

### 3. AZ ERDÉLYI MAGYAR ÉRTELMISÉG: HIVATÁS ÉS PRAGMATIZMUS

#### 3.1. A hivatás és a „nép”

Valószínűleg nem „túlságosan merész” kijelentés, hogy az 1989 utáni első évek legfontosabb témái az elit és a civil társadalom kulcsszavai körül kristályosodtak ki. Az első esetében két érdekességre kell felhívni a figyelmet. Egyrészt, az elit kifejezés majdnem mindig az „értelmiségre” és az új hatalmi, politikai elitre vonatkozik. Ezek a közélet főszereplői. Más elitcsoportosulásokat általában nem tárgyalnak.<sup>1</sup> Másrészt viszont azt kell megfigyelnünk, hogy a hangsúlyt rendszeresen a „csúcs” elitre helyezik, és nem veszik tekintetbe a politikai, adminisztratív elit „szürke”, alacsonyabb beosztású tisztviselőit.<sup>2</sup> Az „elsőrangú”, „eredeti”, „kreatív” egyénekre helyezett hangsúly valószínűleg azzal magyarázható, hogy a. sorsukat jelképesnek, általános érvényűnek tekintették, illetve b. gondolataikról azt tartották, hogy a „nagy”, „fontos” eseményeket döntően befolyásolták, meghatározták. Emiatt az értelmezések szem előtt tévesztettek két fontos tényezőt: egyrészt a kultúra „proletárjait”, illetve a párt- és adminisztratív apparátus széles tömegeit. Másrészt pedig elhanyagolták az „eredeti” gondolatok eszmei hátterét, azaz a társadalmi világ magától értetődő elemeit. Ez már csak azért is fontos, mert mind 1989 előtt, mind 1989 után, a kelet-európai értelmiség *egésze* azt tartotta magáról, hogy missziója van, hivatást kell betöltenie – függetlenül attól, hogy ez esetenként milyen perverz formákat öltött.<sup>3</sup>

### *A gesztusok*

Gyakori az az álláspont, amely szerint – valószínűleg a totalitarizmus-elméleteknek köszönhetően – a hetvenes, nyolcvanas évekbeli kelet-európai hatalmi retorika *motivációját* azonosítják az ötvenes évekével. Az államszocializmus első időszakában a politikai elit azt remélte, hogy lassan meggyőzheti a lakosságot az ellenállás teljes reménytelenségéről. És esetleg arról is, hogy céljaik igazságosak, és hosszabb távon mindenkinek megfelelnek. De körülbelül a hatvanas évek közepétől a retorika funkciója fokozatosan radikális fordulatot vett: többé már nem meggyőzni akart, sem „felvilágosítani”, sem magyarázni, sem mozgósítani.<sup>4</sup> Maga az a tény, hogy azt mondhatott, amit akart, anélkül, hogy arra kényszerülne, hogy cáfolatokra (egy ellenséges közvélemény, vagy akár a „valóság” részéről) válaszoljon, azt bizonyította számukra, hogy a hatalom pozíciója erős, támadhatatlan, és (szinte) senki sem merészel szembeszállni vele. De azt is tudták, hogy jóformán senki nem hisz bennük. És ez volt hatalmuk legsajátosabb jellemzője: azt mondhattak, amit akartak, anélkül, hogy figyelniük kellett volna arra, hogy ki hiszi el, illetve kinek lehet hatalma, képessége arra, információja ahhoz, hogy megcáfolja, amit mondanak. Megengedhették maguknak, hogy úgy beszéljenek, miközben tudták: sem ők, sem a hallgatók nem hiszik el, amit mondanak – sőt, ha kell, akár meg is tapsolják őket. A szó már nem manipuláció volt, hanem egy gumibot, amit bárki felé suhogtatni lehetett. Csak gesztus, semmi más.

A „valóságról” beszélni (a mindennapi élet tapasztalatainak megfelelően) természetesen tilos volt. *Még a hatalomnak is*. De ez a fajta beszédmód, amelynek semmi köze nem volt a valósághoz, nemcsak a „hivatalos” elitre volt jellemző. Tulajdonképpen az „ellenzék” számára sem volt kötelező szem előtt tartani a mindennapi élet gyakorlati problémáit, nem kellett bizonyítékokat felsorakoztatnia, nem kellett a valósághoz valamilyen formában hozzáilleszteni mondanivalóját. Itt is tulajdonképpen a gesztus volt

fontos, nem a gondolatok, az érvek, vagy a bizonyítékok. Ezt bizonyítja többek között az is, hogy 1989 után az addig elfogadott, úgynevezett ellenzéki témák gyakorlatilag eltűntek a közéletből.

