségzerű elvontságában a „vajúdó világ antinómiát”, valamint „cselekvésképtelenség” érzetét tolmácsolja. Az *Évkönyv* szerzője megpróbálja esszé és a „szöveg” viszonyát is körvonalazni. Hangsúlyozza az utóbbi racionális fogantatását, nem huny szemet a felfedezettnek vélt műfaj buktatói fölött sem: „a hittől elszakított tudás kinjai” között, a szöveg „öncélú absztrakciónak” minősülhet.

Aradi József (idézőjel nélküli) szövegének legsebezhetőbb pontja, hogy minden konkrét hivatkozás híján (s ez nem a szerző hibájából történt) nem nyújt elég fogódzót értelmezésének, illetve bírálatának befogadásához. Talán ez lehet az egyik oka annak, hogy kísérlete, amely pedig *az egyetlen érdemleges próbálkozás* a kötet, illetve a jelenség felmérésére, nem csupán értetlenséggel találkozott, hanem indokolatlanul indulatos elutasításban részesült – éppen azoknál, akik felé oly megértő közeledéssel fordult. (Vö. Ágoston Vilmos: Korunk Évkönyv, 1976. *Hargita*, 1976. június 27.; Tar Károly: Korunk könyve. *Iffjúmunkás*, 1976. szeptember 19.)

Nem kívánok most e mozzanathoz időzni. A reagálás, ismerjük be, nem a legmeggyőzőbb megnyilvánulása volt annak az önkritikai, illetve minden kritika iránt fogékony szellemnek, amelynek szükségességét a „szövegírók” oly sűrűn hangoztatják. A magam részéről inkább Aradi műfaj-konstituáló vállalkozását tartom túlhajtottnak. A „szöveg”-et botcsinálta műfajnak érzem. Valójában többnyire a filozófia, a nyelvkritikai megközelítésű kultúrkritika, a

társadalomelmélet, a mítoszértelmezéssel közvetített antropológia, az eszmetörténet s az irodalomkritika határterületein mozgó írásokról van szó. Műfajilag a változatosság és képlékenységgel gazdag skáláján, amely – a tér-idő megszabta konkrét körülmények sajátos jegyeit viselve – az esszétől, az olvasónaplón s a szokványos kritikán át a kollázsig terjed. Ami számomra igazán egyedi élményt jelent, az a bennük megnyilvánuló – ha szabad ezt a kifejezést használni – *akceleráció*. Ha a fiatal kritikusok tényleg nem minden előzmény nélkül robbantak is be a kulturális életbe, jelentkezésük pedig nehezen lehetett volna a megváltozott szellemi légkör hiányában elképzelhető, tény, hogy késznek tűnő remek vértetben és magabiztosan léptek porondra. És tették mindezt a szellemi-erkölcsi önállóságnak alapjában véve tiszteletreméltó demonstrálásával.

E sajátosságok különösen a csoport két önálló kötettel rendelkező tagjánál figyelhetők meg. Tamás Gáspár Miklós említett könyve valóban a meglepetés erejével hatott. A már felsorolt kvalitások mellett a tartalomnak s a formának azt a benne érvényesülő egységét emelném ki, amely – széles klaviatúrán – eredeti gondolatok eredeti, s tegyük hozzá, a nemegyszer jelentkező erőltetett fordulatok ellenére gyakran csillogó stílusú, nyelvi leleményekben gazdag tolmácsolását biztosítja. Molnár Gusztáv tanulmánygyűjteménye stílusában kevésbé brillíroz, de egységesebb kompozíciót mutat, és következetes eszmei törekvést fejez ki. Jellemző, hogy mindkét válogatás címe az elmélet szükségességét hirdeti, s ezzel a fiatal szerzők vállalkozásának vezérmotívumához jutottunk.

A teória vonzásában

A két, szerény megfogalmazású cím a fiatalok ama szándékát exponálja, hogy egy korszerűsített fogalomrendszer kidolgozásával is valami újat hozzanak az elmélet, különösen pedig a társadalomelmélet terén. Rendkívül erős, s tegyük hozzá, radikális elméleti igény munkál bennük. E valóban sürgető társadalmi rendelkezésnek megfelelő program jelentkezését csak köszönteni, csak támogatni lehet. Ez a magatartás – többek között – azt is megköveteli, hogy az üdvözölt elméleti törekvés szemléleti-metodológiai alapjait közvetítő tételeket ugyancsak igényesen vizsgáljuk meg.

Mindenekelőtt a *Szövegek és körülmények* bevezetőjéhez kell visszakanyarodnunk. Bretter György nem csupán az adott társadalmi-kulturális elvárásokból vezeti le a fiatal gondolkodók csoportos jelentkezését, hanem tágabb összefüggésekben „századunk jellegzetességeit” is tekintetbe veszi. E jellegzetességekhez tartozik – felfogásában – az az ellentmondás, amely egyrészt „a lét partikularitásának mély átélését lehetővé tevő társadalmi hely-

zet”, másrészt pedig az egyetemesség (világgazdasági, kommunikációs, ökológiai és demográfiai tényezőktől meghatározott) erősödő tudata között feszül. Bretter úgy látja, hogy az ebből az ellentmondásból fakadó problémák tanulmányozása eddig ismeretlen lehetőségeket nyit a filozófia számára. A mi körülményeink között pedig – szerinte – ezt a vizsgálódást ösztönző érzelmi indítékok is sarkallhatják.

A szövegek előtt szerzőjétől kitapintott antinómia valóban serkentő témának, illetve elméleti szempontból kedvező helyzeti energiának bizonyulhat. Az ellentmondás megfelelő tudatosítása megóvhatja a kutatót mind a kisszerű helyi problémákban való elmerüléstől, mind a parttalan általánosságban történő felszívódástól. Századunk egyik fő jellegzetessége – véleményem szerint – éppen abban ragadható meg, hogy az emberiség sorsdöntő problémái tényleg csak planetáris összefogással, de mindig a sajátos, a partikuláris érdekek, törekvések, energiák figyelembevételével és alkotó bekapcsolásával közelíthetők meg. Az emberiség egyetemes érdekei és céljai nem antagonizálhatók a népek, nemzetek és nemzetiségek érdekeivel, céljaival. A világ mai képe mind az egyetemesség erősödését munkáló, mind a sajátos azonosságok tudatosodását elősegítő tendenciák érvényesülését mutatja. Azoknak, akik e tendenciák metszéspontjain kívánnak elméleti tevékenységet kifejtetni, nincs, nem is lehet könnyű dolga. Hol az egyik, hol a másik „trend” hatása alatt csak nehezen valósíthatják meg azt a dinamikus egyensúlyt, azt a szintézist, amely a megfelelő megoldást szavatolja.

A fiatal elméleti írók munkásságának különböző szakaszai és termékei e nehézségek nyomairól, az ellentmondásból származó dilemmák következményeiről árulkodnak.

Így, amennyire megértem (akár egy képzeletbeli szellemi traumatológia felől) elutasító magatartásukat mind a romantikus-mitomán történelemszemlélettel s az ennek megfelelő, a történelem kutatását és írását problémátlanak tekintő, naiv ismeretelmélettel szemben, olyannyira kétlem, hogy az eltérő társadalmi körülmények között elfogadott értékek átvételének kategorikus tagadása (az egész ide vonatkozó könyvtárnyi irodalom igényes számbavétele nélkül) elméleti vagy gyakorlati szempontból elfogadható lenne. Nem ez a tagadás növeli az elmélet esélyeit. Osztom és átérzem a viszolygást minden olyan társadalmi nézettől, amely – előítéletek, hamis tudatok hatása alatt – összemossa a különbségeket és elködösíti az ellentmondásokat eszmény és tényvalóság, szándék és megvalósulás között. Ez a szubjektív élmény azonban nem igazolja – főként az elméleti pretenciók síkján – a tényítéletek s az értékítéletek ugyancsak kategorikus ellentétezését. És mindezt annak ismeretében, hogy e weberipopperi fogantatású antagonizálást már Gunnar Myrdal, C. Wright Mills, Jacques Monod és mások is feladták. E nevek nem tekintélyérvként hivatkozom.

Ismétlem, nem vonom kétségbe, hogy mind a történelem, mind a szélesebb értelemben vett szociológia vonatkozásában szükséges (episztemológiai is) a szigorú modern bírálati szempont érvényesítése, s ennek során – véleményem szerint – hasznosnak bizonyulhat a Rickert, Dilthey, Weber, Wittgenstein, Popper és mások felfogásához kapcsolódó tételek nem kevésbé szigorú kritikai újra vitatása is. Ez feltételezhetően racionális, korszerű vállalkozás lenne. Nem tartom viszont sem ésszerűnek, sem időszerűnek, ha valamilyen kritikátlan „retro”-buzgalomban újra-érvényeseknek nyilvánítanánk olyan nézeteket, amelyeknek végkövetkeztetéseit például éppen a hagyományok átvételében valószínűleg maguk a felújítók sem vállalhatnák.

Talán nem alaptalan éppen ezért a feltevés (a remény?), hogy a meghirdetett önellenőrzés folyamán a történelmi-kulturális örökség kritikai átvétele nem mutatkozik majd teljesen megoldhatatlannak, s legalább az a nézet is elfogadtatik, hogy tényítéleteknek és értékítéleteknek (noha az értékpremisszák akadályozhatják is a megismerést) nem muszáj feltétlenül antagonisztikusan egymáshoz viszonyulniuk.

Várakozásomat táplálja – többek között – az a tény, hogy a *Szövegek és körülmények* első kitűnő esszéje éppen a humanista Fábry Zoltán hitét és félelmét idézi fel. A szerző, Ágoston Vilmos pedig úgy vallja magáénak a stószói hagyatékot, hogy az örökségből kiválasztott értékek nem sok tekintetben különböznek az e hagyatékban vele osztozó idősebbekétől. Az említett feltevésben erősít meg továbbá a Molnár Gusztáv kötetén végighúzódo törekvés. Szerzőnk olyan elméleti építkezésre vállalkozik ugyanis, mely létfontosságú szükségletekből fakadóan s határozott gyakorlati finalitással, az adott társadalmi struktúrák elemzését nyújtáná. E törekvéshez illeszkedő feladat, a közép- és kelet-európai társadalmak elméleti modelljének megfogalmazása pedig letagadhatatlan értékpreferenciákról tanúskodik. Meggyőződése, hogy e vállalkozásban munkáló értékpremissza nem fogja szerzőnket abban megakadályozni, hogy az elmélet küszöbét átlépje.

Az elmélet mint kulturális tett

Ha írásom elején a művelődésünk egészén belül elvégzendő elemzés szükségességére utaltam, most, hogy a vizsgálódás vége felé közeledem, választ kell keresnem arra a kérdésre is: hogyan látják a fiatal elméletírók helyüket és szerepüket a romániai magyar kultúrában? A kérdés azért is megkerülhetetlen, mert szerzőink – imponáló módon – komolyan veszik magukat, s többen közülük, épp ennek a komolyságnak a jegyében, már szembenéztek e kérdéssel. Válaszaik épületesek.

A *Szövegek és körülmények* bevezetőjében Bretter nem kerüli meg ezt, a csoportos jelentkezés megítélésénél csöppet sem mellékes szempontot. A *szövegek előtt* szerzője a fiatalok természetes óhajaként regisztrálja, hogy a sokoldalúság vonalán a filozófiával kívánják működésük közegét gazdagítani. Ez az óhaj, noha nem mindig bizonyult oly természetesnek (egyébként nemegyszer akadályokba is ütközött), a következetes megvalósítás nyomán értékes kulturális tetté válhat. Ha a tudomány érvényesülésében művelődésünk, sőt e művelődésben kifejeződő közösség élet- és jövőképességének döntő ismérvét ismerhettük fel, akkor ez a kritérium (talán még fokozottabb mértékben) a valóban modern filozófiai, társadalomelméleti gondolkodásra is alkalmazható. Művelődésünk belső tagolódása és korszerűsödése nem csupán az egzakt tudományok térhódításában, hanem a mai világot s a mai embert értelmező bölcsélet megújításában haladhat előre. Az élet- és jövőképesség egyik megnyilvánulása és záloga pedig az a sokrétűség, az a változatosság, amely ezen a téren is pótolhatatlan serkentő tényező.

Kötetük, törekvéseik kulturális helyéről és hivatásáról a csíkszeredai találkozón az a Molnár Gusztáv beszélt, akiben ez a problematika talán a legerősebben él. Molnár mindenekelőtt türelmet kért tényleges vagy virtuális olvasóiktól, s ezt azzal indokolta, hogy a szigorúan spekulatív eszmefuttatásokra minden kultúrának távlatilag szüksége van. Az ilyenfajta gondolkodás haszna – szerinte – hosszabb távon igazolódhat be.

Nincs okunk e „kulturstratégiai” érvelést visszautasítani. Sőt. Legfeljebb a stratégia alkalmazására figyelmeztetnék, a Molnártól igazán nem távol eső felelősség jegyében. Ha a nyelv valahol erkölcs, a szellem, amelynek az előbbi hordozója és kifejezője – még inkább az. A szellemerkölcs (szabadjon ezt a Fábry-ihletésű kifejezést használnom) alapnormája pedig éppen a felelősség. Lukács Györgytől tudjuk, mi történne, ha az elméletet a taktikához igazítanók. Amikor tehát a perspektivikus célkitűzések és törekvések közelebbi valósága érdekel, nem arra gondolok, hogy őket a rossz értelemben vett taktika aprópénzére váltsam. Az elmélet művelődésbeli funkcionalitását szeretném előtérbe helyezni, ami – többek között – a témák rangsorolását, a létfontosságú problémák kijelölését, s végül, de nem utolsósorban az elmélet megközelíthetőségét jelenti.

Tudom, az elméletnek megvannak a maga sajátos követelményei, amelyekről a színvonal feladása nélkül nem mondhat le. Tudom, az autentikus új értékek befogadása mindig nehézségekbe ütközött, illetve rendszerint erőfeszítést igényelt. Tekintetbe veszem még a körülmények hatalmát is, de mindezt egybetéve sem tartom a magas elméleti színvonalat s az érthetőséget elvileg összeegyeztethetetlennek. A filozófiatörténet nem egy bizonyító erejű példájára hivatkozhatnék, de most csak azt a szempontot emelem ki, hogy az elmélet bevitele a mindennapi életbe az elmé-

letírók részéről is kemény erőfeszítést feltételez. E tekintetben egyébként Rácz Győzővel értek egyet, aki a művészet berkeiben különbséget tett a megvalósíthatatlan „közérthetőség” és ama követelmény között, hogy a műalkotás a maga logikáján belül váljék érthetővé. Nos, mutatis mutandis, ha ezt a szempontot a társadalomelméletre alkalmazzuk, úgy érzem, még mindig bőven marad, amit a fiataloktól számon kérhetünk.

Persze, a nemzedéki staféták esetében gyakran felmerül a kérdés, hogy azok, akik az újítók szerepében lépnek fel, tulajdonképpen kiket is képviselnek? Pusztán önmagukat, vagy a mögöttük már meghúzódó, illetve a még csak potenciálisan létező jövő nemzedékét? Releváns volna megtudni, hogyan viszonyul a „szövegek”-hez a szerző kortársainak színe-java.

A Forrás-szerzők gyakorlatából egyébként tudott, hogy mire az induló költő első kötete napvilágot lát, s a kritika lereagálja, a szerző rendszerint már rég túljutott első nyomtatott könyvének színvonalán és problematikáján. (Tamás Gáspár Miklósnál például határozott tendencia mutatkozik művelődésünk időszerű jelenségeinek igényes elemzésére, eddigi hangvételének a felelősség jegyében történő módosítására.)

Könnyen előfordulhat, hogy az én konkrét észrevételeim egy része is időközben tárgytalanná vált. Nem szabad ugyanis azt sem szem elől tévesztenünk, hogy az elemzett írások zöme kísérletnek, útkeresésnek minősíthető.

Ezt a kockázatot is vállalni kellett.

Az ideológus és az ő nyelve

BRETTER GYÖRGY

Eddigi munkáiból, beleértve ez utóbbit is,¹ ma már kiderül, hogy Gáll Ernő nem csupán politikai eszméit, de ideológiájának egészét is az államhoz való viszonyban alakította ki. Ideológiája – a marxi-lenini ideológia, illetve ennek erővonalain elhelyezkedő gondolatok, információk, politikai tények – természetes módon állt szembe a polgári-földesúri társadalom felépítményével, s pontosan ennyire természetesen találta meg eszményét a nálunk 1947 végén létrejött államban. Ez a hatalom, és Gáll Ernő gyakran hangsúlyozza ezt, képes önkorrekciókra, mert marxista párt vezeti, és a marxizmus lényegéhez tartozik a hibák felismerése, illetve – és ez bizonyos szempontból még fontosabb – képes a különböző, egymást követő fejlődési szakaszoknak megfelelően alakítani politikáját. A marxista párt képes erre, mert, amint ezt Gáll Ernő aláhúzza, a párt a munkásosztály érdekeit képviseli, a munkásosztály pedig objektíve érdekelt lévén a haladásban, tulajdonképpen az emberiség ügyét valósítja meg.

Nyilván az állami keretekben élő emberiségét, azét, amelynek közösségi viszonyait az állam képviseli, amelynek érdekeit a marxista párt fogalmazza meg és politikája révén ez a párt tudatosítja a tömegekben. A gyakorlat ezek szerint a párt politikájának végrehajtása, a szervezett és tervszerűsített cselekvés, a társadalomra vonatkozó teoretikus gyakorlat pedig a hűség jegyében végzett ideológusi munka. Az ideológus terjeszti a marxizmus-leninizmus elveit, népszerűsíti a pártpolitikát, és felhívja a figyelmet az életben felvetődő új jelenségekre, illetve az esetleges hiányosságokra. A hűség és a fegyelem dialektikus viszonyában az ideológus végző soron a hűség nevében fegyelmezett: tudja, hogy igaz ügyet szolgál, tudja, hogy a valóság megváltoztatása szervezett és öntu-

¹ *Tegnap és mai önismeret*. Kriterion, Bukarest, 1975. Az idézetek erre a kiadásra vonatkoznak.

datos tevékenység, tudja, hogy ezt a tevékenységet irányítani csak a párt képes, tehát vállalja a felelősséget.

Az intézményekben való gondolkodás – nevezzük ezt etatisztikus gondolkodásnak – orientálja tehát Gáll Ernő eszmévilágát. Az intézmények, a párt és az állam értéket jelentenek számára: tapasztalatai a legfőbb erkölcsi (magatartásbeli) jó és a legfőbb társadalmi igazság letéteményeseiként mutatják a pártot és az államot. Ha konkrét esetekben a történelmileg egyáltalán megvalósítható jó és igaz nem találja meg a kibontakozás megfelelő formáit, akkor az ideológus éppen ezekért a formákért lép be az eszmék szorítójába. Küzdelmeinek másik területe a nem-megfelelő (vagy éppen ellenséges) ideológiák világa: ezek tévedését elsősorban nem logikai eszközökkel kell kimutatni, hanem azoknak az értékeknek a felmutatásával, amelyeket az ideológus képvisel, illetve annak kimutatásával, hogy az ellenfél értékpremisszái az értékhierarchia alsóbb szintjein helyezkednek el, mint az egész emberiség ügyét képviselő pártideológus értékei.

A formák keresése, az értékek felmutatása egy meghatározott területen – a nemzeti kérdés területén –, tegyük hozzá: az osztálytársadalmi mozgás részeként értelmezett nemzeti problematika területén: ez Gáll Ernő könyvének tartalma. E tartalomról szólva óhatatlanul eszünkbe jut az a régi tétel is – hiszen szerzőnk gyakran említi –, hogy nincs tartalom forma nélkül. Gáll Ernő gondolatai a politikai nyelv formájában születnek meg. A marx–lenini pártpolitika nyelvén beszél, tehát eleve visszautasít mindent, ami más nyelven kerül kifejezésre. Ha pozitív mozzanatokat fedez fel mondjuk az ellenfélnek tekintett szerző gondolataiban, akkor ezt is átfogalmazza a maga nyelvére, nem törődve azzal, hogy így némi egyszínűség jön létre. Néha az a benyomásunk, mintha mindenki azonos nyelven beszélne.

Gáll Ernő óriási toleranciával közelít a nézeteitől eltérő, de jószándékúnak tekintett álláspontok felé. Toleranciája ideológiai megalapozottságú nyelvi tény: azzal toleráns, hogy a maga nyelvére fogalmazza át, vagyis nyelvileg integrálja e másoknál pozitívnak tekinthető álláspontokat. Csak egy példát erre az átfogalmazásra: Gáll Ernő, az érték és érdek viszonyát taglalva, Gunnar Myrdal álláspontját ismerteti: „Gunnar Myrdal – haladó nyugati társadalomtudós és közéleti személyiség – fontos helyet biztosít a kutatásban az értékpremisszáknak. A társadalomtudományok – szerinte – akkor tesznek eleget megismerő és társadalom-átalakító szerepüknek, ha az alkalmazott értékpremisszákat nyíltan kifejezik. A kiválasztás azonban nem lehet önkényes. Relevánsnak és szignifikánsnak kell lennie.” Ezután idézi Myrdalt: „Ez annyit jelent, hogy meg kell felelnie a társadalomban létező csoportok valóságos értékeléseinek, méghozzá olyan csoportoknak, amelyek elég nagyok, vagy egyéb okok miatt elegendő hatalommal rendelkeznek ahhoz, hogy értékpremisszájukat realizálják.” Majd ismét Gáll Ernő következik: „A relevancia myrdali fogalma tehát azt fejezi ki, hogy az illető társadalom vagy

csoport érdekei és eredményei szabják meg az értékek kiválasztását.” (24.) Látjuk, hogy a szöveg három részből áll: 1. Myrdal bemutatása, az idézet hitelesebbé tétele azzal, hogy haladó tudósként és közéleti személyiségként jellemzi, ideológiai szalonképességét igazolja, továbbá Gáll Ernő mindig jelen levő pedagógiai szándékait figyelhetjük itt meg; 2. a Myrdal-idézet; 3. az idézethez fűzött reflexió.

És éppen a reflexió esetén válik gondolkodói stílusa tartalmivá. Ugyanis nem arról beszél, nem azt gondolja tovább, amit az idézetben olvasott, hanem, amint azt az igazi ideológusok teszik, csak a maga meggyőződéseit mondja. Tehát nem azért, mert Gáll Ernő sajátos módon csinálja az ideológiát, hanem *mert* egyetlen nyelvben tud csak gondolkodni, *mert* minden egyéb nyelvből csak annyit ért, amennyire szüksége van, hogy érveit súlyosabbá tegye. Azzal, hogy elfogad, és azzal, hogy elutasít, illetve kritikailag teszi ezt. A fenti idézet második részében szó sem volt arról, hogy valamely társadalmi csoport érdekei és eredményei szabnák meg az értékek kiválasztását, hiszen Myrdal a *társadalomtudományokról* beszél, s csupán annyit mond, hogy ezek kénytelenek tudomásul venni a társadalmi csoportok valóságos értékpreferenciáit, de egy szót sem ejt – legalábbis ebben az idézetben – az érdekek és az értékek viszonyáról. Az értékeknek érdekekre való ilyen redukciója amúgy sem védhető álláspont: ellentmond a tapasztalatoknak, de egy (elméletileg) középszintű kategóriarendszernek is.

De ez a tolerancia mást is jelent: Gáll Ernő a szakirodalom felhasználásával nagymértékben nagyította a nemzetiségi probléma megközelítésének elméleti és szociológiai kereteit. Nem kétséges, hogy most számos kérdést másképp látunk, mint ezelőtt, hogy a reális problémák felvetésének módjában is másképp járunk majd el, mint ezelőtt.

Gáll Ernő persze nem tud kibújni ideológusbőréből, és nem tudja – nem is akarja – megtagadni saját értékpreferenciáit. És ez az értékpreferencia a humanitás általánosan elfogadott értékei mellé felveszi a marxizmus–leninizmus nemzeti–nemzetiségi teóriáját és azokat az intézményeket, amelyek az ideológiát az empirikus világban megvalósítják. Értékpreferenciái természetesen elfogulttá teszik, de ő vállalja ezt az elfogultságot, sőt: azzal, hogy az intézményeket az értékek színvonalán tárgyalja, tulajdonképpen ezeknek is idealitást tulajdonít: lehetséges tökéletességükből részesül az empirikus intézmény, amely a tökéletesedés immanens útját járja.

Ideológiai álláspontján belül éppen a lehetséges (ideális) és a megvalósult ellentmondás izgatja, és éppen itt válik problémáérzékennyé. Szilárd ideológiai talapzatokról beszélhetnénk tehát: a megvalósult, noha hátrányban van az értékhez (eszményhez, ideálishoz) képest, mégis haladást jelenthet a lehetséges tökéletesség útján: a praktikus célkitűzések éppen ezt a haladást szol-

gálják. A maga nemében valami tökéletes lehet anélkül, hogy abszolút értelemben az volna: a feladat éppen az, hogy gyakorlatilag megvalósítsuk mindazt, ami megvalósítható az adott korban.

Adott kor: Gáll Ernő nem hozza zavarba az, hogy az önmaga lehetőségeit megvalósító kor és az ideális-eszményi között elméletileg nehéz dolog átmenetet találni; az ideális (eszményi) megfogalmazói és adott szinten való (lehetőség szerint való) megvalósítói is mi vagyunk, sőt mi vagyunk az intézmény is, amely mozgósít erre, de egyúttal a megvalósulás ideális kerete is. Az intézményesített cselekvés ideológiája ez, amely kiküszöböli az egyénit, és a partikulárisból is csak az egyetemeshez közelítőt őriz meg. Így válik reprezentatívvá a múlt minden – intézmények nevében és intézmények által végrehajtott –, haladó tendenciát képviselő mozgalma, s mivel könyvének témája a nemzeti mozgalom, illetve a mozgalmak révén megvalósuló nemzeti önismeret, így válik a nemzeti haladásért vívott intézményesített küzdelem az újabb kor eszményeinek hordozójává, releváns és jobbra reprezentatív történelmi tényé, releváns, de nem reprezentatív intézményen kívüli mozgalmak példaképévé.

Szerzőnk azonban nem foglalkozik magával a mozgalommal, azzal, ahogyan a tömegek gyakorlatában a nemzetiségi lét nemzetiségi mozgalommá szerveződött, ahogyan a spontán mozgalom létrehozta a maga intézményi kereteit. A kész kereteket kapjuk csupán, a *már* kialakult intézményeket, az intézményesített cselekvést, roppant keveset mond a létként átélt nemzetiségről, noha tudjuk: a nemzetiségi intézmény pusztán keret, ha nem a reális nemzetiségi mozgalom létérdekeit képviseli.

Ezen gondolkörön belül Gáll Ernő rendkívül izgalmas dolgokról ír, illetve vitális problémákról ebből a kérdésfelvetésből kiindulva elmélkedik. Idézzük könyvének néhány reprezentatív sorát: „E szempontok alapján [a művelődési eszmény és a társadalmi ideál dialektikus viszonyáról volt szó az előbbieken] nem csupán a romániai magyar művelődést munkáló kultúrpolitika időszerűségét, hanem e feladat bonyolultságát is tudatosíthatjuk. Hagyománynak és modernségnek, romániai létparancsoknak és világigényeknek, a humaniorák és a tudományos műszaki forradalom követelményeinek kell ugyanis oly módon megfelelnie, illetve eleget tennie, hogy maximálisan biztosítsa az itteni magyarság alkotó erőinek kibontakozását.” (99.) Egy oldallal előbb a nemzetiségi mikrokultúrával kapcsolatban ezt írja: „E mikrokultúrák kibontakozása, önállósulása az ösztönösség és tudatosság kölcsönhatásában alakul, ám az adminisztratív beavatkozástól és manipulációtól mentes irányítás ez esetben (tekintettel a művelődés fokozott jelentőségére a nemzetiség életében) hatványozottan nélkülözhetetlennek, jótékonynak bizonyulhat. [...] E kultúrpolitika feladatát alkotja továbbá azoknak a kereteknek a megteremtése, amelyek [...] a korszerű, szocialista tartalom fejlődését serkentik.”

Az idézetek áttetsző logikai szerkezete feleslegessé tesz minden kommentárt. Eszmény és intézmény, ideológia és haladás, feladat és megvalósítás lehetősége a szavakban rendre felsorakozik: a szavak között a jobbítás vágya, az érzelem, a csatlakozás kohéziós ereje. Persze ez is kettősség: a felsorolások, ezek az önmagukat racionálisnak tekintő kijelentéshalmazok racionálisan *érzik* magukat, az érzelmek pedig a ráció szavaként ünneplik realitásukat. Nem csoda, hogy így van: Gáll Ernő mint nemzeti-ségi ideológus fogalmaz, de nemzetiségi mivoltában *létéhez* tartozik az is, ahogyan átéli nemzetiségi mivoltát. A nemzetiség-tudomány művelőjeként saját illuzórikus tudatát – hiszen nincs illuzórikumtól mentes, érték nélkül való tudat – teoretizálja meg, s mivel tudja, hogy a tudat eme csalfaságáról azért illik tudni, sőt a tudományban illik ennek kereteit is kijelölni, Gáll Ernő a tudat legmagasabb ideológiai szintézisére, a mindent átfogó marxizmusra és az ezt képviselő intézményre apellál.

Az egyén meghal – éljen az egyéniség. Ha az egyénnek nincs módja arra, hogy létmozzanatként átélte helyzetét az egyéni cselekvésben haladja meg, ha nincs mód arra, hogy a helyzetüket hasonlóképpen létmozzanatként átélő emberek csoportos cselekvésben alakítsák a világot, akkor nyilván csak két lehetőség marad: a cselekvésről való lemondás, vagy az emberek reális érdekeit tudatosító vezető erő által megtervezett-irányított csoportcselekvés. Ebben a cselekvésben az egyén már nem valamilyen empirikus világból indul ki, hanem a magasrendű intézményekben megtestesült empíriából, s pontosan azzal válik egyéniséggé, hogy maximálisan meghaladja egyéniségét.

Gáll Ernő gondolkodásmódjának logikáját vázolja keveset, sőt hamisat mondanánk, ha nem ismertetőnk közelebből is azt az anyagot, amelyet ez a logika egységessé munkál. Könyvének fejezetei mutatják azt a világot, amelyet ismer, s amelyet vele kell bejárnunk, ha mi is közelebbit akarunk megtudni róla. Szerzőnk ugyanis olyan kérdésekkel is foglalkozik, amelyekkel nálunk senki más rajta kívül. S bizonyos értelemben másutt sem: tipikusan hazai jelenség ő, írásai, gondolatvilága általában azt a helyzetet és politikát tükrözi, amely a nemzetiségi probléma sajátosan romániai vonatkozásait jellemzi. És ez rendkívül fontos: ha valakit most vagy majdan az érdekel, hogy a nemzetiségét vállaló értelmiségi hogyan látja a nemzetiségi lét problémáit akkor, ha az osztálytársadalminak tekintett érdekből indul ki, ha valakit most vagy majdan az érdekel, hogy az osztálytársadalmat képviselő nemzeti érdekből hogyan lehet levezetni a nemzetiséget mint nyelvi és kulturális jelenlétet, akkor Gáll Ernő munkájában becses adalékokat találhat.

Tulajdonképpen arról van szó, amit Marx az egyéni és társadalmi viszonyaként elemzett, arról, amelynek prototípusa a kapitalizmus körülményei között a burzsoá és a citoyen viszonya volt. A nemzetiségi állampolgárként dolgozó ember munkája révén – amelyben társadalmisága megnyilvánul – a nemzeti érdekek meg-

valósulásaként épített szocializmust szolgálja; egyébként nemzeti-ségi. Vagyis nemzetisége az állam alkotmányában is garantált magánügy. A nemzetiségi kultúrát azért támogatja az állam, mert ez egy nagyobb csoport magánügye, amely szükséglet formájában jelentkezik, tehát támogatása állami érdek. E szükséglet kielégítésén túl minden az osztálytársadalmi-nemzeti érdekeket szolgálja: az ember társadalmiságát kifejező munka, a munkára felkészítő szakképzés egyértelműen a nagy közösség körébe tartozik.

A nemzetiségi létet Gáll Ernő a csoportok – szubkultúrák – kategóriájában értelmezi, vagyis partikularitásként az általánoshoz viszonyítva. Ez az álláspont, hogy úgy mondjuk: irodalmi (szakirodalmi); ám időnként kevésbé pontos. Ha a kultúrát mint intézmények rendszerét értelmezzük, akkor ez a megközelítés kielégítő, ha azonban a tevékenységek történelmileg is, az aktuális által is meghatározott rendszereként, akkor nem az. A nemzetiségi aktuálisan, nálunk, az egyén viszonya a kulturális intézményekhez, illetve az egyén viszonya önmagához: társadalmiságát, mint láttuk, nem mint nemzetiségi, hanem mint szocializmust építő állampolgár éli át.

Gáll Ernő mégis termékeny szempontot visz be a nemzetiségről való elmélkedés egyébként oly unalmasan egyhangú publicisztikájába, amikor felveti a csoport, a szubkultúra fogalmát, amikor programatikusan közelít egy lehetséges nemzetiségtudomány fogalomköré felé. Itt válik fontossá didakticizmusa is: ismerteti azokat az elméleteket, kutatásokat, amelyek nélkül fogalmunk sem lehetne arról, hogy miképp kellene elképzelnünk a nemzetiségtudománynak tekinthető gondolatrendszert. Persze ma még nem lehet megmondani, hogy itt valóban tudományról beszélhetünk-e, avagy csupán a nemzetiségi helyzet szociológiai tanulmányozásának szükségességéről. Szerzőnk felvet jó néhány szociológiai fogalmat, amelynek fontos szerepe lehetne az utóbbi lehetőség megvalósításában, de keveset törődik a nemzetiségi lét elméleti értelmezésével, ami viszont megakadályozza abban, hogy a felvetett szociológiai fogalmakat operacionális fogalmakként alkalmazza. Így aztán ezek az írások nem az empirikus kutatást szorgalmazzák, hanem – paradox módon – valamilyen nemzeti-ségi elmélet külsőségeit öltik.

De ebben is hűséges kifejezője a realitásnak; vagyis úgy kell felfognunk ezt a sajátosságot is, mint a reális helyzet kifejeződését. Nem győzzük hangsúlyozni: Gáll Ernő a realitás rögzítője, akit mindenben a kommunista pártosság vezet, vagyis az adott szituációt „elfogultan” értelmezve is biztos abban, hogy álláspontja egybeesik az igazsággal. Ez az ő stratégiája; taktikái is ezt a stratégiát szolgálják, azt a hitet, hogy a partikuláris végső célja az általános ügy szolgálata, az általános pedig azonos az igazzal.

Az igaz megvalósulásához vezető rögzös út bárkit is moralizálásra készíthet. Persze még inkább, ha értelmiségi az illető, ha nem kapcsolódik elég szorosan a termelés, illetve a termelésirá-

nyitás politikai szférájához, vagyis ha ezt a rögzös utat nem a konkrét tevékenység szférájában, hanem pusztán tudatában egyengeti. Ez a tudat ugyanis mindent bekapcsol az erkölcsi kérdések, a meggondolások és értékelések körébe, s az értelmiségi ilyenkor a prospektív látásnak a meggondolásokat félrevezető „pozitivitása” helyett a tettek erkölcsi következményeit latolgatja. Gáll Ernő igazi humanistaként moralizál, sőt könyvének jelentős fejezete (*Éthosz és ethosz*) főként morális kérdésekkel foglalkozik. De jobbára ez a tartalma a könyv utolsó fejezetébe foglalt írásoknak is (*Műhely*). Ha ezt a tényt egybevetjük az eddig elmondottakkal, akkor kiderül szerzőnk intellektuális arculatának összetettsége is: gondolkodóként moralizál, moralistaként gondolkodik; reálpolitikusként taktikázik, taktikusként a stratégiát keresi; teoretikusként empiriához nyúl, az empiriák körében teoretikusként nyilvánul meg.

Eppen ezért képes a legpontosabban követni a lehetőségeket, a munkája éppen ezért válik kordokumentummá; kifejezi a kort, a viszonyoknak azt a rendszerét, amelyben élünk. S ez az, ami jelentőssé teszi. Két dolog tesz tehát jelentőssé egy ilyen munkát: az egyik az, ha a mű értelmezi a világot, ha fogalmi apparátusa képes az interpretálandó tényanyagot a kor „leleplezésére” felhasználni, ha olyan reprezentatív tényanyagot „dob” fel, amely a fogalmi apparátust radikális következtetések megfogalmazására készíti. Az ilyen típusú munka elsősorban elméleti jellegű. Nyilván jelentőssé teszi a társadalomtudományi írást az is, hogy a „dolgok állását” rögzíti azzal a fogalmi apparátussal, amely a tények előidézőinek nyelvén fogalmazza meg a reális helyzetet, úgy, ahogy ez a realitás az általános érdeket megfogalmazó párt politikájában jelentkezik. Gáll Ernő, e két lehetőséget látva, végül is az utóbbit választja, s ez a választás tudatos: könyvének előszava bizonyítja, hogy szerzőnk dokumentumot akart írni koráról, tükre kívánt lenni annak az álláspontnak, amely az általánost részesíti előnyben, s ez a törekvés jószerint sikerrel is járt, hiszen szerzőnk mindazt leírja, ami választott nyelvén leírható, és végiggondol mindent, ami választott álláspontjáról végiggondolható.

Pár hálátlan szó. Válasz Gáll Ernőnek

TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS

Nem valami elegáns dolog, ha az ember pro domo sua bölcselkedik. Gáll Ernő kétségtelenül tiszta szándékú, jóindulatú és jóakarátú írása – ezeket a jelzőket *komolyan* gondolom – a *Korunk* 1976/12. számában (891–897.) azonban arra készlet, hogy gesztusának, a *Szövegek és körülmények* (1974) c. gyűjteménnyel indult fiatal szerzők támogatásának és pártolásának, baráti bírálatának az értékét azzal a helyzettel próbáljam meg szembesíteni, amelyben az ilyen gesztusok *jelentése* kiolvasható.