De a gesztus, amely ki akarta játszani, be akarta csapni a hatalmat, mégiscsak igényelt egy referenst, egy magától értetődő alapot, amely lehetővé teszi a helyes, pontos dekódolást.<sup>5</sup> Több vonatkoztatási rendszer is létezett, és ezek gyakran összekapcsolódtak. Itt most lehetetlen mindegyiket elemezni. Csak egyre fogunk részletesebben kitérni, amely valószínűleg az erdélyi magyarok számára a legfontosabb volt, minden mást fölülírt, meghatározott. Ezt bizonyítja többek között az is, hogy az 1989 előtti értelmiségi elit zömének sikerült hatalmi pozícióban maradni. És ezt a pozíciót alig kérdőjelezte meg valaki, még akkor is, ha egyesek – és ahogy telik az idő, egyre többen – elégedetlenek e posztokat elfoglalók tevékenységének eredményeivel. Azt, hogy ezek a vonatkoztatási rendszerek érvényesek maradtak, elősegítette számos „alternatív” értelmezési keret összeomlása is. Ezek elsősorban az alternatív szocializmusok, ideológiák kidolgozását ajánlották – Romániában nem sok sikerrel. A népi ideológián kívül semmilyen autoritással bíró leírás, értelmezés nem maradt, amely az erdélyi magyar kisebbség számára egyfajta átfogó irányvonalat jelenthetne. Mint látni fogjuk, még azok is, akik bírálják, elfogadják a népi retorika egyes fontosabb elemeit.

Az első világháború utáni évtizedekben az erdélyi magyar értelmiség – progresszívnek tartott aufklárista és népi hagyományainak megfelelően – a nép képviselője akart lenni, és annak is tartotta magát. Általánosan elfogadott kulturális normává vált, hogy a „nép” érdekeit védeni kell, szükségleteivel foglalkozni kell. A nép pedig nem volt más, mint az erdélyi magyar kisebbség, amely egy artikulálatlan, monolitikus tömbként jelent meg számukra.

*A „nép”*

A „nép” ideológiájának a részletes bemutatása itt nem lehetséges, de megkíséreljük legalább három megkérdőjelezetlen és megkérdőjelezhetetlen alapelemének a bemutatását. Ezek a következők: a közösség, a hagyomány, és a népszolgálat. A közösség magától értetődően egyszerre jelenti a magyar kisebbséget, illetve lehet bármilyen kisebb csoportegység, amely hordozója az illető kisebbség „fennmaradását” célzó értékeknek, és hozzájárul fenntartásukhoz. A közösség egyértelműen kapcsolódik a modern társadalommal szembeállított hagyományos, rurális társadalom felfogásához. Nem véletlen, hogy az 1989-ig elsősorban erre alapozó néprajz hosszú ideig komoly presztízsnak örvendett az erdélyi magyar kultúrában, hiszen azt feltételezték róla – ha kimondatlanul is – hogy a nemzeti vagy etnikai identitásnak, egységnek egyfajta lényegét, a történelmi-szellemi gyökereit kutatja.<sup>6</sup>

A közösség önmagában a legfontosabb érték és érték-hordozó volt. Egyfajta garanciája a változatlan, azaz nem asszimilált, idegen hatásoktól mentes nemzeti létnek. Egy olyan egység jelképe, amely feltételezi a homogenitást, az érdekek és értékek harmonikus közösségét. Amely ugyanakkor nemcsak a nemzeti, hanem az egyéni identitásnak is a kemény magvát alkotja. Az igazi közeg, amelyben a hagyományként, azaz állandóságként felfogott kultúra fenntartható.

Eszerint a nézet szerint az értelmiség legfontosabb feladata a „népszolgálat”. Minden elképzelés, tevékenység csak akkor lehet értékes és megkérdőjelezhetetlen, ha értékei, céljai, funkciói valamilyen formában hozzákapcsolhatóak a közösséghez és értékeihez. Az „magyar értékek” fenntartása, védelme így a kulturális és politikai élet meghatározó jellegzetességévé vált. Ezen tevékenység sajátos „műfajai” az „értékmentés”, a régi intézmények felélesztése, és a dokumentumgyűjtésként felfogott adatgyűjtés. Fokozatosan a kultúra, vagy az identitás átalakult egyfajta múzeum-má, diadalívvé, vagy akár sírkövé, amelyet „tényekkel”, tárgyakkal, elvekkal, emlékezetes dátumokkal, hősökkel, álmokkal, pana-

szokkal és jelképekkel díszítettek fel. Az értelmiségi és közösségi életvezetésnek az lett a legfőbb célja, hogy egyfajta *exemplum*má vagy dokumentummá alakítsa életét, amely aztán büszkén, sértetlen vagy haragosan felmutatható, elmesélhető a világnak, vagy egyszerűen önmagunknak.

A népszolgálat ideológiája azért is roppant fontos, mert az értelmiség számára az *egyenlőség* illúzióját nyújtja – ez pedig kiemelt fontosságú érték volt 1989 előtt és után is. Az egyenlőségnek számtalan jelentésárnyalata van, a társadalmi és politikai konnotációktól, a mindennapi helyzetektől függően, vagy akár a kisebbségi jogok értelmezése/értékelése során is. Az igazság(osság) és a szabadság mellett valószínűleg a legfontosabb értékelési keretként tartható számon. Következésképpen az erdélyi magyar értelmiséginek be kell bizonyítania, hogy folyamatosan érdeklődik a közösség problémái iránt, és hogy annak lojális tagja úgy, hogy *semmilyen előjogokra nem tart igényt*.

Az értékmentés azonban csak *része* a népszolgálatnak. Ezenkívül a vezető szerepét is vállalniuk kell az értelmiségieknek; a kisebbségi érdekek képviselője is feladatuk.

#### *Egység és erkölcsi kényszer*

Az elit szerepének az egalitárius felfogása, összekapcsolva a kisebbség tömbszerű képével odavezetett, hogy gyakran összekavarták az értelmiség és a „nép” sajátos értékeit, érdekeit. És azt sem vették észre, hogy az értékek, érdekek a „nép”-en belül sem homogének. Az egyenlőségnek és homogenitásnak ez az „erős változata” volt az uralkodó tulajdonképpen 1993–1994-ig, amikor a kisebbségen belüli társadalmi különbségek is egyre nyilvánvalóbbakká váltak, és ettől kezdve az egyenlőség már csak mint igény jelenik meg. Az egység retorikája azonban megmaradt. Ez továbbra is azzal jár, hogy a különvélemény, a más értékek, normák, (akár közösségi) célok bármilyen artikulálása komoly vádakat vonhat maga után. Azokra, akik megkérdőjelezték ezt a homogén képet, nemegyszer az áruló stigmáját égették rá. Egy példa: 1987-ben

néhány Csíkszeredában élő fiatal értelmiségi megjelentetett egy könyvet a folklorizmusról, vagyis arról, hogy a népi kultúra elemeit hogyan használták, használják fel más, nem hagyományos kontextusokban (a népi fesztiváloktól a gyufásdobozokig), és hogy milyen ideológiák támasztják alá ezeket a kulturális gyakorlatokat.<sup>7</sup> Valószínűleg hosszú ideje ez volt a legkeményebb csapás, amely a magyar kisebbség „domináns”<sup>8</sup> kulturális ideológiáját és gyakorlatát érte. De kétségtelenül a szocialista – főként a romániai – kulturális politika bírálata is volt. Többek között azt bizonyította, hogy a magyar kulturális elit által fesztiválokba, összejövetelekbe, könyvekbe, stb. belekódolt, vagy csak belemagyarázott „népi” értékek tulajdonképpen sem „nemzetiek”, sem „közösségek” nem voltak, hiszen az illető gyakorlatok mögött erőteljes magánérdekek működtek. Ráadásul semmiben sem különböztek a hivatalos kulturális politikától. Néhány helyi aktivista reakciója első látásra önellentmondásos, bár tulajdonképpen koherens volt: a szerzőket magyarellenességgel vádolták, ugyanakkor feljelentették őket a titkosrendőrségen, mint a szocialista kultúra ellenségeit.