Ez a helyzet pedig a manifeszt ideológiai értékválasztások esélyeinek a helyzete, ami végső soron társadalmi kérdés, sokkal fontosabb, mint barátaim és jómagam fölöttébb problematikus teljesítményének exegézise. Ez utóbbival itt nyilván nem is foglalkozom, hiszen nem is tisztem, de szeretném fölfedni azokat az okokat, amelyek kizárják azt, hogy a mecenatúra nemes szándékának pusztá bejelentése helyettesíthesse a kritikát.

Első fejezet: Antikritika

Gáll Ernő írása a következő – jellegzetes, mégpedig tudattalanul jellegzetes – locusokat tartalmazza:

1. Dicséretet kap a kultúra tulajdonjogát technikailag bonyolító és részben megtestesítő közület, a kiadó („járatlan úton indul el”, „fiatal filozófusokat, szociológusokat és esztétákat bocsát szárnyra”, „a fiatal kritikusok és társadalomkutatók lanszírozása”, „a kiadó kísérletét lényegében sikeresnek [...] kell elkönyvelnünk”, „több [...] fiatal filozófus startol”). Már ez a bevezetés világosan mutatja, hogy az írás voltaképpen tárgya nem a szerzők (netán létező) nézetrendszere, hanem az intézményi, kvázi-

hivatalos beavatási aktus, amellyel bárki nézetrendszere a nyilvánosság elé tartozó és az olvasók számára a szokásos kommunikációs csatornákon hozzáférhető valamivé válik. A bátorság érdeme a beavatást és a felszentelést végző névtelené, hiszen ebben a locusban a kulturális tény még csak az artikulálatlan, szinte hangtalan „magánügy” peremén tűnik föl, csak aztán kap hangot, a közület varázsvesszejének érintésére.

2. Miért történt, történhetett meg a beavatás, felszentelés? Ez történelmi játszmák következménye – mutat rá helyesen (és első kötetünk címével összhangban) Gáll Ernő –, éspedig: valamikor (nyilván a hatvanas években) „a felsőfokú szakoktatásban, a folyóiratok szerkesztőségében ösztönző légkör kezdett meghonosodni”. *Kit (és mire)* ösztönzött ez a légkör? *Ki* honosította meg? Rejtély. Az intézményekben – elnézést –: sieht *man*, dass *es* gibt. Gáll Ernő megemlíti, hogy „a fiatalok [...] tanítványaim voltak az egyetemen, több kéziratuk közlésénél pedig szerkesztőként bábkodtam [...] problémájuk különféle vetületeivel évek óta viaskodom”. Az intézmény arcot ölt, rokonszenves arcot mutat, a megértő tanárét, szerkesztőét, aki számára *gond, probléma* „a fiatalok” jelentkezése. A gondot föl, a problémát meg kell oldani. Mitől függ ez? Az immár arcot nyert intézmény akaratától.

3. Egyed Péter a *Szövegek és körülményekről* írott kritikájában – idézi Gáll Ernő – együttes haditettnek nevezi a könyvet. De: „ha azok, akiket [...] a marciális kihívás közvetlen céltábláinak vagy ellenzőinek vél, valójában és többségükben a – kritikai szempontokat is megfogalmazó – támogatók kategóriájába tartoznak”. Haditett tehát: nem irányul senki ellen; s ha mégis irányulna, csatlakozik. Akkor miért *haditett*? Az izgalom és a kockázatmentesség együttes előnyei. Háromszori golyóváltás versus jegyzőkönyvi bocsánatkérés: *nem mindegy*. Noha mindkettőt párbajsegedek intézik. Ha konfliktus nincs, lássuk, hogy néz ki az ellentéte.

4. „A nemzedéki stafétát [...] fejlődést előremozdító tényezőnek tartom; [...] a staféta fogalmához számomra [...] az együttműködés társul.” Az, hogy a nemzedékek felváltják egymást, nyilván haladó dolog, már amennyire ezt rá lehet mondani egy természeti jelenségre. Ennek a jelenségnek Gáll Ernő számára *van* jelentése: egység a folytonosságban. S ez nem meglepő. Különösen, ha hozzáteszi: „együttműködésen [...] nem kényszeredett hasonulást [...] értek”. De: *ki* működik együtt? A *Szövegek* szerzőit – mondja Gáll Ernő Bretter Györgyre hivatkozva – a nyelvkritika(i szempont) köti össze: „Amennyire termékenynek ítérem a nyelvkritikában kifejeződő társadalomanalízis [...], olyannyira kétséges, hogy e feladat teljesítése szinte kizárólagos jelleggel az – egyébként tényleg előnyösebb helyzetben levő – fiatalok hivatása lenne.” A negyedik locus a legárulkodóbb. A rejtett gondolatmenet a következő: a) a fiatalok megkülönböztető jegye a nyelvkritika; b) a nyelvkritika az idősebbek feladata (id est: megkülönböztető jegye) is; c) a nyelvkritika, amely a fiatalok

megkülönböztető jegye, *nem* a fiatalok megkülönböztető jegye; d) tehát a fiataloknak nincs is megkülönböztető jegye, e) quod erat demonstrandum. A gondolatmenet elágazása: aa) a fiatalok – akikről bebizonyosodott, hogy *nem másak* –, előnyösebb helyzetben vannak; bb) megkülönböztető jegyük az előnyösebb helyzet. *Kérdés*: miért a hátrányosabb helyzetben levőknek kell támogatniuk az előnyösebb helyzetben levőket?

5. A nem-specifikus kritikai álláspontot mégis a kritikai magatartás minősítése írja le: „a kritikai magatartás kialakításának görcsös hajszolása” (Gáll Ernő idézi Bretttert); a differentia specifica nyilván a görcs. Ezen kívül pedig az erkölcsi nonkonformizmus és a műveltség. Az elsőről nem tudom, hogy micsoda, mert egyszerűen tiszta moralitásra kell törekedni, az erkölccsel szembeni nonkonformizmus egyszerűen erkölcstelenség, az erkölcstelenséggel szembeni pedig egyszerűen erkölcsösség, a *műveltség* pedig egyszerűen az értelmiségi kutyakötelessége, szóra sem érdemes, természetes, kész. Marad a görcs: „A görcsös igyekezet mint gerjedelem ugyanis nem mindig a legjobb tanácsadó. A radikális bírálat egyébként jogos követelménye sem feltétlenül a minden összefüggésből kiszígyetelt, minden szerzői szándéktól, mögöttes vagy implikálható jelentéstől kérlelhetetlenül elvonatkoztatott szöveg boncolgatásával azonos.” Ez a két mondat ismét Karl Kraus ortodox hívévé tesz. Miért *egyébként* jogos a radikális bírálat követelménye? Miért csak *nem feltétlenül* jó az – egyébként – elítélt szövegboncolgatás? Hogyan lehet radikális-kritikai szövegboncolgatást (gyakorítva!) a szerzői szándéktól, a mögöttes, implicit jelentéstől elvonatkoztatva végezni? Hogyan lehet a szándéktól és jelentéstől (még hozzá *kérlelhetetlenül*) elvonatkoztatott szöveget boncolni? Mi marad a szegény radikális szikéje számára? Hiszen mondatokat nem lehet *csak* fonémákból rekonstruálni! És végül még egy kérdés (K. Jakab Antal terminusával) a mindennapi kritika pszichopatológiája köréből: hogyan lehet *gerjedelem* a görcsös *igyekezet*? És: hogyan lehet értelmes, jelentéses színtagmákat (is) hordozó beszéd közben (s tegyük fel: a *Szövegek szerzőinek szövegelése* ilyen) bármit, különösen szöveget, *minden* összefüggésből kiszígyetelni? És: a *rossz nyelvek* szerint „rettegésben tartottuk” az irodalmi életet, ugyanakkor ez *saját illúzió*nk is volt – miért rosszak akkor e nyelvek? Megannyi kérdés – mondja Brecht –, megannyi válasz.

6. „Ami a sablonmentes, egyéni utakon történő járást illeti, ezt a programot, főként az elmélet területén, csak bátorítani lehet. [...] A polgárpukkasztás burzsoák hiányában is adott esetben eszmegerjesztő lehet, de a kultúra története azt mutatja, nem minden kihívás bizonyult művelődésteremtő aktusnak.” Miért *főként az elmélet területén* kell egyéni utakon járni? De hagyjuk... Nem nagyon hihető, hogy a művelődéstörténet olyan kihívásokról is beszámol, amelyek nem tartoznak a művelődéstörténetbe! S ha ezek nem teremtettek művelődést, amaz hogyan

tanúskodhat róluk? Ez természetesen azt jelenti, hogy különféle művelődéstörténetek vannak, nincs „a” művelődéstörténet, hogy itt is az értéknelvek pluralitásáról van szó: akkor pedig ne tűntessük fel úgy, mintha „a” história személyfölötti tekintélye bármi mellett tanúskodhatnék, anélkül, hogy céloznánk legalább azokra az értékekre, amelyek a *számunkra* csakugyan egyetlen históriát tagolt renddé, tehát megérthető valamivé teszik – így a mondatnak csak az az értelme: szerintem a kihívás... stb. Ami pedig a polgárok nélküli polgárpukkasztást illeti: úgy hiszem, ilyesmi nem létezik. Ha nincs polgár, nem pukkan. Tertium non datur. „A *mátság* önmagában még nem érték” – írja Gáll Ernő nyilván Hanák Tibor cikkével (*Magyar Műhely*, 49., 1976. június, 60.) polemizálva –, csak ha „a rutint megszakítva a jövőt, a holnap üzenetét fejezi ki”. *Kicsoda* dönti el azt, hogy *micsoda* a jövő? *Melyik jövő?* Ha az, amelyiket a bírált fiatal szerzők óhajtanak (s erre célzás történik), akkor miért nem érték önmagában ugyanaz a „más”-ság, ami ez utóbbiakat jellemzi? Azt a „más”-ságot helyeslem, ami a jövőt közvetíti, amikor a jövő nem más, mint a közelebbiről meg nem határozott bizonytalan; és mi az, ami más, mint a bizonytalan? A meghatározott. Ennek éppen az a sajátossága, hogy önmagában megalapozható, amit az imént tagadtunk. Tehát?...

7. Gáll Ernő a „szövegírók” „csoportjának” közös dilemmáit keresi, ezt két lépésben véli fölkelhetni: a) előbb Bretter nyomán a „lét partikularitásának” és az „egyetemesség [...] erősödő tudatának az ellentétében, b) majd a „kisszerű helyi problémák” és a „parttalan általánosságban való felszívódás” egyszerűsített topozában. Egyiket sem tartom valódi dilemmának. Aki ráeszmél arra, hogy létezik partikularitás és arra, hogy az *micsoda*, az ítéletet mondott: a partikularitás és az egyetemesség ugyanis értékfogalom, sőt, Molnár Gusztáv szerint egyenesen „mitikus fogalom” (*Az elmélet küszöbén*. Kriterion, 1976. 96.), akár a nembeliség, az elidegenedés, a történelem – véleményét különben nem tartom kielégítőnek, de első könyveinek attitűdjére meglehetősen jellemző. Ami pedig a *helyi* és a *parttalanul általános* szembeállítását illeti, ezt én tartom mítosznak. Helyi terminusok (nevek, események, ideológémák, történelmi-érzelmi rögződések) az általánosságot a legrútább alakjában reprodukálhatják; mi sem nemzetközibb, mint a nacionalizmus. A társadalomelméleti kutatás konkrétságát a kritika élessége és a reflexió gazdagsága biztosítja, nem az imaginárius tárgyakkal az az *elég kicsiny* halmaza, amelyre az elméleti vagy ideológiai szöveg terminusai vonatkoznak. Ugyanakkor teljesen elvont fejtegetések a szerző aznap reggeli bosszúságait szublimálhatják. Ezek nem különbségek, ezek lappáliák.

8. Gáll Ernő bírálja – nevem említése nélkül – az eltérő értékstruktúrák által meghatározott kultúrák monadikus jellegéről valott elképzeléseimet és az ugyanezeket illető naiv történelmi képze-

teket bíráló kísérleteimet. Legyen szabad megemlítenem, hogy fölfogásom azóta némiképpen megváltozott (vö. a művelődéstörténet paradoxonairól szóló előadásommal: *Híd*, 1976/11., 1286–1298.). Ugyanakkor nem hiszem, hogy „az ellentmondások eszmény és tényvalóság, szándék és megvalósulás között” mint „szubjektív élmény” indokolnák csak így szimplán „a tényítéletek s az értékítéletek ugyancsak kategorikus ellentétezését”, továbbá azt sem, hogy ez az *ellentétezés* „weberi–popperi fogantatású antagonizálás”. Nem itt a helye annak, hogy a Sein–Sollen kérdést egyszer s mindenkorra rendbe rakjuk. De hadd utaljak azért futólag arra, hogy mindennek van némi köze a polgári társadalom szerkezetéhez, ahhoz, hogy az egyetemessé vált érintkezés az egyetemessé vált immanenciát jelenti; s hadd utaljak arra, hogy a transzcendenciának (az értékvilágnak) az immanenciából, a lét önelvéből, az általánosságnak az egyedi autonómián aratott győzelméből való levezetése a polgári társadalom alpári igénye, amelyet a polgári szabadságfilozófiák sem képviseltek soha, még Hegel sem, minden ellenkező híresztelés ellenére. Az értékek és tények egyneműségének kozmoszát a szocialista (baloldali, marxista) elmélet nem állíthatja helyre kompromisszummal; egyrészt mert nem lehet, másrészt, mert nem illenék. Teljes mértékben rokonszenves „a feltevés (a remény), hogy [...] legalább az a nézet elfogadtatik, hogy tényítéleteknek és értékítéleteknek nem muszáj feltétlenül antagonisztikusan egymáshoz viszonyulniuk”. Elfogadtatik. Valóban nem muszáj, gondolom. Ezt bizonyítani látszik az a benyomásom, hogy nem élünk valamennyien és folyton a mocsokban és a gyalázatban. De azért talán mégis vannak a filozófiának más eszközei is a kérdés megközelítésére.

9. „Szerzőink – imponáló módon – komolyan veszik magukat”, s ez indokolná, hogy meghatározzák helyüket a hazai magyar kultúrában. Ezzel kapcsolatos állásfoglalásaikból csak azt idézi Molnár Gusztávnak egy hírlapi nyilatkozatából (az emlékezetes közös csikszeredai happening alkalmával jelent meg), hogy „türelmet kér a tényleges vagy virtuális olvasóktól”. Ez természetes, de kevés. Nem csak türelmet kérünk, nem csak kérünk és nem csak az olvasóktól. Érdekes módon itt kihagy az intézményi hangvétel. Eltűnik a közület, csak az írók és olvasók maradnak. Meg kapcsolatuk: a patinás közérthetőség-probléma. „Az elmélet bevitele a mindennapi életbe – írja Gáll Ernő – az elméletírók részéről is kemény erőfeszítést feltételez.” Azt gondolom, hogy amennyiben van *külön* elmélet és *külön* mindennapi élet, s az elmélet *bevitele* a kommunikációs csatornák tulajdonformáján és a kultúráközvetítés gépezetének (polgári társadalmakban anonim, kereskedelmi, de ugyanakkor ideologikus mechanizmusának) általánosságán múlik, az adott helyzetben a Gáll Ernő által is emlegetett „kultúrstratégiának” a kommunikáció csatornái felé kellene fordulnia, a kulturális intézmények felé. Írók és olvasók között a modern korszakban nincs közvetlen érintkezés. A közve-

títettség általában a modern ipari társadalmak egyik alapelve. Az írónak az olvasó felé tett bármilyen „közvetlen” gesztusa Homérosz óta, az írásbeliség, pláne a könyvnyomtatás kezdete óta csak az emberiség őskorára visszautaló kegyes csalás. Az utópia sem közvetlen, ha közvetlenséget óhajt is. A kultúra, az alkotás, az alkotók társadalmiasításának módja dönti el azt, hogy kicsoda és mennyire közelítheti meg a kulturális értékeket. Ez pedig nem a szerzők tisztán kulturális erőfeszítéseitől függ.

10. Gáll Ernő felteszi a kérdést: „azok, akik az újítók szerepében lépnek fel, tulajdonképpen kiket is képviselnek?” Bevallom, nem tudnék erre egyetlen mondattal felelni. De hadd fordítsam meg a kérdést: azok, akik úgy dönthetnek, hogy támogatják (vagy sem) az újítókat, tulajdonképpen kiket is képviselnek? Mert a cikkben a kultúráközvetítés mechanizmusáról ezeket az információkat kapjuk: bizonyos könyvekről alig közöltek (veröffentlichte *man*) érdemlegeset; egy recenzió nem hivatkozik a recenzált műre: „ez nem a szerző hibájából történt” (*es geschah nicht...*); valamelyik szerző módosította duktusát „a felelősség jegyében”, csak hogy a módosítás időszakában alig publikált valamit; akkor honnan tudni?...

Második fejezet: Metakritika

Mi a bajom tulajdonképpen a Gáll Ernő cikkével? Hiszen csak nem bánt az, hogy a tekintélyes és hírneves filozófiai író barátságosan foglalkozik barátaim s a magam munkájával? – Természetesen nem hibbantam meg, a figyelem megtisztel és megörvendeztet. Ámde. Gáll Ernő cikke gesztus. Gesztus néhányunk felé, ami magában kitűnő dolog, de azzal jár, hogy a cikkíró *zárójelbe teszi* valamennyiünk voltaképpen nézeteit, anélkül teszi le a garast működésünk mellett, hogy annak tartalma a legcsekélyebb mértékben érdekelni látszana őt. Gesztusának jellege folytán néhányunk írásait hasonló gesztussá stilizálja – valaminő elvont újszerűség, elvont műveltségesszmény, elvont világfiság, elvont nonkonformizmus pusztán akarásává –, ami sajnos nem igaz. Ezáltal gesztusa pusztán személyes értékűvé válik; ezt persze nem szabad lebecsülni. Csak azzal, hogy személyes gesztusát a nyilvánosság elé bocsátotta, megtévesztheti az olvasókat a kultúráközvetítés szerkezte felől. A cikkíró, mint mindenki, személyesen is közeledni akar ahhoz, amit valamilyen oknál fogva kedvel vagy helyesel, vagy amire kíváncsi. Gesztusának súlya azonban ékesen bizonyítja, hogy a cikkíró nem magánszemély: módja van a mecenatúra gyakorlására. Ha azonban ennek bejelentésekor a liberális-pluralista személyes viselkedés fenomenológiáját nyújtja – ennek tartozékai: az ideologémák visszavezetése ugyancsak ha-

gyománys ideológémákra, az ideológiai elemek semlegesítése ideológiai elemekkel, az univerzálákra vonatkozó predikációk több válfájának egyidejű megtűrése irrealitásuk és irrelevanciájuk biztos tudatában, az intelligibilis szféra függővé tétele egyéni vagy csoportaffektusoktól, a kulturális tényeknek az abszolút *szó szerint*-től távol eső pragmatikus tipológiája, az antinómiák visszavezetése hagyományos világnézeti toposzok szónoki szembeállítására –, akkor legalábbis gyöngített formában kellene használnia az intézményi nyelv metafora- és érvkészletét ahhoz, hogy a fölkinált tartalmak közületi személytelensége és az őket burkoló gesztusanyag egyszeri személyessége között lehessen valami kapocs. A modern kultúra közvetítettségének átka, hogy a derekasság valódi értéke a nyilvánosság előtt nem létezhet ideológiai előjel nélkül. Nem lehet teljesen heterogén elképzeléseket egyetemlegesen felkarolni csupán azért, mert vannak: hiszen az elmélet nem pusztán *van*, nem szabad erre a dimenziójára visszametszeni. Egzisztenciáján túl az elmélet valamit jelent, valamit leír: azt, ami van. Ennek révén *túl* van azon, ami van, ezért utalhat mindig arra, ami kellő. Az egzisztenciára való visszavezethetlensége teszi egyáltalán lehetővé a leírást; a tiszta immanenciában nincsen olyan pont, *ahonnan* bármit le lehetne írni. Az elméletnek csupán egzisztenciális szemügyre vételét ezért nem tudom helyeselni. Természetes, hogy az ilyen álláspontot nem lehet koherens módon megfogalmazni. A szó nemcsak életműködés. A belső lehetetlenség stigmatizálja a nyelvet, innen fakad önzetlen humorra.

Harmadik fejezet: Kritika

Tehát: köszönöm, nem.

Bretter György nyelvfilozófiája

Kísérlet rekonstrukcióra

EGYED PÉTER

A kolozsvári gondolkodó – abszolút meggyőződése szerint – fogalomalkotásának, argumentációs eljárásainak módszertani középpontjába állította a nyelvet, a nyelvi kérdést, a nyelvfilozófiát – ez utóbbi kifejezéssel azonban nagyon visszafogottan kell bánni. A ő nyelvfilozófiája nem egy hagyományos értelemben felfogott akadémikus nyelvfilozófia volt, hanem az ember társadalmi létével kölcsönösen egyértelmű összefüggésben álló objektívációs rendszer. Ezt így látta Wilhelm Dilthey, Ernst Cassirer, Lukács György és mások is, a sajátos azonban az, ahogyan Bretter a nyelvet valamilyen problémamegnyilvánító összefüggésszerűként látta és a nyelvi jelenségeket ennek megfelelően elemezte. A nyelv egyféle tapasztalatiság a társadalommal kapcsolatban, s ebben a felfogásban egy szabályos fenomenológiai elképzelés él és munkál. Ilyen jellegű írásai összefüggő egészet képeznek, s e hipotézis demonstrációjául elégségesnek vélem az egyes írásokban¹ megtalálható azonos érvek létét, természetesen ezek más és más rendszerösszefüggésekben tűnnek fel. Az elemzésben nyilván figyelembe kell vennem a kronologikus viszonyokat, ezek azonban előképzik a koncepció terjedelmesebb tartalmi struktúráját. Ugyanakkor annak is tudatában kell lennünk, hogy a

¹ A nyelvfilozófiai korpuszba sorolom a következőket: *Adalékok a konvenciók lélektanához* (1970), *Újabb adalékok a konvenciók lélektanához* (1971), *Még újabb adalékok a konvenciók lélektanához* (1971), *A nyelv és az erkölcs* (1971), *Adalék egy hely- és időhatározó sajátosságaihoz* (1972), *Hipotézis a nemzedékek kettős nyelvéről* (1973), *A „sellő” mint alany* (1975) – az 1979-es Kriterion-kiadványban (Bretter György: *Itt és mást*) ez utóbbi tanulmány a *Vázlat a „kijelentő mondat” filozófiájához* címmel jelent meg.

korszak terminológiáját – amely persze egy gondolkodási rendszer is – nem lehet „felülvizsgálni” még más nyelvi elképzelések felől sem; és furcsa értelmező helyzetben van az, aki „úgy volt benne, hogy nem volt benne” (gondolatilag, persze), most meg már teljesen másként látja a nyelvi kérdést. Némi könnyebbséget persze az jelent, hogy mindig is a szemiotikai instrumentarium biztosította számára az alapvető perspektívát.

A korszak uralkodó szemléletmódja a nyelvben, nyelviségben felépítményi elemet látott, ezen túl persze sokkal alkalmasabb – ámde üresebb, tisztán formális – szemléletmód volt az, amelyik abból indult ki, hogy a nyelv a mítoszhoz, hagyományhoz, kultúrához hasonlatosan – társadalmi objektiváció. Bretter számára a *társadalmiság* (közege) következmény, ugyanakkor eredet. Egy individuális gesztusban keletkezik, egy ez típusú rámutatásban – mely rámutatás a modern empirizmus (Bertrand Russell) szerint az egyetlen valóság-garancia. Ugyanakkor önmagunknak ez a *per se* definíciója megnevez egy másikat (Te), egyben kijelöli a viszonymóduszt is, az *azt, ahogyan* – ebben pedig benne kell lennie a Másik akarásának is. Ennélfogva nincs társadalmiság erkölcsi *involvement* nélkül. Meglehetősen kantianus jellegű összefüggés ez, azonban azon a módon, ahogy Bretter mindig is felvezette a demonstrációit: soha nem idézetekkel, dogmatikusan, hanem mindig egy autonóm gondolkodási alakzatban, mert számára akár ismert gondolati összefüggések is csak így voltak érvényesek. Erősen platonizáló gondolati megformálásban jön létre ez a társadalmiság: „9. A megkülönböztetés: szükséglet. Egy viszony kifejezése: ez a viszony társadalmi. Benne van a fennmaradásnak a célszerű tevékenységben kifejezett szükséglete. Ám a megkülönböztetés: erkölcsi mozzanat. Én és Te között egy viszony van. Ez a harmadik: a Harmadik. A társadalmiság. Nyelvi formában ez a viszony csak akkor jön létre, ha magamra mutatók. Gesztusomban erkölcsi tény van: ebben a viszonyban kell lennem.”²

A társadalom konkrét totalitás, amely az erkölcs számára normákat állapít meg – ez az a „totalizáló” fogalomhasználat, amelyben a leginkább felfedezhetjük a hegeliánus–marxista örökséget és fogalomhasználatot. Ez a totalizációs mozgás azonban *végeredmény*, amely objektivációként valóban egy absztrakt viszonyrendszerként szembesül a módszertanilag elvont egyénnel, amely aztán megfogalmazza benne tartalmait. Ezek a tartalmak – ha az erkölcsi szféra realitását tekintjük, valóban a *nem* és *igen*, szabályok elutasítása és elfogadása formájában fogalmazódnak meg, és valóban a nyelvben. A filozófiában ez egy nagyon régi hagyományra visszavezethető álláspont, amelynek valóságosságát és jogosultságát voltaképpen csak Friedrich Nietzsche vonta két-

² A nyelv és az erkölcs. In: *Itt és mást* Kriterion, Bukarest, 1979, 185.

ségbe, aki a *Minden érték átértékelésének* számos helyén azt fogalmazta meg, hogy ami a voltaképpeni állítás az emberi folyamatról, az az egyneműsítő és kiegyenlítő nyelven kívül van, valamilyen, az alanyi bensőségességet hangosító valóság, ami állítmányokra kényszerít, a maga bőségét azonban nem merítheti ki, ezért az állítások nem szükségszerűen hamisak, hanem sokkal inkább *elégtelenek*. A filozófiának az a régebbi hagyománya azonban, amelyre céloztunk, azt mondja, hogy minden létezés (VAN-ás) nyelvi kérdés, és a retorizáltság összefüggésében szembesülünk, találkozunk vele. Ez a hagyomány Arisztoteléstől származik, aki ezt elsősorban a sok szempontból igen talányos *Retorikában* fogalmazza meg.³ A *Metafizika* és az *Organon* bizonyos helyein is azzal az elképzelésével találkozunk, hogy az ontológiai kérdések bizonyos mértékben nyelvi kérdések, lévén a szubzisztencia kijelentésszerűség. Ezeket a megállapításokat szemmel kell tartani *A „sellő” mint alany* sokkal bonyolultabb elemzéseinél is.

A társadalom önmagában is egy normatív viszonyt létesít, „tartalmazítja” az embert, aki profiljával „visszaírja” magát a társadalomba. Ennek a viszonyoknak mértékszerűen beszabályozott összefüggésnek kell lennie, és ez a norma. Evidencia, hogy e normatív viszony nyelvi realitása van, a szubjektivitás a nyelvi *realitás*. Teljes mértékben a megnevezésem (nevem) vagyok. A szubjektum egy szabályrendszerben, normatív összefüggésben találja fel magát, ennek a szabályozórendszernek alakí formát a „nem” ad, ez világítja át és ez emeli ki, mutatja fel az „igen”-t. „17. Az erkölcsi perspektíva nyelvi tény. Negatív: mert nincs létezése, de mint nyelvi tény mégis létezik, és ebben a létezésben az egyetlen tartalmi elem: a tiltakozás. 18. A normákra mondott nem: az elvont erkölcsi mozzanat pozitív tartalma. De ez a pozitívítás nyelvi eredetű.”⁴ Itt kell megjegyeznünk, hogy más, a következőkben idézendő tanulmányaiban, nyelvi elemzéseiben Bretter konkretizálta is ezeket az elképzeléseit, elemzései azonban nem esetiek, hanem morfológikusan illeszkednek ezekhez az elképzelésekhez. Csupán csak arra a furcsa tényre figyelmeztetek, hogy ezekre az összefüggésekre sem figyelt fel soha senki.

A „nem” csak úgy mondható ki, ahogy egy meghatározott nyelvi közlés megfogalmazható – hangsúlyozza Bretter, és a nyelvben többféle kimondandó belső elkülönöződés van, például a nemzedéki, avagy éppen a nemzetiségi. A nemzedéki nyelv például a stratégiai önmegfogalmazás nyelve, s ilyen értelemben – mint tartalmas eszmény – erkölcsi mozzanatot érvényesít a nyelvben, ha a szabadság reális korlátait-határait fogalmazza meg

³ „Ige nélkül pedig nincsen sem állítás sem tagadás; hiszen a *van*, a *lesz*, a *volt*, a *létrejön* és más hasonlóak a megállapítottak értelmében igék – ugyanis az időt is kifejezik.” Arisztotelész: *Hermeneutika*. Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1994, 35.

⁴ A nyelv és az erkölcs. In: *Itt és mást* 186.

– hangsúlyozza a *Hipotézis a nemzedékek kettős nyelvéről* című tanulmányában. Persze lehetséges megmaradni a primer nyelv-nél, nem eljutni a második nyelvhez, amely – s itt jön a kulcs – a szabadság nyelve, a valóság, a lényeg, az autenticitás nyelve. Ennek a nyelvnek a használata természetesen szembesül a társadalmi intézmények állásfoglalásával – persze van ennek valamilyen köze a hetvenes évek romániai nemzedéki realitásaihoz, azonban ez vitathatatlanul az európai modernitás sajátos problematikája, s talán a német romantika nyelvi eszményei fejezik ki a legjobban, a *das Junge Deutschland* mozgalma, a *Sturm und Drang* nyelvi programja. A klasszikus humanista nyelveszménnyel szemben, amely a nép-nemzet evolúciójához kapcsolja a nyelv fejlődését, s amelynek olyan garanciái vannak, mint a néplelket harmonikusan képviselő folklór, ez utóbbi elképzelés szerint a nyelv evolúciója kemény belső ellentmondásossággal írható le, amely a maga során a társadalom belső kollízióival függ össze. Bretter bizonyos empirikus kutatásokat is végzett, amelyek nyelv-szociológiai ténszerűségét a következőképpen írta le: „A társadalmiság nyelve a kisközösségben a közvetlen tagadás nyelvénél válik s mint ilyen fellazítja az első nyelvet is. A fellazulás azt jelenti, hogy a negativitás értelmetlenné teszi a kisközösségek hagyományos szóképzésének azokat az elemeit, amelyek pozitív-pragmatikus tartalomra fordítják le a második nyelv általános kifejezéseit. Az eredmény? Az első nyelv tartalmatlanságaitól való elszakadás, és törekvés a második nyelv pozitív megalapozására, vagyis tartalmas kifejezések bevezetésére ebbe a második nyelvbe.”⁵ Azaz: a nyelv a nyelvfilozófia hagyományos egységes, totalizáló értelmében immár elméletileg kezelhetetlen fikcióvá változott, annak idején ezt leginkább Dell Hymes-nak a beszélés néprajzával, valamint Dennis Lawtonnak a Basil Bernstein nézeteit is kommentáló és bíráló, a nyelvi kompetenciák eredendő társadalmi megosztottságával kapcsolatos véleményei fejezték ki a leginkább. (A nyelv rétegzettségének ez a fajta modellezése azonban mégsem bizonyulhatott nagyon időtállóknak, mert akkoriban már működtek azok a médiák, amelyek e folyamattal ellentétesen igenis egy egységes és egységesen kezdetleges, össztársadalmi méretekben használt szimbolikus-nyelvi struktúra létrehozását végezték.) Ebben a tanulmányában Bretter azt is hangsúlyozta, hogy a hatalmi szféra *esetleg* képes annak a felismerésére, hogy egy új nemzedéki nyelvezet van kialakulóban, amely teoretikus formában fogalmazza meg a *kellés* etikai parancsait, amelyek aztán képesek átmenni a cselekvés reális parancsaiba, azaz hogy *a kell igenné válhat*. Ez az az elképzelés, amelynek a teoretikus leírása a legteljesebb mértékben sikerült a kolozsvári gondolkodónak, s ezen a ponton Bretter a marxi terminológiával le is írta azt a folyamatot, ahogyan a hatalom a társadalmiságot kifejlesztő

⁵ Hipotézis a nemzedékek kettős nyelvéről. In: *Itt és mást*. 340.

totalizáló nyelvi formába rejti saját érdekeit. Az ilyen módon fel-fogott társadalmiság „felbontása” – nos, ez az ideológiakritikus tulajdonképpeni feladata: „[...] a probléma az, hogy a hatalmi szféra képes-e átengedni a reálist a reálisnak, vagyis a lehetséges változásnak, változtatásnak.” (Ez az egyik módja lenne a reális immanencia létrejövésének, vagyis az immár elsajátított, az egyesbe, a sajátosba, a kisközösségbe visszavett és eredetileg formális, üres társadalmiságnak.) A 2.1.1. paragrafus megállapítja: „Az átengedés *nem* óhaj vagy vágy kérdése, hanem a társadalom osztályszerkezetének, a társadalmi érdekek dialektikájának problémája. Az uralkodó osztály s hatalmi intézményei érdekeit mint az osztálytársadalom érdekeit fogalmazzák meg (Marx), ezért a társadalmiságot kifejező nyelv eleve misztifikált nyelv. A kijelentő mondatokat közvetlen normaként fogalmazza meg: a misztifikált nyelv közérdeknek tünteti fel egy csoport érdekeit.”⁶ Ennek persze megvannak a „kemény”, jól bejáratott hatalmi eszközei: cenzúra és az ezzel együtt járó öncenzúra. A romániai magyar irodalomban például notóriussá vált a „ló” szavunk betiltása, annak következtében, hogy a kollektivizálás a gép- és traktorállomások kiépítésével, a „traktorosítással” járt, s a lóállományt el kellett pusztítani. E sorok írójának emlékei szerint a hetvenes évek közepén például a „gáz” szót irtották a cenzorok, hogy miért, azt ma sem tudom. De tiltottak be verseket a nyolcvanas években azért is, mert a „hús” szó szerepelt bennük. Számos kiváló regény (A. Koestler: *Sötétség délben*; Anatolij Ribakov: *Az Arbat gyermekei* és persze mások) azt a folyamatot írja le, ahogyan a hatalmi-intézményi szféra szereplői immár semmit nem mondtak, a nyelvhasználat fiktívvé vált, a nyelv ilyen értelemben megszűnt.

Az átmenet a „van”-ról a „kell”-re klasszikus filozófiai probléma. A felvilágosodás filozófusai ezt nem látták megvalósíthatatlannak, azazhogy az emberiség általános fogalma alapján elképzelhetőnek tartottak egy egyetemes etikát. A 20. század végének filozófiai szemlélete azonban megszűntnek vélte a kantianus szubjektumot és mindazt, ami belőle származott, azaz az egyetemes etika lehetőségét. A szubjektivitás-kritika (Axel Honneth), a személyiség disszolúciójának különböző fenomenológiái (különösen a Jacques Lacan „iskolájából” származó Félix Guattari és Gilles Deleuze), valamint végül elsősorban Richard Rorty (aki a nyelv általános fogalmából vélte leszámaztatottnak a kantianus szubjektumot) mind azon az állásponton voltak, hogy bizonyos preskriptív szabályok és az azokat leíró konszenzuális mondatok alapján ugyan létre lehet hozni (ágazati) etikákat, az emberiség fogalmának és realitásának a megszűnte azonban olyan világgtörténelmi tény, amellyel nem számolni durva filozófiai hiba. Vége a

⁶I.m. 340–341.

felvilágosodásnak.⁷ Ezek a következmények még szembetűnőbben jelennek meg az analitikus filozófiák leíró nyelvezetében. Alasdair MacIntyre nagyszerű elemzéseiben a hagyományos kérdésfeltevés mindenekelőtt egy teleológiai elv feltételezésén nyugodott: „E teleologikus rendszeren belül [amelynek alapstruktúráját először Arisztotelész írta le a *Nikomakhoszi Etikában*, de amely Hume és részben Kant számára is változatlanul érvényes – E. P.] fundamentális ellentét van »az ember-ahogyan-éppen-van« és »az ember-amivé-lehetne-ha-megvalósítaná-lényegi-természetét« között. Az etika az a tudomány, amelynek képessé kell tennie az embert annak megértésére, hogyan hajthatja végre az átmenetet az egyik állapotból a másikba. E nézet szerint ezért az etika előfeltételez valamilyen leírást a potencialitásról és az aktualitásról; az ember mint racionális élőlény lényegéről; de mindenekelőtt az emberi *teloszról*. A különböző erényeket megkövetelő és hozzájuk rendre kapcsolódó vétkeket tiltó előírások irányítanak bennünket, hogyan jussunk el a potencialitástól az aktualitásig, azaz hogyan valósítsuk meg igazi természetünket és érijünk el igazi célunkhoz. Ha ezeket elvetjük, próbálkozásaink kudarcba fulladnak. Nem jutunk el a teljességig, nem érijük el azt a racionális boldogsággal járó jót, amelyre törekedni speciálisan az emberi fajnak adatott meg.”⁸ Alasdair MacIntyre módszertanilag is példás probléma-szintézise tökéletesen érvényesíthető a brettei kiindulápontra, azzal a megkötéssel, hogy a kolozsvári filozófus számára a télosz nem a földön racionálisan kikombinálható és elérhető legfőbb jó volt az emberiség létének közös alapján, hanem a társadalmiság – és ez egy marxi társadalomfilozófiai alapokon építkező gondolkodó számára nem is lehetett másként. Ez azonban meg is változtatja a kérdéseket, és áthelyezi azokat ama összefüggérendszerbe, amely a középponti kérdést – természetesen a szabadság elgondolását – ismét a filozófiában oly régen meggyökeresedett és John Rawls, valamint Norberto Bobbio által is egyedüli lehetőségnek vélt *igazságossági-egyenlőségi* problémacsomag végiggondolásához kapcsolja. Itt az erkölcs persze nem autonóm, hanem jogi garanciák függvénye, helyesebben egy olyan etikai evolúciós folyamatról van szó, amelyben a jó mozaik-szerű elemei folyamatosan jogi összefüggéseket involváltnak, a racionális gondolkodás pedig leginkább arra hivatott, hogy for-

⁷ Ezekről a kérdésekről én is több tanulmányt írtam. Így: A szabadság és a szubjektivitás. In: *Filozófia az ezredfordulón*. Áron Kiadó, Budapest, 2000; Az emberiség „szentsége” és a szubjektivitáskritika. In: *A kereszténység és az európai tradíció*. Osiris Kiadó, Budapest, 2001; A filozófia szabadságprogramja és a szubjektivitáskritika – a *posztmodern* után. In: „*Párbeszédben a világ sorsával*”. *Filozófia a globalizálódó világban*. EKF Líceum Kiadó, Eger, 2001.

⁸ Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában*. Osiris Kiadó, Budapest, 1999, 79.

mális jogi eszköztárban foglalja össze mindazt, amit az állampolgári engedetlenség amúgy is kivitelez. Kétségtelennek vélem, hogy Bretter gondolatainak ez volt a formája,⁹ s hogy az összehasonlítási lehetőséget biztosítsam, idekapcsolom mindazt, amit a kérdésről Joel Feinberg gondol, utalva Patrick Devlin és H. L. A. Hart híres vitájára: „A közös erkölcsi törvénykönyv Devlin szerint elengedhetetlen feltétele egy közösség létezésének. Rendezett társadalomban a közös erkölcsi meggyőződések »láthatatlan kötelekeként« kötik össze az embereket. Sőt, az egyéneket alapvetően egyesítő erkölcs (másik hasonlattal élve) valamiféle »egyetlen fonálból font háló«, amit elég egy ponton felsérteni, hogy felbomoljon.”¹⁰ Kétségtelen, hogy elemzésem e pontján pontosan arra kell utalnom, hogy Bretter elemzéseinek céltársadalma egyáltalán nem demokratikus társadalom volt, hanem a totalitarizmus felé haladó szocialista színezetű diktatúra, s ezért az erkölcsi tényező nem a kohéziós, hanem a felbomlási aspektusaival volt jelen. Bretter alapvető felismerése pedig az volt, hogy ezek a szimptómák a leginkább a nyelvi összefüggésekben ragadhatók meg, hogy *a nyelv ilyen körülmények között az erkölcs fenomenológiája*. Persze igen nehézkes dolog ezt valamilyen rendszerkapcsolat formájában megragadni és olyan analízist végezni – végül is az analízis, nem a konstrukció mellett döntött –, amely az összefüggés mindkét pólusát figyelembe veszi. Itt még csak annyit kell megjegyeznünk, hogy a nemzedéki konfliktus tehát nem azért jött létre, mert valakik feltétlenül akarták. Ez bele volt kódolva a társadalom önmozgásába, evolúciós tényező volt, az eltérés a nyilvánosság bevett értékeitől előbb „törvénysértő” magatartás, majd bevett gyakorlat kellett hogy legyen. Itt azonban elhagyjuk a problematika erkölcsi dimenzióit, és a nyelvi kérdésre koncentrálnunk, annak a módszertani elképzelésnek a felidézése-

⁹ „7. Az erkölcsi mozzanat célja az, hogy erkölcsi mozzanat legyen. Csak annyiban van erkölcsi mozzanat, amennyiben a célja az, hogy erkölcsi legyen. Nem azért van, mert van. Ez nem lenne meghatározás. Az erkölcs meghatározása a »kell«: a »kell« eleve életet, mozgást tartalmaz; a mozgás, mint emberi levés, célt tartalmaz. Az erkölcs célja már a nyelv tényében is benne van: a *kell* nem külső elem.” A nyelv és az erkölcs. In: *Itt és mást*. 184.

¹⁰ Feinberg azonban igen fontosnak tekinti H. L. A. Hart Patrick Devlin fölött gyakorolt bírálatának azt a részét, amely az erkölcs szükség-szerű változásának folyamata mellett érvel, és ennek a formáját mutatja be. Pontosán ez az az argumentáció, amelynek Bretter-magyarázatainkban revelatív ereje van: „Az erkölcs bírálatá egyáltalán nem zárja ki, hogy elismerjük, a társadalom nem létezhet valamilyen erkölcs nélkül, miközben azt állítjuk, hogy nagyon is jól meglenne *enélkül* az erkölcs nélkül (ha ezt helyettesítené egy jobb).” Lásd Joel Feinberg: *Társadalomfilozófia*. Osiris Kiadó, Budapest, 1999, 60. P. Devlin hivatkozott munkája: *The Enforcement of Morals*. Oxford University Press, London, 1965, a H. L. A. Harté pedig: *Jog, szabadság, erkölcs*. Osiris Kiadó, Budapest, 1999.

vel, hogy az erkölcsi konfliktus mindig mint fogalmi konfliktus jelentkezik, s a fogalmi konfliktus mindig a megfogalmazott fogalmak konfliktusa.

A nyelvi formát Bretter invariánsnak tartotta, amelyhez képest a változatok az egyéni akarat kijelentését tartalmazzák. Minden kijelentő mondatot dilemmatikusnak tartott, az állítmányban pedig a hitszerű elemet konstituálta, azazhogy azon a véleményen volt, hogy az állítmány mindig „hozzátesz” valamit a tárgyhoz, hozzáteszi az alany meggyőződéseit. Másképpen soha nem lenne változás. Nyelvfilozófiai meggyőződéseiben alapvetően Bertrand Russellnek a kijelentő mondatról írott elképzeléséből indult ki, aki kiemelte, hogy az állításhoz kapcsolódó meggyőződés, hitszerű elem nélkül az igazság és a hamisság elválasztása lehetetlen. A későbbi nyelvfilozófia sokkal inkább a beszéd fizikai dimenzióinak elemzése felé ment el, és az ilyenszerű tényezőket illokúciónak (John Searle) vagy performatív erőnek (John L. Austin) nevezte. A nyelvfilozófia evolúciójának ez az iránya azonban azt is bebizonyította, hogy a lokális aktusok elemzésével végül is eltávolodunk a nyelv működésének a megértésétől. Ebben az értelemben Bretter álláspontja az volt, hogy a nyelvi szerkezetek mindig is társas viszonyokat modellálnak, a fogalmak és a szintaxis a társadalom praktikus és erkölcsi életének instrumentumai és fenomenjei, filozófiai értelemben a nyelvről beszélni azt jelenti, hogy a társadalom cselekvési és erkölcsi dimenzióját értjük meg, a fogalmak pedig ezeknek a dimenzióknak a létesülései – pontosan úgy, ahogyan Hegel gondolta *A szellem fenomenológiájában*.

A *Hipotézis a nemzedékek kettős nyelvéről* alapján véve az elsődleges–másodlagos nyelv paradigmát használja. Az elsődleges nyelv mindaz, amibe beleszületünk: mint emberek, mint természetes primér közösségek (nemzet, nemzetiség, biológiai értelemben vett nemzedék) tagjai. A társadalmiságot, a politikai mimikrit – jóllehet a *politikai* (tehát a cselekvési intenciókat nyíltan kifejező) attribútumtól Bretter nyilvánvaló okokból tartózkodik – a második nyelv fejezi ki. „1.5. A második nyelv a hatalmi struktúrához való alkalmazkodás nyelve. Ebben fogalmazódik meg, hogy az emberek miképpen látják vagy miképpen kívánják látni helyüket és viszonyukat ebben a struktúrában, illetve az, hogy miképpen kívánják *láttatni* önmagukat e struktúra képviselőivel. Vagyis e második nem csupán aktuális társadalmiságuk kifejezője (a), hanem illúziók (b) és az illúziók valóságának láttatása (c) is ezen a nyelven történik.”¹¹ A második nyelv egyben az alkalmazkodás és a cél nyelve, ebben valósul meg a politikai-társadalmi-kulturális értelemben vett nemzedék. Persze ez a *nemzedék* fogalom Bretternél soha nem csak egy csoportot, kisközösséget jelöl, hanem a folyamatosságot, amely persze mindig diszkontinuus. A nemzedék autoreflexív valóság, s ennek az önmagához vett vi-

¹¹ Hipotézis a nemzedékek kettős nyelvéről. In: *Itt és mást*. 335.

szonynak három formáját különbözteti meg Bretter, amely végül is egy egységes nyelvezet formájában fejezheti ki az érvényes társadalmiságot, ami alatt értjük azt, hogy van egy értékhordozó nyelv, amely nem az intézményeké és az alkalmazkodásé, és amely a meglévő nyelv analízise révén jöhet csak létre. Egy új, autentikus, kultúrahordozó nyelv persze totalizáló mozgásba kezd, útmutatás a cselekvésre, antitézis, új objektivitás. Nyelvi formája mindennek: új állításokat tesz lehetővé. Ezek után meg kell vizsgálni azt, hogy mi az alanya és mi a tárgya az állítmányoknak.

Az *Adalék egy hely- és időhatározó sajátosságaihoz* című tanulmány 1971-ben született, tehát a *Hipotézist* megelőzően. Ebben rövidebb és összefogottabb formában már megvannak a nyelvvel, erkölccsel és társadalomontológiával kapcsolatos rendszergondolatok, de egy sajátos, „alkalmazott” fekvésben. Bretter Györgynek, a pedagógusnak egyik szemléltető eszköze, egyik példája közismerten a *hagyma* volt, az *Allium cepa*, az a vad- és kultúrnövény, amely elképesztően komplex szimmetrikus–aszimmetrikus szerkezetben mutatja meg a biológiai világ rendszerességét, a rétegzettség gondolatának és evolúciójának a hordozója, egy olyan organikus lény, amely a létezés szépséges bonyolultságához áll közel. Amikor a jelzett tanulmányban Bretter ismét csak az *ez* mutatószó poliszemiájával fejezi ki a hagyma birtoklójának és a hagyma különböző megjelenítési módjainak a viszonyát, akkor azt jelzi, hogy valamit állítani olyasmí, ami az alanyiség bensőséges értelmezését jelenti, heideggeri nyelvezetben egyféle *Daseins-Analyse*, s hogy tehát minden állítmányt, amennyiben egy reális állítást fogalmaz meg, meg kell előznie a szubjektivitás valamiféle analízisének. Ha van filozófiai értelme az „itt” időhatározónak, akkor az az „itt” vonatkozás-összefüggésként való felfogása, amelyben tehát világossá válnak az alany diszpozicionális tulajdonságai. Ez tehát az időhatározó „jó” értelme. (A „hic et nunc”, *itt és most* kifejezés értelme: az itteni és jelenlegi helyzetnek megfelelően; *az adott helyzetben; azonnal*. A filozófiában az adott egyszeri, konkrét esetet jelenti.¹² Más szótárak a helyben, azonnal hozott döntések körülményeire vonatkoztatják.) Bretternek nagyon rossz véleménye volt e kifejezés filozófiai jelentéséről, taktikai vonzatairól – feltételezem, hogy ezt ama reflektálatlan másodlagos nyelv pusztá alkalmazkodást elősegítő intézményének tartotta. Az intuitív magyarázat ez esetben talán segít valamit, azazhogy egy személyes élmény. A Bretter György által is igen nagyra becsült tanárunk Gaál Gáborról készített nagymonográfiáját ünnepeltük a Korunk szerkesztőségében, valamikor a hetvenes években. A könyvet művelődési életünk egyik köztisztelőben álló kutatója mutatta be – a személy itt egyáltalán nem lényeges. Mondandóját az *itt és most* „halhatatlan”

¹² Győri Gyula: *Nota bene*. Ariadne Könyvek, 1988, 69.

kifejezéssel fejezte be, és öklével nyomatéku­ lal irgalmatlanul az asztalra csapott. Nem *ezért* töltött el megmagyarázhatatlan rossz érzés, hanem mert e *hic et nunc* nyomán betöltött az az érzés, hogy *nyilvánvalóan semmi sem fog történni*. „3.5. Az »itt és most« ideologikus értelemben a konzervativizmus eszköze: a lát­ szatok kodifikálására készlet. Maga a valóság ugyanis mindig más, mint az, amit most nyelvileg kifejeztünk, ha viszont a kifeje­ zett valóságot tekintjük valóságnak, akkor a »más«, a változás, az alakulás mozzanata eleve kimarad, és ami még rosszabb: erkölcsi anatómia alá esik. A »most«, mint láttuk, »az *elmúlt most*« irányá­ ban erősíti a szubjektivizált »itt« helyhatározót. A megnyilvánuló konzervativizmust tehát ebben a nyelvileg abszurd formában fo­ galmazhatnók meg: »Az én *ittem* a valamikor volt *most*.«” Persze a kimondáson messze túl van a valóság, ez az analitikus vég­ eredmény tűnhetne esetleges jelentés-tulajdonításnak, ha nem volna mögötte az az elképzelés, amely a szubjektum és a kijelen­ tés között fennáll, azaz hogy a kijelentés modálisan minősíti a szubjektumot, retroaktíve helyezi bele egy összefüggésbe, amelyet talán ő sem intencionált. Híres tanulmányában – amelynek kije­ lentés-konceptiójára a *Vázlat a „kijelentő mondat” filozófiájához* gondolatmenete is épül – Bertrand Russell a következőképpen fogalmazta meg ezt az összefüggést: „Ítéletünk igazi szubjektuma tehát egy kijelentésfüggvény, azaz egy olyan komplexus, mely egy meghatározatlan összetevőt tartalmaz, és amely kijelentéssé válik, mihelyt meghatároztuk ezt az összetevőt.”¹³ Egy olyan szubjektumban, alanyban és tárgyban kell gondolkodni, amely tehát az „itt és mást” elvének megfelelően valamilyen intenció- és jelentés-excedenst képvisel, ez a fajta jelentéstöbblet azonban meghaladja a pusztán nyelvi kontextus kereteit. „3.8. E követ­ kezmények – amelyek a nyelv és a valóság metszéspontján he­ lyezkednek el – nem befolyásolhatók pusztán a nyelv segítségével: a köznapi nyelv megváltozása nem jelenti a valóság megvál­ toztatását is. De a köznapi nyelv is alkalmas arra, hogy pontos­ sabbban fejezze ki a valóságot, a valóság pontosabb kifejezése pedig lehetővé teszi annak pontosabb megragadását.”¹⁴ A 20. századi filozófiák diskurzus-konceptióinak, amelyek végül is Nietzsche elképzelésére vezethetők vissza, ide értve a pszichoana­ litikus genealógiáknak – Freud, Lacan, Gilles Deleuze – a problematizálásait is, mind az volt a központi problémájuk, hogy egy adott nyelvezeten szólaltassanak meg valami olyasmit, ami az adott nyelvezeten elmondhatatlan. Bretter álláspontja az volt, hogy új jelentések kimondottan csak a társadalmi – és nyilván politikai – cselekvési mezőben keletkeznek, ezek képezik az ala­ nyoknak azt a jelentéstöbbletét, amiről már mást lehet állítani –

¹³ Tudás ismertség révén és tudás leírás révén. In: *Miszticizmus és lo­ gika*. Magyar Helikon, Budapest, 1976, 372.

¹⁴ Adalék egy hely- és időhatározó sajátosságaihoz. In: *Itt és mást*. 268.

ha az asszertáció tautologikus jellegét figyelembe véve, az *S est P* forma „szentségét” meghaladva mégis azt akarjuk, hogy a predikátum többet állítson, mint ami az alanyban eleve megvolt. Ha nem ezt az utat választjuk – azaz hogy nem képviseljük a nyelvfilozófia és cselekvésemélet morfológiai összefüggésének az elvét, akkor jutunk ahhoz a konzervativizmushoz, amely filozófiai értelemben azt jelenti, hogy minden mozdulatlan, és „megáll az ész”. „3.6. A konzervativizmus – esetünkben – nem jelent pusztán avult (vagy annak minősített) tényekhez való ragaszkodást, hanem inkább lemondást a reális változtatás igényéről. A csupán formai módosítások lépnek előtérbe; a látszatigény ezekben teljesen kielégül. A cselekvés, amely eleve átalakítás, megsérti az »itt és most« elvont spekulatív kritériumait, marad tehát a már megvolt cselekvés újracselekvése eddig nem volt formákban. A konzervativizmus a liberalitás formáját ölti: új formákat követel, de ez tettellenességén mit sem változtat.”¹⁵ A központi gondolat szerint tehát meg kell szabadulni az „itt és most” nyelvi ballasztjától, az „itt és most” újfajta nyelvi és cselekvési magatartásminta, mi több, ezzel Bretter hozzá kívánt járulni azoknak a tevékenységéhez, akik a meglévők kritikájában cselekedtek.

A *Vázlat a „kijelentő mondat” filozófiájához – A „sellő” mint alany*¹⁶ immár a legszigorúbban nyelvfilozófiai eszközökkel igyekszik az eddigi tanulmányok argumentációját leszűkíteni.¹⁷ Az

¹⁵ Adalék egy hely- és időhatározó sajátosságaihoz. In: *Itt és most*. 268.

¹⁶ A továbbiakban *sellő-tanulmány*ként hivatkozom rá. Itt kell jelezni (Angi István, a kiváló zeneesztéta, filozófus, Bretter György barátja és szellemi örökségének hű őre hívta fel rá a figyelmemet), hogy a különböző kiadásokon végigvonul egy makacs és igen zavaró sajtóhiba. A *felőrlődés logikájában* közölt változatban (Ister Kiadó, 1998, 278.): „A dolog többé nem lehet MAG” helyett „A dolog többé nem lehet MAGA” olvasandó.

¹⁷ A kiindulópont: két klasszikus nyelvfilozófiai irány alapkérdései; ha Bretter a szó szűk értelmében (szak)nyelvfilozófus lett volna, ezzel a kezdet kezdetén szembe kellett volna néznie. Nevezzük az egyik irányt intenció-vonalnak. A pszichológus Brentano, a fenomenológus Husserl és az esztéta Ingarden nyelvi reflexiójában közös elem, hogy az alany szerepéről kettős értelemben szólnak: az alanyról mint mondatfunkcióról és arról a szubjektumról, aki az alany metafizikai alapjaként a mondat jelentéséhez mint *tárgyhoz* viszonyul. Ez a tárgy (kijelentés) „intencionálisan benne létezhet a szubjektumban” (Brentano), „a tudat számára intencionálisan objektivált lehet” (Husserl) vagy „a mondat tisztán intencionális korrelátuma lehet” (Ingarden). Ez a nyelvfilozófiai irány nem szakít az ontológiával: a mondaton belül ugyanolyan (intencionális) viszonyok létezhetnek, mondat és tárgy között. Ezzel szemben a másik irány – amelyet leginkább Russell–Wittgenstein–korai Carnap vonalnak nevezhetünk – szakít az alany és a metafizikai szubjektum összekapcsolásával; itt az a kérdés, hogy lehetséges-e antinómiáktól mentes nyelv, ideális nyelv, amelyben a minden reálisan létező leírására alkalmas mondatok létre-

alany az adottságok, a reális egzisztenciák jele, intencionális entitás. Ebben a kiindulópontban egyaránt találunk fenomenológiai és szemiotikai szempontokat, ugyanakkor Bretter arra is figyelmeztet, hogy az alany latensen értékmozzanatokot is tartalmazhat, ez pedig a köznyelvi szemléletben gyökerező világképből, mítoszból származik. Amikor tehát egy kijelentésben az alanyról állítunk valamit, mindenekelőtt az alany egzisztenciájának módjával kell tisztában lennünk, az egzisztenciának vannak típusai és fokozatai. A sellőről például csak azután állíthatunk akármit, miután tisztáztuk, hogy empirikus tapasztalataink milyen állításokat tesznek ezzel kapcsolatban lehetővé. A másik példa a *béke*: az ezzel kapcsolatos állítások történelmi tapasztalatokat involválnak, ugyanakkor a háború jelentéseit is.¹⁸ Bretter itt azzal a problémá-

hozhatók legyenek. Az intenció-vonal szempontjából ez a kérdés első sorban technikai, míg a második vonal szempontjából az intencionális vonal elvetendően metafizikus. (Egyébként a probléma természetét illetően a két irány között – amint azt a kutatás azóta kimutatta – igenis vannak homonímiák.) Bretter nem akarta a nyelvfilozófiát az ontológiától és a cselekvésemeléttől elválasztani, tehát arra kényszerült, hogy *az ideális nyelv kérdését fogalmazza meg az intenció-vonal kérdésfelvetésének az alapján*. A feladat nehézsége óriási, és Bretter nem is közeledett volna hozzá így, ha – ismételjük – csak a nyelvfilozófia alapján kísérte volna meg a fenti irányokat integrálni. A kísérlet azonban a szűkebben vett nyelvfilozófia szempontjából is értékelhető, illetve mindenesetre jogos bizonyos kérdések (például az ideális nyelv problémája, azaz e tanulmány sajátos átfordítása szerint: az ideologikus nyelv szintaxisa) kutatásánál a nyelvfilozófiai reflexió korábbi stádiumait módszertani szempontból fel-eleveníteni. Ebből a szempontból messzemenően érdekes lenne annak a sok meglepő párhuzamnak az elemzése, amely Ingarden híres művének, *Az irodalmi műalkotásnak* a 19–20. paragrafusaiban foglalt gondolatai és a *Vázlat* gondolatmenete között kimutatható. Ez azonban szaktanulmány feladata lenne. Érdemes külön kiemelni azt, hogy Bretter nyelvfilozófiai gondolatmenetei is erőteljesen kritikaiak; a kortárs metafizikák számára ugyanis a „fennállás”, az „érvény”, a „létezés”, a „szükségyszerűség”, valamint a „jelentés” kategoriális egyeztetése nem probléma. Ha kutatásainkban dogmatikus módon kiindulópontnak tekintenénk a világ lét/jelentés dichotómiáját, akkor számos brettei probléma fel sem vetődne. Példa egy ilyen nem-kritikai fogalom-összekapcsolásra: „Számunkra minden létezési mód (*Seinsweise*) a jelentés módja, de egyben szükségyszerű jelentés-mód”. (Karl Jaspers: *A világ*. In: *Egzisztencializmus*. Budapest, 1972, 126.) Mivel a szükségyszerűség egyetemes állítása mindig dogmatizmust jelent, e mondat kritikai megfogalmazása így hangzana: „minden létezési mód egyben szükségyszerű jelentés-mód.” Bretter szempontjából még hozzá kellene tenni ehhez, hogy éppen az alany cselekvése nyújtja e mondat kimondhatósági kritériumát. Bretternél a dogmatikus lét/jelentés dichotómiával szemben a hangsúly éppen a kritikai jelleget is biztosító praktikus-szintetikus mozzanaton van, az egyébként oly veszélyes totalitás itt a kritikai perspektíva lehetősége.

¹⁸ Nem térhetek ki itt egy történelmi epizód felidézése elől, amely rávilágít arra, hogy milyen abszurd kontextusba lehet helyezni látszatra

val szembesül, amit Reinhart Koselleck az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikájának nevezett. Azonban, figyelmeztet Bretter, a mindennapi nyelvhasználatban nem tisztázzuk az alany ontológiai státusát, ehhez teoretikus megfontolások szükségesek, amelyek során elvégezzük az egzisztenciák metafizikai csoportosítását: „a reális és nem reális egzisztencia csupán az állítmányban rá vonatkoztatott tulajdonságokban különbözik egymástól”.¹⁹ A kijelentések megfogalmazásában nem az intenciók döntenek el az alany metafizikai státusára vonatkozó kérdéseinket, hanem a különböző állítmányokkal való kísérletezésünk, amelyben cselekvési célok fogalmazódnak meg. A mindennapi nyelvhasználatban nem világos az intencionalitás, az intencionalitás tisztázására történelmi spekulációt kell segítségül hívunk – hangsúlyozza Bretter. (Módszertani megjegyzéseiben Koselleck a következőképpen fogalmazott: „[...] a nyelvi és a politikai-társadalmi tények történetileg más módon kapcsolódnak össze, illetve felelnek meg egymásnak, mint ahogyan a beszélők maguk észlelni képesek.”²⁰)

Bretter felfogása szerint minden alany eleve kétféle egzisztenciális meghatározottságban lép be a kijelentésbe, az egyik a részesülés az egyetemes egzisztenciából, amelyet totalitás és realitás jellemez, s ez fejeződik ki a VAN-ban, ami egyetemes totalitátszimbólum. A létezők („sellő”) ambivalenciája abból fakad, hogy az egyetemes létezésből való részesülése nem igazít el reális egzisztenciáját illetően, s ezt csak bonyolítja az a nyelvi lehetőség, hogy egy ontológiailag ambivalens státusú létezővel kapcsolatban újabb állításokat tegyünk, s ezzel ismét a „VAN”-ságban részesítsük. Bretter az empirikus valóság kritériumának a kérdésében a Bertrand Russell által képviselt álláspontot idéző módon érvel, amely szerint végül is egyetlen eszközünk van arra, hogy valaminek empirikus értelemben vett létezését tulajdonítsunk, hogy bejelöljünk valamit a konkrét valóságban, ez pedig a rámutatási gesztus, az *ez*. „A reális konkrétban a rámutatás az empíria formája. Persze szó sincs arról, hogy a rámutatásnak feltétlenül ott kell lennie a kijelentő mondatban: a reálissal való emberi viszony minden esetben tartalmaz mondatkiegészítő hangsúlyokat, és az már teljesen mindegy, hogy ezek a hangsúlyok érzelmiek-e, avagy az előző tapasztalatok megnyilvánulásai.”²¹ A további

nagyon is egyértelmű fogalmakat: az elmúlt század nyolcvanas éveinek végén népünk legagyonylóttebb fia *megszavattotta a békét*. Románia lakosságának 99,999%-a megszavazta a békét. Ebből az alkalomból valóban el kellett gondolkodnunk azon, hogy mi baj is van a békével! És mi van a háborúval?

¹⁹ Vázlat... In: *Itt és mást* 481.

²⁰ Reinhart Koselleck: *Az aszimmetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*. Jászöveg Műhely Kiadó, 1997, 10.

²¹ Vázlat... In: *Itt és mást*. 483.

problematika két irányban bomlik ki: az egyik a mondatjelentés igen bonyolult kérdésköre. A második irány egy tipologikus elválasztás.

A mondatjelentés mindig más és több, mint a szintaktikai forma lehetőségei, a szemantikai és a pragmatikai forma is csak egy lehetőség a többlet létrehozásában. Ennek a kérdésnek a megközelítésében – a jelentéstan felől – célszerűnek látom a nagyszerű magyar nyelvtudós, Zsilka János következtetéseit olyan módszer-tani elvekként idézni, amelyek megvilágítják a Bretter által elemzett kérdések szigorúan mondat-jentéstanias aspektusait: 1. „A nyelv rendszer; a nyelvben az elemek feltételezik egymást, egymáshoz képest azok, amik. Pontosabban: a nyelv nem egymástól független elemekből indul ki, és utólag szerveződik rendszerre – a már készen adott elemekből. A rendszer az elsődleges; az elemek csak mint *a rendszer elemei* léteznek. A nyelvnek mint rendszernek a leglényegesebb kérdése a rész és az egész összefüggése.”²² 2. „A formák rendszerében a szintaxis kitágulása valósul meg. Ez a folyamat mindenekelőtt a tárgyi viszony fejlődéséből olvasható le. A tárgy prototípusa eleve egy általánosulás eredménye: a nyelv képessé válik eredetileg különböző természetű lokális viszonyokat mint azonos viszonyt felfogni. Ez az általánosulás ugyanakkor a valóság tágabb összefüggéseinek a megragadásával (a háromtagú szintaktikai szerkezetek kialakulásával) halad párhuzamosan. [Nos, pontosan ez Bretter problémája – jelentéstanias megfogalmazásban! – E. P.] A formák további fejlődését is az – eredendően általánosuláson alapuló – tárgyi viszony további általánosulása jellemzi, amely ugyanakkor a tükrözött valóság terjedelmének kiszélesedésével halad párhuzamosan. Vagyis a tárgy tartalmának általánossága és a tárgyat tartalmazó sorok valóság-összefüggéseinek a terjedelme feltételezik egymást.”²³ 3. „A generatív koncepció alapproblémája: a szintaktikai elemzés egy üres általános formát von el: ebbe a lexikai elemeket helyettesítve be valóságos mondatokat kap. Kérdés, hogyan lehetséges ez – vajon a mondatok jelentése pusztán az őket alkotó elemek jelentéseiből levezethető volna: hogyan képesek az elemek egy üres általános formára épülve rá értelmes mondatokat eredményezni. A megoldás – a fentiek értelmében: a szintaktikai sorok összefüggései szemantikai síkra tevődnek át; az elemek szemantikai struktúrája egy sajátos módon – szemantikai formában – mintegy magában hordozza azokat a konkrét szintaktikai összefüggéseket, amelyekhez a maguk valóságos nyelvi létezésében a szemantikai tartalmak kötődtek.”²⁴

²² Zsilka János: *Nyelvi rendszer és valóság*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971, 26.

²³ I. m. 154.

²⁴ Zsilka János: *A jelentés szerkezete*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1975, 262.

Bretter az empirikus konkrétnek igen sajátos meghatározását adja: „a kijelentő mondat állítmány a az empirikus konkrét esetében nem terjedhet túl a konkrét alany körén”.²⁵ A következő lépés az, hogy a konkrét alanyt konkrét állítmánnyal jellemezzük, ez pedig olyasmi, ami nem az általános tapasztalat derivátuma, első, egyedi és sohasem volt (tapasztalatot) kifejező állítmány, ezt nevezi Bretter konkrét állítmánynak. A következőkben az általános alanyt jellemzi mint olyat, amely egyre entrópiкусabb mondatokat hoz létre, azáltal, hogy egyre absztraktabbá válik, mivel egyre általánosabb állítmányokat kér, azért, hogy logikai értelemben mégis határozomány legyen. Itt pedig egy olyan gondolatot találunk, amely az elrejtettség kérdésével – a posztmodernizált Heidegger, ugyebár – operál: „Ha viszont újabb általánosítások forrása, akkor az alany (az általános alany) *befejezetlenségét* sugallja, azt, hogy az általános alany olyan rejtett tulajdonságokkal rendelkezik, amelyek a dolog lényegét fejeznék ki, ha ismernénk őket.”²⁶ Ezt a folyamatot azonban megállíthatjuk. Ennek az egyik eszköze az, ha *elméletet* hozunk létre, azaz hogy az általános állítmányok összegéből olyan alanyt alakítunk ki, amely bizonyos tárgyra vonatkozó koherens kijelentésekből áll. A másik eszköze – és ez Bretternek egyik legnagyobb horderejű gondolata, részben az analitikus filozófia megoldásaira emlékeztet –: „A mind általánosabbá váló állítmányok áradását csak akkor állíthatjuk meg, ha a képzelt alanyt hipotézissé alakítjuk át, vagyis megszüntetjük empirikus voltának még a látszatát is, és képzeletbeli tárgyként az állítmányok limeseként, határértékként kezeljük.”²⁷ A hipotézis az általános állítmány oknak határt szab, visszaállítja a tárgyi vonatkozás konkrét jellegét. Ez a folyamat játszódott le a modern fizikában, és ez játszódik le a mindennapi életben, valahányszor az alanyban összpontosított intenciók konkretizálják az (antropomorf) állítmányt, azaz konkrét formát mutatnak a cselekvésnek. A *limes-funkció* – ez a kiváló brettei szakterminus – arra hivatott, hogy megkülönböztethetővé tehesse az állítás reális vagy hipotetikus intencionáltságát. Hogy tehát amiről állítunk valamit, az csak a mondatjelentés értelmében jelentéssé válik, avagy van-e empirikus jelentése?

Jeleztem, hogy a megfontolásokban fontos szerepet játszik egy bizonyos tipológia, s ennek értelmében kimutatható egy empirikus, de jelentéssel nem rendelkező mondat. Ebben képzelet-hipotetikus tárgyak jönnek létre, amelyek egyrészt metafizikai megfontolásokat kérnek, másrészt nem irányulhat rájuk cselekvés-intenció. Minden kijelentő mondatban megvan ez a kettőség, azaz hogy az állítmány létrehozza az alanyt, míg a képzelt-

²⁵ Vázlat... In: *Itt és mást* 484.

²⁶ Uo.

²⁷ I. m. 485.

hipotetikus alany meghatározza azt, amit állítani lehet róla. A reális cselekvés azonban csak olyan nyelvi kijelentésformákhoz kapcsolódik, amelyekben egy adott típusú állítmány saját intencionalitása jön létre az alanyban. Amikor tehát a kijelentő mondat analitikájával foglalkozunk – amely nélkül tehát nincs konkrét-empirikus alany és cselekvési tárgyszerűség –, akkor a következő szerkezeti kérdéseket, „mozzanatokat” kell figyelembe vennünk: a) az állítmány mint intenció, b) az állítmány mint az alanyt létrehozó nyelvi elem, c) az alany mint az állítmányok intencióinak összessége, d) az alany mint az állítmányt meghatározó nyelvi elem.

A gondolatmenetnek van egy parmenidészi fordulata: „Az alany intencionalitása – metafizikai nyelvre fordítva – nem egyéb, mint az alany állítmányokkal való telítettsége, az a helyzet, amelyben az alany mint tárgy konstituálódott. A legáltalánosabb állítmány (amely az alanyról egyáltalán mondható) viszont fellazítja ezt a telítettséget, és az alanyt tágabb körű alanyrendszer részeként a többi (lehetséges) alany irányába perdíti.”²⁸ Azazhogy ezentúl a létezők lesznek *a lét* állítmányai, a *vanás* egy köztes állítmány az alanyról, s csak ezek után állítható olyasvalami, ami konkrét-empirikus létét meghatározza. Ezek után azonban Bretter meredeken eltér a parmenidészi elképzeléstől, és megnevez egy bizonyos „nem van”-t mint a VAN-ban létrehozott „űrt”, amely a létezők ontológiai differenciáját hivatott a létezők határozománya-ként használni. Ez azonban már tiszta metafizika, és a továbbiakban Bretter mellett érvel, hogy a cselekvésképtelenség egy bizonyos ismeretelméleti restségnek és a hibás premisszáknak az eredménye, a hibás premisszák legelsőbbike pedig az, hogy adottságnak tekintik az alanyt.

Mindez azonban korántsem egy elegáns nyelvfilozófiai-metafizikai-cselekvéseméleti demonstráció, ellenkezőleg. Mint ideológiai kritikust, Brettert nagyon is az érdekelte, hogy miként lehet megakadályozni mondatunk ideológiai mondattá válását, s ehhez kellett nagyon is konkrét instrumentáriumot találnia. A kijelentő mondat szerkezeti elemzéséből közvetlenül adódik az ideologikus mondat szerkezetének sajátosságaira vonatkozó észrevétel: ha a mellérendelhető állítmányokat mindig az alanyban kifejeződő alapopció értelmében válogatjuk meg – azaz az alanyt csak a közvetlenül adott állítmányokkal „telítjük” –, akkor tulajdonképpen semmit sem mondunk, akkor a nyelvi forma különösége mögött nincs tulajdonképpen (a tárgy lényegéből következő) állítás, csak azt ismétljük, ami a hipotézis-alanyban eleve adott. Ez az ideologikus nyelv „metafizikája”, a szent elrejtés, ilyen az ideológiai mondat szerkezete. Ebben a kérdésben Bretter egy tradicionális nyelvanalitikai irányhoz is kapcsolható, hadd utaljunk itt az olasz hagyományra, amely Pareto elemzéseivel kezdődik.

²⁸ Vázlat... In: *Itt és mást.* 491.

1975-ös nagy összefoglalásában (*Trattato di semiotica generale*) Umberto Eco foglalkozott az ideologikus mondat szemantikai szerkezetével, bemutatóván, hogy egy termodinamikai összefüggés is „ideológiaivá” – az ő sajátos értelmezésében: egy akármilyen bizonyítás részévé – válik, ha szemantikai struktúrájában bizonyos olyan elemi transzformációkat hajtunk végre, amelyek a mondat jelentését *önmagában* nem változtatnák meg, a bizonyítás kontextusában azonban már igen. Ferruccio Rossi-Landi egy kitűnő könyvet szentelt az ideologikus mondat szerkezete szemiotikai elemzésének.²⁹

Mondatunk ideológiaivá válását tehát csak úgy kerülhetjük el, ha biztosítjuk az alany tulajdonképpeni intencionalitását (legyen az alany továbbra is a reális egzisztenciák jele). Ez azonban a kijelentő mondaton belül csak elméletileg érhető el, akkor, ha állítmányaink intenciói (a cselekvés tárgyainak intenciói) kimerítik az alanyt. Természetesen ebben az esetben a kölcsönös egymásra vonatkozásnak (a kijelentő mondat szerkezetének) nem szabad megváltoztatnia *az intenciók minőségi különbségét*. Az intenciók különbségének megőrzése azonban nem lehetséges az egyneműsítő kijelentésen-mondaton *belül* ismét a cselekvéshez, a cselekvés eredendő pluralitásához kell nyúlni. Nem *választanunk* kell a lehetséges állítmányok között, hanem rendelkezünk kell az összes lehetséges állítmánnyal (egészében kell megismernünk, megragadnunk tárgyunkat), ha a tárgyra és nem a rá vonatkozó hipotézisünkre van szükségünk. „Csak az egészben megragadott tárgy totalizálja a lehetséges cselekvéseket, és csak az egészben megragadott tárgy válik »értünk valóvá« (csakis a lehetséges állítmányok összessége biztosítja az alany intencionalitását).”³⁰ Szintén Bertrand Russell figyelmeztetett arra, hogy az empiria kérdését nem lehet denotatív eljárásokkal megoldani, a denotáció nem összetevője a kijelentésnek – csak abban az esetben, ha tulajdonnevekről van szó.