#### *Maguktól értetődő jelképek*

Egészen 1989-ig – sőt, 1993–94-ig – az erdélyi magyarok szellemi, ideológiai egysége megkérdőjelezhetetlennek tűnt. Ebben nem kevés szerepe volt a cenzúrának, amely gyakorlatilag lehetlenné tette a vélemények artikulálását a nyilvánosságban. A szocialista kultúra óreinek megtévesztésére a többi kelet-európai országhoz hasonlóan Romániában is kialakultak egyfajta „analogikus”, vagy „kettős”, „ambivalens” diskurzus<sup>9</sup> különböző – többé-kevésbé kidolgozott – formái. Egy eléggé kézenfekvő megkülönböztetés szerint, az erdélyi magyar kultúrában is azonosíthatunk egy viszonylag komplex, technikailag kidolgozott elemzési formát, amely kiindulópontként a közelmúlt történelmi eseményeit, esetleg filozófiai, társadalomtudományi témákat, vagy akár személyes tapasztalatokat használt fel. E tekintetben a legkidolgozottabb elemzéseket Bretter György nyújtotta. Ő főként az újbóloldal

irodalmát használta fel kiindulópontként. Itt kell még megemlíteni a tanítványait is: Molnár Gusztáv, Tamás Gáspár Miklós, Huszár Vilmos, Ágoston Vilmos. Az utóbbiak munkásságából jó példa Molnár Gusztáv könyve az angol forradalomról.<sup>10</sup>

Ezeknek a műveknek azonban nem lehetett nagy olvasóközönsége, nem hathattak szélesebb körben. Az értő(bb) publikum azokra korlátozódott, akik valamennyire ismertek egy bizonyos szakirodalmat, tudtak bizonyos eseményekről, vagy pedig olyan informális körök tagjai voltak, ahol a dekódoláshoz szükséges információkhoz hozzájutottak. Akik nem tartoztak ezen kivételhez, azok számára adva volt egy viszonylag terjedelmes, rendszeresen megjelenő irodalom, amely nem alkalmazta a titkosítás technikai finomságait. Hanem inkább bizonyos kifejezések révén olyan értékekre, „problémákra” hivatkozott, utalt, amelyek közvetlenül nem, vagy nehezen jelenhettek meg a nyilvánosságban. Viszont olyan kifejezések, mint „gyökerek”, „hagyományörzés”, „közösség”, „nép”, „szokás”, „vállalni”, „menteni”, „szolgálni”, megjelenhettek nyomtatásban, és nem is igényeltek különösebb magyarázatot, mindenki értette őket – vagy legalábbis ezt lehetett feltételezni. A gondolatok, állítások mellé nem kellett érveket állítani. Ez az irodalom viszont már képes volt egy szélesebb közönséget megragadni és formálni.

Mindezek az értékek és a hordozásukra alkalmas kifejezések, diszciplínák, gyakorlatilag elárasztották a nyilvánosságot 1989 után. Olyan, akkor már szintén kinyomtatható kifejezésekkel együtt, mint például a „tolerancia”, a „szabadság”, a „demokrácia”, stb. Közhellyé vált az erdélyi magyar köztudatban, hogy az öntudatos polgárra jellemző értékek és a nemzeti, etnikai értékek egymást kölcsönösen feltételezik. Ezzel párhuzamosan, rögtön 1989 után megjelent egyfajta láthatatlan cenzúra, amely a „nemzeti/kisebbségi érdekek” nevében elhallgattatott minden alternatív, netán kritikus hangot. A merev szervezeti formák az RMDSZ ernyője alatt,<sup>11</sup> a pártszerű fegyelem, egyes elemi demokratikus szabályok mellőzése tulajdonképpen 1990 óta folyamatosan jelen

van a magyar kisebbség politikai életében.<sup>12</sup> Ennek a helyzetnek a gyökerei jóval korábbra nyúlnak vissza. Az egyik kulcskérdés – és a neki megfelelő válasz – az átmenet egyik legfontosabb fogalmának, a civil társadalomnak az értelmezésében található.

### **3.2. A „civil társadalom” mint kritikai fogalom<sup>13</sup>**

A huszadik század folyamán a civil társadalom fogalmát csak az utolsó 15–20 évben használták rendszeresen. A nyolcvanas években viszont úgy robbant be a társadalomelméleti, -kritikai szakirodalomba, a tágabb kritikai értelmiségi köztudatba, mint egy új paradigma, amely nemcsak bírálja a létező szocializmust, hanem konkrét cselekvési kiutat is kínál. Ráadásul mindehhez erős erkölcsi alapot biztosít (ez legalább annyira fontos volt, mint a racionális érvek). A következőkben arra keressük a választ, hogy a mai társadalmi, politikai jelenségek leírására mennyire használható ez a fogalom, illetve, hogy mit őrzött meg az 1989 előtti morális töltetből.

Első lépésként megpróbáljuk rekonstruálni, mit is jelentett a civil társadalom fogalma a rendszerváltás előtt, illetve az azt követő néhány évben.<sup>14</sup> Majd számba vesszük, hogy a mából visszatekintve milyen problémákat kendőzött el a fogalom használata. Végül, hogy ez milyen újabb kérdések megjelenéséhez vezetett a rendszerváltás után. Hipotézisünk szerint ezek a problémák odavezetnek, hogy a civil társadalom által nyújtott kutatási, értelmezési szempont nem vállalható. Ráadásul a gyakorlatban egyre gyakrabban találkozunk azzal, hogy a civil kezdeményezések nem a helyi vagy központi hatalom ellen védik a polgárokat, hanem egymással harcolnak a forrásokért – és a hatalom kegyéért. A befejezés két lehetséges kiutat vázol.

#### *A civil társadalom fogalma 1989 előtt és után*

A civil társadalom fogalmának újjáéledését az 1980-as években alapvetően meghatározta a („szocialista”) állam iránti bizalmatlan-



ság. Az elsődleges ok az volt, hogy a régi rendszerben a központosított állam egyre több redisztributív, illetve szolgáltató funkciót igyekezett kisajátítani magának, holott egyértelmű volt, hogy ezeket nem képes ellátni.<sup>15</sup>

A szellemi erőfeszítések valószínűleg nem lettek volna annyira hatékonyak, ha a civil társadalom fogalma nem működik erőteljes ideológiai fegyverként is. Az akkori szóhasználatban, még ha kimondatlanul is, azokat a társadalmi csoportosulásokat jelentette, amelyekben a hatalomból kiszorított lakosság (a „nép”) megszervezte önmagát valamilyen közjó érdekében a totalitárius állam ellen. Kulcsfontosságú eleme ennek az elképzelésnek, hogy a társadalmat nem „megszervezték” – „kívülről”, „felülről” –, hanem ez spontánul, a „gyökerektől” szerveződött, azaz megszervezte önmagát.

A fogalom sikere, ereje három tényezőre vezethető vissza. Elsősorban a sajátos politikai körülmények szúrnak szemet, különösképpen ha „rokonfogalmával”<sup>16</sup>, a totalitarizmussal hasonlítjuk össze. A totalitarizmus fogalma azonban egyre kevésbé volt használható egy rutinizálódott államszocializmusban.<sup>17</sup> Főként miután – elsősorban Lengyelországban – bebizonyosodott, hogy az önszerveződő társadalom sikereket érhet el a létező szocializmus elleni harcban. Kiderült, hogy a totalitarizmuselmélet azért sem érvényes már, mert a „szocialista” állam nem tudja teljesen kordában tartani a civil társadalmat, hiszen lehetséges a nyílt lázadás, az ellenállás is. Így egyre inkább felértékelődött a civil társadalom elméletének az egyik vonulata, az, amelyik az állammal való szembenállását hirdette.

A fogalom sikere másodsorban annak is tulajdonítható, hogy a hivatalos propaganda, vagy a „tudományos szocializmus” – akár „keményvonalas”, akár „reformer” változata – nem tudta semlegesíteni a szokásos eszközeivel. Nem lehetett kisajátítani, értelmét elferdíteni, vagy ráfogni, hogy nincs szellemi értéke, hogy kizárólag ellenséges propaganda, „ideológia”.

Harmadsorban fontos kiemelni, hogy az addigi kritikai megközelítésekhez képest, amelyek csak a fennálló rendszer bírálata, a negatívumok számbavételére, elemzésére korlátozódtak, a civil társadalom fogalmának volt pozitív üzenete is: kiemelte a szolidaritás, a közéletben való aktív, bátor részvétel, a közérdek fontosságát. Az egész kérdéskörnek tulajdonképpen a republikánus polgári erényeknek ez az újjáélesztése adta igazi erkölcsi töltetét.