Ámde mit lehet itt gyakorlatilag tenni? Hiszen nem tét nélküli kérdésekről van szó. „A mondatok demokratizmusa – mindannyiunk vágyálma. [...] A jelzős szerkezetek feláldozása, a metafora kiküszöbölése, a teoretikus nyelv analitikus lehetőségeinek kiaknázása, az alany metafizikájának helyettesítése az alany struktúrájának leírásával, az absztrakt helyett konkrét állítmányok, a köznyelv megtisztítása, vagyis a mindennapi élet nyelvi kritikája, a frázis leleplezése – mindahány demokratikus követelmény, a társadalmi élet teoretikusának elvi célja.”³¹

Bretter György töredékességében is nagyon nagy értékű elméleti eszköztárat dolgozott ki: a nyelvfilozófia, a cselekvésemélet és a metafizika egyugyanazon kérdés három vetülete nála, és

²⁹ *Semiotica e Ideologia*. Valentino Bompiani, Milano, 1972.

³⁰ Vázlat... In: *Itt és mást*. 491.

³¹ A mindenese kálváriája. In: *Itt és mást*. 464.

nagyon dinamikus összefüggésrendszer. Az is kétségtelen, hogy ennek a fajta hegeli-marxi fogalmi elemzésnek briliáns művelője volt, azt hiszem, hogy ebben a műfajban az utolsó. De itt egyáltalán nem arra gondolok, hogy a klasszikus filozófiai fogalmi elemzésnek vége, egyáltalán nem. Egyrészt igencsak feledésbe merült *A szellem fenomenológiájának* az az üzenete, hogy a fogalom a meghatározások legnagyobb bőségét teszi lehetővé, kvázitotalitás. A másik probléma abból származik, hogy a fogalomról alkotott elképzeléseink – elsősorban George Lakoff nagyszerű munkáinak nyomán – alapvetően megváltoztak, s ez a fogalom a fogalomról sokkal kevésbé operacionalizálható, másfelől a kognitív tudományok napról napra tovább módosítják elképzeléseinket.

Két megjegyzés még ide kívánczik: a) úgy látom, hogy a Bretterről mint kimondottan esszéista alkatról alkotott képet árnyalni kell. Ezeknek az esszéeknek a tudományos súlya olyan, hogy az esszé műfaji meghatározása helyett inkább azt mondanám, hogy valamilyen explorációs tanulmányformáról van inkább szó. b) Továbbra is úgy vélem, hogy e filozófia – amely egyébként mélyen és szervesen kapcsolódik az erdélyi gondolkodáshagyományba – szerkezetében és tartalmában egy olyan problematikát formáz, amely nagyon is megfelel nekünk – a marxi szemléletmódból és terminológiából azt lehet megtartani, ami egy társadalomfilozófiához nélkülözhetetlen. Ez a filozófia eredeti, értékes, ma is igen érvényes. Egyszóval: Bretter György *a mienk*.

Bretter György kora és parabolái*

MESTER BÉLA

A következőkben arra teszek kísérletet, hogy értelmezzem Bretter György talán legtöbbet olvasott mitológiai tárgyú esszéinek a szövegét, azokat, amelyeket ő maga *paraboláknak* nevezett. Ehhez előbb fölvezetem a parabolák korának, a hatvanas, hetvenes éveknek néhány jellegzetes vonását az erdélyi magyar kultúrában annyira, amennyire ez szükséges a szövegek értelmezéséhez, majd ezután rátérek az esszéciklus szövegeinek elemzésére.

A hatvanas, hetvenes évek kultúrája és Bretter György

Bretter György, a filozófus és esszéíró (1932–1977) a hatvanas, hetvenes évek erdélyi magyar¹ teoretikus kultúrájának egyik

* Írásom alapját főként *Bretter György parabolái* című régebbi tanulmányom képezi. Lásd in: Kiss Lajos András (szerk.): *Metszéspontok. Filozófiai tanulmányok*. Nyíregyháza, Szabolcs-Szatmári Szemle, 1993, majd in: Veres Ildikó – Mezei Balázs (szerk.): *Gondolatok gondolatokról*. Miskolc, Felsőmagyarországi Kiadó, 1994. Ezt az írást előtanulmányul szántam 1996-ban az ELTE-n megvédett egyetemi doktori értekezésemhez, melynek szövegébe azt be is építettem. A jelen szövegváltozatban némileg módosítottam a szöveget, és elláttam azt néhány új jegyzettel, tanulmányom szemlélete ennek ellenére hűen tükrözi a kézirat leadásakor, 1992-ben jellemző nézeteimet és tudásomat.

¹ Az irodalomtörténetben és az esztétikában egyaránt bírálatot vált ki az is, ha a szerző a *romániai magyar kultúra* kifejezést alkalmazza, de az is, ha az *erdélyi magyar kultúrát* emlegeti. (Előbbi kifejezés egykori ideológiai terheltsége miatt gyanús, a másik esetében a partiumi kultúra besorolását szokták számon kérni az emberen.) Engem az elmúlt évtizedben már mindkettő használataért bíráltak, így arra az elhatározásra jutottam, hogy – mivel a definíciós probléma megoldása reménytelen – a továbbiakban nem törődöm az esetleges érzékenységekkel. Valahogyan

meghatározó egyénisége. E korszak erdélyi kultúrájának elemzésével a magyar teoretikus gondolkodás még jórészt adós önmagának,² pedig ez az a korszaka az erdélyi magyar kultúrának, amikor a filozófia a magyar kultúrában szokatlan módon szerves részévé válik az átlagértelmiség műveltségének is. Ennek oka az erdélyi műveltség egykor sokat emlegetett és a szóban forgó években még aktív sajátsága, a magyarországinál teoretikusabb vénája, és bizonyára belejátszik a nemzetiségi kultúra viszonylag szűk keresztmetszete is. (Teoretikus folyóirat magyar nyelven nem lévén, a filozófiai írások is nagyobb közönségnek szóló irodalmi folyóiratokban jelentek meg; a magyar nyelvű újságok és fontosabb könyvek egésze áttekinthető, számon tartható volt az itt élő műveltebb magyar nyelvű olvasók számára, hiszen ebben az időben Erdélyben szinte kizárólag a helyben kiadott művek jelentik a magyar kultúrát. Értsd: más magyar nyelvű könyvet, újságot, mint a helyben kiadottat, csak elvétve olvashatott a közönség.) A hatvanas, hetvenes évek értelmisége Európa-szerte egyébként is a huszadik században ritkán tapasztalható affinitást érzett a teória iránt, a korszak filozófiájának némely problémája – részint a szépirodalom közvetítésével – Erdélyen kívül is közbeszéd tárgya lett, legalábbis az értelmiség körében. Ehhez járult még hozzá ebben az időben Románia sajátos kulturális helyzete, mely a román külpolitika a hatvanas évek második felére tehető felemás önállósulásának a függvénye. Ennek az önállósulásnak a külső és belső kulturális támogatóit – mai és főként nyugati szemmel furcsa, de érthető párosításban – a nyugat-európai eurokommunistákban és a hazai jobboldali értelmiség maradványaiban véli megtalálni. Ennek következtében Kelet-Európán

azonban mégis meg kell nevezni a dolgokat, írom tehát mindig úgy, ahogy éppen alkalmasabbnak látszik; így ebben az írásomban az *erdélyi magyar irodalom*, *kultúra* stb. kifejezéseket alkalmazom, amibe természetesen beleértem a Partiumot, a Bánátot, sőt – logikátlanul ugyan, de praktikus haszonnal – a bukaresti magyar nyelvű intézményeket is.

² Az eddigi vállalkozások inkább a szépirodalomra koncentráltak. (A legátfogóbbak: Bertha Zoltán – Görömbei András: *A hetvenes évek romániai magyar irodalma*. Budapest, é. n., a második kötetként megjelent részletes bibliográfiával. Pomogáts Béla: *Jelenidő az erdélyi magyar irodalomban*. Budapest, 1987.) A teoretikus kultúra önreflexióját egy-egy folyóiratcikk, előszóként, utószóként megjelent tanulmány jelenti jószerivel, a hetvenes évek gyakran igen színvonalas könyvkritikái mellett. A jelen tárgyat érintő, összefoglaló igényű tanulmányok: Egyed Péter: A demokratikus mondat szerelmese. In: Bretter György: *Itt és mást*. Bukarest, 1979, 5–37. Molnár Gusztáv: Bretter György öröksége. In: Bretter György: *A kortudat kritikája*. Bukarest, 1984, 184–202. Vekerdi László: Filozófia a Házsongárd alól; Ötven éve született Bretter György. *Tiszatáj*, 1982/3., 61–68. A korszak egész teoretikus életéről máig sincs átfogó feldolgozás.

belül pár évig Romániában lehet a legtöbbet tudni a nyugati baloldal szellemi mozgásairól, különösen a latin országok kommunista pártjaiban történekekről, a szellemi hagyományok közül ugyanakkor meglevenedik olyan szerzők olvasásának a hagyománya is, mint Bergson vagy Heidegger, miután a katedra-marxizmusnak a megszűnésével és a jobboldali múltú³ román értelmiség némely tagjának publikációs lehetőséghez való juttatásával – esetenként ezt megelőzően szabadlábba helyezésével – a román kultúra visszatér a háború előtti, nyugati egzisztenciafilozófiai tájékozódásához, melyet helyenként az ortodox teológia hagyományaival ötvözt.⁴ Ez az önmagában is ellentmondásos és mai szemmel szűkös lehetőségeket nyújtó ideológiai nyitás igen rövid korszakot jelent – hiszen a hetvenes évek elejétől már új citatológiai kényszerek jelennek meg a nyilvánosságban –, azonban mégis elégséges ahhoz, hogy megváltoztassa a teóriáról alkotott közkeletű felfogást és a szerzők attitűdjét.⁵

Másik fontos mozzanata a kornak, hogy a (még) pozícióban lévő, baloldali múltú erdélyi magyar értelmiségi nemzedék ekkor kerül először erkölcsi konfliktusba saját múltjával.⁶ Ez az erkölcsi konfliktus teszi lehetővé, hogy e nemzedék színvonalasan gondolkodó elméi – ha kellő erkölcsi tartásuk is van hozzá – olyan helyzetbe kerüljenek, melyből rákérdezhetnek addigi beszédmódjuk legitim voltára. Eközben teoretikus kihívást jelent számukra a

³ A jobboldaliságot nem az RKP-hez viszonyítom: a jelző meglepően sokszor egykori, nyílt vagy titkolt vasgárdista kapcsolatokat (is) takar(hat).

⁴ Nem értek a modern román kultúrtörténethez, de azt hiszem, hogy nem tévedek nagyot, ha a jelenséget Constantin Noica szabadulása utáni pályájával illusztrálom. Ha csupán 1964-től haláláig írott műveinek címét emlékeztetünkbe idézzük, és azt összevetjük a keleti blokk bármely más országának, mondjuk Magyarországnak a korabeli filozófiai könyvtermésével, jól láthatjuk az akkori román kultúrpolitika különállását. Zárójelbe téve most Noica filozófiai teljesítményét és iskolateremtő személyiségét, érdekes megfigyelni a *szubsztantív nemzeteszme*nek már a könyvcímeken is átütő, felelevenedő hagyományát. Ilyesmi ilyen nyíltan, különösen filozófiai formában aligha jelenhetett meg akkoriban a szovjet tábor más országaiban. (Más kérdés, hogy ez az eszme hasznára volt-e a román kultúrának – erről véleményt nyilvánítani azonban végképp nem tisztem.)

⁵ Törzsök Erika Bretter halálának tízéves évfordulójára készített összeállításában a visszaemlékezések visszatérő témája az emlékezők nosztalgiaja a teóriának az akkori kisebbségi kultúrán belül még betöltött szerepe iránt. Lásd Törzsök Erika: Bretter György. 1932–1977. *Janus*, 1987, 4. sz. 2. füzet, 1–19.

⁶ Ennek az önvizsgálatnak a hetvenes évek drámairodalmára tett hatását is vizsgálja kiváló kötetében Bíró Béla. (*A tragikum tragédiája*. Bukarest, 1984.) A befogadástörténet érdekes sajátága, hogy a korszak erdélyi magyar értelmiségi önvizsgálatának irodalmát a magyarországi közönség és talán a mai fiatalabb olvasók is *csak* rendszerkritikaként értelmezik, nem figyelve bennük arra a szálra, amely az írónak a bírált rendszer létrehozásához való személyes hozzájárulását firtatja.

nyugati reformmarxizmus megismerése, a más hagyományú, kevésbé és főleg másképpen németes román teoretikus kultúra újjászületése, de ezekre az évekre tehető a saját filozófiai hagyomány újratanulásának a kezdete is – például Böhm Károly és Tavaszy Sándor nevével lehet egyre gyakrabban találkozni a folyóiratok hasábjain –; valamivel később jelentős lesz a magyarországi Lukács-tanítványok hatása is.⁷

Ebben a szellemi közegben jelentkezett Bretter György. Először az *Igazság* munkatársaként válik viszonylag ismertté Kolozsváron, majd olyan filozófiai tárgyú írások szerzőjeként, amelyek – a magyar kultúrában hagyományosnak mondható módon – a klasszikus német filozófia (e korban a marxizmuson átszűr) fogalomrendszerével járják körül ugyanezen tradíció egy-egy hagyományos problémáját, jól ismert szerzőjét, szövegét.

Nem teljesen ismeretlen tehát, amikor 1966-ban „látszólag teljesen abbahagyta a filozófiai kérdések műnyelvi prózában való kifejtését, és mitikus parabolákat írt”.⁸ Az első ilyen a később sokat idézett és interpretált *Ikarosz legendája*. A mítoszmagyarázatok tárgya az erkölcsfilozófia: emberi egzisztencia és történelmi idő, a köznapiság tények és az emberhez méltó, nem jelenlévő világ akarásának ellentéte teszi feszessé e szövegeket. A szövegek problémái ekkor az idő értelmezése körül csoportosulnak.

„[...] pályája akkor kezdődött el, amikor a hatvanas évek közepe táján hirtelen múlttá vált számára a jelen. Addig [...] a jövőben élt, vagyis a jelent: jövőként érzékelte.”⁹ A korai esszék érdekes kísérletek arra, hogy a gondolkodó egy elmélet keretén belül oldja meg az emberi egzisztencia kérdéseit és a világ teljes magyarázatát. Ez a törekvés még értelmezhető a németes hagyományon belül: a hegeli világmagyarázat mintegy a fichtei Én választatásként áll elő, mintha a két hagyomány fordítva követné egymást – írja Molnár Gusztáv.¹⁰ Tekinthetők ezek a parabolák az egzisztencia-filozófia felé való tájékozódás kísérleteinek is, külö-

⁷ Bretter tevékenységében mind a négy hatás megjelenik. Gondoljunk csak Althusser-fordítására és tanulmányára, D. D. Rosca-fordítására és tanulmányára, vagy magyar klasszikusokról írott munkáira, például a Berzsenyi-tanulmányra. A Lukács-iskolára először 1974-ben hivatkozik, de 1971-től már kapcsolatban áll a kör tagjaival. Az irodalmi és a teoretikus kultúra egybefonódására is érdekes példa a *Korunk* számára készített Ionescu-fordítás, amelynek aztán komoly szerepe lesz Bretter „nyelv-filozófiai” fordulatában. (*A kopasz énekesnő* első, románul írt vázlatának a fordításáról van szó, melyet szerzője – akinek ez a zseni az egyetlen román nyelvű műve – még nevének romános alakját használva szignált: Eugen Ionescu.)

⁸ Tamás Gáspár Miklós: Bretter György két könyve. In: uő: *A teória esélyei. Esszék, bírálatok*. Bukarest, 1975, 145. (Az írás második részének első megjelenése: *Valóság*, 1974/3.)

⁹ Molnár Gusztáv idézett írása, 184.

¹⁰ Uo.

nösen, ha figyelembe vesszük ekkori olvasmányait, fordítói munkásságát.¹¹

A korszaknak azok a problémái, amelyekből – mint rájuk adott válaszkísérlet – kialakult Bretter korai filozófiája, a parabolák világa szempontunkból nagyjából két csoportra osztható:

a) A baloldali múltú értelmiség eltávolodása a marxi hagyománytól, egyben kísérletei a „nagy elmélet” lehetőségének fenntartására. E probléma, ha nem is immanensen filozófiai, mégis filozófiai argumentációjú megoldási kísérleteket kíván.

b) Az erdélyi magyar értelmiség erkölcsi válsága, amely ugyan sok szálon összefügg az előző folyamattal, mégis külön elemzendő a témánk szempontjából való fontossága és megoldáskísérleteinek más – főként szépirodalmi – beszédmódja miatt.

Lássuk előbb az első, átfogóbb folyamatot!

Itt nem a korabeli marxizmus-kritikáról és nem is elsősorban a marxizmus reformjáról van már szó. A történelem szubjektumának a megragadhatósága maga kérdőjeleződik meg előbb empirikusan – viták a proletariátus mibenlétéről –, majd teoretikusan is: értelmes-e vajon maga a kategória? Az ilyenféle kétségekkel pedig nem csupán a marxizmus egyik vagy másik változata avagy egésze veszíti el lehetőségét, hanem általában kérdőjeleződik meg a történelem értelmezhető volta, bármifajta „nagy elmélet” lehetősége. Ez a helyzet a német tradícióban gondolkodó közép- és kelet-európai értelmiség sok jeles szerzőjénél úgy csapódik le, mint a hegeli gyökerű rendszerektől a kantianus elméletek felé való tájékozódási igény.¹² Ez a törekvés azonban megmarad a

¹¹ Lásd a 7. jegyzetet és első kötetében megjelent Sartre-tanulmányát. In: *Vágyak, emberek, istenek*. Bukarest, 1970.

¹² Különböző szerzők ugyanúgy emlékeznek vissza akkori dilemmáikra, opcióikra, nem csupán Erdélyben. Vajda Mihály *Az értelmiségi osztály és a társadalmi önmegismerés lehetősége* című tanulmányában így ír: „miért ne lehetne a hegeli ihletésű dialektika kalandjai után – és mindazok a gondolati áramlatok, amelyek az emancipatorikus akarják fellelni a megismerésben, Hegeltől származnak – visszatérni Kanthoz?” In: Vajda Mihály: *Marx után szabadon, avagy miért nem vagyok már marxista?* Budapest, 1990, 114. Tamás Gáspár Miklós: „A vitáinkat nagyon durván és általánosan úgy tudnám körülírni, hogy egy kantianus álláspont vitatkozott egy hegeliánus állásponttal. Ez nagyon erőteljesen így volt. [Azután Bretter] végül is úgy gondolta, hogy Fichte egy kíváncsok középutat jelenthet a maga szélsőségesen szubjektivistikus, idealisztikus filozófiájával Kant és Hegel között.” Lásd Törzsök Erika idézett összeállítását (7.). Székely János *A mítosz értelme* (Bukarest, 1985) című kötetének *Feljegyzések erről-arról* című fejezete tartalmazza azokat az 1956 és 1983 között naplószerűen lejegyzett filozófiai töprengéseket, amelyeknek nagyobb része valamiképpen a kanti problematikát járja körül. (109–178.) Az említett szerzők egyike sem vált azonban semmilyen értelemben sem valamilyen legújabb kantianizmus képviselőjévé, pusztán egy logikailag lehetséges, a filozófiai tradícióval összhangban álló lehetőséget jeleznek, amely azután nem vált valósággá.

sejtések, érzések szintjén, nem lesz belőle valamiféle „újneokantianus” hullám, viszont inkább – kisebb logikai bakugrással, de ugyanazt az amorf teoretikus igényt kielégítendő – ismét az érdeklődés középpontjába kerülnek a különböző egzisztenciafilozófiai vagy ilyenként olvasott áramlatok szövegei. Ez lesz ugyanis a filozófiai beszédnek az a módja, amely valamiképpen megőrzi a cselekvő szubjektumot a kollektív, történelmi szubjektumnak a hegelianizmustól és marxizmustól való elfordulás után bekövetkezett ellehetetlenülése után is. Ugyanakkor feszültség is keletkezik az egyéni sorsot, egyedi választást elemző szövegekben: a hangsúlyozottan az egyedire vonatkozó elmélet mégiscsak általánosként mutatkozik meg, hiszen egyáltalán megértjük, sőt, „minden emberre” vonatkozóan gondoljuk. Az „emberi lényeg” egyne-műsége, amely meghúzódik ezen elméletek háttérében, ugyanakkor nem kap olyan ontológiai támasztékot, mint amilyen a historizmusokban sajátja volt. (Hiszen éppen az egyeditől különböző, magasabb szempontot érvényesítő, az egyedit is magában foglaló általános elleni lázadásról van szó.) Ebből a termékeny feszültségből sajátos esztétikai hajlam, irodalmias íz származik, hiszen ha a hangsúlyozottan egyedi emberi sorsot mint külön-külön minden ember sorsát kívánom bemutatni, a sors és az ember *szimbólumához* jutok el; szimbólumokból pedig inkább irodalmi műalkotás építhető, mint filozófia. (Ami persze az eszmetörténész számára nem értéktétel, csupán megfigyelés.)

Itt csak utalni tudok arra, hogy Bretter teljesebb megértéséhez szükség volna a parabolái és a korabeli erdélyi magyar irodalom, elsősorban a próza cselekvésstruktúráinak az egybevetésére, illetve Bretter irodalomkritikai tevékenységének az ismertetésére, amely tárgyakra más alkalommal bővebben kitértem már.

A parabolák

Bretternek, mint említettük, nem ezek az első filozófiai írásai ugyan, mégis azoknak a görög mitológiai motívumokból építkező esszéknek a sorozatos megjelenésével vált igazán ismertté, amelyeket ő paraboláknak nevezett még életében kiadott kötete fejezetcímében.¹³

¹³ A következő írásokról van szó: *Ikarosz legendája*, 1967; *Laokoón, a néma*, 1969; *Kentaurok dilemmája*, 1969; *Apollón, nimfa, szerelem*, 1971; *Valamikor Silenus őrizte a forrásokat*, 1972. (Az évszám az első megjelenés dátuma. Az írások több kötetben is megjelentek. A továbbiakban, ha ezt külön nem jelzem, Bretter György *Párbeszéd a vágyakkal* [Budapest, 1979] című kötetének szövegére és lapszámaira hivatkozom.) A parabolák között szokás emlegetni a *Hérakleitosz*, *Hermodórosz barátja* című írást is. Ennek elemzésétől azonban itt eltekintek, az eltérő – nem mitológiai – téma miatt is, és azért is, mert úgy látszik, Bretter is úgy gondolta, ez az írás eltér a többitől: míg a parabolákat a megírás időrendjében állította sorba, ezt az írást kiemelte, és mintegy függelékként, a

Miért esszé?

Az eddigi, a korabeli szépirodalommal való kapcsolatra utaló fejtegetések után fölmerül a kérdés, hogy van-e összefüggés a fentebb vázolt művelődéstörténeti helyzet és Bretter írásainak a formája között.

Az esszé – már műfajából adódóan is – küzdelem a megformálásért, a kimondhatóságért. (Esszét írni természetesen alkat kérdése is, és ilyen nézőpontból Bretter kétségtelenül nem rendszérépítő, hanem problémára orientált, tehát „esszére ítelt” gondolkodó volt.¹⁴ Szokás a műfajjal kapcsolatban főleg az erdélyi esszé hagyományát, mint amiből Bretter írásai sarjadnak. Azonban nem szabad elfelejtenünk, hogy ez a valamikor kétségtelenül eleven hagyomány nincs meg folyamatosan a század második felében, sőt, éppen Bretter hozza vissza az élő kultúrába olyan hosszú tetszhalál után, amely elég ahhoz, hogy a közönség elfeledje a műfajt.

A fogalmak keresése lehet az oka a mitológiai motívumok használatának is. Vannak kifejtett elméleteink arról, hogy miképpen vált ki a filozófia a mitikus gondolkodásból racionális foga-

mitosztól való búcsút jelentő *Valamikor Silenus őrizte a forrásokat* című, utolsóként írt esszé után osztotta be a még életében megjelent *Párbeszéd a jelennel*. [Bukarest, 1973] című kötetében.

¹⁴ Ő maga így vall erről: „Az esszéírás kiindulást jelent abból, ami van, bármilyen is legyen a létezők formája. [...] Az esszé talán megtanít bennünket beszélni, vagy ami nem kevésbé fontos, megtanít bennünket hallgatni a számunkra hozzáférhetetlen dolgokról, vagy azokról, amelyeket nem ismerünk. [...] Az esszéírás – állásfoglalás; több értelemben is az. Állásfoglalás a dolgokkal szemben, vagy a dolgok mellett, állásfoglalás a ráció nevében a diszkurzív intellektus renyhesége ellen, állásfoglalás a telítettség nevében az üresség, a laposság, a banalitásból áradó unalom ellen.” Elöljáróban az esszéről. In: Bretter György: *Párbeszéd a jelennel*. Bukarest, 1973, 6–7.

Kritikusai, értelmezői is reagáltak írásainak esszéformájára: „az egyén számára abban volt a lehetőség, hogy a hasonlót másként mondja. Az elvi látszatú okfejtés mellett az esszé vált megoldássá. Vagyis lett oldás a kötések világában.” Tordai Zádor Bretter György mint képzeletbeli alany. In: *Párbeszéd a vágyakkal* Budapest, 1979, 11.

„Az esszéforma pedig szintén harci eszköz. Bretter visszautasítja azt – metafizikai hajlamai ellenére –, hogy a világállapotot racionális sémába foglalja, ha az nem mutatkozik racionálisnak. Neki – és mindenkinek, aki nem hunyja be a szemét – csak saját álláspontjának százszázalékos racionalizálása marad: a radikalizmus. Ebben azonban nincs okunk engedményt ismerni.” Tamás Gáspár Miklós: Bretter György két könyve. In: uő: *A teória esélyei*. Bukarest, 1975, 144.

Lehetne még sorolni a példákat, de a fenti idézetek is kellőképpen illusztrálják: a kortárs kritika is tisztában volt az esszéforma megújításának a jelentőségével, mind Magyarországon, mind Erdélyben.

lomrendszerek kialakítása révén. Kevesebb a reflexió arra, hogy a már kifejtett európai filozófiai kultúra egy-egy alkotója időről időre miért nyúl vissza a mitológia archetípusaihoz. Talán éppen az adott filozófiai paradigma elégtelennek érzett fogalomrendszeréből menekülve, mást nem találva. Ez a visszanyúlás persze más mítoszokat vagy magyarázatokat eredményez, mint a filozófia előtti kor mitológiája, hiszen nem vagyunk a homéroszi kor görögjei, nem mítoszokban gondolkodunk, nincsenek már saját mítoszaink sem, de van fogalmi gondolkodásunk, amely átüt mítosz-újrafogalmazásainkon is.¹⁵ Az esszéforma és a mítoszokból vett tartalom is közel viszi ezeknek az írásoknak a hangját, formáját a szépirodalomhoz. Vannak a formán kívül is párhuzamok a korabeli szépirodalom és filozófia között az erdélyi magyar kultúrában. A fentebb említett erkölcsi és elméleti problémák feldolgozása nem csupán a filozófiában történik meg, hanem a szépirodalomban is, azonban meditatív, teoretikus hajlamú szépirodalomban. Így, itt is összeér tehát a szépirodalmi és a filozófiai megközelítés.

Külön vizsgálódást igényelne annak a megállapítása, hogy a fentebb említett hatások közül a nyugati egzisztenciafilozófia szerzőinek van-e közvetlen hatásuk Bretter témaválasztására és stílusára. A korabeli vagy néhány évvel későbbi kritikák A. Camus-vel rokonítják.¹⁶ Része lehet ebben az írások közötti párhuzamnak: mind Camus írásaiban, mind Bretter esszéiben az öntudatra ébredésből, a saját sorssal való racionális szembenézésből következik az ember személyiségként való megszületése, és ez a szembenézés mindkét szerzőnél csupán gondolatban konstruált, cselekvést *helyettesítő* aktus. (Bretternél legkidolgozottabb formában a *Laokoön, a néma* című írásban jelenik meg majd e motívum.) Van azonban egy fontos különbség: Bretter esszéi mindig annak szólnak igazából, aki nézi-hallgatja a mítoszt. A túlélőknek, az utókornak, a következő nemzedéknek mint a mítosz történetén kívüli pontnak mindig alapvető jelentősége van írásaiban: bennük realizálód(hat)ik a mítoszban csak elvontan, lehetőségként megjele-
nő tett.

¹⁵ Az esszéről lásd még Tordai Zádor korabeli értékelését: A megtalált filozófiai esszé. *Kortárs*, 1971/2., 290–293. A mítosz fogalmáról és annak modern használatáról bővebben értekeztem *Mítosz és legenda* című írásomban. (*Echinox*, 1993/4–5.) Mivel a tárgyhoz nem tartozik szorosan, itt eltekintek a kérdés bővebb elméleti taglalásától.

¹⁶ Főként az *Ikarosz legendája* című esszéjét vetik össze Camus *Sziszüphosz mítosza* című írásával, például Magyarországon Levendel Júlia: „Mi legyen azzal, aki többet tud, mint amennyit tehet?” *Tiszatáj*, 34. évf., 1980/11., 90–92.; Erdélyben Angi István: Esszék és filozófia. *Korunk*, 30. évf., 1971/2., 308–313., valamint – legkorábban, azonban ideológiai irányzatosságot is belecsempészve értékelésébe – Rácz Győző: Mítosz és valóság. *Korunk*, 26. évf., 1967/7., 978–979.

A korabeli közvélemény számára valószínűleg azért is kézenfekvő lehetett a párhuzam, mert ezekben az években vált ismertté magyarul a szélesebb közönség számára is az egzisztencializmus néhány klasszikus szövege, többek között éppen Camus Bretterével gyakran párhuzamba állított írása, a *Sziszüphosz mítosza*.¹⁷ (Más kérdés, hogy az akkori szűkös tájékozódási lehetőségek következtében életszerű feltételezésnek látszik: éppen azért rokonítja minden recenzió Brettert Camus írásával, mert éppen ez érhető el kényelmesen magyarul.)

A különböző hatásokon, a saját filozófiai tradícióval való szembenézésen túl van a műfajválasztás és a filozófiai tartalom között belső összefüggés is: ahogyan az esszé és a mítosz küzdelem a kimondhatóságért, a racionalizálás tettéért, úgy maga a szöveg is a tettért, a cselekvés pusztja lehetőségéért való küzdelmet írja le. Ahogyan az esszéíró az elmélet előszobájában időzik, úgy állnak mitológiából kölcsönzött alakjai a cselekvés előszobájában.

A parabolák szerkezete

A hat mitológiai parabolát¹⁸ lehetséges egységes egésznek tekinteni, mint egy elkövetkező filozófia prolegomenáját.¹⁹ Valaképpen minden esszében ugyanazok az elemek jelennek meg, legfeljebb más-más motívumot emelnek ki az egyes írások. Kitüntetett szerepet az első és az utolsó szöveg játszik. Az *Ikarosz legendája* című esszé bevezetéseként, problémafelvetésként értelmezhető, egyben ez a legkifejtettebb tárgyalásmódú és a legtöbbet idézett írás; a *Valamikor Silenus őrizte a forrásokat* című pedig már búcsú a mítoszoktól. A szövegek többszörös egymásra utalása következtében a továbbiakban ezért tehát nem egyenként veszem sorra az írásokat, hanem a legfontosabbnak ítélt motívumokat, ezek rendszerét mutatom be ott, ahol ezek a leginkább kifejtve szerepelnek, és csak utalok meglétükre azokban az írásokban, ahol háttérben vannak.

A cselekvés

az első, talán legfontosabb motívum. Hogyan lehetséges eljutni az érvényes, a világon nyomot hagyó és ezáltal a személyiséget létrehozó tethez? – ez Bretter számára az alapkérdés. Ez a tett nem lehet a mások cselekedeteinek ismételése. Az *Ikarosz legen-*

¹⁷ Köpeczi Béla (szerk.): *Az egzisztencializmus*. Budapest, 1966. (Később további változatlan kiadások.)

¹⁸ Lásd a 13. jegyzetben.

¹⁹ Egyed Péter: A demokratikus mondat szerelmese. In: Bretter György: *Itt és mást*. Bukarest, 1979, 5–37.

dájában Daidalosz számára lehet tett a menekülés az általa létrehozott labirintusból – saját múltjából – (bár csak fele értékű tett, hiszen nem a múlttal való szembenézésből, hanem a világ labirintusaival való kiegyezésből ered), Ikarosz számára az apja által már kiküzdött kompromisszum továbbéltetése – az előírások szerint való repülés – nem jelent ilyen tettet. A szövegek közül a *Kentaurok dilemmája* című foglalkozik legtöbbit a cselekvésnek mint önmagunkat létrehozó tettel mibenlétével, az emberi természetben rejlő alapjaival. (Ez a szöveg képezi félállati alakjaival a bretteri prolegomena – antropológiai fejezetét.) Ennek a tettelnek van még egy jellemzője. Sohasem jelenik meg igazán, végrehajtva a szövegben. Nem látunk cselekvő embereket, hanem csupán a tett felé való haladást, a tett pusztja lehetőségének a megteremtését. Az igazi cselekvés valahová a szöveg világán túlra van utalva, de mindenképpen utalások történnek rá. A cselekvés hordozója mindenkor a mítosz közönsége. Cselekedni nem a mítoszban szereplő bármely nézőpontból lehet – jelképes cselekvés Ikarosz tette is –, hanem a külső szemlélő nézőpontjából; ez pedig az olvasó pozíciója. Erre vonatkozik a *Laokoón, a néma* című írásban a címszereplő szenvedéseinek nézőire tett örökös utalás és annak a változásnak a hangsúlyozása, amit a látvány létrehoz.²⁰ Így érthető meg az emberek fölemlítése a *Kronosz, a kegyetlen* és a *Valamikor Silenus őrizte a forrásokat* című szövegek záró soraiban is.²¹

A tett a

sorshoz vagy végzethez

képest konstruálja meg az emberi egzisztenciát. Ezt legbővebben két, párt alkotó esszé tárgyalja, a *Laokoón, a néma* és az *Apollón, nimfa, szerelem* című. Utóbbi a sors istenének, a jósis-tennek sorsával való szembenézni nem tudását taglalja annak isteni állapotában, előbbi Apollón papjának szembenézését kegyetlen istenében megnyilvánuló végzetével. Laokoónt a sorsával

²⁰ „Akik megmaradtak, emlékeznek Laokoón szemére. Ő maga példává nem válhatott, de sugallt valamit a lehetséges példából: a tiszta tett lehetőségéből.” (58.)

²¹ „Az emberek, akik részt vettek az istenek harcaiban, bölcsőbbnek bizonyultak, mint a halhatatlanok – mert ők nem halhatatlanok. Nekik előbb-utóbb le kell szűniük a tanulságokat: ha nemük fenn akar maradni, akkor az egyediséget jelenlévővé kell tenniük; sem múltat – öngigazolásként –, sem jövőt – tehetetlenségükért – nem idézhetnek. Ez van, ez adott számukra, ez az egyetlen lét, amelyet el kell fogadniuk, mert nincs más, ezt kell magukévá tenniük.” *Kronosz, a kegyetlen*. 71.

„[...] Ó, Bacchus, a jövőben él, tudja, feljegyzik tetteit, nem feledkeznek meg róla azok, akik küldték. De az emberek? Nekik egy életük van, mámorukban csak önmagukat fosztják ki, a ma az övék, amit jelenné csak tettekkel tehetnek. Talán, ki tudja, minden az övék lehet, de csak a jelenben élhetnek.” *Valamikor Silenus őrizte a forrásokat*. 95.

való szembenézés „tette”, az emberi racionalitás fenntartása teszi a világban jelenvalóvá, ad neki saját sorsa felett több hatalmat, mint Apollónnak a sajátja fölött. Bretter ezt többször a *végzet* és *sors* szavak megkülönböztetésével jelzi, de – műfaji okokból – e fogalomhasználatból nem lesz következetesen vállalt terminológia.²²

Az ember sorsa, hogy

időben

él. Ez lesz a szövegek egyik leggyakrabban tárgyalt motívuma, amely szinte mindig együtt jelenik meg a

nemzedékeikkel,

mint az időnek az emberi hétköznapiakban való megjelenésével és természetesen a tettek időbeliségével. Az idő motívumával legbővebben a *Kronosz, a kegyetlen* című írás foglalkozik. Nemcsak a mítoszbeli hagyomány az oka, hogy már itt összekapcsolódik az Uranosz–Kronosz–Zeusz nemzedékváltás az idő képzetével. Az időhöz való tudatos viszonyulás kíváncsi, a dilemma, mely az új nemzedékek előtt áll: ismételjék-e elődeik tetteit, és mindennek szerepe abban, ahogyan az idő végül a mítoszban nem is szereplő emberek számára megkonstruálódik, előfordul más írásokban is. Kifejtett szerepe van a nemzedékeknek az *Ikarosz legendájában*, ahol a fiú életének tétje csak első pillantásra azonos az apáéval – kijutni a labirintusból –, valójában az lesz a tét, sikerül-e meghaladnia azt a tautológiát, amit az jelentene, ha apjának a labirintusokkal kötött kompromisszumán belül maradva, annak cselekedeteit reprodukálná. (Már itt látszik Bretternek az a hajlama, hogy a külső valóságot merevnek, stabilnak láttassa: a tét nem labirintusok építése vagy lerombolása, így elfelejtődik az a mozzanat, hogy a labirintus Daidalosz saját múltja. Laokoónnak és fiainak, a két nemzedéknek a kínhalála is együtt tesz

²² „A sors lényege, hogy megadjuk magunkat; mi tesszük sorssá: vak végzetté, ha megadjuk magunkat – ha menekülünk. Ki kell mosni a sorsból a vak végzetszerűséget, meg kell nevezni a sorsot, kikiáltani, reá mutatni s hívni s üvöltöni, hogy mindenki tudja, mindenki lássa: nem vak végzet a sors, hanem settenkedő akarat; reá kell borítani nevének burkát, hogy elveszítse kiszámíthatatlansága látszatát.” *Laokoón, a néma*. 45.