A rendszerváltást többen is úgy értelmezték, mint a civil társadalom győzelmét az állam felett. A fordulat, az átmenet sikerességét annak függvényében magyarázták, hogy mennyire volt fejlett a civil társadalom, mennyire volt teljes a győzelme. A fogalom használata továbbra is utalt az állam iránti bizalmatlanságra. Arra, hogy az állam nemcsak elnyomó, hanem rossz ügyintéző, trehány szervező is. A megoldás eszerint az lenne, ha a civil társadalom szervezetei átvonnék bizonyos feladatokat az államtól. Vagy pedig az újonnan megjelent feladatokat az állam átruházná alapítványokra, egyesületekre. Mind a feladatokat, mind az intézményeket létrehozhatja akár az állam is. A működésükhöz szükséges forrásokat pedig (vagy legalábbis egy részüket) szintén az állam biztosítaná. Ez nemcsak azért jó, mert a civil szervezetek hatékonyabbak, mint az állam, hanem azért is, mert ilyenformán bizonyos tevékenységek depolitizálhatók, egyszerű ügyintézésé alakíthatók. De a folyamat jelentősége még ennél is tovább mutat. Ugyanis ha a demokrácia fontos ismérvének tekintjük a nem politikai cselekvők folyamatos (vagy legalább rendszeres) részvételét a közéletben, akkor a civil szféra növekedése a demokrácia kiszélesítéséhez vezet, a jelenlegi adminisztratív, politikai, stb. gyakorlat korrigálásához. Problémánkhoz tartozik tehát ennek alapján az a kérdés is, hogy mindaz, amit manapság a civil társadalom részeként tartunk számon, mennyiben járul hozzá „a szabadság kis köreinek” a kiszélesítéséhez.

### *A fogalom hiányosságai*

A civil társadalom fogalmának az volt a nagy „történelmi szerencséje”, hogy felfutása egybeesett a kelet-európai rendszer-váltásokkal. Emiatt a civil társadalmat középpontba helyező elméletek még nagyobb lendületet vettek, az őket illető kritika pedig megkésett. Milyen problémák felismerését nehezítette meg a civil társadalom fogalma?

1. Főleg az átmenet első éveiben képtelen volt megkülönböztetni az artikulált véleménnyel, szilárd értékekkel, célokkal, normákkal rendelkező, önmagát pragmatikusan szervezni tudó civil társadalmat a formátlan tömegetől, a csürhétől. A tüntetéseket, a (vad)sztrájkokat – mivel részvételen alapultak – majdnem mind úgy értelmezték, mint a civil társadalom, a demokratizálódás jeleit.<sup>18</sup>

Holott néhány, a standard felfogást legalább részben cáfoló jelenségre már azelőtt is felhívták a figyelmet. Tomaz Mastnak szlovén kutató például már az 1980-as évek második felében bemutatta, hogy miként zúzta szét a szlovéniai punk mozgalmat az egyszerű állampolgároknak az állammal való szolidaritása – az intolerancia jegyében. Ebben az esetben a „civil társadalom” nem az államhatalmat támadta, hanem vele fogott össze egy alternatív ifjúsági mozgalom ellen.<sup>19</sup>

2. A civil társadalom fogalmának egyik ellenpárja az autoritarizmus fogalma volt, a kettő egymást kölcsönösen befolyásolta. Az utóbbi iránti bálványromboló indulat annyira erős volt, hogy sokszor képtelen volt megkülönböztetni az autoritást az autoritarizmustól. Az autoritás leleplezése sokszor az autoritarizmus kritikájaként jelent meg, holott a kettő nem azonos.

3. Mivel a civil társadalom „paradigmája” számára csak az önszerveződés lehetett autentikus demokratikus gyakorlat, nem érinthették „pozitív” módon a szervezés, vezetés (leadership) problémáját. Ezeket kétféleképpen kerülték ki: egyrészt a kelet-európai értelmiség tematikájával, amely kizárólag az „ügy szereteté-

re”, a „közéleti”, „képviselői” szerepre helyezte a hangsúlyt. Másrészt viszont (a rosszabbik esetben) egy álkritikai álláspontról kijelentették, hogy a régió elitje paternalista, el akarja nyomni az autentikus „alulról jövő” energiákat, kezdeményezéseket, és minden aktuális problémát ezzel magyaráztak.

4. A civil társadalom sokszor nemcsak mint a szabadság, a demokrácia letéteményese jelenik meg, hanem mint a modern kor problémáira javasolt általános megoldás. A fogalom mögött ilyenkor, ha kimondatlanul is, vagy egyfajta premodern közösség képe lelehető fel, vagy pedig egy változatos, sokszínű posztmodern társadalomé. Mindkettőnek kulcsfontosságú eleme, hogy *harmonikus, konfliktusmentes* társadalomeszményt próbál követni.

5. A rendszerváltásig, és még utána is egy darabig, a civil társadalom témakörében született írások azt az illúziót táplálták, hogy mögöttük egy világosan artikulálható, pragmatikus társadalomkép található, még ha csak burkoltan is. A mából visszatekintve egyértelmű, hogy ez nem volt igaz. Ennek alátámasztásaként érdemes összehasonlítani a lengyel Szolidaritás 1981-es és 1990-es (Balcerowicz-féle) programját.<sup>20</sup> A két terv között fellelhető különbségek egyértelműen nem magyarázhatók kizárólag az „önkorlátozás” megszűntével (vagy átalakulásával).

#### *Új problémák 1989 után*

Míg a rendszerváltás előtt a civil társadalom fogalma Kelet-Európában elsősorban ideálként működött, 1989 után lehetővé vált annak megfigyelése, hogy a „gyakorlatban” azt nyújtja-e, amit elvártak tőle. Nyilvánvaló lett, hogy a már meglévő problémákat nem tüntette el, sőt újak is jelentkeztek. Ezek közül most hármat emelünk ki.

1. A civil társadalom szerepe és ennek a szerepnek mértéke a kelet-európai rendszerváltások kikényszerítésében erősen vitatott, bár kétségtelen, hogy e vitának van valóságalapja. De az átmenet során játszott szerepe igen csekély. És nem is lehet ez másként, hiszen az átmenet irányát, prioritásait, sebességét nem a civil

társadalom döntötte el, nem is tudta komolyan befolyásolni, hiszen az egész folyamatot felülről irányították. A civil társadalomnak semmilyen szerepet nem szántak sem a hazai politikai elitek, sem a meghatározó nemzetközi partnerek.

2. Nemcsak gyakorlati szerepe nem volt a civil társadalomnak, hanem a rendszerváltás és az átmenet értelmezésére sem alkalmas. Nehezen vagy egyáltalán nem bizonyítható, hogy a kelet-európai „forradalmak” fő mozgatórugója a civil társadalom újjáélédeése volt. Az egyik legambiciózusabb (és széles körben elfogadott) arra irányuló kísérlet, hogy a rendszerváltást ezzel magyarázza Vladimir Tismăneanu könyve, *Reinventing Politics: Eastern Europe from Stalin to Havel*.<sup>21</sup> A könyv azt igyekszik bizonyítani, hogy a kelet-európai rendszerváltozásokat elsősorban egy erkölcsi megújulás tette lehetővé, és ezzel párhuzamosan, vagy ennek eredményeként a civil társadalom feléledése. Emellett a könyv felsorolja a külső és belső politikai, gazdasági okokat is, és viszonylag részletesen elemzi őket. A szerző szerint azonban a legfőbb ok, amely nélkül igazi rendszerváltozás nem lett volna, erkölcsi, ugyanis ez tette lehetővé a (demokratikus) politika visszatérését régiókba. Ez azért is fontos, mert az átmenet csapdái, zsákutcái, sikertelenségei elsősorban szintén azzal magyarázhatóak, hogy milyen mértékben valósult meg az erkölcsi megújulás.

A szerző az akkori legfontosabb ellenzéki értelmiségiek munkáiból kiindulva úgy látja, hogy a morális megújulás kezdeti impulzusát egy olyan szemléletbeli fordulat adta, amely lehetlenné tette az egyén számára, hogy kompromisszumot kössön a rendszerrel. Az egyén megtagadta a rendszer újratermelődésének fő eszközét, a hazugságot, és – bármilyen hátrányokkal is járt ez számára – az erkölcsi integritást, az „igazságban élést” választotta.<sup>22</sup> Ezen személyek köré, ahogy példájuk terjed, fokozatosan kikristályosodik az által tárgyalt, vágyott „második társadalom”.<sup>23</sup> Ez egy idő múlva annyira meg tud erősödni, hogy – ha bizonyos belső és külső feltételek adóttak – az totalitárius/autoritárius rendszert is képes megdönteni.