„Földanya sem panaszkodik többé, mert ő már tudja azt, amit Apollón még nem tud: vagy visszatér hozzá, és nyugodt szendergésben ismét sziklává meg tengerré válik a sors, vagy a lázadásban tudomásul veszi magát a sors, és akkor többé már nem végzet, csak sors ő, maga a Földanya, aki Apollónt is a hátán hordozza, meg azokat is, akik láznak a kegyetlenség ellen, a sors akkor már nem végzet, hanem a harc a sors, benne magára ismer, a sors a sorsban ismer magára, ha nem tud többé a végzet átláthatatlansága mögé rejtőzni, hanem megpillantja önmaga visszaját a lázadásban, ha a sors arra kényszerül, hogy meglássa önmagát, felébredjen, vakból látóvá legyen, megérezve magában a Földanya hívását.” *Apollón, nimfa, szerelem*. 75.

ki egyetlen tetre inspiráló látványt – amely azonban csak az őket szemlélő trószok szemével látható egynek.)

Az ekkori írásokban még megjelenik, bár igen halványan, az emberi

szolidaritás

képe mint egyfajta remény. Ez az összes motívum végső vonatkoztatási pontja is; hiszen a tett lehetőségének kiküzdése mindig másokra irányultan történik, ugyanakkor mint az emberi sors iránti, emberben meglévő kölcsönös részvét is, nem véletlen, hogy a sorsról szóló esszé-párban, a *Laokoón, a némában* és az *Apollón, nimfa, szerelemben* találkozunk a fogalommal, az írások végén.²³

Létrejön tehát egy konzisztens rendszer. Nincs más hátra, mint elbúcsúzni a mítosztól, elutasítva a mítosz ismétlését, mint pusztá tautológiát, amit Bretter a *Valamikor Silenus őrizte a forrásokat* című írásában tesz meg,²⁴ majd elkezd újra a filozófia problémáival való viaskodást egy ismét csak más, az eddigiektől elütő hangnemben.

²³ „Az érzékeny emlékezők építeni kezdték az elpusztított várost. Kevéske eszközzel, kevesen, de tisztán. Fényes világot már nem teremthettek, de nem is gondoltak nosztalgiával a valamikor oly gazdag és pompás városra. A jelenre gondoltak, mert a trójaiaknak jelenük volt, ma is, holnap is jelenük volt, mert csak építkeztek, és senkit sem akartak legyőzni vagy megsemmisíteni: szerény eszközeik tiszták voltak, és bennük a szolidaritás.” *Laokoón, a néma*. 58.

Apollón „[...] vállalja a szolidaritást az emberekkel, és hozzáteszi melegségükhöz azt, ami belőle árad, örömükhöz hozzáteszi a vállalás örömét, a kockázatét, ami egyesíti velük Apollón örömét, aki most legyőzte magát, s legyőzte a világot is, emberi módon, a szolidaritásban és kockázatban találkozik a többiekkel, így győzi le a világot, Földanyával egyesül, és az ő törvényeként alakítja át a Mértéket, mert vállalja a világot, úgy lázad a végzet ellen, azért győzi le, győzelmében nem a mámor forrását keresi, hanem a tudást, az önmagukat megértő lények tudását, azokét, akik a végtelen szenvedés és a vállalás nevében fennhangon mondhatják a szolidaritás parancsát: »Ismerd meg tenmagadat, ember, ismerd meg tenmagadat.«” *Apollón, nimfa, szerelem*. 83–84.

²⁴ Silenus „tudja magáról, mi a feladata: szembeállni saját mítoszával és fennmaradni az istenek mámorba kábító mítoszai ellenére is.” (95.)

Az együvé tartozás korlátai

ÁGOSTON VILMOS

„A kis népi gótikus templomok
láttán gyakran Pollockra gondolok.”
(Bretter György: *Temetés Zsögödön*)

1. Félrevezető lenne, ha ennek az írásnak azt a címet adnám: *Kitől tanult Bretter?* Ugyanis nincs szándékomban filológiaiilag elemezni a mester mestereit, tanárait, olvasmányélményeit, hiszen ő volt az, aki mindenkinek a véleményére kíváncsi volt, odafigyelt, meghallgatott, tevékeny alakítója volt a kis szellemi világi jelenlétnék. Nem valamilyen a priori feltevésekből kiinduló teoretikusra jellemző, állandó *ready made* (gondoljunk *itt és most* Duchamp *vécékagylójára*) posztulátumokból levezető, deduktív szemlélettel közelítette meg a „bájos” tényeket, embereket és tárgyakat – amint azt vele ellentétben nagyon sok tiszteletre méltó bal- és jobboldali kortárs gondolkodó tette –, hanem a mindenre rácsodálkozó, beleérző és megértő tekintettel, nyitottan közelített a gyimesi bokályoktól, varrottasoktól kezdve mindenhez és mindenkihez, akivel vagy amivel csak találkozott. Mindent gyűjtött: tájat, gondolatot, tárgyat, látomást és absztrakciót egyaránt. Ő belülről szerette volna nemcsak megérteni, hanem átérezni is az ellentmondásos kor tapasztalati és teoretikus paradoxonait. Tanulmányaiban, esszéiben mindig előbb leírta a jelenséget, azonosult a helyzettel, csak azután kezdett hozzá a kritikai elemzéshez.

A számos példa közül most mindössze kettőt emelek ki, amelyekben ezt a jellegzetes odafigyelést, amely feltűnően hasonlít a tanulás folyamatához, szövegszerűen is követhetjük. A *Temetés Zsögödön* című írásának záró mondatában a következőt olvashatjuk: „Ezt tanultam a népi gótikus templomok világában, az embe-

rektől és a tiszta rétektől meg a fenyvesektől, hegyektől.”¹ Érdekes, hogy ugyanez a mondat egy későbbi kiadásban a következőképpen olvasható: „Ezt tanultam a népi gótikus templomok világában, az emberektől és a tiszta rétektől meg a fenyvesekről, hegyekről.”²

Az eredeti kézirat ismerőinek jogukban áll érvelni a két változat eredetiségére vonatkozóan, hogy vajon egyszerű elírásról van szó, vagy talán így volt az eredeti kéziratban is. Ettől függetlenül, első megközelítésben, valószínűnek tűnik, hogy a Magvető Kiadó korrektorának van igaza, aki azonos mellérendelő felsorolásként fogta fel, és nyelvünk szabályai szerint egyeztette a ragokat: rétektől, fenyvesektől, hegyektől „tanult”. Azonban a bretteri meglepő nyelvi fordulatok mély gondolatosságához szokott szemmel azt sem zárhatjuk ki, hogy ebben az elírásnak tűnő, furcsa, nyelvtanilag nem éppen ildomos megfogalmazásban, tudatosan vagy freudian, de egy másik ellentét fedezhető fel: mintha intencionálisan arra utalna, hogy az emberektől és a tiszta rétektől tanulta mindazt, amit megértett a fenyvesekről és a hegyekről. Mert így is értelmezhető. Ezzel viszont már egy másik összefüggés felé indul el a gondolat: az elmélkedésre, töprengésre hajlamos szemlélet (emberek, rétek) és a cselekvésbe kapaszkodó túlélés, fennmaradás világa (fenyvesek, hegyek) szembekerülnek egymással, egyetlen mondaton belül. Az összhangot teremtő megértés, az „ezt tanultam” megállapítása.

Nemcsak most, amikor ezen a látszólag sajtóhibának tűnő apróságon töprengök, de korábban is egyetértettem Egyed Péterrel, aki úgy véli, hogy „Bretter nyelvfilozófiai rendszere rekonstruálható”, sőt, a cselekvés-, a történelem-, a mítoszelméletek, a hermeneutika és a metakritika irányába is ugyanilyen érvénnyel továbbgondolhatónak tartja a Bretter írásaiban fellelhető részleges kifejtéseket vagy utalásokat.³ Örömmel látom, hogy ezért ő maga tesz a legtöbbet és legjelesebben. Ugyanakkor Bretter cselekvéselméleti megállapításai, a mítoszoknak és metaforáknak az elemzéseit szorosabban kapcsolódnak a kor-, társadalom- és hatalmi szerkezet valamilyen sajátos, belső eszményekhez igazodó erkölcsi viszonyrendszeréhez, mint a kortól látszólag elvonatkoztató, szabadságában pompázó, független jel-, ikonográfiái, vagy netán posztmodern szemlélethez. Ezért az utókor alapvetően racionális kérdéseivel – feltételezésem szerint – sokkal nehezebben tudja megközelíteni azt az irracionális kort, amelyben nem a szöveg közvetlen tartalma, hanem esztétikai megjelenése, sőt, minden

¹ Bretter György: *Párbeszéd a vágyakkal*. Magvető Könyvkiadó, Budapest, 1979, 416.

² Bretter György: *Párbeszéd a vágyakkal*. Enciklopédia Kiadó – Ister Kiadó, Budapest, 1998, 250.

³ Egyed Péter: *A tiszta kijelentés filozófusa*.
<http://www.kortaronline.hu/0003/egyed.htm>

összetevője tartalmi jelentőséget nyert. Bretter mitológiai parabolái és esszéi világosan bizonyítják, hogy a filozófusnak nem feltétlenül hátrány az, ha szépirói tehetsége is van.

2. Kortárs Művészetek Múzeuma, Houston, Texas

Shirin Neshat videofelvételeit⁴ néztük meg feleségemmel Houstonban, és amikor kijöttünk a vetítésről, mindketten arra gondoltunk, hogy ezeket a felvételeket akár más környezetben, a Székelyföldön, vagy bármely más közösségteremtő helyszínen is fel lehetett volna venni. Bár a helyszínek – Irán, Törökország, Egyiptom, Algír muzulmán közösségei –, a rituális összetevő elemek, amelyekből Neshat megkomponálta felvételeit, egyediségükben rendkívül jellegzetesek, semmivel nem azonosíthatók, mégis, a képek, de különösen a videofelvételek összhangulata erősen emlékeztettek Bretter György *Temetés Zsögödön* című írásának nem annyira gondolatiságára, de vizualitására.

Shirin Neshat 1957-ben született Iránban. Tizenhét éves korában kivándorolt az Amerikai Egyesült Államokba. Tizenkét évvel később visszatért szülőföldjére, abba az országba, amelyet már teljesen átalakított az Iszlám Forradalom. Felvételein nők fekete csadorban, férfiak vakító fehérben és feketében, rituális találkozások, mesterségesen elzárt terek és szűkre zárt összetartozás váltakoznak a kilépés, szakítás, menekülés heroikus magányával. A sivatag magányától a lesötétített, gyér bútorú szobában ülő nőig; a New York-i emeletes autópályákat szemlélő, szótlán emlékeibe zárt nő, mind azt sugallják, hogy a tekintet nem tud azonosulni sem a látvánnyal, sem a helyzettel, sem a képekkel. Vele történik minden, de nem részese a történetnek. New Yorkban ugyanaz a női arc, szembetűnő a hiány: nincs rajta csador. Aztán elindulnak a lebonthatatlan, magunkkal cipelt közösségi emlékek, nő csadorban, rituális emlékek lebegnek az emeletes autópályák fölött. Minden kimért, méltóságosan komoly, mély és fenséges. Még a fürdőben játszó gyerekeken sem érezzük a teljes önfeledtséget, ott a rájuk felvigyázó szigor, mindennek keretet szab a közösség, mindennek határt szabnak a szokások. Egy leánygyerek játszik egy kőrakás mellett. Szintén kőrakást épít, de az elején nem tudjuk pontosan, mit készít. Világosabbá válik a történet, hogy mellette siratóasszonyok görnyednek körkörösén a földre, és pusztá kézzel ásnak valami gödörfélét. A férfiak messziről indulnak el, szertartásosan, lassan közelednek, mint minden temetési menet, de nem lehet látni, hogy kit hoznak. Végeérhetetlenül tart a folyamat, a gyerek játszik, a nők siratnak, a férfiak közelednek a porfelhős sivatagban.

⁴ Shirin Neshat, The Brown Foundation Gallery, Contemporary Arts Museum, Houston, 2003. október 4. – november 30.

Shirin Neshat hat audiovizuális installációt mutatott be, és a felvételek készítésekor alkotott 15 nagy képet. Trilógiája: a *Turbulent* (engedetlen, fegyelmetlen, 1998), a *Rapture* (extázis, 1999) és a *Fervor* (szenvetély, 2000), de különösen a *Soliloquy* (monológ, 1999) című alkotásainak szemlélésekor az iszlám világban elválasztott nő és férfi, a nyugati és közép-keleti civilizációs életmód, a szakítás szabadsága és magánya, a száműzetés és a vágy fogalmi jutnak eszünkbe, jóllehet egyetlen verbális elemet sem tartalmaznak a felvételek. Illetve, amit tartalmaznak, azt nem értjük. Egyáltalán nem néma felvételekről van szó. Sőt. Mindegyik túl hangos. Még a magányos szoba is rejtelmes hangokkal telítődik. Hangok, szövegek, sajátosan visszhangzó zajok, de minden hang csak a képi hatást, a vizualitást segíti, az érzelmeken keresztül tör a fogalom felé. Nem a teóriából vezeti le a képet, hanem a látványnak alárendelődik a hang, ének, mozdulat, koreográfia, és minden a közösségi összetartozást szolgálja. Látszólag semmi jelentősége nincs annak, hogy milyen nyelven hangzik el, és mit mondanak. Azért csak látszólag, mert egy bizonyos szinten teljesen narratívan is felfoghatók a látottak, hallottak.

Nők és férfiak érkeznek egy négyszögletű udvarra, ahol rögtönzött emelvényen előadást tart egy szónok. Meglehetősen egyszerű szemléltető eszközökkel, széles, hatásvadász gesztusokkal, mégis minden fennkölt, méltóságosan hat a nézőkre, akik kimérten, fennköltén, méltóságteljesen és áhítatosan hallgatják. Mindenki ünneplőben, minden fekete, minden sötét. A férfiakat és a csadorban ülő nőket függönyvel választják el egymástól, de átsejlik a függönyön a túlsó oldal, izgatóbbá válik ebben a merev tér-elválasztásban a sejtelmes túloldal. Áttetszik a férfi kontúrja, a másik oldalról, és az odapillantgató nőé. A szöveg lényegtelené válik, a szöveget nem értjük, a szöveg nem hozzánk szól, és szemmel láthatóan a csadorban ülő főszereplőhöz sem. A nő állandó apró gesztusokkal tudunkra adja kívülállóságát, a szabadság önkényes mosolyát. Azt, hogy ő kilép ebből a merev keretből. A közösség visszahúzza, rendreutasító, szűrős tekintettel néznek rá társai. Ő nem törődik velük. A szabadságot választja. Az előadó helyett a függönyön keresztül felsejlő férfit figyeli. Ez az ő lázadása. Az ilyen közösségben még egy suhanó mosoly is felér egy tüntetéssel. Van, akit zavar, ha azt látja, hogy a másik tüntetően szabadnak érzi magát egy rítusokba zárt közösségben. Mintha rá nem vonatkoznának az aláztos szokásjog íratlan szabályai. Nem veti teljesen alá magát a közösségi szokásoknak, fontosabb számára a szabadság, mint az összetartozás fejet hajtó törvényei. De a kérdés másik oldala is elgondolkasztó: megteheti-e, hogy ne vesse alá magát ezeknek a szigorú rítusoknak, a szabadságát korlátozó szokásoknak? Van-e kiút? Lehet-e menekülni a rituálé kényszere alól? Vagy az egyetlen út, ha csónakba ül, elbúcsúzik, és elsiratják? Az ilyen már a halálba megy. A nyílt tengerre.

A döbbenet akkor válik „világpolitikai” jelentéssel bővülő narratívává, amikor a szónok ritmikusan kezd ismételtetni egy szöveget. A hallgatóság átveszi a ritmust, a szónok karlendítését, és tiltakozó indulattal kezdi skandálni a szemmel látható szónoki kérdésre az ugyancsak szónoki választ. Az egész csak vizualitásával hat: a szónok kérdez, a hallgatóság átszellemülten válaszol, rituálissá válik a jelenet. Ekkor már kíváncsiak vagyunk, vajon mit kiabálnak, miben értenek egyet, milyen érzelmi szálak kötik össze, bilincselik le, határozzák meg ennek a közösségnek az érzelmeit, dühkitöréses szavait és a cselekedetét. Mi fog történni ezután? Mi lesz, ha ez a sok indulat kizúdul az udvarról, elsepri az utcát, a teret, a világot? Egyszerre kíváncsiak leszünk a kognitív, a tudati tartalmára. Kezd bosszantani, hogy nem értjük, miről beszélnek, mi az, amit mi, kívül rekedtek nem tudhatunk meg, mert nem értjük a nyelvet és nem értjük a rítust. Találgatjuk, miről lehet szó, találgatjuk, mit jelöl a mozdulat, mire buzdít a szónok, mivel értenek egyet lelkesen, egybehangzóan az ünneplő emberek és nők csadorban? Mindössze csak annyit érzékelünk, hogy ez a fegyelmezett, aláztos, ünneplő tömeg fanatizálható, elragadtatásukban bármilyen cselekedetre képessé válnak.

Persze, úgy is felfogható, hogy nemcsak a tömeghipnózis, de a művészeti alkotás bizonyos szintjén is teljesen lényegtelen már a szöveg, és fontosabb az a hangulat, a látvány, a vizualitás, amelyet újraterezt: a tömeg és a szónok viszonya, a fanatizáló és a lelkesedők kérdezz-felelek gesztusvilága. Azt várnánk, hogy ez a sok indulat most kizúdul az utcákra, terekre, és széttörnek minden, felgyújtanak autókat, házakat, dühös indulatukkal elsöprik a világot. De nem. A szónok feloldja a varázst, mindenki feláll, és csendesen, lehajtott fejjel, ahogyan jöttek, úgy távoznak az ódon, málló vakolat hangulatát árasztó, négyszögű, falakkal zárt udvarról. A film sejteti, hogy mindez egy megszokott rituálé volt. A világ lehajtott fejjel, visszafojtott indulatokkal, elrejtett női vágyakkal megy tovább. Megy tovább minden, mintha csak a lelki egyensúlyhoz kellene a buzgalom.

Aki nem olvassa el a kinyomtatott szövegkönyvet, hanem hagyja, hogy a vizuális élmények hassanak rá, az nem tudja meg konkrétan, hogy miről beszélt a szónok, és mit válaszolt a tömeg. Sok mindenre asszociálhatunk a tömeghisztériás ismerettárunkból, sok mindent átérezhetünk, állásfoglalásra kényszeríthet minket, kívülállásra, elhatárolódásra, anélkül, hogy pontosan tudnánk, mitől határoljuk el magunkat. Egyszerre átérezzük, vonzó és taszító, értelmi magyarázatot várunk, és helyette képeket kapunk: ez a helyzet, ilyen fanatizálhatóak vagyunk mi, emberek. Ennyi. Alávetik magukat a rituálénak, a lelki tisztálkodásukhoz hozzátartoznak a közösségi rítusok, mint a szappan és a kölni. Mégis úgy távoztunk, mint akik meglestek egy csodát.

3. Nos, térjünk vissza a tanuláshoz. Mit tanult Bretter a gótikus templomok világában, a zsögödi temetésen? Azt, hogy „*a szolidaritásban élni kell, azt szemlélni nem lehet: tenni kell*”. Ez a kissé hetykén, látszólag Váci Mihályosan megfogalmazott gondolat – micsoda név! Több mint tizenöt éve nem olvastam ezt a nevet a magyar sajtóban! Ugyanis a népi baloldal átment jobbra – halkan mondom: többségük szélső jobbra, és ottfelejtették a költőt a baloldalon –, tehát ez a kiemelt tanulság ma már nem tűnik olyan merésznek, mint abban az időben, amikor atomizálódásra rendezkedett be a társadalom, vagy ami még rosszabb: kötelező szolidaritásra szólított fel a hatalom. Persze a későbbiekben kiderült, hogy van másféle szolidaritás is: gondoljunk a csehszlovák, de különösen a lengyel példára. Azonban abban az időben (1968! Románia) még a teóriákban is illúziónak tűnt bármiféle más szolidaritáson töprengeni, mint a magányos szorongók, töprengő mágusok, ráolvasók, mítoszteremtők, metakritikai teóriarombolók vagy építők és spekulatívok kimondatlan, megfogalmazhatatlan, néma szolidaritására. Akik már fél szemükből is értették egymást. Bretter viszont éppen Zsögödön, a székelyek között döbbsent rá arra, hogy van egy olyan makacs, nem töprengő, apró hétköznapi dolgokban együtt cselekvő, közösségi összetartás, amely olyan nagy-nagy végveszély-hangulatban nyilvánul meg a maga hétköznapi begyakorolt rítusaival, mint amilyen egy temetés. Ez a közösségteremtő cselekvés, amint az írásból is kiderül, annyira távol állt a jelenségeket értelmező, diszkurzívan töprengő, és nem az ösztöni, indulati cselekvésre építő gondolkodó szemléletétől, hogy döbbsenten, szinte kívülállóként érzékeli: történik vele valami, ő benne van ebben a történésben, amelyből ki szeretne lépni. Előbb még nem tud kilépni, aztán már nem is akar. Sodorják az események, és a végén nemcsak belátja, hanem ő is úgy érzi, igen, ez a szolidaritás. Racionálisan a cselekvést választja: a tette irányuló felszólító gesztussal zárja le a viviszekciót.

Ugyanakkor ez az írás távol áll a plebejus baloldal társadalomkritikára épülő, meghatározatlan célért dühöngő cselekvés-mítoszaitól, hiszen azt olvassuk: „Itt, ahol a táj és az ember oly közel van egymáshoz, és a szolidaritás mindig cselekvő segíteni akarás, itt találkozott magam is az együvé tartozás érzésével, de a rációm itt élte át ennek az együvé tartozásnak a korlátait is.”

Amikor a „korlátok” és az együtt érző csodálat mellett a távolságtartó elemzés okai után kutatunk a szövegben, az elméleti tudást nélkülöző cselekvés-központúságára rácsodálkozó döbbsenten túl (egy nép, amelyiktől az absztrakciók idegenek, az emberek a „kezükkel gondolkoznak”; történelmük reális összefüggéseinek ismerete helyett mítoszt teremtenek, múltjukat „a szolidaritásban kozmikussá” növesztik stb.) megjelenik egy olyan viszonyítási szint, amely mind vizuális utalásával, mind ismeretszintjével

teljesen felfoghatatlan, sőt, első pillanatra értelmezhetetlen az adott közegben: *Jackson Pollock*.

4. Ebből a szempontból teljesen mindegy, hogy az elejéről avagy a végétől kezdjük értelmezni az írást. Az elején is ebből indul ki, a végén is ide érkezik, sőt, állandóan visszatérő vizuális élmény: a zsögödi, sötét tónusú, *figuratív* temetés látványához nehezen asszociálható és a közönség számára feltehetően elképzelhetetlen, mert ismeretlen, egy *nonfiguratív* élmény társítása: Jackson Pollock képeinek élményével lépi át a kis gótikus templomok küszöbét. Állandóan visszatér ez a kettősség, az írás bármelyik részét olvassuk; az absztrakt vizualitást szembeállítja a tárgyiasságában egyre elvontabb és egyre teoretikusabb tulajdonságokkal felruházott „népi gótikus” templomok figurativitásával, a temetők felé tartó közösségek cselekvő segíteni akarását és a kételyek között őrlődő absztrakció, az értelmezhetőség határaihoz közeledő önmarcangoló magányos festő vívódásával. – Na, ne epatírozza a burzsoát! – mondaná Gáll Ernő, és méltatlankodva nézne rá Balogh Edgár, akárcsak a gyászoló gyülekezet, akik fel sem tételeznék, hogy a renitenskedő filozoptert milyen látomások gyötrik.

Egyed Péter szemléletesen magyarázza meg ennek a „nagyszerű, antológia-nagyságrendű filozófiai esszé”-nek (E. P. megfogalmazása) a kapcsán, hogy az olvasók ne várjanak valamilyen idilli hargitai tájképet, hanem próbálják meg Jackson Pollock vásznára rá vetíteni a temetés gyászoló gyülekezetét.⁵

Persze a kérdést a másik oldalról is meg lehet közelíteni, nemcsak onnan, hogy bizonyos közegben Csaba királyfi érthető, Jackson Pollock nem, jóllehet mindkettő absztrakció. Ebben a gondolatmenetben a tudás–tanítás–elvárás teljesen kétfelé válik, az egyiknek az igényhorizontján feltehetően Csaba királyfi jelenik meg, a másikén Jackson Pollock. A baj az, hogy ez a két tudás nem találkozik, sőt, egyeseket felháborít. A tudás mint a felháborodás tárgya volt évszázadokon keresztül a zárt modellek legnagyobb szellemi nyomorúsága.

De a könnyed, epatírozó mosolyt félretéve valóban elgondolkodhatunk azon: hogyan került be ebbe az írásba Jackson Pollock? Miért éppen az ő munkái jutottak eszébe a zsögödi temetés látványának a szemlélésekor? És a legfőbb kérdés: Pollocknak vajon melyik munkájára gondolt Bretter: szürreális kísérleteire, vagy absztrakt, csepegtető, festékontós, foltos, a tasizmust (*tache* = folt, *paca*) tökélyre vivő alkotásaira?

Kezdjük mindjárt a végén. Egy „pollocki tett”-et emleget, amelynek őszinteségét a lázadáshoz hasonlítja. „Tudom, most hiába lázadozom: hiába akarom *önmagam kiöntésével* [kiemelés

⁵ Egyed Péter: i. m.

– Á. V.] újra létrehozni a megbomlott kapcsolatokat.” Az „önmagam kiöntése” kifejezés egyértelműen jelzi, hogy Pollock *absztrakt* munkáira gondol, amikor már ráöntötte a festéket, ami felért egy lázadással a művészetben. Különbösen is, manapság a modern művészetek múzeumaiban, New Yorktól Kölnig elsősorban ezekkel az absztrakt munkákkal tartják számon Pollock nevét.

Feltételezésem szerint Bretter György a kelet-európai útlevel- és valutaviszonyok miatt nem láthatta Jackson Pollock munkáit az amerikai múzeumokban. Legalábbis eredeti alakjukban nem. Akkoriban viszont már bejutottak elég jó minőségű katalógusok Romániába, művészettörténeti könyvek, amelyeket – a képzőművészeti főiskolán is tanított – szintén, feltételezésem szerint, diákjai mutatnak neki. Tehát Jackson Pollockot tanítványaitól tanulta a mester.

Persze, az ötvenes évek vizuális sematizmusa után, a hatvanas évek végén, a Ceaușescu-féle nyitás-piruett kezdetén jó érzés volt nézni a modern képzőművészeti albumokat, és látni, hogy még egyes pártaktivisták is Picassóról értekeznek – egy rövid ideig – az irodalmi lapokban.⁶ Viszont az amerikai Jackson Pollock (1912–1956), az már más volt. Egészen más, mint Picasso: absztrakt képeibe nem lehetett belemagyarázni semmilyen társadalmi tartalmat. Kizárólag a vizualitás lázadását. Meg a művész magányosságát, elkeseredését. Ez viszont már közelebb állt a művészeti *l’art pour l’art* megközelítéshez, mint a közvetlen társadalmi megfeleltetés sablonjaira épülő esztétikai magyarázatok tárgyát képező figuratív műalkotások. Pollock kezdetben szürrealista képeket festett háborzongató hátterekkel, de később szakított még ezekkel a nem éppen „hagyományos” ecset, vászon, vonal, tér dimenziókkal is. Lefektette a vásznat, és látszólag teljesen találomra, játékosan úgy csepegtette, csorgatta, öntötte a vászonra a különböző festékeket, hogy teljesen absztrakt szférikus látomások, illetve konfigurációk keletkeztek. Ezeket a nagy méretű képeket most már egyaránt lehet a földön elhelyezni – egyes múzeumokban így mutatják be manapság –, de felállítva hatalmas falakat is betölthetnek velük. Van ezekben a művekben egy jókora gyerekes, felszabadult játékosság, és a „tisza művészet” álma, a figuratív világ nyomasztó másolásától megszabaduló absztrakció.

A hatvanas évek reprodukcióin sokkal komorabban hatottak Pollocknak az 1940-es évek második felében alkotott munkái. Ezeken inkább előtérbe kerültek, szembeötlőbbek voltak a kusza, kaotikus, megfoghatatlan és követhetetlen nyomvonalú festékyomok, a megállás, megtorpanás, irányváltás csomópontjai, a visszatérő, sűrű, nyomasztó, bitumenszerű fekete gócok és vonalak, az összegubancolódo kiszámíthatatlanság. Feltételezésem szerint Bretter is ezeket a reprotokat nézegethette tanítványaival, és ettől az élménytől nem tudott szabadulni, amikor az ünnepélyes

⁶ Rácz Győző írásai az *Utunk* 1968–70-es évfolyamaiban.

feketébe öltözött zsögödi temetés hangulatát átélte. Amikor a közvetlen látványt és a pollocki emléket összehasonlítja, az absztrakciót választó szakítást mélyebbnek érzi, mint a cselekvő, bele-törődő létfenntartást: „zokszó nélkül hanyatlanak le, sorsuk nem tölti fel őket a lázadás dühével, nincs bennük semmi Pollock elke-seredéséből. Pollock dühe az önmagába mélyen belegabalyodott ember rend utáni nosztalgiáját és a számára elérhetetlen rend esztelen pusztítását fejezi ki” – írja Bretter.

Az utóbbi időben többször szóba került, hogy miként hatott a tanítványaira Bretter, de éppen ebben az írásában, úgy érzem, hogy a képzőművészeti főiskola tanítványai is hatottak rá. Közö-sen álmodoztak Jackson Pollock képeiről.

5. Aztán amikor manapság bemegyünk valamelyik nagy nyu-gati modern képzőművészeti múzeumba, és meglátunk egy Pollock-munkát, szomorúan vesszük tudomásul: sokkal többet képzelünk bele a diktatúra idején. Nem is olyan nyomasztó, sok-kal játékosabb, nem is olyan mély, sokkal élénkebb színű a háttér, élénkebb a kép, színesebb, mint ahogyan a bezártságban elkép-zeltük. És ismét visszafordulunk Shirin Neshat döbbenetesen figuratív, fekete-fehér világához, amelyre szintúgy érvényesek Bretter zsögödi következtetései. Többek között az, hogy a zárt rituális világban „ellenségeiket az ájtatosságban próbálták gyen-gének látni, s magukat ugyanabban erősnek”; „sohasem alakult ki a laikus szemlélet, az emberek nem kételkedtek cselekedeteik igazságában”; „aki itt lemond, az nem él, a lemondás intellektuá-lis luxus”; és főként, hogy „mi sem áll távolabb tőlük, mint a pollocki szubjektivitás: nem akarják egyéni érzelmeik formáját még csak sugallni sem; cselekvéseikben van valami az objektivi-tásra, a személytelenségre való fichtei törekvésből. Énjük én akar maradni, de személytelen én”, sőt, a döbbenetes végkövetkezte-tés: „nem ismerik a halálfélelmet, mert nem élnek a halál árnyé-kában”... Ennek valóban az ellentéte a pollocki absztrakció, ame-lyik képes elvonatkoztatni az elsődleges tartalmi narratívától, és képzeletünk repróján úgy jelenik meg, mint a kötöttségek vissza-húzó kényszerétől megszabaduló alkotói tett, amely maga a tragi-kus szabadság. A közösség nélküli szabadságban viszont – és ezt kitűnően sugallják Shirin Neshat New York-i képei – egyúttal tovaillan a szolidaritás érzése, hangulata és biztonsága is. A sza-badság és magány túloldalán ott a visszatérés a közösségi cselek-véshez és szolidaritáshoz. Sajnos a nosztalgikus visszatérés csak a lírai feloldásban képzelhető el, és mindkettőt választani nem le-het, de az ember addig szabad, amíg a kettő közötti úton követi illúzióit, hol az egyik, hol a másik irányba. Ez a brettei kritikai azonosulás, amely arra a humánus elvárásra épül, hogy a közös-ségek talán eljutnak ama üdvös belátásra, hogy a feltétlen azono-sulás megkövetelése helyett tiszteletben fogják tartani, ha valaki értelmezni meri „az együvé tartozás korlátait” is.

In memoriam Bretter György

Szerencsés generációnak nevezném magunkat amiatt, hogy Bretter György tanítványai lehettünk, ugyanis előadásain keresztül olyan szellemi alappal vértezett fel, amely elengedhetetlen feltétele a valós alkotói tetteknek.

Tőle hallottam először a „különösség kategóriája a művészetben” értelmezést, aminek lényege jóval később tudatosult, kristályosodott ki bennem.

Útravalóul tanítványainak, beleértve jómagamat is, a következőket ajánlotta: „Anyagi és szellemi kivételében ismerheti csak fel önmagát; az egyedi ember magából azt látja csak tisztán, amit kisugárzott önmagából – másokért.”

Ezen nemes célirányú bölcselet lökést adott és egyben ösztönzést az alkotói munkára, talán meglátta bennem azt, hogy a művészi hivatás buktatókkal teleaggatott útján lesz majd erőm megkapaszkodni.

Hitvallásomat is Bretter György útravaló esszenciájára alapoztam: „Szeretném, ha szobraim kis tükrök szerepét töltenék be, melyek előtt a szemlélő felfedi majd önnönmaga legbensőbb rendüléseit.”

Ikaroszlól megfogalmazott írása az örök titkokat, az élet értelmét fürkésző „úttörő” emberről szólt, arról a figuráról, aki a bukás lehetőségével is tisztában volt – ez hatott rám ihletforrásként, melynek eredménye egy dombormű, egy szerény illusztrációféle, amit pályafutásom egyik legsikeresebb munkájának tartok, és ami egyben egy tiszteletteljes kései köszönet is azon nagyszerű embernek, akit tanítómesteremnek tartok.

Az alkotás teljében eltávozott Bretter György hiányát manapság nemcsak közösségünk érzi egyre erőteljesebben, hanem ez egy fájdalmas hiátus a világ számára is.

Talán üdvös lenne azon cselekedet, ha valaki tanítványai közül (rengetegen voltak, óráit zsúfolásig telt termekben tartotta) összegyűjtené szóval elmondott tanításait több évfolyam jegyzetfüzetéből, úgy, ahogy azt Burján Emil gyergyószentmiklósi szobrászművész tette Földes László előadásaival.

Mindkét tanárom iránti tiszteletemet és egyben kései köszönetemet próbáltam kifejezni a róluk elkészített portrémmal is.

Vetró András szobrász

Szegő Katalin 70 éves

Könyvbemutatóval egybekötött születésnap rendezvény*

Megnyitó

Szeretettel köszöntöm a jelenlévőket a Pro Philosophia Kiadó nevében: mindenekelőtt Szegő Katalin tanítványainak különböző „évjáratú” generációit, tanártársakat, meghívottakat, a Pro Philosophia Kiadó barátait és munkatársait.

Bár a helyzet úgy hozta, hogy kettős minőségben kell e rendezvényt megnyitnom – kiadóigazgatói és tanítványi minőségemben –, engedjék meg, hogy ezt csupán személyesebb hangnemben, tanítványként tegyem. Egy meglehetősen régi közös élményt szeretnék most felidézni: jó nyolc évvel ezelőtt, akkori filozófiatörténet-tanáromtól, Szegő Katalintól azt a váratlan, ám megtisztelő felkérést kaptam, hogy a Polis Kiadónál akkor megjelent *Reneszánsz gondolkodók* című kötetét bemutassam. III. éves egyetemista voltam akkor, s mondanom sem kell, hogy teljességgel megilletődtem a rám bízott feladattól, kezdtem összeroppanni súlya alatt, hisz az általam – filozófiatörténeti képzettsége s nem utolsósorban pedagógusi kvalitásai miatt – igen tisztelt Szegő Katalin kötetét, személyiségét kellett bemutatnom. Miről is beszélhetnék én, egyszerű halandó? – tettem fel magamnak a kérdést.

A dilemma alól a kibúvót – nem véltetlen – a jó öreg filozói/történeti módszerekben találtam meg: radikálisan felfüggesztek mindenféle szubjektív viszonyulást, és maximális objektivitásra törekedve tényeket fogok elmondani a szerző és műve kapcsán. Egy dolog biztos: a kitűzött célnak megfelelek. Első mondatom ugyanis így hangzott: *Szegő Katalin 19....-ban született, x hónap z napján*. A hallgatóság mosolyát akkor nem igazán értettem, annál inkább megértettem, amikor Szegő Katalin a csupán jó barátok, ismerősök számára „hozzáférhető” éllel és cinizmussal megköszönte szolgálataimat, azon belül is életének szakszerű, pozitívista bemutatását.

Azóta eltelt nyolc év, s hát most ismét „itt állok, másként nem tehetek”. Ugyanis mi ma valóban azért gyűltünk össze, hogy Szegő Katalin hetvenedik születésnapját megünnepeljük, s tanítványai nevében átadjuk neki azt az ajándékot, amelyet legmegfelelőbbnek gondoltunk egy ízig-vérig filozófus számára: az életmű legkiemelkedőbb – kiadott és kiadatlan – írásaiból összeállított *Gondolatutak* című kötetet. Mi több, még ennél is rosszabb lesznek, s bízom benne, hogy gondolatomat nem érti félre az ünnepelt: egy ismert zsoltár egyik sora szerint „életünk ideje hetven esztendő, vagy ha több, nyolcvan esztendő, és nagyobb részük hiábavaló fáradság”. Másik része viszont nem az – tenném hozzá. S hogy nem hiábavaló fáradság, annak szép példája az a kötet, amelyet ma itt be szeretnénk mutatni. Ha a következő filozófus

* Kolozsvár, Bocskai-ház, 2003. október 21.

nemzedékek csak annyit fognak majd tanulni belőle, mint ameny-
nyit én magam tanultam, „ellestem”, állítom, hogy nem hiábava-
ló a fáradság. Isten éltesse, Kati néni!

Tonk Márton

Diotima köpenyében*

Rögtön az elején egy, Szegő Katalin *Gondolatutak* című köny-
véhez (is) kapcsolható megjegyzéssel kezdeném. Az egyik román-
ai magyar internetes portálon – a *Transindexen* – találtam rá
Szilágyi Júlia, kitűnő esszéírónk következő megjegyzésére: „És
hallom, hogy egy másik, életműnyi, gyűjteményes kötetből a
szerkesztő tanítványok kivették a tanárnőjük tanárának könyvéről
szóló recenziót. A tanár és a könyv materialista volt.” Továbbá:
„Még jó, hogy 2003-ban Európa területén sehol sincs cenzúra.”

Ellenpontként nagyon jól fogott ez a megjegyzés. Mintegy ki-
penderített a több mint fél éves szerkesztői „mélybúvárkodásból”,
abból az állapotból, amikor is már nem tud a kötet egyik szer-
kesztője *kívülről* tekinteni a szövegekre, amikor már benne él,
amikor már a könyv úgy szerves egész, ahogyan van.

Anélkül, hogy az énáltalam nagyon is tisztelt Szilágyi Júliát
bántani akarnám: nekem, nekünk ez a szempont eszünkbe sem
jutott. Számunkra ezek a szövegek teljesen másképp *hangzanak*.
És hangzásviláguk az, ami együvé szervezte ezt a könyvet (mert,
vallom, több mint kötetről van szó), a Szegő Katalin által követ-
kezetesen gyakorolt *beszédmód* határozta meg, hogy mi kerül be,
és mit hagyunk ki a *Gondolatutak*ból. (Ami nem jelenti azt, hogy
a kimaradt szövegek ne lennének teljes értékűek. Csak, hogy is
mondjam: leágazások, földutak, mindazok, melyek a főcsapástól
valamilyen értelemben eltérnek.)

S hogy mindezt érthetőbbé tegyem – most már tanítványként –,
Szegő Katalin egyik kedvencéhez fordulok útmutatásért. Termé-
szetesen Platónról van szó.

Platón a *Phaidroszban* – mi mást – egy mítoszt ad Szókratész
szájába, mégpedig az írás feltalálásáról szólót. A történet röviden:
Thamuszhoz, Egyiptom királyához megérkezik Theuth isten,
hogy bemutassa az őáltala feltalált „művészeteket”, „ő találta fel a
számot, a mértant és asztronómiát, továbbá az ostáblát és kocka-
játékokat, végül az írást is”. Az írásról Theuth a következőképpen
szólt: „Ez a tudomány, király, bölcsőbbé és tartósabb emlékezetű-
vé teszi az egyiptomiakat; mert az emlékezet és a tudomány
varázsszerét találtam itt fel.” Thamusz viszont ekképpen válaszolt:
„[...] éppen feledést fog oltani azok lelkébe, akik megtanulják,

* Jelen írás a könyvbemutatóval egybekötött születésnap rendezvé-
nyen elhangzott szöveg szerkesztett és újraírt változata.

mert nem gyakorolják az emlékezőtehetségüket – az írásban bizakodva ugyanis kívülről, idegen jelek segítségével, nem pedig belülről, a maguk erejéből fognak visszaemlékezni. Tehát nem az emlékezetnek, hanem az emlékeztetésnek a varázsszerét találtad fel. S a tudásnak is csak a látszatát, nem pedig valóságát nyújtod tanítványaidnak, mert sok mindenről hallva igaz tanítás nélkül azt hiszik majd, hogy sokat tudnak, pedig a valóságban általában tudatlanok és nehéz felfogásúak, hiszen bölcsek helyett látszólagos bölcsek lettek.” (*Phaidrosz*, 274d–275b) Platón, persze, ellenérzéssel viseltetett az írás iránt, ehhez kapcsolódva emlékeztetül idézném a *Hetedik levél* híres passzusát: „Nekem legalábbis semmiféle munkám nincs a legfőbb kérdésekről, és nem is lesz soha. Hiszen a végső belátást nem lehet szavakkal kifejezni, miként az oktatás szokásos tárgyait: az érte szakadatlanul végzett közös munka és az igazi életközösség eredményeként egyszerre csak felvillan a lélekben – akárcsak egy kipattanó szikra által keltett világosság – s azután már önmagától fejlődik tovább.” (*Hetedik levél*, 341c–d. Kiemelés tőlem – D. Sz.)

Erről van szó, erről a szikráról. Nos, a *Phaidrosz*ban talán megtaláljuk a kulcsot is mindehhez. Phaidrosz következtetésként a következőt vonja le: „A hozzáértő ember eleven és lelkes szaváról beszélés, aminek az írott szó – joggal mondhatni – csak árnyképe.

Ha összekapcsoljuk a fentebb idézetteket, akkor sikerülhet a szerkesztői koncepciónk lényegére rávilágítani: nem „teljes” életművet akartunk összeállítani, nem egyfajta „Szegő Katalin összes műveit” összetákolni – azok a szövegek szerveződtek egységbe, amelyek egyfelől „a hozzáértő ember eleven és lelkes szaváról” tettek tanúbizonyságot (bizony, előfordult, hogy tanárunk vizsgájára „saját magából” készültünk fel, első helyeztként értékelődtek „előszavai” stb. a másodlagos irodalomból összeállított toplistákon), másfelől pedig mindazon előadások, „lelkes szavak” kerültek be, amelyek jelenkorunk igencsak fajsúlyos problémáival foglalkoznak.

Ráadásul többgenerációs olvasatról van szó: e könyvben helyet kaptak mind a hetvenes években készült – akkoriban nem veszélytelen – kísérletek eredményei, a „polgári filozófia” egyes irányzatait bemutató, boncolgató tanulmányok, mind a cenzúrárt kijátszó, vagy általa épp letiltott „bevezetések”, ugyanígy a legutóbbi években írt szövegek. Érdekes, hogy a „régimúlt” időkben készült írások számunkra (legutolsó „katinénis kolozsvári nemzedék” számára, ami a kilencvenes évek második felét jelenti) ugyanolyan aktualitással bírnak, mint, mondjuk, Egyed Péterék számára. Bejárt gondolatutakról van szó.

Ahogy Egyed Péter e könyv előszavában írja: Szegő Katalinnak „sikerült évtizedek gondolkodói munkájával egy olyan problémakereső- és felvető módszert kialakítania, amely éppen a hagyomány és a források [...] felé megy, anélkül persze, hogy valamilyen parttalan divat-hermeneutika felé csúszna el. Termé-

szetesen megvannak a preferenciái, szinopszisai, előzetesei, ezek azonban a filozófia művelői számára nélkülözhetetlen szituatív tényezők, szereplehetőségek, találkozások. A nagy alkotóknak a szemléletét, »bőrét« néha fel kell öltetni, azonosulni velük és problémáikkal, hogy aztán – többnyire termékeny csalódottságban – önmaga felé közeledjen az alkotó.”

Nem foglalkoznék bővebben a kötetben szereplő tanulmányokkal (Egyed Péter előszavában egyébként is értő módon térképezi fel a csomópontokat). Machiavelli, Spinoza, Leibniz, Hegel, Nietzsche, Bergson, Husserl (és Descartes), erkölcs és megismerés, Moore, Somló Bódog (eleddig a „filozófiatörténész”), szekuralizáció, világnézet-e a vallás, a görög filozófia és a szentpáli levelek, látáskultúra és kereszténység, óriásplakátok feminista szemmel, hagyomány, jegyzetlapok a reneszánsz, valamint a felvilágosodás történetéből (mondjuk úgy: ő lenne a kultúrahordozó és -teremtő gondolkodó, Szilágyi Júlia Szegő Katalin által idézett nevesítése szerint) – *címszavasítva* ekképpen jelezhetjük, mely témákkal találkozhat az olvasó.

De hát, amint már a legelején jeleztem: több ennél e könyv. Szövegem címét, bevallom, eltulajdonítottam: a rengeteg címvariáns közül ez volt az egyik. Gondoljunk csak a *Lakomabéli Diotimára*!

Hiszen, mint Egyed Péter írja előszavában: „Szegő Katalin, az oktató és pedagógus, egyike azon keveseknek, akik a nehéz időkben átörökítették a filozófia művelésének és tanításának a klasszikus, humanista hagyományát”.

És nem csak akkor, a nehéz időkben. Azt hiszem, nem fölösleges még egyszer Platónat idézni: „A hozzáértő ember eleven és lelkes szaváról beszélsz, aminek az írott szó – joggal mondhatni – csak árnyképe...”

Ennél jobban tényleg nem tudom megfogalmazni. És nagy érdeme Kati néninek, hogy e szövegeken átsüt az eleven és lelkes szó. Talán az a szikra sem marad el.

Köszönjük, Kati néni!

Demeter Szilárd

Szemponatok a filozófiai módszerprobléma vizsgálatához*

Szerkesztette Veress Károly

Pro Philosophia Kiadó, Kolozsvár–Szeged, 2002.

Úgy gondolom, hogy az itt bemutatásra kerülő kötet két szempontból is érdekes, vagy legalábbis figyelmet érdemlő. Egyrészt műfaja miatt, másrészt pedig tematikája miatt.

Ami a műfaját illeti, ez egy gyűjteményes tanulmánykötet, olyan kötet tehát, amelyben – a szövegek látható tanúsága szerint – a filozófia különböző aldiszciplínáival foglalkozó és azokban járatos szerzők igyekeznek egyugyanazon problémára reflektálni. Hogy miért gondolom azt, hogy ez a tény figyelemre méltó? Nos, azért, mert, mint köztudott, a filozófia történetének legutóbbi négyszáz esztendejét a filozófusoknak az a kétségbeesett igyekezete határozta meg, hogy a filozófiai megismerést tudományossá tegyék. Persze, a filozófia már a kezdetektől fogva, vagyis már az antikvitásban tudományként gondolt magára és ekként definiálta önmagát. Eszményének a matematikai megismerést tekintette, céljának pedig az összes igazságok egyedül lehetséges rendszerének a feltárását. Ennek ellenére a filozófia mint szigorú tudomány eszméje specifikusan modern eszme, s mint ilyen, a módszer karteziánus követelményével függ össze, amint arra a kötet szerzői közül Veress Károly is utal. A módszer követelménye Descartes, majd később Kant vagy Husserl számára az egyetemes tudás reményét hordozta, lévén, hogy számukra a módszer a megismerés univerzális feltételét jelentette, ha nem többet. Azért mondom, hogy „ha nem többet”, mert legalábbis Descartes meg volt győződve arról, hogy módszere nem csupán elvont szabályok formális rendszere, hanem egyszersmind tartalmi, de formalizálható és egymással relációba állítható igazságok összefüggésrendszere is. Hiszen módszerének lényege éppen abban áll, hogy a segítségével felfedezett igazságok szabályokká legyenek alakíthatóak, amelyek további igazságok felfedezésére alkalmasak. Ő maga mondja, hogy „minden igazságot szabályként használva fel más igazságok felfedezésére nemcsak számos problémát oldottam meg, amelyeket azelőtt igen nehezeknek tartottam, hanem a vége felé úgy tetszett, hogy még azokra vonatkozóan is, amelyeket nem oldottam meg, meg tudom határozni, mi módon és milyen pontig oldhatók meg”. Csakúgy, mint a geometriában, gondolhatnánk.

Paradox módon azonban, és éppen ez a mi problémánk, az egyetlen kézzelfogható eredménye a tudományosságra való törekvésnek, vagyis – értelemszerűen – az egyetemes tudás követelményének az lett, hogy, hasonló módon az egyéb tudományokhoz, a filozófia is erőteljesen diszciplinarizálódott – s a filozófia aldiszciplínái között ma éppolyan kevésbé lehetséges átjárás, mint

* Elhangzott a tanulmánykötet bemutatóján.

az egyéb szaktudományok aldiszciplínái között. Bizonyára sokan ismerik Robert Musilnak (aki egyszerre volt kiváló matematikus, filozófus és regényíró) azt a híres tézisét – vagy ha úgy tetszik: helyzetjelentését –, mely szerint a matematika, noha eredetileg a gondolkodás „végletes ökonómiája” volt, mára (vagyis a 20. század elejére, amikor ezeket a sorokat írja) a „takarékoság bonyolalmas [és legkevésbé sem gazdaságos] szenvedélyévé vált”; a matematika építménye pedig bonyolult labirintussá – tehetnők hozzá –, amelyben a matematika egyes részterületeinek művelői csak ritka szerencsés pillanatokban találhatnak egymásra. Musil személyes élettörténete is inkább azt példázza, hogy könnyebb különböző tudományok között összefüggést és átjárást teremteni, mint egyugyanazon tudományon belül. A helyzet, úgy gondolom, nem különb a filozófiában sem, annyi eltéréssel, hogy ezek a familiáris állapotok a filozófiában valamivel később, a 20. század közepén álltak be, amikor a filozófia végérvényesen bevonult az egyetemre, s az egyetemi professzorok kizárólagos kiváltságává lett.

Mindenesetre, ilyen körülmények között, úgy vélem, bátor vállalkozás ilyen vagy ehhez hasonló gyűjteményes tanulmánykötetet szerkeszteni, és el kell mondanom, hogy nem is különösebben megszokott vagy gyakori. Én legalábbis kevés ilyen kötetet találkoztam ez idáig, ha nem számítom az ún. konferencia-köteteket, amelyek viszont evidens módon egy más műfajt képviselnek, vagy kellene, hogy képviseljenek. Egy ilyen kötet ugyanis már létében is feltételezi annak elvi elismerését, hogy vannak olyan filozófiai problémák, amelyek diszciplináris megkööttségeken túl, azaz módszertani behatárolástól függetlenül vizsgálhatók, vagy esetleg, hogy a filozófiai problémák némelyike legalábbis interdiszciplináris természetű, ami azt jelenti, hogy több diszciplína módszere és argumentációs készlete alkalmas lehet a vizsgálatára. Netán, hogy van egy egyetemesen érvényes filozófiai módszer, és hogy a filozófia ilyen szempontból egységes diszciplína.

Ezeket a kényelmetlen kérdéseket legegyszerűbb úgy megkezelni, ha a vizsgálódás tárgyát nem egy filozófiai problémát, hanem egy filozófiai metaproblémát választunk, ahogyan azt - látszatra legalábbis – a kötet szerzői és szerkesztői is tették, véletlenül-e vagy sem, éppen *a módszer* problémáját nevezve ki közös kutatási témának. El kell ismernünk ugyanis, hogy a filozófia diszciplináris művelésének jelenlegi konjunktúrájában a módszer problémája könnyedén átváltozhatott volna metaproblémává, a módszerről szóló tanulmányok pedig módszertani fejtegetésekké.

Ennek ellenére én mégis úgy gondolom, hogy a kötet témaválasztása igenis érdekes, és pontosan azért az, mert nem feltétlenül kezelik a benne egybegyűjtött tanulmányok a módszer problémáját metaproblémaként.

Más kérdés viszont az, hogy, lévén a módszer problémája a filozófiai modernitás problémája, mit tudunk kezdeni vele a

modernitás utáni korban. Hogy ez a kérdés a szerkesztőben is felötlött, arra bizonyíték a kötetet ajánló előszó első bekezdése.

Idézem: „Sokan azok közül, akik filozófiával foglalkoznak, újabban úgy vélik, hogy a módszer kérdése elvesztette filozófiai aktualitását. A kortárs filozófiai életben a forgalomban lévő módszerek sokféleségéhez – paradox módon – a módszerprobléma elhomályosulása és a módszerbe vetett bizalom megingása társul. Úgy tűnik, mintha a módszer kérdése az európai filozófiának egy jól körülhatárolható történelmi korszakához – a meghaladottnak tekintett modernitás gondolkodásmódjához és megismerési igényeihez – kapcsolódna. Így ennek a korszaknak a vége a módszer végét jelentené.”

Nos, ha igaz az, hogy a módszerbe vetett bizalom az egyetemes tudás reményébe vetett bizalom volt, akkor el kell ismerünk, hogy ezt a reményt ma semmi sem erősíti meg. Másfelől azt is tudjuk, hogy a módszer követelménye vezetett el végső soron a diszciplinárizálódáshoz, vagyis a módszerek sokaságához. Ha a módszer követelményét feladjuk, akkor ez egyben a filozófia diszciplináris, vagyis „tudományos” művelésének feladásához vezet, s ezt a felismerést már a kötet nyitótanulmányában igen világosan megfogalmazza Király István, igaz, elsősorban nem eszmetörténeti, hanem egzisztenciafilozófiai argumentumokra alapozva.

Mint mondtam, az a tény, hogy a módszert tették meg a kötet tárgyává, a szerzők számára egy igen kényelmes pozíciót is biztosított, ugyanis ez valóban tekinthető adott esetben meta-problémának, így könnyen megtehették (vagy megtehették volna) a szerzők, hogy saját szűkebb diszciplinájuk szempontjából reflektáljanak a módszer kérdésre, vagyis, hogy a módszer problémája helyett egyszerűen módszertani problémákat vessenek fel, ezáltal „homályban hagyva” magát a filozófiai módszerproblémát. (Persze, más szempontból ezek a szövegek lehetnek nagyon is érdekesek.) Minthogy minden egyes diszciplinát (és nemcsak filozófiai diszciplinát) módszere és tárgya definiál, minden diszciplinával kapcsolatosan és minden diszciplinában felvethetők módszertani problémák. És kétségtelen, hogy ez a tendencia jelen van ebben a kötetben is.

Másfelől viszont legalább ennyire igaz az is, hogy léteznek olyan kortárs filozófiai törekvések, amelyeknek kifejezetten problémájává vált a módszer kérdése, pontosan a filozófia tudományos jellegével való számvetés miatt, illetőleg azon igyekezetüknek köszönhetően, hogy a modernitás egyik vagy másik gondolkodási paradigmáját maguk mögött hagyják. (A radikálisabbak, mint Nietzsche vagy Heidegger, természetesen az összes létező gondolkodási paradigmát maguk mögött szerettek volna tudni.)

Mindenesetre ezekben a törekvésekben nem csupán meta-problémaként merült fel a módszer kérdése, s ha valamiért érdekes tematikailag ez a kötet, az pontosan az a tény, hogy ezek a

törekvések jórészt képviseltetve vannak benne. A legkézenfekvőbb, a 20. századból ismert példát ilyen törekvésre persze a heideggeri egzisztenciafilozófia, illetőleg ezzel összefüggésben a hermeneutikai irányzat szolgáltatja, bizonyos szempontból tehát érthető, hogy a hermeneutikai szemléletű megközelítés dominálja a kötet tanulmányainak többségét. Szerencsére a kötet nem válik emiatt egyszempontúvá, főként, mert a hermeneutikai mellett – ahogyan az ésszerűen elvárható a 20. századi filozófiai törekvések ismeretében – a logikai, fenomenológiai vagy egzisztenciafilozófiai megközelítéseknek is teret ad. Amit a magam részéről feltétlenül hiányolok belőle, az a tudományfilozófiai megközelítés. Veress Károly ugyan utal tanulmányában Feyerabend anarchista tudományelméletére, önálló tanulmányban azonban senki nem összegzi ennek az álláspontnak a tanulságait, noha bizonyára újabb és igencsak figyelemreméltó szemponttal bővítették volna a vizsgáldást.

Végezetül annyit mondanék még, hogy, bár egy ilyen kötet könnyen válhatott volna steril metodológiai és metafilozófiai értekezések gyűjteményévé, ez esetben ezt szerencsés módon sikerült elkerülni, s a tanulmányok nagyobb része valóban szempontot kínál a filozófiai módszerprobléma vizsgálatához, még akkor is, ha ezeknek a szempontoknak a természetéből fakadóan a tanulmányok rendre-szerre azzal a várható konklúzióval zárulnak, hogy módszer manapság nincs és nem is szükséges. Ezzel kapcsolatosan viszont az a véleményem, hogy, ha lett volna utószava a kötetnek, akkor annak ezen egybecsengő konklúzióknak az együttes tanulságára kellett volna összpontosítania, illetve – ami talán még fontosabb – ennek lehetséges következményeit feltárnia az emberi megismerés és létezés természetére és lehetőségeire nézve.

Demeter Attila

Háttérjegyzetek egy hazai magyar filozófus életművének a bemutatásához

Ungvári Zrínyi Imre: Öntételezés és értéktudat

Böhm Károly filozófiája

Pro Philosophia, Kolozsvár–Szeged, 2002.

Böhm Károly életművének elemzése és értékelése Ungvári Z. Imrét régtől foglalkoztatja. Erről győznek meg idevágó írásai, felszólalásai, s mindennekelőtt doktori értekezése. Most megjelent kötete, az *Öntételezés és értéktudat. Böhm Károly filozófiája* egyszerre ajánl fel olvasójának átfogó szintézist a 19. századi kolozsvári filozófus gondolatvilágáról, és elemzésre méltó nyitást a magyar filozófia történetének az egyetemes bölcsélet történeté-

vel fenntartott múltbeli kapcsolatairól. Persze, e két gondolati séta párhuzamos ösvényen történik, és a felvetett kérdések áthálászai lépten-nyomon ellenpontosozzák egymást.

A szintézisigény nemcsak átfogóan az egész böhmi rendszerre vonatkozik, hanem minden alapvető kérdés egyenkénti vizsgálatából is meggyőzően kitűnik. Akik olvasták előzetes közléseit erről a tematikáról, bizonyára észreveszik – már a kötet címe is előrevetíti –, hogy a böhmi filozófia egészéről vallott nézetek végiggondolásában szerzőnk a viszonyrendek felfedését tartja a legfontosabbnak. Doktori értekezésében még a létmód és az érték kérdéseit önálló elemzésben mutatja, úgy, ahogyan azok egymás után következnek¹ az életmű alakulásában, fejlődésében. Itt már viszonyfogalmakká gazdagodnak az életmű főcímét szolgáló pólusfogalmak, az „ember” és „világa”. Ily módon a filozófia egészét magába foglaló szisztéma, a *való* és a *kellő* dichotómiájában² (ami persze a kanti *sein* és *sollen* alternatívára rimel) bemutatott két vonulat kölcsönösen feltételezi egymást: a való ágazat létét a kellő értékelés ágazata vigyázza:³ az ontológia pólusfogalommá válik a deontológia fogalmi pólusával szemben, és fordítva. Ezért is teszi Ungvári Z. Imre elemzéseiben idézőjelbe az *ontikus* abszolútumát.

Ez az árnyalati különbség lényegessé válik, amikor az alapkérdések részletező elemzése következik. Legfontosabb minden bizonnyal az öntét fogalmi rendjének a részletezése. Az „öntét”-et mint általában vett „tevékeny valóság”-ot (kiemelés tölem – A. I.) a következőképpen mutatja be: „Böhmnél az önmaga filozófusként való tételezése, azaz a meghatározás és a megalapozás tárgyi szakszerűségének való önálávetése nemcsak azt jelenti, hogy következetesen kritikai alapállásból, a tapasztalatokat lehetőségei feltételeire visszavezetve, rendre *célja, tárgya, eszközei, problémáinak teljessége és kijelentéseinek igazsága* felől faggatja a filozófiát, hogy megállapítsa a filozófiai kutatás mibenlétét és szükségzerű szabályait, hanem annak a legszigorúbban módszeres

¹ 1. *Dialektika vagy alapfilozófia*, 2. *A szellem élete*, 3. *Axiológia vagy értékstan*, 4. *A logikai érték tana*, 5. *Az erkölcsi érték tana*, 6. *Az esztétikai érték tana*.

² „Az ember egységként, vagyis öntetként való értelmezésének Böhm számára rendkívüli módszertani és világnézeti szerepe van, ugyanis álláspontja szerint az ember csakis mint testi-szellemi egység illeszthető be »az összvalóság nagy képébe«, másrészt pedig »az emberi egyesek erkölcsi világrendjében«. Ez a gondolat előrevetíti a böhmi rendszer későbbi diadikus struktúráját, a »való« és a »kellő« filozófiájának ágazatait, amelyeket viszont éppen az öntét önfenntartó tevékenysége tart fenn és foglal egyetlen egységes korpuszba.” (80.)

³ A filozófia egésze: A) a „való” filozófiája (ontológia): alapfilozófia; a szellem filozófiája; a projekciók tana; B) a „kellő” filozófiája (deontológia): általános értékelmélet; értékdiszciplínák. (Lásd 67.)

vizsgálatát is, hogy *ki az, aki feltárt módon viszonyul a valósághoz, és miben áll az ő létének valósága.* (70.) Az egyetlen mondatba sűrített bemutatás minden „böhmi” bonyolultsága ellenére tisztán világít rá a létmód és a létmód értékelésének kölcsönösségére magában a filozófiai kutatás mibenlétében. Az idézett gondolat első része „ontikus”, mert a tárgyi megalapozottság szakszerűségéből fakadó önálvetésből vezeti le a gondolkodás létmódját, kritikai alapját, célját, tárgyát, eszközeit, problémáinak teljességét és kijelentéseinek igazságát; a második gondolatrész azonban „deontikus”, mert a vizsgálatmód legszigorúbban vett szabályait hangsúlyozva és a feltárt módon megnyilvánuló viszonyulás alapján határozza meg a filozófust, vagyis azt a gondolkodót, aki éppen a feltárt módon viszonyul a valósághoz.

Az öntét ilyen beállítása már-már szinkretikusnak tűnik, és a komparánsként kezelt *tevékeny valóság* szintagmája az arisztotelészi *Poétikában* kitüntetett mimézis tárgyát, a „cselekvő embert” juttatja eszünkbe.⁴ Hasonlóan jár el Böhm is, amikor konfrontációból, a *species* és *similitudo*, illetve a *maga* és a *más* szembeállításából fejti ki legelőször az öntét fogalmát mint „az egység többségét és a többség egységét”.⁵ Ungvári Z. Imre külön kiemeli, hogy az öntét kulcsfogalma tulajdonképpen helyettesíti a kanti alapterminust. Mint írja, „Böhm nem tekinthető sem ortodox kantianusnak, sem meggyőződéses pozitivistának, ugyanis egyaránt elutasította a »magában való dolog« [*Ding an sich*] és az »önmagában értelmezhető tény« gondolatát, és velük szemben Fichte »öntételező Én«-jének projekcióját állította a magyarázat középpontjába.” Majd hozzáteszi: „Ez a Kantot Fichte felől köze-

⁴ Arisztotelész: *Poétika*. Magyar Helikon, Budapest, 1974, 7.

⁵ „A szellemi funkció jelentése pedig éppen abban áll, hogy saját léte egy más létnek a kifejezője (*species*, *similitudo*). [...] A szellemi élet ezen sajátosságánál fogva mindig kétoldalú; az egyik a saját általános jelentése, pl. a szín, a másik az alany öntudatával szemben azon vonás, hogy nem az öntudat kijelentése ez, hanem másé, azaz a tárgyé. E funkciók egysége a szellem. Ez egység pedig egyszerű tény, melyet máshonnan magyarázni nem lehet; ez az ideális egysége e szellemnek, mely csakis mint a többségnek egysége s az egységnek többsége létezik. Tudatosan csakis ama többség észlelhető; de a többség alatt képzeljük azt az összetartozó egységet, mely annál fogva éppen azon jellemzőket mutatja, melyeket a lényegnél általában találtunk. Egy ilyen egységet, mely a többségben bírja létét, s oly többséget, mely egy összjelentést tartalmaz, nevezünk öntétnek. Az öntét pedig egy szellemi, azaz ideális egység, s annyiban annyiféle különböző egység található tapasztalatilag. [...] Bármilyen nehéz is legyen a szemlélet számára a gondolat, mégis logikailag szigorúan meg kell tartani azon tételt, hogy az öntét és ágtétei közt azonossági viszony van.” Böhm Károly: *Ember és világa. Philosophiai kutatások. I. rész. Dialektika vagy alapphilosophia*. Wiemann testvérek könyvnyomdája, Budapest, 1883, 222–226.

lító, »következetesebb kantianus« álláspont nem volt egyedülálló a századforduló németországi kritikai filozófiában.” (50.)

Az öntét kategóriájának további figyelemmel követése vezet el az elemzőt a filozófiai egész vonulatának második, *értékelő* szakaszához, amelyben az értéktudat szerkezetváltozásait az általános axiológiáiról a logikai, etikai és esztétikai szakaszokra az ide sorolt életmű-kötetek tartalmi vizsgálata során mutatja be.⁶ Persze, mindvégig árnyaltan kerülnek bemutatásra maguk a gondolkodó által kidolgozott vezérfogalmak: a filozófia és az öntét mellett a projekció és az érték. (49.)

Az életművön végighúzódnó értékmutációk az esztétikai stádiumban érik el végállomásukat. Mert itt az öntételezés és az értéktudat fáziseltolódásai *ember és világa* között az érték és értékelés dialógusában egymásra tevődnek. Valóban, az értéktudat végbirodalma mindig esztétikai fémjelzésű. A múltból ámentődő mítikus-misztikus-technikai-tudományos-erkölcsi fémjelzésű értékek relativizálódásuk során az esztétikai stádiumban alakítják ki végső létmódjukat. Innen a továbblépés már az *érték és értékelés* viszonyrendjének megszakítása révén jön létre: az esztétikai értékpotenciál változó módon átminősül az újabb és újabb értékelések történelmi láncreakciójában. A böhmi rendszer eredetileg Kant nyomán középre tette volna az érték esztétikai létmódját,⁷ ám a kötetet sajtó alá rendező Málnási Bartók György előszavából kiderül, hogy utolsó műveként filozófusunk *Az esztétikai érték tanán* dolgozott élete végéig. És ezt tekintette záró tételnek. Sajnos, korai halála megakadályozta a kézirat befejezésében.

És az esztétikai kategóriák elemzése sem állt meg Böhmnél e kategóriák jelentésköreinek pusztán fogalmi vizsgálatánál, hanem a szépet, a rútát, a fenségest, mint a „közvetlen hatás kategóriáit”, alapértékeknek tekintette. Ungvári Imre jelzi, hogy „ezeket a kategóriákat kiegészítik a szubjektív vagy reflektált kategóriák, mint a tragikum és a komikum. Ez utóbbiak nem közvetlenül, hanem csak valamely értelmi (erkölcsi vagy logikai) megfontolás közvetítésével érik el hatásukat.” (121.) A tragikus és a komikus értékeinek vizsgálatát tehát a kanti analitikákhoz hasonlóan Böhm is reflexív ítéleteknek tekinti.

⁶ *Mi a filozófia és hogyan lehetséges?* Az erre a kérdésre adható válaszok a későbbi kötetekben a rendszer különböző problémaköreinek megfelelően átalakulnak. Eszerint a filozófia sorra mint 1. a megismerés kritikai tudománya, 2. az *öntét* explikációja, 3. az alkotások tanának megalapozója, és végül mint 4. az *értékdiszciplínák* ismeretelméleti feltevéseinek vizsgálata kerül előtérbe. Valamennyi megközelítés közös törekvése megteremteni az *embernek*, valamint ismereteiben és értékattitűdjében megjelenített *világának* fogalmilag általánosítható, koherens és szisztematikus magyarázatát. (Lásd 49.)

⁷ I. m., lásd az első kötet *Bevezetésének* végén a tervezett rendszer alappontjait. (36–37.)

Különösen következetes az esztétikai értéktudat filozófiai öntetje. Böhm a korabeli beleérzés-esztétikák szubjektív élmény túldeterminálásaival szemben a filozofikus-racionalista értékítéletek mellett dönt. „Ami lényegesen megkülönbözteti Böhm felfogását a beleélő esztétikák szemléletétől, az felfogásának következetes intellektualizmusa, amely az esztétikai tárgy lényegével való azonosulást a szellemnek a tárgy értelmi alkatában való megvalósultságához köti.” (114.)

Málnási Bartók György az említett *Előszó*ban jelzi, hogy az itt felmerülő kérdések végső megértéséhez kívánatos az első három kötet fejtegetéseinek előzetes ismerete is. Ezúttal csak a második kötetnek, *A szellem életének* esztétikai jelentőségét említjük az indulatok belső dinamikájának vizsgálata során. Böhm ismert »indulat-patkójának« ellentétező komponenseit zéróra redukálva konfrontálja a kanti tézisek és antitézisek analógiájára. Például *félelem + vitézség = 0*; vagy *kétségbeesés + vakmerőség = 0* stb.⁸ Még ma is termékeny hermeneutikai dialógust jelentene ezeknek a binomoknak az összevetése az arisztotelészi trinomok középút-keresésével, például a *Nikomachoszi etikában*, mondjuk éppen a *vakmerőség-gyávaság* végletei közé illesztett, s így módon erkölcsi közepet alkotó *bátorsággal*...⁹ Esztétikai jelentésük pedig az érték-értékelés feszültségében mutatkozó kísérő érzelmek belső mechanizmusának a megértésében rejlik.

A böhmi életműről alkotott, példákban gazdag diszkurzív szintézis *mellett* Ungvári Z. Imre kötete, mint már előlegeztük, számos nyitást ajánl fel a filozófiatörténeti kutatások számára. Mindenekelőtt arra hívja fel a figyelmet, hogy *A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai – Monográfiák* köteteinek pandanjaként nagyon hasznos lenne a szóban forgó életműből válogatott szemelvények kiadása, hiszen magához az eredeti forráshoz hozzáférni gyakorlatilag egyre nehezebb, néha éppen lehetetlen. Továbbá, hogy ennek a remek kezdeményezésnek lehetne távolabbi irányt is adni, bővítve a javasolt témakört. Elsőnek itt volna a böhmi filozófia kiváló ismerőjének, Málnási Bartók Györgynek az életműve, aztán az irodalmár Benedek Marcellé, vagy a vallásfilozófus-esztéta Járossy Dezsőé.

Végül, anélkül a szándék nélkül, hogy a magyar filozófiai történetírás és az egyetemes filozófiatörténet kapcsolatainak vizsgálatába túlságosan elmélyülnénk, ennek a kapcsolatteremtésnek egyfajta „visszatekintő” kiegészítésére gondolunk. Sajnos, nem ismerem Böhm Károly műveinek idegen nyelvű kiadásait, s így annak a mértékét sem, hogy vajon mennyire került be az akkori filozófiai köztudatba az erdélyi magyar filozófus gondolatvilága.

⁸ Böhm Károly: *Ember és világa. II. rész: A szellem élete*. Kiadja Kókai Lajos, Budapest, 1892, 323, 352.

⁹ Aristoteles: *Nikomachoszi ethika*. I. Parthenon. A klasszikus műveltség barátainak egyesülete, 1942, 84.

Ám a mai lehetőségek figyelembevételével úgy tűnik, hogy ma sem volna késő egy ilyenfajta, évtizedekre (ha nem éppen századokra) visszanyúló, utólagos, ám nagyon is időszerű kapcsolatteremtés. M. Foucault elemzése felfedik, hogy az episztémék archeológiája lehetővé teszi visszafelé pörgetésüket is. Aquinói Szent Tamás szépségkánonja visszafelé magyarázza a Bonaventuráét, amaz az Albertus Magnusét, majd a Szent Ágostonét, el egészen az ősforrásig, Cicero szépség-episztéméjéig. Megkérdezzük, vajon a Böhm Károly-i episztémé visszavezetése nem nyújt semmiféle relevanciát az egyetemes filozófia számára, amelynek bástyáit ez idáig nem tudta ostromolni, s még kevésbé bevenni? Hiszen kantianizmusa, fichte reflexiói, Lippsszel, Rickerttel, Windelbanddal, Nietzschevel való konfrontációi, hogy csak egyet-kettőt említsünk filozófusunk viszonyteremtő szándékaiból, minden bizonnyal értékes információkat ajánlhatnának fel a filozófiatörténet mai kutatóinak egyetemes szinten is, különösen azok számára, akik konkrétan az *akkori* böhmi érdeklődéskör *mai* időszerűségét vizsgálják. Úgy véljük, szívügyünk kellene hogy legyen élfilozófusaink műveinek bár szemelvényes idegen nyelvű kiadása is. A kicsengő távlatok eredményességét magunk és a világ felé is jóval többnek remélhetjük egyszerű hangzatosságánál.

Angi István

**Tonk Márton: Idealizmus
és egzisztenciafilozófia Tavaszy Sándor
gondolkodásában ***

Pro Philosophia Kiadó, Kolozsvár–Szeged, 2002.

Hadd mondjam el mindjárt az elején, anélkül, hogy ezzel valamiféle rituális udvariassági szólamot akarnék felzengeni, hogy megtisztelésnek vettem, valóban megtisztelésnek vettem Tonk Márton barátom és kollégám arra vonatkozó felkérését, hogy könyvét Önöknek bemutassam. Ugyanakkor nem hallgathatom el, hogy meglepetésként is ért ez a felkérés. Hiszen ez a könyv, amint azt a címe is mutatja (*Idealizmus és egzisztenciafilozófia Tavaszy Sándor gondolkodásában*), egy filozófiatörténeti, eszmetörténeti munka, az erdélyi magyar filozófiai hagyományok egyik kiemelkedő képviselőjének munkásságát tárgyaló mű, így ésszerű lett volna olyan embert felkérni a bemutatására, aki jó ismerője a magyar eszmetörténetnek, vagy legalább-

* Elhangzott 2002. november 14-én, a Pro Philosophia Kiadó által szervezett könyvbemutató keretében.

is szakmája szerint filozófiatörténész. Ez persze inkább aféle szabadkozás akar lenni részemről, hiszen én sem egyik, sem másik nem vagyok, így mindaz, amit mondani tudok erről a könyvről, nem más, mint amit egy laikus tud mondani egy ilyen könyvről, és csak remélni tudom, hogy lesznek majd mások, értőbbek, mint én, akik érdemben fogják méltatni ezt a könyvet, jobban, mint ahogyan én azt valaha is meg tudnám tenni. De ennyi elég is a szabadkozásból.

Ami magát a könyvet illeti, nekem úgy tűnik, hogy, mint minden hasonló könyvnek, legalábbis itt Erdélyben és Magyarországon, ennek is kettős jelentősége, kettős értéke van. Megvan a maga jelentősége filozófiatörténeti szakmunkaként, de ugyanakkor van egy ún. „lokális jelentősége” vagy „helyzeti értéke” is, ami legalább annyira fontos, mint az előbbi. Ahhoz, hogy ez utóbbiról számot adjunk, véleményem szerint ismerni kell azt a szűkebb intellektuális kontextust, amelyben többek között ez a könyv is megszületett.

Először is tudni kell azt, hogy – durván szólva – a magyar filozófiatörténet-írás siralmas állapotban van, vagy volt, legalábbis egészen a legutóbbi időkig. Ez alatt azt értem, hogy a magyar filozófia viszonyát önnön hagyományaihoz, a nemzeti filozófiatörténet-írást nagymértékben az esetlegesség jellemezte, ami azt eredményezte, hogy igazából a mai napig nincs egységes és összefüggő képünk a magyar filozófiai hagyományról, nincs olyan kanonikus, hivatkozások tárgyát képező szakmunka például, amely eligazítana bennünket a fontosabb filiációs vagy recepciótörténeti kérdésekben, ami összefüggéseiben láttatná a hagyományt, és nem utolsósorban tartalmazná a magyar filozófiatörténeti kánont. (Az is igaz persze, hogy maga ez a hagyomány is szakaszos, és erősen szegmentált, de én nyilván nem erről beszélek.) Ami nem jelenti azt, hogy időről időre ne hirdették volna meg a nemzeti filozófiatörténet-írás programját, vagy hogy elszigetelt egyének ne érdeklődtek volna esetileg egyik vagy másik régebbi magyar bölcselő munkássága, vagy akár a magyar filozófiatörténet egésze iránt. Mindez azonban alapvetően nem változtatott a helyzeten, ami annál is inkább lehangoló, mert, eltérően az egyéb tudományoktól, ideértve természetesen a társadalomtudományokat is, amelyeknek ugyan van története, de jellegükben nem történetiek, a filozófia lényegileg történeti tudomány. Ez többek között azt jelenti, hogy a filozófiatörténet is teljes jogú filozófiai diszciplína (eltérően pl. a matematika történetétől, ami nem egy matematikai diszciplína), így a filozófiatörténet-írás terén uralkodó állapotok általában a filozófia terén uralkodó állapotokat is mutatják.

Alapvető változás a magyar nemzeti filozófiatörténet-írás terén – legalábbis mindannyian ezt reméljük – a kilencvenes évek elején következett be. Ennek a változásnak az egyik első és igen fontos momentuma az volt, amikor a miskolci kollégák '92 júniusában konferenciát hívtak össze, amit a magyar filozófiának szenteltek. A helyzet úgy hozta, hogy ezen a konferencián elsősorban elvi természetű kérdések kerültek megvitatásra, olyan általános kérdések, minthogy létezik-e – és egyáltalán létezhet-e – nemzeti filozófia, hogyan aránylik a filozófia deklarált univerzalizmusa a nemzeti partikularitáshoz, és egyáltalán létezik-e vagy létezhet-e magyar filozófia? Az egyik oka annak, hogy ez a vita ritkán ment túl a filozófiai általánosságokon, az volt, hogy, bár a meghívottak többsége neves magyar filozófus volt, kevesen voltak közöttük, akik jó ismerői lettek volna a magyar filozófiai hagyományoknak. Ettől függetlenül a konferencián lezajlott vitának megvoltak a maga tanulságai, és ezek ma is érvényesek.

A miskolciak ezt követően több hasonló konferenciát rendeztek (a legutóbbit éppen a BBTE Filozófiai Tanszékcsoportjával közösen), immáron filozófiatörténészek és esztétorténészek bevonásával, ami azt eredményezte, hogy a kezdeti elvi kérdésfelvetéseket felváltották a szűkebb értelemben vett szakmai kérdések. Először is, ahogyan az természetes, és ahogyan az a folyamat logikájából következik, a kanonizációs kérdések: ki mit ér a szellemi elődök közül? Persze, kánonvitát nem lehet érdemben folytatni textsok kritikai vizsgálata nélkül, mindez tehát végeredményben a régebbi magyar filozófusok műveinek kritikai újrakiadásához vezetett, ahhoz a folyamathoz, amely ma is tart, és amely láthatóan felerősödően van mind Erdélyben, mind pedig Magyarországon. Ezzel párhuzamosan szaporodni kezdtek a folyóiratokban közölt magyar filozófiatörténeti tanulmányok, illetőleg a különféle szerzőkről írott monográfiák.

Úgy gondolom, hogy ha helyesen akarjuk megítélni ennek a könyvnek a helyzeti értékét, akkor ezt csakis a fentebb vázolt folyamatok tükrében tehetjük. Mi sem volna ugyanis egyszerűbb, mint azt mondani – ahogy korábban én is tettem –, hogy ez egy szakszerű filozófiatörténeti munka, s mint ilyennek, értékét a bevett módon dönthetjük el, azaz, mondhatnánk, ha a szerző kimerítő alapos-sággal vizsgálja a témáját, ha képes igazolni tárgyának fontosságát, s ha korrekt módon él a filozófiatörténet-írás szokásos eszközeivel, vagyis a filológia, a történettudomány, az esztétörténet, a szövegértés és a doxográfia megfelelő eszközeivel, akkor írt egy jó filozófiatörténeti könyvet – mint ahogyan szerintem szerzőnk írt is egy jó filozófiatör-

téneti könyvet. Csakhogy ez a könyv nem csupán filozófiatörténeti munka, mint ahogyan a jelenlegi konjunktúrában egyetlen magyar filozófiatörténeti munka sem csupán filozófiatörténeti munka.

Ha ugyanis ez egy iskolás filozófiatörténeti munka lenne, akkor nem azzal a kérdéssel kezdődne, hogy van-e egyáltalán magyar filozófia? Márpedig pontosan ennek a problémának a taglalásával kezdődik.

Persze – olvashatjuk mindjárt az első oldalon –, egyáltalán nem „természetes az, hogy a magyar filozófiával foglalkozó kutató számot kell hogy vessen a magyar filozófia létjogosultságának kérdésével”, mint ahogyan a német, francia vagy angol filozófia történetével foglalkozó kutató egyáltalán nem is vet számot ilyesmivel, lévén ez „nem része a filozófiai analízis egyetemes módszertanának”. Mindazonáltal a jelenlegi intellektuális konjunktúra megköveteli ezt tőlünk.

Ami a szerző választását illeti (mármint arra a kérdésre, hogy van-e magyar filozófia), ez meglehetősen összetett, én a magam során két elementumát emelném ki. Az egyik, hogy szerinte a magyar filozófia létre vonatkozó kérdést aligha lehet megválaszolni úgy, hogy már nem vettük előzetesen „számba filozófiai tartalmait” és genealógiáját, márpedig ha ez így van, akkor „a filozófiai tradíció rendszerezését és értékelését” függetleníteni lehet és kell a magyar filozófia „létét vagy nemlétét érintő” dilemmától – legalábbis időlegesen. A másik, hogy „a nemzeti filozófia létének” kérdését mindenkor meg kell különböztetni „a filozófia nemzeti jelentőségének” kérdésétől. „Ez pedig azt jelenti, hogy a filozófiának az emberek valamely közössége számára adódó, önmagában is sokrétű jelentőségét elismerhetjük oly módon is, hogy közben elkerüljük a nemzeti filozófia létre vonatkozó kérdés által előálló fogalmi buktatókat.”

Ez utóbbi válasz már csak azért is szerencsésnek tekinthető, mert módot ad a továbbiakban a filozófia jelentőségének, egy adott, konkrét filozófia, meghatározott gondolkodói teljesítmény jelentőségének vizsgálatára, gondolok itt az erdélyi iskola vagy másképpen a kolozsvári iskola jelentőségének, a Böhm-tanítványok teljesítményének szentelt oldalakra. Ezeken egyaránt találkozunk kanonizációs kérdésfeltevésekkel és az eszmetörténeti kérdések, a konceptuális hasonlóságok vizsgálatával, mint pl. a badeni és a kolozsvári iskola viszonyának kérdésével (később pedig – hasonló módon – Tavaszy kantianizmusának, valamint Kierkegaardhoz vagy Barthhoz fűződő intellektuális viszonyának kérdésével).

Tavaszy filozófiájának kifejtésére csak ezután kerül sor, egy meglehetősen sajátos szerkezetű vizsgálódásban, amely nem annyira a korszakolás és a kronológia bevett, a filozófiatörténet-írásban megszokott módszereire épít, mint inkább egyfajta paradigmatis bmutatását nyújtja a szóban forgó filozófiai életműnek. Egyébként a kezdeti, módszertani megfontolások teljes mértékben igazolják ezt az eljárást. Nehéz ugyanis másként rekonstruálni egy olyan filozófiát, amely nem rendszerszerű, amelynek az eredeti és fontos meglátásai többnyire el vannak bújtatva egyéb célzattú szövegekben, különböző időkből származó és különböző világnézetekkel konfrontálódó alapvetésekben, s amely maga mindenkor egy kettősséget tükröz, lévén nem pusztán filozófiai eszmék, hanem egyszersmind bizonyos teológiai meggyőződések foglalata is.

A magam részéről úgy gondolom, hogy ez nem az az alkalom, amikor részletesen is kitérhetnénk a szerzőnek Tavaszy filozófiájával kapcsolatos téziseire. Aki ezekre kíváncsi, az nyilván a könyvet magát fogja elolvasni. Egyetlen gondolatot azonban mégiscsak kiemelnék, már csak azért is, mert szorosan kapcsolódik a fentiekhez. A fentebb említett módszertani eljárás a szerző szándéka szerint egy rejtett funkcióval is bír. Ez az eljárás, Tavaszy filozófiájának paradigmatis olvasata, amely „egységes elméleti háttérre próbálja vetíteni Tavaszy filozófiai attitűdjének összes – vélt vagy valós – szakaszát”, éppen azt hivatott többek között bizonyítani, hogy Tavaszy filozófiájának korábbi olvasatai, amelyek tudni véltek Tavaszy két vagy három alkotói korszakáról, vélhetőleg elhibáztak, s hogy a kronológiai alapú interpretációkat tulajdonképpen a hagyatékból előkerülő, korábban publikálatlan szövegek sem támasztják alá.

Ami még feltétlenül ide kívánczik, mintegy kiegészítésként a fentieknek, hogy a könyv függeléke tartalmazza a Tavaszy-életmű teljes bibliográfiáját, ami tudomásom szerint az első ilyen bibliográfia. Ha más erénye nem volna a könyvnek, önmagában ez a tény is elegendő lenne ahhoz, hogy kötelező lektűrre tegye akár a kutatók számára is.

Végezetül annyit mondanék még, ha nem veszik rossz néven egy laikustól, hogy szerintem ez egy jó és fontos könyv, s hogy általában véve ezek a monografikus művek itt és most különösen fontosak. Mert ha az elkövetkezőkben is rendszeresen születnek majd hasonló művek, akkor jó esélyünk lesz arra, hogy egyszer majd eljussunk abba az állapotba, amikor önnön intellektuális hagyományaink többet jelentenek könyvtárakban porosodó könyveknél.

Demeter M. Attila

Veress Károly: Egy létparadoxon színe és visszája

*Hermeneutikai kísérlet a nem lehet-probléma megnyitására**

Pro Philosophia Kiadó, Kolozsvár–Szeged, 2003.

Több mint fél évszázaddal Makkai Sándor *Nem lehet* című írásának megjelenése után döbbenten vesszük észre, hogy a cikk által kiváltott vita nemhogy alábbhagyott volna, hanem sokkal inkább – az újabb és újabb átgondolásoknak köszönhetően – egyre több epizóddal bővült, amelyek egyrészt arra engednek következtetni, hogy valóban egy nagyhatású cikkről van szó, másrészt pedig, hogy ez a cikk olyan kontextusban hangzott el, olyan problémákat feszeget, amelyekről ma sem vagyunk annyira távol, hogy felvetett kérdéseit ne éreznénk magunkénak.

Maradjunk meg azért – Cseke Péter figyelmeztetését szem előtt tartva – az analógiáknál. Korántsem szívderítő felismerés az, hogy identitásunk, önértelmezésünk határait kutatva a fényes és az isteni szó által garantált teremtető kezdet helyett egyrészt emlékezetünket kénytelen-kelletlen egy önkényes paktum által létrehívott kategória, másfelől pedig cselekedeteinket a problémák mai napig meg nem történt tisztázása határolja. Öszövétségi példával élve, ami talán nem is tűnik annyira önkényesnek, azt kell mondanunk, hogy az az idő, amelytől számítva kisebbségként lenni kényszerülünk, olyan, mintha az öszövétség népe önnön történetét a kiűzetéstől számítaná, mit sem tudva arról, hogy ki és milyen szándékkal gondolt ki bennünket.

Azért kell minduntalan visszatérnünk ehhez a korszakhoz, mert elviselhetetlennek tűnik számunkra, hogy az a pont, melytől számítva merészkedünk kisebbségben lenni, egy olyan kezdetként határozódik meg, amely mögé nemcsak hogy nem lehet, de értelmetlen visszakérdezni. Önazonosságunk kialakulásának olyannyira konstitutív eseménye a trianoni békeszerződés, hogy anélkül önmagunkat csak önmagunkon kívül, teljesen másként, sőt önmagunkkal szemben érthetjük meg és tematizálhatjuk.

Ezért elkerülhetetlen a *Nem lehet-probléma* ismételt fölvetése. Veress Károly alapkérdése is lényegében ekörül forog: „Miért nem tud a Makkai püspök által írt *Nem lehet*ben megszólaló probléma végre nyugvópontra jutni?” (7.) Válasza egyszersmind könyvének szándékát is kifejezésre juttatja. A kisebbségi lét paradox természetének problémája nem csupán egy egyszerű szellemi kihívás a gondolkodó ember számára, hanem „sokkal inkább olyan egzisztenciális probléma, amely állandóan jelenlétével pro-

* Elhangzott a kötet bemutatójának keretében.

vokál”. (8.) Éppen paradox természetéből kifolyólag ellenáll minden olyan magyarázó szándéknak, amely annak paradox jellegét megszüntetni próbálja. A szerző által módszertani előfeltételként megcélzott hermeneutikai beállítódás arra hivatott, hogy a kisebbségi létparadoxon sajátos paradoxon-jellegét fenntartva végigkísérjen egy olyan értelmezési folyamatot, amely megnyitni és nem bezárni kívánja egy meghatározott, csak önmagát tételező értelemegységbe a több mint hat évtizede tartó „sorseseményt”. A kisebbségi lét lehetetlenségéről megfogalmazott gondolatok nem vonhatók ki abból az értelem-történeti folyamatból, amelyet létrehívtak, de a kérdés nem vizsgálható a Makkai-életműtől elszigetelten sem, éppen ezért a hermeneutikai vizsgálatnak szem előtt kell tartania azokat a strukturális mozzanatokat, amelyek az értelem-történeti folyamatban is tetten érhetők.

A könyv első fele a *Nem lehet* gondolatmenetének felvázolása és a módszertani megfontolások szoros összefüggésében magát a cikket kérdezi ki – Makkaira mint szerzőre, a szövegre műfaji, tartalmi és a lehetséges címzett tekintetében, valamint a kibontakozó vitára nézve. A könyv második nagy szerkezeti egysége visszatér a szerző élettörténetének azokra a pontjaira, amelyek a megértés előzményeit képezik. Végezetül pedig a konkrét szöveg vizsgálata és a Makkai élettörténetének bizonyos állomásaira való rámutatás előkészíti azt a nagy lélegzetű kritikai részt, amelyben a szerző mélyebben megvizsgálja a kisebbségi létparadoxon konkrét vetületeit és problémajellegét.

Az első, általam – merem remélni, hogy nem önkényesen – elkülönített strukturális egység mindenekelőtt Makkai Sándorra mutat rá, mint olyan szerzőre, aki a *Nem lehet* cikk értelmi szintjeinek és értelmezési lehetőségeinek első számú meghatározó tényezője. Ám nemcsak filológiailag pontos életrajzát olvashatjuk Makkai Sándornak. Veress Károly sokkal többet kíván megvalósítani akkor, amikor Makkai életét élettörténetként megélt és a kisebbségi magyar léttörténetbe szervesen beilleszkedő történetként vizsgálja, amelynek elemei már nem pusztán adatokként, hanem a hermeneutikai kísérlet fókuszában lévő létparadoxon értelmezési szintjeinek meghosszabbításaként, előzetes horizontjaként „részt vesznek a szöveg értelem-tartalmának a megformálásában és fontos értelmezési szempontokat kínálnak ennek megértéséhez”. (24.) A Makkai-élettörténet a Nagy Károly, Ravasz László, Böhm, Bartók és Pauler Ákos által fémjelzett tanulástörténet korszakától a tanítástörténet sárospataki, kolozsvári állomásáig, az építés külső és belső formáit gyakorló püspöki éveken keresztül, az esszé- és regényíróként is szolgáló és hitvalló értelmiségi életén át egészen az áttelepülésig, az 1937-ben megjelenő *Nem lehetig*, mint életegész, számos, korántsem másodrangú elemmel járul hozzá a *Nem lehet* értelmezésének akkori és mostani kísérleteihez. Ugyanilyen fontosságú azoknak a szintén Makkai tollából származó peremszövegeknek a vizsgálata is, amelyek megelőz-

ték vagy éppenséggel követték az 1937-es *Nem lehet* cikket, s amelyek a szöveg intertextuális kontextusát képezve megrajzolják Makkai filozófiai elgondolásainak a neokantiánus kultúr- és értékfilozófiára, illetve a heideggeri–jaspersi egzisztenciafilozófiára utaló háttérét.

A tulajdonképpen vitának két szakaszát fontos elkülöníteni. Az első szakasz középpontjában Makkai lemondása és áttelepülésének gesztusa áll, a második szakasz a tulajdonképpeni létparadoxon-vita. A két szakasz egymáshoz való viszonya éppen az értelmezések irányultságában válik explicitté. Az egymást követő, tartalmi és formai szempontok szerint kritizáló vitaszövegek minduntalan vagy a helytállás és a kisebbségi lét szimbólumává vált Makkainak a *Magunk revíziójában* megfogalmazott elve és a áttelepülés mint árulás közt meghúzódó vélt vagy valós inkoherenciát mutatják fel, vagy pedig a szöveg szintjén a logikai és a fogalmi inkoherencia miatt marasztalják el.

A kisebbségi kategória elsősorban mint kategória bizonyul paradoxonnak. Azoknak a *rossz* kategóriáknak a csoportjába tartozik, amelyek logikailag tévesen képezik le a valóságos viszonyokat, s ilyenképpen nem elősegíti, hanem akadályozza a gondolkodást, de a gondolkodáson túl a cselekvést is meghatározva, azt a *nem lehet* egyedüli lehetőségének határa közé zárja. A kisebbség a maga valós állapotában egy absztraktság nélküli konkrétum. A kisebbségi kategória ezt a konkrétumot absztraktsággá változtatja, az emberi lét szubsztanciájaként határozza meg azt, ami mesterségesen előállított volta miatt csak létjellemző lehet. „A kisebbségi kategória az attribútumot, a létmeghatározottságot szubsztancialitássá, létalappá változtatja, s ily módon az emberi és a kisebbségi valós, tapasztalati viszonyát a feje tetejére állítja.” (210.) Ám nem csak egy elméleti szinten véghezvitt átváltásról van szó, hiszen a kategória a cselekvés irányát és módját meghatározva identitásképző erővé válik, a benne megfogalmazott lét-hiányt önazonosságot konstituáló tényezővé teszi. Makkai cikke ennek felismeréséből, a kisebbségi kategória lehetetlenségéből származik.

Veress Károly a kisebbségi létparadoxon négy olyan vonatkozását emeli ki, amelyben paradox jellege megmutatkozik. A paradoxon mindenekelőtt mint *egzisztenciális probléma* adott. A „lehet – nem lehet” kérdéshorizontja a lét lehetőségeinek horizontján húzódik. Makkai „nem lehet” válasza nemcsak egyszerűen a lehetetlenséget tematizálja, hanem egyszersmind el is indít egy olyan értelmezési folyamatot, amely a kisebbségi létnek éppen önnön lehetetlensége felől adja magyarázatát: a létből mint *nem létből csak* a létre nyílhatnak lehetőségek. Ezek a lehetőségek pedig éppen a hitre alapozott élet számára válhatnak valóban lehetőséggé. A kisebbségi létparadoxon mint *morális probléma* is adott. A megmaradás kötelessége nem a lét által kikényszerített kötelesség, hanem a megmaradáshoz szükséges léteremtés kötelessége.

Makkai mint a korabeli filozófia ismerője érezhető módon nemcsak beépíti kérdésfelvetésébe a neokantiánus és a heideggeri-jaspersi gondolatokat, hanem azokat konstruktív módon tovább is gondolja. A paradoxon ebben a vonatkozásban a *neokantiánus szemlélet és a heideggeri filozófia közötti lényeges különbségből* adódik. Míg az előbbi szerint a valóság, a tények világa kényszerűségeként adott, addig az utóbbi vonatkozásában a létező számára való reális világ, saját léttörténete. A Makkai cikkében megfogalmazott álláspont szerint, állítja Veress Károly, a kisebbségi lét nem pusztán inautentikus lét, hanem éppenséggel az autentikus lét radikális tagadása.

A kisebbségi lét mint gyakorlati probléma abból a történelmi tényből fakad, hogy a kisebbségiség egy mesterségesen létrehozott kategória, amely megvonja azokat lehetőségeket és feltételeket, amelyek révén autentikus létezéssel bírhatna. A valós létállapot és az illuzórikus létértelmezés így létrejött feszültségében kerül kimondásra a *nem lehet* kisebbségi létforma felé lezárt, a nemzeti újraegyesülés irányába pedig az erkölcsi revízió révén lehetőségeket előrevetítő ténymegállapítása.

Cseke Péter az *Egy létparadoxon megoldási kísérletei* című írásában a *Nem lehet* mai napig tartó provokatív hatásának miértjét kutatva lehetséges okokként a következőket említi. „Két - egymástól teljesen független, tehát más-más jellegű - tényező erősíti fel az utórezgéseket: a) mostanig senki sem dolgozta fel tudományos módszerességgel e vita előzményeit, lefolyását és tanulságait; b) fél évszázaddal a kisebbségi létparadoxon-vita ki-robbanása után hasonló jelenségekre figyelhetünk fel, mint amilyenek a *Nem lehe*thez vezettek.” írja ezt 1989-ben, majd hozzáteszi azt is, hogy az analógiákkal viszont ügyelni kell. Az akkori helyzet ugyanis (mármint a '89-es) lényeges pontokban tér el a *nem lehet* korától. Elfogadhatjuk azt, hogy Veress Károly könyve ezeket a hiátusokat kívánja betölteni, természetesen azt is hozzátéve, hogy a kötet – az alapos filológiai kutatásokon túl – egy mélyreható alkalmazott filozófiai kísérlet.

Dávid István

Lenni, vagy kisebbségnek lenni?

Veress Károly könyvében (*Egy létparadoxon színe és visszája – Hermeneutikai kísérlet a nem lehet –probléma megnyitására*) egy olyan téma körüljárására vállalkozik, mely, úgy tűnik, egyfajta időtlen aktualitással rendelkezik. Időtlennek mondom, bár ez az elevenség nagyon is idői, és ennyiben már magában hordozza a paradoxalitás jellegét. Makkai Sándor alakja és az őt körülövező történelmi-kulturális kontextus emblematikus jelenséggé tette őt, és megnövelte a jelentőségét azoknak a vitáknak is, amelyek eltávozását és későbbi írásait követték. Az e viták során megfogalmazottak máig hatóan befolyásolják azt a folyamatosan kidolgozandó, sajátos identitásformát, melyet az erdélyi magyarság a magáénak mondhat. Ez pedig kulcsot adhat nemcsak a Makkai-jelenségnek, hanem ennek az identitásformának a megértéséhez is. Mindkettőt a lezáratlanság és a folytonos továbbgondolás igénye határozza meg.

Az 1920-as év utáni politikai helyzet arra kényszerítette az erdélyi magyarságot, hogy új identitásformákat gondoljon el, egyáltalán, hogy sajátos helyzetére reflektálva megteremtse további életlehetőségeinek feltételrendszerét. Az első világháború előtti politikai formációban, az Osztrák–Magyar Monarchia államalakulatának keretei között, a magyarság e régióban való jelenléte természetesnek tűnt, és emiatt sem jellege, sem pedig léthelyzete nem vált kérdésessé. A válság azonban, mely a történelmi folyamatok változásával bekövetkezett, igényelte egyrészt a történelmi szemléletmód, másrészt pedig a nemzetfogalom átértékelését. Ennek az átértékelési folyamatnak az egyik eredménye az erdélyi magyar szellemtörténetben a transzszilvanizmus, mely leginkább szellemi áramlatként határozható meg, bár alakulástörténetének különböző fázisai a tipizálást erőteljesen megnehezítik. Hatását ugyanis inkább a művészetek, és főként az irodalom terepén érezteti, kezdeti periódusát tekintve azonban leginkább egy ideológia karakterjegyeivel írhatnánk le. A későbbiek folyamán ez az ideologikus jelleg áthatotta azokat a szellemi megnyilvánulási formákat is, amelyek a transzszilvanizmus eszméjének gyakorlatát voltak hivatottak kiteljesíteni. Pontosabban szólva, ez utóbbiak a transzszilván ideológia hordozó értelmi alapját jelentették, esztétikai és etikai értékvonatkozásokat egyesítve magukban. Az elemző értékelést ezért már önmagában megnehezíti a különböző szempontok és regiszterek keveredése, mivel az ítéletalkotást mindig a helytállás, a megmaradás, a kitartás értékfogalmi határozzák meg. Ez az a kontextus, amelyben a Makkai-jelenség előbb a „lehet, mert kell”, később pedig a „menni, vagy maradni” (kifejtettebben: „lenni, vagy kisebbségnek lenni”) problémái köré szerveződik.

Veress Károly az eddigi viszonyulásmódokhoz képest szempontrendszert és módszert váltva kísérli meg a probléma idősze-

rűségét élénk állítani, a problémához filozófiai perspektívát ajánlva. Ha azonban az időszerűséget valamiféle elevenségként értjük, akkor talán fölösleges a „megnyitás”-ra irányuló kísérlet, hacsak ezt nem speciálisan, egy hermeneutikai nézőpont érvényesítése mellett gondoljuk el. „Szövegem nem véletlenül kapta a *Hermeneutikai kísérlet*... alcímet. – írja a szerző – »Hermeneutikai«, mivel szigorú értelemben vett tanulmány helyett és a külső formai vonásokon túlmenően sokkal inkább a vizsgált problémába való értelmező belegondolás akar lenni. Ez pedig lényege szerint nem is valósulhat meg másképp, csak úgy, mint »kísérlet«.” (7.) A kérdések nyitottsága tekintetében pedig a „kísérlet” vélhetőleg nem mentség, hanem leginkább adekvát megközelítésmódként érthető. Annak igazolása, hogy e megközelítésmód adekvátnak tekinthető, nem igényel különösebb erőfeszítést. A hagyományhoz való sajátos viszonyulás mint kulturális identitásforma, valamint az ebből fakadó kérdések elevensége, amelyek a hagyományhoz való viszony újraértését helyezik provokatív élénk, már önmagában értelmessé teszik a Makkai-jelenség hermeneutikai vizsgálatát. Mindazonáltal a szerző kissé eltúlozza a hermeneutikai „belegondolás” jelentőségét. Úgy tűnik, hogy a hermeneutikai terminológia felvonultatása alárendelődik annak az elképzelésnek, mely szerint Makkai szövegei olyan folytonossággal rendelkeznek, amely leválasztja róluk a vitákban vádként megfogalmazottak jelentős részét. Mintha a kortársak és az utókor értelmezései nem vetnének számot azzal az értelemkontinuitással, amelynek fényében Makkai vonatkozó írásai elhatárolhatóak lennének a félreértés lehetőségeitől (implicite szétválasztva a Makkai szövegei által képviselt értelmi történéseket – néhol egy előfeltételezett szerzői szándékkal hozva azokat összefüggésbe – és a mítoszalkotás igényétől nem mentes értelmezéseket). Nem zárom ki az értelmezés eme esélyét, csupán azt mondom, hogy van egy olyan apologetikus felhangja a Makkaihoz való közelítésnek, amely megváltoztatja az értelmezői optikát.

Veress Károly könyve egyfajta teljességre törekszik a teljesség igénye nélkül. Kétségtelen, hogy az eddigiekhez képest talán a legteljesebb képet nyújtja, nagy és tiszteletre méltó apparátust működtetve, olyan tények feltárása mellett, amelyek valójában nemcsak árnyalják, hanem át is formálják a Makkairól kialakított eddigi elképzeléseinket. Ez a „teljesség” azonban kissé inkoherenssé teszi a könyv szerkezetét. Valóban azt kell mondanunk, hogy egyetértünk a bevezetőben megfogalmazottakkal: az *Egy létparadoxon*... egy kísérlet. Felvázolja azokat a lehetőségeket, amelyek egy hatástörténeti vizsgálódáshoz tartoznak, azonban szembeállít velük egy olyan Makkai-képet, amely a már említett módon rendelődik önmaga értelemkontinuitásának elve alá. Meg kell azonban hagyni, hogy olyan megértésmóddal kísérlet meg kidolgozni, mely a jelenséget a maga emberi, tapasztalati körének értékére szállítja le, s ezzel a demitizálás kínos feladatát vállalja

magára. Az eddigi értelmezési módokhoz képest ez tényleges változást jelent. Az viszont leginkább megtorpanásként értékelhető, hogy a hatáskontinuitás elvét határozott korlátok között tartja. Gondolok itt a *Tudománnyal és fegyverrel* című kötet szerepére. Makkai e kötetben meglehetősen közel áll a Mussolini által képviselt szélsőséges nemzetideálhoz és az ezt célzó nevelésműveleményhez. A kor politikai kontextusa elhomályosítja a német nemzetiszocializmus és az olasz fasizmus közötti különbségeket, s így annak a kérdésnek is a lehetőségét, hogy, bár Makkai elutasítja a német nemzetiszocialista elképzelések megvalósulási formáit, miért fogadja el azokat az elveket, amelyek a fasizmus nemzetfogalmának alapjául is szolgálhattak. Fogalmazhatunk enyhébben is: mi az oka annak, hogy a nemzeti identitás problémája egy legalábbis kétértelmű álláspont megfogalmazásához vezet Makkai esetében? Veress Károly válasza erre a kérdésre az, hogy a kor politikai eseményei olyan kontextust teremtettek, amelyben a Makkai-féle ideál szerencsétlen módon a maga által képviselt álláspont ellen fordult. Ez annyit tesz, hogy Makkai egyértelmű, s csak az értelmezési lehetőségek ellentmondásosak. Ezt az álláspontot azonban csak a megértésben tanúsítandó jóakarat tarthatja fenn. Persze, ez a változat nem zárható ki, mint ahogy a jóakarat sem zárható ki a megértés folyamatából, de ezzel együtt annak a lehetősége sem, hogy Makkai a nacionalizmus fogalmát egyoldalúan kezeli, nem véve észre, hogy az ennek függvényében megfogalmazott nemzetiségi, kisebbségi identitás ugyanolyan erős jegyekkel bír, mint az általa elhatárolni kívánt nacionalizmus. Miért ne lenne lehetséges az, hogy a *Magunk revízióját* úgy olvassuk, hogy megláthassunk mögötte valamit annak a nemzetfogalomnak a reziduumból, mely meghatározta Makkai elképzeléseit, úgy, hogy az a deklarált szándék ellenére ellehetetleníti a vállalt revíziót? Egy olyan tisztázatlan előfeltevésről van szó, amelynek mentén a hatáskontinuitás másként is érthető: például olyan szálként, mely elvezethet bennünket a *Tudománnyal és fegyverrel* kétértelmű gondolataiig. Ez nem azt jelentené, hogy Makkai a politikai szélsőségek hálójában vergődött, csupán azt, hogy maga válságjelenség, mégpedig olyan, mely egy általános humanitásművelemény és valamiféle szintén transzcendált nemzetfogalom összhangját kísérli meg megteremteni. A sikertelenség (ha úgy tetszik, a „nem lehet”) a fogalmakban rejlő ellentmondást takarja, annak a neokantiánus elképzelésnek a kudarcát, amelynek a működéséhez szükséges előfeltételek Makkai korára már rég fölszámolódtak. Az így megjelenő ellentmondások játékát Veress pontosan látja, és, ha nem is tárja fel, de sejteti következményeit. Epp ezen a ponton válik/válhatna érdekessé a Makkai-jelenség: „Így jutunk el a kisebbségi létparadoxontól a nemzeti létparadoxonig. De ez már egy másik történet...” (204.) Nem tudok egyetérteni a szerzővel, nem tartom másnak ezt a történetet, s csak sajnálni tudom, hogy a sejtetésem nem jutunk túl. A spekulatív fogalmi struktúrák

kibontása helyett (lásd például a 7.1, illetve a 7.2 alfejezeteket) a „másik történet” talán lényegesebb helyet foglalhatott volna el. A spekulativitás itt leginkább azt hivatott kifejezni, hogy a fogalmiság megmarad egyfajta nehezen hozzáférhető tapasztalati referencia körén belül, hisz „mindannyian tudjuk, miről van szó”. Ebben azonban nem vagyok biztos, és emiatt ezt a fajta narratívát önmaga homályos tapasztalati referenciája könnyen marginalizálhatja, még akkor is, ha a tartalmi vonatkozások igényelnék az odafigyelést, vagy nevezzük inkább hallgató odafordulásnak?

Mindent összevéve, Veress Károly kötetét komoly vállalkozásnak gondolhatjuk, olyannak, mely teret nyit a továbbgondolás számára. Kár, hogy következtetéseiben valami visszafogja, és az olyan gondolatok, mint amilyen az, hogy a kisebbségi létparadoxon mindannyiunk „alkotása”, a túl tágra szabott, vagy inkább sokszínű megközelítésben elkallódhatnak. Törekvését tekintve azonban újszerű, s ez nem mellékes szempont, még akkor sem, ha a filozófiai fejtegetések néha túl komolyan veszik a kisebbségi lét ontológiai feladatait, és így könnyen átalakulhatnak valamiféle kisebbségi metafizikává. Kérdés persze, hogy a kisebbségi lét ilyen irányú elgondolása szabaddá tehet-e bennünket a nemzet-ontológiák terheitől. A kérdés még akkor sem kerülhető meg, ha: „A kisebbségi létparadoxon [...] az európai modernitás lényegbevágó és átfogó kritikáját hordozza.” (253.)

Veres Zoltán

A gregoriántól a kortárs zeneművekig*

Angi István: A zenei szépség modelljei

Polis, Kolozsvár, 2003.

Angi István nemrégiben megjelent kötete, *A zenei szépség modelljei* – akárcsak elődei, a *Zene és esztétika*¹ vagy *Az esztétikum zeneisége*² – zene és esztétika termékeny konfrontációjáról ad számot. Azonban a mostani könyv erénye, hogy a korábbiakhoz képest gazdagabb a zenei példák és műelemzések tekintetében. Ezáltal a laikus olvasó is közelebb kerülhet a zeneművek és a könyv világához, mivel nem (vagy ritkábban) bocsátkozik elvont zenetudományi fejtegetésekbe.

Mindezek ellenére a zeneesztétikai írások gyűjteménye platonikus hagyományról tanúskodik. Ez a kettősség adja a kötet alaphangját: ami egyfelől a műalkotások közelségét jelenti, de ugyanakkor az eszményi oldalán a szépség vagy más esztétikai értékkategóriák horizontjának állandó jelenlétét. A gondolat már-

* Elhangzott 2003. október 20-án Kolozsváron, a könyv bemutatóján.

¹ Kriterion, Bukarest, 1975.

² Komp-Press – Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 2001.

is világosabb lesz, ha azon tűnődünk, hogy hogyan „modellezhető” a szépség. Egyrészt nyilvánvalóan a műalkotások a szépség modelljei és letéteményesei, hiszen általuk adott a szépség, de ugyanakkor a szépség mint olyan meg is haladja a műveket, hiszen nem függ azok konkrét megjelenési formáitól. Ennek értelmében a könyv arra mutat rá, hogy a szépség ugyanúgy megtalálható a középkori egyházi zenében, mint a kortárs művészetekben, legfennebb bizonyos történeti szerkezetváltozáson esik át. Másrészt a műelemzésekben megmutatkozó esemény, a szép megérezkítésének eseménye is modellezve van a háttérben meghúzódó elméleti megfontolások keresztmetszetében (mint az esztétikum groteszk–transzcendens tengelyrendszere, vagy a műalkotások belső viszonyrendjének elmélete stb.).

E dichotomikus jelleg azonban nem konfliktusoktól mentes baráti társaság. Vajon egy jól kidolgozott és rendszert alkotó fogalmi apparátus mennyiben szorul a műalkotások hatástörténeti visszaigazolására, ill. maguk a művek (működésük és recepciójuk) igényt tartanak-e arra, hogy az általános esztétika legitim rekeszeiben foglalják el méltó helyüket? Ilyen és hasonló kérdések húzódnak a szerző magabiztos gondolatai mögött. És mégis. Angi munkássága arról győz meg, hogy az esztétika hagyománya minden időkben mozgósítható a műalkotások viszonyrendjeinek megértésében, és nem pusztán támpontokat nyújt, hanem nélküle elképzelhetetlen a művészetről való diskurzus. Csak tudunk kell élővé várakozni a ránk bízott fogalmi eszköztárat. És, amint az kiderül az itt közölt vizsgálódásokból, nem lemerevedett esztétikai kategóriákról van szó, hanem azok egymásba játszásáról a mindenkori rögzítéseknek ellenálló művészet világában.

A fenti gondolatok alapján az esztéta számára legalább két megfontolnivaló adódik: 1. az esztétikum általános törvényszerűségei legfennebb csak formális felmutatásban adhatók meg; 2. a „mi a szép?” típusú kérdések helyett a művészet működésének és a konkrét műalkotások befogadásának keresztműzében vizsgált *hogyan* visz közelebb az esztétikum különösségének (lukácsi örökség) belátásához, ugyanis egy ilyen belátás már személyes viszonyteremtést igényel (történjen ez akár a vadbefogadó primer élményeinek szintjén is). Ez utóbbit szorgalmazza a könyvet képező többdimenziós műelemzések.

A kötet minden egyes írásán áttűnik egy egységes és eredeti esztétikai látásmód. A különféle részproblémák a tanulmányok során újabb és újabb megvilágításba kerülnek, ami annak függvényében artikulálódik, hogy az esztétikai mezőt alkotó viszonyfogalmak sodrásában milyen helyi értéket kapnak az illető zenemű vonatkozásában. A könyv expliciten is felvállalt feladata: a viszonyfogalmak megőrzése, melyek az örökös továbbgondolás lehetőségét és mozgatórugóit képezik. Ez a tét – szemben az üres fogalmak rendszerével. A nem csekély feladat ráadásul nemcsak a művészetfilozófia elméleti törekvéseit érinti, hanem a viszony-

fogalmakat szervező, érzelmi középtől átítatva egyben a művészet alkotó befogadásának feltételévé válnak.

Ezt bizonyítja a könyv első nagyobb egységét képező *Legszentebb zenék* tanulmány együttes is, ahol a központi kategóriapárt képező *áhitat* és *szentség* „kölcsonös összefüggéseikben jelzik a sóvárgott érték és az utána való sóvárgás viszonyjellegét, azt, hogy a sóvárgás tárgya és alanya ebben a kölcsonös feltételezett-ségben ki is cserélhetik rejtett minőségeiket: az alany befogadja áhított tárgya szentségét, csodálatos jóságát, igazságát, szépségét; a tárgy pedig felveszi a szentség áhítását”. (9.) A misekompozíciók *Kyrie*, *Gloria*, *Credo*, *Sanctus*, *Agnus Dei* tételeit vizsgáló, példaanyagában gazdag tanulmányok az egyházi zene esztétikai és szakrális elemeinek megbonthatatlan egységét firtatják, miként a gregorián ének is e többletben definiálódik: „benne az esztétikai értékek – a művészi szép, fenséges, tragikus – csupán mint formák vannak jelen, tartalmuk több az esztétikum inherens tartalmánál. A gregorián énekben az esztétikai értékek a szakrális értékek hordozóivá válnak.” (56.)

A második fejezet (*Ritmus, dallam, lélek*) – három könyvismeretöt leszámítva³ – mintegy az arisztotelészi *Poétika* kategóriáinak (mimézis, katarzis, éthosz, tragikum) vetületét vizsgálja Palestrinától a barokk zenei világon át Kodály és Bartók művészetéig, újabb adalékokat hozva a bartóki életmű értelmezéséhez. A *Zenei anyanyelvünk* fejezet a kórusművészet esztétikáját és annak zenei műveltségünkben betöltött kitüntetett jelentőségét elemzi: „Majdnem minden jelentős művészi korszak zenei keresztmetszetét kórusművészete nyújtja, esztétikai szerkezetváltozásait pedig magának a zenei létnek a minőségi változásai tükrözik, a legrégebb időktől napjainkig. A kórus a zene értéktárának próbaköve.” (163.) A zenei anyanyelv kérdését egy nemzeti értékekkel bíró lemezanyag, a *Gregorián énekek és balladák a csángóknál* bemutatása zárja. A kötet utolsó egysége ismét a bartóki recepcióval foglalkozik, majd a zenei multimedialitásba, illetve a kortárs kolozsvári zenei életbe nyújt betekintést Szegő Péter és Terényi Ede munkásságának bemutatása által.

A műelemző esztétáról is azt gondolhatnánk, hogy hasonló esztelenségre vállalkozik, mint Platón „komoly embere”, aki írásra adja a fejét,⁴ hiszen ha valakinek nem tetszik egy műalkotás, azt reménytelenül próbálnánk csillogó és terjedelmes értekezé-

³ Benkő András: *A Bolyaiak zeneelmélete*. Bukarest, 1975; Szabó Csaba: *Erdélyi magyar harmóniás énekek a XVIII századból*. Balassi, 2001; László Ferenc: *Klavír és koboz*. Bukarest, 1989.

⁴ Akiről a következőket olvashatjuk: „gondolatainak magva lelkivilágának legszebb helyén nyugszik valahol elrejtve. Ha azonban bölcsességeinek legmélyét valóban megkísérelte írásban rögzíteni, akkor ez esetben, ha nem is az istenek – miként Homérosz mondja –, de az emberek minden bizonnyal elvették az esztét.” (Platón: *VII. levél* 344c–d.)

sekkel meggyőzni annak szépségéről. Ugyancsak Platón intése merül fel: „a végső belátást nem lehet szavakkal kifejezni, miként az oktatás szokásos tárgyait”. Mindazon túl, ami megnevezhető, meghatározható, megjeleníthető (képmás, modell) vagy megismerhető a tapasztalat segítségével, van a tudásnak egy ötödik formája: a személyes tudás vagy belátás. A műelemzések, ebben az értelemben, a megismertetésig jutnak el, a többi az olvasóra van bízva, miként a Szegő-tanulmányban kifejtetten is megjelenik: „Megtisztultuk, hogy a krónikás minősítse is krónikája tárgyát. A fenti »képillusztrációkkal« azonban inkább közönsége felé irányítanám e művek sorsát. Döntsön Ő, hiszen neki üzen velük...” (237.) Angi elemzései támpontokat nyújtanak a zenei szépség belátásához, felvillantanak összefüggéseket a vizsgált zenemű paradigmatis és szintagmatikus viszonyrendjéből, de nem bocsátkozik terjedelmes magyarázatokba a meggyőzés érdekében, hanem ezzel szemben egy nagystílusú és lenyűgöző mutatványos szerepét ölti magára, hogy hátulról vigyázza az olvasót. Nem akar meggyőzni – és talán éppen ezért sikerül neki. Ha nem is mindenkit, de tanítványait biztosan.

Különösen fontosnak tartom azt, hogy az olvasó egy montázszerű írástechnikával találja szemben magát; innen adódik a szövegek olykor nehézkes vagy megterhelő jellege. A belátáshoz szükséges analógiák és a sokrétű, sziporkázó művészeti példák összefüggéseinek felvázolásában a *tertium comparationis* nem mindig kifejtett, olykor csak lüktetése érezhető, és ez az, aminek hiányában a viszonyalkotást – aminek jelentősége igencsak kulcsfontosságú Angi írásaiban – ránk bízva.

Gregus Zoltán

Esszék a művészetfilozófia horizontján

Gregus Zoltán: Közelítésben. Művészetfilozófiai esszék

Komp-Press – Korunk Baráti Társaság, Kolozsvár, 2002.

Gregus Zoltán esszékötete, a *Közelítésben*, nemcsak az, ami, hanem vállalásából fakadóan ennek homlokegyenes ellentéte is, távolodás. Sikeres közelítés a műalkotások és művészetfilozófiai kérdések alkotó-elemző megértése felé, és távolodás a hagyományos esztétika végvidékeitől értékítéletekben, az elemzés gyakorlatában és a megértésre kiválasztott műalkotások mibenlétében egyaránt. Ebben a filozófiai-esztétikai ingajaratban régi és új között Heidegger kérdésfeltevéseihez igazodik, akkor is, amikor a művészetfilozófia mai alkalmazási lehetőségeit vizsgálja, és akkor is, amikor ő maga hajt végre ilyen irányú vizsgálatokat a jelenkori művészet példaképein. Bár mesteréről megállapítja, hogy „Heidegger esetében már nem beszélhetünk »esztétikáról« vagy »művészetfilozófiáról«, hanem csak egy sajátos gondolkodásról,

amely a lét (el)gondolásának perspektívájából gondolkodik a művészetéről” (122.), mégsem mond le arról, hogy önmaga ne gyakorolná a művészet bölcséleti tudományát, hanem éppen ellenkezőleg, e tudomány mai igényeit tekintetbe véve igenis esztétikát ír, mégpedig termékeny gondolatokkal feltöltött esztétikát. Kiderül, hogy a Heideggeri fogalmak és gondolatok ismerete szerzőnként több befogadott ismeretnél: reflektált ismeret, amely bizonyít. Azt bizonyítja, hogy egy összefüggő filozófiai rendszer továbbgondolása nem kötelez szatellit-szóródásra mai gondolkodási világegyetemünkben, még e világegyetemnek fenyegető tágulása ellenére sem, hanem igencsak megelégszik e filozófiai rendszer oly módú transzcendálásával, amely nem tarkítja el az eredeti kérdésfeltevéseket, hanem ezek megőrzött fényében bízik a továbblátás tisztaságában.

Az ilyen továbblátás igénye teszi azt, hogy a tanulmányok mindenike paradox módon viszonyul a benne rejlő gazdag és sokoldalú dokumentáció tartalmához. A *Közelítésben* létmódbeli paradoxonát egy rétegzett tagadás rejti, ami a megidézett könyvészet *értésének megértése* és a *mintához való vonzódás* mögött neszezve leplezi önmagát az eredeti forrásgondolatok melletti döntésében. Saját gondolkodási rendszerének viszonylagos önállósága a reflexiók során kialakított dacos ellenkezésből fakad, ami szembenállásokra készíti az elméletekkel, még a mintával is. Ez jelenik meg Heidegger gondolkodói fordulatának *előttje* és *utánja* megítélésében, valamint ezeknek az ambivalenciáknak a művészetek világára vonatkozó értelmezésében.

Jóllehet az elmélet és a gyakorlat reflexív összevetéseiben *kép és képiség története* fölött elemzései sikerességét elsősorban az elméleti oldal vizsgálatában véli elérni,¹ Gregus esszéi tanulmányokká minősülnek akkor is, amikor elméleti továbbgondolásait konkrét műelemzésekre vetíti ki. Filmstúdiumai (*Az áttételek játéka avagy a tisztánlátás melankóliája*² és *Az eszkatologikus képiség Tarkovszkij filmjeiben*³) a kifejező eszközök – kamerák állásszö-

¹ „Mint ismeretes, a képeknek két története van, egy, amely a művészetben rajzolódik ki, folyton fölülírva önmagát a műalkotások egymással történő feleselése által, és egy másik, amely az előbbi tematizálандó, az elméleti szövegekben adódik. A kettő közti viszony, amely végső soron visszavezethető a kép és fogalom szembenállóságára, termékeny feszültséget rejt magában, ha felismerjük, hogy mindkettő rá van szorulva a másik közbeszólására. Néhány próbálkozásomtól eltekintve, én ezen utóbbihoz tudok hozzájárulni, annak tudatában persze, hogy minden kísérletezés csak közelítés marad, hogy a művészet mindig egy olyan túlhatalmat képvisel, amely ellenáll a »végső« megalapozásnak vagy fogalmi tematizációnak.”(5)

² *Werckmeister harmóniák* (1997–2000). Krasznahorkai László *Az ellenállás melankóliája* c. regénye alapján rendezte Krasznahorkai László és Tarr Béla.

³ *Stalker, Áldozathozatal Tükör.*

gei, képi alapformák – vizsgálatától el egészen a rejtőzködő üzenetek kutatásáig meggyőzően igazolják a szerző gyakorlati esztétikai érzékét a műalkotások megértésében. Elemzése során gondolatrendszerét új fogalmak, kifejezések bevezetésével gazdagítja, például a *kép megakasztása* metaforájával.⁴ Úgyszintén a kép és a képiség *versus* kép és fogalom keresztüzében hasonlítja össze és különíti el a reklámképet a művészi képtől, illetve a divatosat a festőtől. Ám amikor a képek, jelképek, fogalmak, zenei expressziók világában elidőz, néha úgy tűnik, mintha a kép jelentéskörét kizárólag a *láthatóság* szintjén érné tetten. Például Szentkuthy regényével kapcsolatosan írja: „a fikcionálás aktusát – mint metamorfózist és határszegést – a *metafora* és *ekphraszisz* alakzataiban vizsgáljuk, eljutva az imaginárius *szöveg-kép* fenoménjéig” (166.), majd alább hozzáteszi: „a *Praeben* egy olyan határátlépésnek is ki van téve a nyelv, amelyben a *képiséghez közelít*”.⁵ (167.) [kiemelés tőlem, A. I.]. De hát, kérdezzük, el lehet-e választani a nyelvi metaforát vagy általában a retorikai alakzatokat a képiségtől? Mindezek vajon nem az érzékileg letapogatható, hallható, vagy éppen szinesztéziás jelentést konkretizáló *audio-vizuális-taktilis képiség* vonalán jutnak el mihozzánk? Ezekhez a ritka lehatárolásokhoz tartozik a zene képiségének a felejtése is a nietzschei megközelítés mentén: „Bár a zene is a megjelenítés formája, a *tematikus formájában* a folytonos létesülésből, kibomlásból eredeztethető egy analógiás viszonyban, anélkül, hogy eredetét képes lenne megjeleníteni. Amit a zene megjelenít (*mint a saját tárgyát képező »akarat«-ot*), az már képzetek által rögzített: a »kedv- és viszolygásérzetek« alaphangoltsága, ami mentén világunk körvonalazódik. Tehát a zenében nem a magában való lényeg jelenik meg, hanem a lényeg azon lényegi mozzanata, amely döntésre kényszerít világunkat illetően.” (114–115.) [Kiemelések tőlem – A. I.] Az atematikus schopenhaueri áthallása helyett inkább a *maradandó tárgyviság hiánya* hegeli rezonanciáját véljük itt hitelesebben csengőnek, hiszen a zene éppen ez által a tűnékenysége által válik azzá, ami, a kedély művészetévé.⁶ Ám Gregus Zoltán elemzéseinek varázsát egyáltalán

⁴ „A *kép megakasztása* kifejezéssel egy mozgóképes közegben látszólag a kép megállítására történik utalás, de nem a statikusság, hanem a megjelenőnek (és leánykoltjának) az elidőzésben történő teret és időt hagyás/adás értelmében. [...] Ennek sajátos filmbeli megoldásait járja körül az elemzés, rámutatva a kameraállások és fényképezések által adódó sajátos képi szerkesztéseknek sokszor a cselekmény »ellenében« működő szerepére, amikor a képiség ellenáll a dramatikus cselekményben való feloldásnak, miközben természetesen felvállalja a narrációt is, továbbblendítve az eseményeket.” (8–9.)

⁵ Lásd *A fikcionálás önreflexiói. Közelítés Szentkuthy Miklós Prae című művéhez*.

⁶ Vö. Hegel: *Esztétika*. III. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1956, 105.

nem csökkenti e fenti kérdőjelek felvetődése, pusztán *a kérdés és a talán más* nyüzsgését hozta magával. Mert a már említett forrásművek beható ismerete és alkotó továbbgondolása, meg a következetes kutatói magatartás, amely a források forrásának a felkeresésére irányul, kellően bizonyítja a bemutatott esszék hitelességét. Találkozása Nietzschével, a *dionüszoszi és az apollóni* episztémék bemutatása⁷ kétszeresen is ilyen felkeresésnek bizonyult: egyfelől egy kétféle olvasatot hordozó *Tragédia születésének* megértésében, másfelől a publikált szöveg és a közlésből kihagyott jegyzetanyag termékeny összevetésében.⁸

A példák hitelességének és kitüntettségének vizsgálata során kötetzáró esszéjében kérdez rá a művészetfilozófia mai létmódjára: „Ha az alkalmazott filozófiát nem akképpen gondoljuk el, hogy annak vegytiszta formájától elütő területen próbál terjeszkedni és érvényt szerezni magának, hanem ezen végső dolgokat igyekszik tematizálni egy filozófiai diskurzusban, akkor a művészetfilozófia legsajátabb lehetősége sem lehet más, mint újrafelvétele (egy más diskurzusban történő tematizálása) a művészet által feladottaknak.” (267–268.)

A *Közelítésben* esszéi arról győznek meg, hogy írójuk a lehetséges elemző permutációk között a *modern és hagyományos* műalkotások együttlétében, valamint a *régi és az új* elemző eszközök mai alkalmazásában a *modern művészet jelenkori analitikája* mellett döntött. És sikerrel. Kívánjuk, hogy döntése időszerűségét újabb és újabb eredményekkel gazdagítsa a műalkotás létmódjának esztétikai továbbvizsgálatában.

Angi István

Veress Károly: Az értelem értelméről Hermeneutikai vizsgálódások*

Mentor Kiadó, Marosvásárhely, 2003.

Annak ellenére, hogy ezt ebben a formában nem szükséges, sőt, talán nem is illendő dolog hangoztatni, úgy gondolom, hogy sem a filozófia iránt érdeklődő nagyközönség, sem a „beavatot-

⁷ „A dionüszoszi igazság más értelemben az, mint az apollóni hazugság/ámítás. Nincs egy semleges köztes terület, ahol e két erő szembeállítható egymással az igazság tekintetében [...], inkább a nem rögzíthető létesülés (dionüszoszi) és annak megjelenítése/rögzítése (apollóni) mentén kell elgondolni az apollóni és dionüszoszi viszonyát.” (114–115.)

⁸ Lásd *A „megváltó” képe. Wagner méltatása A tragédia születésében.*

* Elhangzott a kötet bemutatójának keretében.

„tak” számára nem árulok el különösebb újdonságot azzal, hogy itt, Kolozsváron egy immár egyre határozottabban körvonalazódó hermeneutikai irányultságú filozófiai iskola működése vette kezdetét. Ez a folyamat jelentős mértékben annak köszönhető, hogy dr. Veress Károly, a Babeş–Bolyai Tudományegyetem docense, *itt* – mivelünk, olvasóival, hallgatóival és kollégáival – egyfajta (úgy tűnik, igen élénkítő hatású, sőt termékenynek bizonyuló) *beszélgetést* kezdeményezett és folytat.

Tulajdonképpen ezt teszi ebben a kötetében is. Problémafelvetései számos továbbgondolásra adnak alkalmat, mi több, ezen együttgondolkodás érdekében a szerző *Előszava* kimondott felhívást intéz az olvasóhoz: „A megértés teljességhorizontjába *az olvasó* is éppúgy beletartozik, mint a szerző. Mindenkori egzisztenciális bevontságunk-érintettségünk révén voltaképpen *partnerek* vagyunk az értelem értelmének feltárására irányuló közös törekvésünkben.” (6.)

Márpedig ez a fajta filozófusi hozzáállás nemcsak az igazság kizárólagos birtokában lévő szerző státusának, hanem az egyetem (azaz: a tudás) szerveződésének újragondolását is lehetővé teszi – mely szerveződés nem a már meglévőnek tételezett tudásterületek külsődleges egymáshoz rendelése révén, és utólag, mintegy adminisztratív-menedzseri módon irányított gépezetként, hanem éppen feladatszerűségében képződik meg, itt és most, vagy bármikor, amikor egymással elbeszélgetünk vagy találkozunk.

Ezen Veress Károly által folytatott beszélgetés tényleges meglétét jelzi egyébként az a tény is, hogy jelenlegi, tizenöt tanulmányt magába foglaló kötete írásait (egy-kettő kivételével) javarészt különböző konferenciák, szabadegyetemek, illetve táborok által biztosított találkozások alkalmával élő bemutatásra került tanulmányok teszik ki.

„Alkalmi” (nagyjából 2000-től egészen 2003-ig született) írások gyűjteményéről volna szó tehát – csakhogy olyan értelemben „alkalmi” szövegekről, amelyek éppen a dialógushoz mint a filozófiai tudás (és a filozófálnitudás) bizonyos alkalmaihoz, e tudás valódi alkalmazási lehetőségeihez kötődnek: olyan pillanatokhoz, amikor egy-egy probléma kapcsán a Veress Károly által igen következetesen – azaz: saját nyitottságát megőrző módon – alkalmazott hermeneutikai megközelítés lehetősége felmerült.

A szerző által választott hermeneutikai megközelítés – a kötet egésze szempontjából igen szerencsés módon egységteremtő következetessége ellenére – sohasem tűnik az éppen aktuális problémát tekintve erőltetettnek vagy netalán erőszakosknak: a gondolatmenetek kifejtésének lehetőségfeltételét általában az biztosítja, hogy egy bizonyos problémakör tárgyalása kapcsán a túlságosan is szűknek, lehatárolónak érzékelt keretek (a modernitás filozófiai diskurzusának keretei) hirtelen szorítani kezdenek, zsákutcákhoz vezetnek, illetve lezárulnak. Ezen a ponton

pedig maguknak a már megszokott kiindulópontoknak, az eddigi módszereknek (*mint* módszereknek) a felülvizsgálata válik szükségessé: önmagunk kitüntetett vizsgálódási helyzetének megkockáztatása és játékba hozása. Ennek a filozófiai önreflexiónak a konkrét megnyilvánulása az a mód, ahogyan *Az értelem értelméről* című kötetbe foglalt hermeneutikai vizsgálódások kibontakoznak.

Az egyre inkább önmaga értelmét elvesztő, sokszor elmulasztó és elszalasztó értelem aktuális értelmének keresését a kötet több irányból is vizsgálódásainak horizontjába vonja: az értelem értelmét igyekszik megkeresni a kommunikációelmélet, az etika, a tudományfilozófia, a politika, az egyetemi élet, mi több, magának a jelenleg folyó filozofálásnak a területén.

A kötet alaphangulatát körvonalazó első, *A filozófiai hermeneutika esélyei az ezredfordulón* című tanulmányában a szerző rámutat: a filozófiai hermeneutika nemcsak kivezetés a modernitás filozófiai diskurzusából, annak lerombolása, hanem egyúttal visszavezetés is: „visszamegy azokhoz a tapasztalati alapokhoz, amelyekkel mindig már rendelkezünk, amikor hozzákezdünk valamilyen teoretikus építmény megvalósításához”. (10.) Mint a teoretikus és a gyakorlati tudás együttes (alkalmazott) érvényesülése, inkább egyfajta egzisztenciális beállítódást, a magában az alkalmazásban megszülető filozófiát jelent(het)i.

Természetesen (amint arra *A hermeneutikai tudat csapdájáról* írott tanulmány rámutat) ez a fajta beállítódás sem lehet mentes a maga csapdáitól és veszélyeitől – mindenekelőtt attól a veszélytől, hogy „az értelmezés episztemológiájává”, tanítható és tanulható módszerré minősüljön vissza. Annál is inkább, mivel genealógiáját tekintve a hermeneutika tárgyi-mószertani tudatként jött létre, mint értelmezési szabályok eltárgyasító, normatív tudata. A hermeneutikai-filozófiai közlés nyelve emiatt – amint az a diszciplinárizálódó hermeneutikai tudat csapdájáról írott esszéből kiderül – nem lehet olyan nyelv, mely (az episztemológiai tudat dualizmusában) kizárná önmagából a benne és általa értelmes világgént kiépülő világot.

Hogyan lehetséges tehát „a hermeneutika” mint célirányosan érvelő filozófiai diskurzus, egyáltalán, mint értelmes beszédmód? – teszi fel a kérdést a harmadik, *Lehetséges-e hermeneutikai diskurzus?* címet viselő tanulmány. Hiszen (ahogyan arra Veress rámutat) minden újdonsága, „kivezető” és „visszavezető” jellege ellenére a hermeneutika mégiscsak kénytelen önmagát a – nem pejoratív értelemben vett – hagyományos, vagyis az érvelő filozófiai diskurzus nyelvén kifejezni.

A hermeneutikai beszédmód mint önmagát „leépítő”, dialogikus diskurzus – vagyis mint az a filozófia, amely beszélgetni tesz képessé – a monologizáló és totalizáló (önmagukat építő) diskurzusokkal szemben nemcsak hogy lehetséges, hanem – bár a tanulmány nem fogalmaz ennyire sarkítottnan – alternatívaként akár szükségszerűnek is tekinthető. Ebből a szempontból pedig a

hermeneutikai beszédmód az episztemológiai-monologikus diskurzus hagyományos kettősségeit meghaladni képes dialógusként jelenik meg.

Persze, a „dialógus” manapság igen gyakran (ki)használt és egyre kétesebb értékűvé silányuló divatszó. Ezt a hitelvesztési jelenséget a szerző *A dialógusról – kommunikációelméleti megközelítésben* című tanulmányában a dialógus szó görög gyökereihez történő visszatérés, majd pedig a maga tulajdonképpeni fogalmára hozott kifejezésnek a kortárs kommunikációelméleti keretek között történő tárgyalása révén ellensúlyozza. A párhuzamos monológokkal, illetőleg a játszmaszerű (ál)dialógusokkal szemben Veress Károly itt a szimmetrikus kommunikációként is leírható tényleges párbeszéd alapvető emberi igényét és filozófiai lehetőségét igyekszik felmutatni, az igaz párbeszédét, mely a maga nyitottság-struktúrájában az igazság közös előállítására, nem pedig egy már meglévőnek és birtokoltnak tekintett igazság elfogadtatására törekszik.

A dialógus mint létforma című, a kötetben soron következő tanulmánnyal már a dialogikus emberi létmód kétirányú, oda és vissza is vezető, voltaképpen tehát berekeszthetetlen útjára térünk rá – egy olyan útra, ahol Én és Te (a minket átfogó és egyben hordozó dialógus tapasztalata által) közösen veszünk részt egymás egzisztenciájának kiépítésében, gazdagításában, miközben egy olyan folyamat részesei (és résztvevői) vagyunk, amely nem annyira a mi magunk szubjektivitásának terméke, mint inkább egy minket meghaladó értelem-történetben való részesedés.

A *Sokféleség és egység a kommunikációban* című írás az előbbieken kifejtett gondolatmenetek talán legfontosabb következtetését is levonja (jelölve ezáltal a kötet első nagyobb tematikus egységének határvonalait) azáltal, hogy az ember alapvető létmódjaként határozza meg a kommunikatív létezést. Az emberi egzisztencia végességének felületesen pusztán negativitásnak tűnő adottsága ezáltal pozitív ontológiai relevanciára tesz szert – a valódi párbeszédként megvalósuló kommunikáció az egyediesülés és a kommunió egyformán-eredendő tapasztalatait teszi/teheti számunkra lehetővé.

A módszerprobléma – hermeneutikai megvilágításban a tudományos, vagyis a módszer által vezérelt (monologikus) diskurzus hermeneutikai fellazítását készíti elő, rádőbbentve a tudományos módszerprobléma-felvetést az általa előfeltételezett módszer mindenkorai lehetőségfeltételeire és határaitra, valamint a modern tudomány technicizálódásának mindezek figyelmen kívül hagyásából származó veszélyeire.

A mai tudomány etikai üzenete – a módszertudat hermeneutikai kritikáját követő tanulmány – ebben az összefüggésben az önmaga, valamint saját módszere (és e módszer által bebiztosított igazsága) szilárd birtokában lévő szubjektumot a baconi alapelv („a tudás hatalom”) meghökkentő – ám egyébként

textuálisan is igen pontos – újraértelmezése révén szólítja meg: ez a bizonyos hatalom valójában nem más, mint az ember engedelmessége és szolgálata.

Ezt követően a tudomány tapasztalatának etikai üzenete lehetővé teszi a problémakör kiszélesítését az általában vett erkölcsi tapasztalat területére. *Az erkölcsi tapasztalat mint élő beszéd* azok közé az (egyébként nem túl gyakori) etikai írások közé tartozik, amelyek nem a filozófiai diszciplínaként kimunkált etika sok esetben mindenfajta valódi egzisztenciális tét nélkülinek ítélt elméleti problémáival, hanem magával az erkölcsi tapasztalat természetével foglalkoznak. A tanulmány végkövetkeztetése alapján – mely egyszersmind egy újabb, az alkalmazás filozófiai értelmét kereső tematikus egység irányában történő nyitás is – az erkölcsi tapasztalat amiatt hermeneutikai jellegű, mivelhogy nem egy előzetesen készen álló, tételszerűen megfogalmazott teoretikus szabályrendszerhez alkalmazkodó nyelven kívüli cselekvés, hanem a nyelviség közegében, és egyben mindig alkalmazott tudásként bontható ki.

Az alkalmazott filozófia, valamint az alkalmazás filozófiai kérdéskörének vizsgálatát a szerző a kötet utolsó előtti tematikus egységének három tanulmányában hajtja végre (*A hermeneutika mint alkalmazott filozófia*, *A filozófia alkalmazásának hermeneutikai aspektusai*, valamint *Az alkalmazás értelme* című írásokban). A különböző, jelenleg egyre inkább teret hódító „genitivusos”, illetve szakfilozófiákkal szemben – melyek bizonyos gyakorlati problémáknak egy már előre készen álló és ezután pusztán csak utólag, illetve esetlegesen „felhasználásra” is kerülő teoretikus építmény keretei között elvégzett vizsgálatának értik magukat – Veress Károly itt egy olyan (Király V. István által is képviselt) filozófia-felfogás mellett foglal állást, melynek értelmében – az alkalmazás hermeneutikai fogalma alapján – az alkalmazás nem az alkalmazotthoz (a filozófiához) társuló utólagos mozzanat, hanem annak voltaképpen aktualizációja. Ezáltal a filozofálás maga alapvetően gyakorlati-egzisztenciális relevanciára tesz szert: „a magunk megváltoztatása, átalakítása irányába ható gyakorlati tevékenység”. (147.)

A hermeneutika mint alkalmazott filozófia című tanulmány ezután a kérdéskört a gadameri Bildung-fogalom irányából, *A filozófia alkalmazásának hermeneutikai aspektusai* pedig a nyelv spekulativitásának tükrö-struktúrája alapján közelíti meg. Végül, *Az alkalmazás értelme* című írásban már egyenesen az válik megkérdőjelezhetővé, hogy – a fentiek értelmében – lehetséges-e egyáltalán *nem alkalmazott* filozófia, hiszen annak filozófiaként való kimunkálása, újraalkotása már eleve alkalmazást jelent: „a filozófia tényleges művelése nem is lehet más, mint *alkalmazás*, s a filozófia lényege szerint nem is lehet másmilyen, mint *alkalmazott*”. (155.)

Az alkalmazott filozófiának eme hermeneutikai felfogását valószínűleg a kötet záró tematikus egységének két tanulmánya, a

Dialógus és politikai kultúra, valamint *A közép-európaiság lehetőségeiről*, egyszersmind kitűnően példázva a hermeneutika művelésének (alkalmazásának) esélyeit e látszólag nem túl közel eső területeken – bizonyítván, hogy a filozófiai hermeneutika a szerző által valóban önálló és kivételesen eredeti módon művelt megközelítésmód.

Az előbbi írás a hatalmi diskurzus egyirányú, eltárgyasító, monologikus szerkezetének alternatíváit keresi, a hatalom nyelviségével a dialógusként kibontakozó és megvalósuló nyelv hatalmát, vagyis egy lehetséges dialogikus politikai kultúrát állítva szembe. A közép-európaisággal (igen újszerű módon) mint egzisztenciáival – és nem mint geopolitikai kategóriáival – foglalkozó szöveg ezen hermeneutikai politikafelfogás gyakorlati alkalmazásának nehézségeivel is szembesít, nyitottan hagyván a kérdést, hogy az amerikanizmus, a globális európaiság-paradigma, illetve a balkanizálódás lehetőségeinek kitett, „homályos” közép-európai tudat képes lesz-e pozitív módon választani a regionalitás léttapasztatát is legitimálni képes hermeneutikai dialógust, mely az európaiság valódi fokmérőjét és lényegét képezi.

Végül a kötet zárótanulmánya, *A beszélgetés, amely „mi magunk vagyunk”* az identitás (Heidegger-től Derridáig átvizsgált) problémájával szembesít, a filozófiai hermeneutika identitáskonceptióját igyekezvén kimunkálni. A nyelv és a dialógus identitásképző hatalmának démonizációjával szemben – mely a hermeneutikai identitásfogalom félreértésén alapul – a szerző a beszélgetésben kibontakozó identitások egymást kölcsönösen fenntartó, ám saját kérdéseink és kérdésességünk által generált játékára összpontosít.

Az a lehetséges válasz, amelyhez a kötet végigolvasása hozzásegíthet, igen egyszerűen megfogalmazható, egzisztenciális értelemben azonban mégiscsak kimeríthetetlennek bizonyul: mert nem vagyunk kizárólagos birtokosai az igazságnak, és önmagunknak mint teljes, tévedhetetlen vizsgálódó szubjektumoknak sem (egyébként úgy gondolom, hogy ez lehetne a filozófia erószáról írott platóni dialógus aktuális értelmezése, mely talán egyben a filozófia művelésének aktuális értelme is). Számunkra, véges, ám értelmet kereső lények (filozófusok) számára ez a személyes barlangunkból való kilépés, a „felvilágosodás” egyedüli, *hermeneutikai* esélye:

„Nem hagyjuk el a barlangot, de kérdéseink rést ütnek a falán. A beáramló fény ránk esik és megvilágít, de magunkat mégsem látjuk. A barlang falai elhalványulnak a beszüremelő fényben, miközben a sötétség belénk költözik. Majd a magunk barlangjába fogadjuk a fényt, s akkor a külső barlang újra homályba borul.

Fény és árnyék játéka vagyunk? Avagy a játék maga?

Erről csak kérdezni tudunk...” (208–209.)

Rigán Lóránd

Számunk szerzői:

Bretter György – 1932-ben született Pécsen. Filozófus, esszéíró, kritikus. 1950–1954-ben a kolozsvári Bolyai Tudományegyetemen filozófiát tanult, majd a kolozsvári Igazság c. napilap belső munkatársa volt (1954–1957). 1957-től a Bolyai Tudományegyetemen tanársegéd a dialektikus és történelmi materializmus tanszéken. 1959-től filozófiát tanított a George Dima Zenekon-zervatóriumban. Közben adjunktus volt a Ion Andreescu Képző-művészeti Főiskolán (1959–1971). 1977-ben már súlyos betegen Budapestre költözött, ott halt meg. Kolozsváron temették el.

Gáll Ernő – 1917. április 4-én született Nagyváradon. Kolozsváron jogot tanult. 1938-ban filozófiából is diplomázott. 1942–1944 között munkaszolgálatos, 1944. decembere és 1945 április 11-e között a buchenwaldi koncentrációs tábor fogja lett. Szabadulását követően Kolozsváron az Igazság, majd az Utunk főszerkesztője, 1957-től 1984-ig a Korunkot főszerkeszti. 1948–1984 között egyetemi előadó: filozófiát, etikát tanított a Bolyai, majd a két egyetem egyesülése után a Babeş–Bolyai Tudományegyetem. 1968-ban doktori fokozatot szerzett. 1953–1956 között az egyetemen a prorektori tisztséget is betöltötte. 1974-ben a Román Akadémia levelező tagjává választják, emellett számos nemzetközi fórum tagja volt. 2000. május 17-én, 83 éves korában halt meg.

Ágoston Vilmos – 1947-ben született Marosvásárhelyen. Író, újságíró, kritikus. A kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem angol–magyar szakán végez 1972-ben. 1986-tól Budapesten él.

Egyed Péter – 1954-ben született Kolozsváron. A kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem Filozófia–Történelem karán 1978-ban filozófia–történelemtanári képesítést szerez. Jelenleg ugyanezen egyetem Antik és középkori filozófiatörténet tanszékének professzora, ugyanakkor összehasonlító eszme- és filozófiatörténeti kollokviumokat vezet a római La Sapienza Egyetemen.

Mester Béla – 1962-ben született, jelenleg a Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Kutatóintézetének munkatársa (Budapest). Kutatási témája a politika-filozófia és a magyar filozófia története. Bretter György filozófiájáról írott egyetemi doktori értekezését 1996-ban védte meg az ELTE BTK-án, Budapesten.

Molnár Gusztáv – 1948-ban született Nagyváradon. Egyetemi tanulmányait a kolozsvári Babeş–Bolyai Tudományegyetem filozófia–történelem szakán végezte. 1987-ig a Kritérium társadalomtudományi kiadványainak szerkesztője. 1988-tól Magyarországon él. 1991-től 2003-ig a Teleki László Alapítvány tudományos főmunkatársa. 2000 és 2002 között a Provincia című lap társfő-

szerkesztője. Jelenleg a Partiumi Keresztény Egyetem vendégtagjára.

Tamás Gáspár Miklós – 1948-ban született Kolozsváron. 1969-ben klasszika-filológiát végez a Bukaresti Egyetemen, majd 1972-ben filozófia szakot a kolozsvári Babeş-Bolyai Tudományegyetemen. 1972–1975 között az Utunk szerkesztője, 1981-ben kiutasítják Romániából. Jelenleg a Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének munkatársa.

Törzsök Erika – 1942-ben született Kassán. Tanulmányait az Eötvös Lóránd Tudományegyetem Bölcsészstudományi Karán végezte. 1969–1970 között az MTA Szociológiai Kutatócsoportjának tagja, 1971-ben az MTA Történettudományi Intézetében, 1972-1982 között pedig Ifjúságkutatási Csoportjának munkatársaként dolgozott. 1994–1997 között a Határon Túli Magyarok Hivatalának elnökhelyettese, 1997-től 1998-ig a hivatal elnöke volt. 1998 óta a budapesti Európai Összehasonlító Kisebbségkutatások Intézetének (2002-től Európai Összehasonlító Kisebbségkutatások Közalapítvány) igazgatója.

Vetró András – 1948-ban született Temesváron. 1967–1973 között főiskolai tanulmányokat végez a kolozsvári Ion Andreescu Képzőművészeti Főiskola szobrászati szakán. 1973-ban Kézdivásárhelyre kerül, ahol a Nagy Mózes Líceum rajztagozatán tanít.

kellék

filozófiai folyóirat

Kiadja a Pro Philosophia Alapítvány

Levélcím:

str. Kogălniceanu nr. 1

3400 Cluj

E-mail:

Kellek94@hotmail.com

Web site:

<http://www.arts.u-szeged.hu/doktar>

ISSN 1453-7400

A lap megjelenését támogatta: Illyés Alapítvány (Budapest) • Erdélyi Magyar Közművelődési Egyesület (EMKE) • Pompeji Alapítvány (Szeged) • Dekon Csoport (Tempus – Szeged) • Megjelenik negyedévente • Készült a Református Egyház Misztótfalusi Sajtóközpontjának nyomdájában • Felelős vezető: Tonk István

Főszerkesztő:

Tonk Márton

Szerkesztik:

Balogh Brigitta

Demeter M. Attila

Demeter Szilárd

Gregus Zoltán

Györgyjakab Izabella

Ilyés Szilárd

Szigeti Attila

Szerkesztőbizottság:

Csejtei Dezső

Egyed Péter

Gál László

Laczkó Sándor

Losoncz Alpár

Szegő Katalin

Ungvári Zrínyi Imre

Vajda Mihály

Veress Károly