Most eltekintünk ennek a forradalomértelmezésnek a kritikájától. Inkább nézzük meg, mennyiben használható ez a fogalom a mai, átmeneti társadalom értelmezésében. A civil társadalom fogalmában eszerint felfedi a társadalom fejlődésének a motorját. A diktatúra alatt széttűzött civil társadalom újraalakulhat, még kedvezőtlen körülmények között is, hiszen csirái megmaradtak. Így viszont érthetlenné válik, hogy az 1990 utáni eseményeket, az átmenet, a demokratizálódás, a demokrácia konszolidációjának nehézségeit kommentálva miért hivatkoznak olyan sokan (az említett szerző is) a civil társadalom gyengeségére. Ha a kialakult civil társadalom döntötte meg az autoritárius rendszereket, akkor miért mondja Tismăneanu 1992-ben, hogy nincs civil társadalom, miért követeli, hogy az értelmiségiek – a közismert kelet-európai modell szerint – megint álljanak csatasorba, vállalják a közéleti szereplést, hogy körülöttek létrejöhessen a civil társadalom? Nem végezték el ezt a munkát már 1989 előtt? Egy generáción belül hányszor kell ezt a szerepet vállalni? Mikor mondhatjuk, hogy a civil társadalom most már tényleg „önszerveződik”, az értelmiségi pedig eltekinthet a közéleti „küldetéstől”, a „korparancstól”?

Ezeket a problémákat Tismăneanu tulajdonképpen felismeri, és be is vallja mind a könyv eredeti kiadásában<sup>24</sup>, mind a paperback kiadásához írt *Utószavában* is, ahol válaszol néhány kritikai megjegyzésre.<sup>25</sup> Mégis fenntartja, hogy az 1989-es forradalmaknak a könyvben bemutatott értelmezése érvényes. Ami az 1989 utáni időszakot illeti, magyarázata két alapállításon nyugszik. Egyrészt, hogy a sarlatánok populista, nacionalista retorikája elnyomta a civil társadalom eszméit. Ez az irányzat nemcsak magát a forradalmat, annak eszméit támadja, hanem azokat az erkölcsileg feddhetetlen értelmiségieket is, akik kidolgozták őket. Ezen eszmények és személyiségek helyett visszatérnek a két világháború közötti időszak nacionalista, xenofób ideológiáihoz, és megpróbálnak fasiszta kollaboránsokat és autoritárius vezetőket rehabilitálni. Másrészt viszont a kelet-európai társadalmak mélységesen korruptak, és az egyszerű emberek tulajdonképpen megsértődtek,

amikor a tiszta morált vállaló értelmiségiek szembesítették őket hallgatásukkal, azzal, hogy az életük hazugságokon és kompromisszumokon alapult.

Mindez azonban arra figyelmeztet, hogy Tismăneanu valamit félreért: az ellenzéki értelmiségiek a régi rendszerben nem politikai programot fogalmaztak meg, amikor „méltóságban élésről” beszéltek, hanem egy önmagukkal szemben felállított követelményt, illetve – társadalmi szinten – egy vágyat. Így alakulhatna ki, így alakulhatott volna ki a „párhuzamos társadalom” – mondták ők. De a nyolcvanas években ez még nagyon távoli célnak tűnt. Ezt Lengyelországban és Magyarországon – ahol a nyolcvanas években is folyamatosan lehetett dolgozni, kutatni – nagyon jól tudták a társadalomtudósok.<sup>26</sup> És az ellenzékiek is tisztában voltak azzal, hogy a társadalom zöme *nem* őket támogatta.<sup>27</sup> (Ezt máskülönben onnan is tudhatták, hogy egyes kutatók a Szolidaritás szakértői voltak.)

Összefoglalásként elmondhatjuk, hogy Tismăneanu elmélete a szerző számára is részlegessé válik. A civil társadalom fogalma hasznos volt mint ideológiai fegyver, de a közéleti értelmiségi tevékenysége nem hozott létre sem öntudatos polgárokat, sem civil társadalmat.

3. A harmadik nagyon fontos probléma, amely már jelenlegi folyamatokra vonatkozik, az a civil társadalom „endzsióizálódása”. A morálfilozófiai elképzelésekben nem merültek, nem merülhettek fel konkrét elképzelések, gyakorlati útmutatások a civil társadalomra vonatkozóan. Fokozatosan derült ki, hogy egy nem kormányzati szervezet, egy egyesület tevékenysége nemcsak abból áll, hogy az utcán zászlókkal tüntet valami ellen valamiért. Sőt, ha sikeres akar lenni, akkor teljesen másra van szüksége: (pénz)forrásokra, irodára, fejlődés papírra, titkárnőre, tevékenységi tervek, „projektekre”, bankszámlára. Aki aktívan részt akar venni a közéletben, az nem lángelekű szónok, nem harcos. Nem „küzd”, hanem bankszámlákat állít ki, partnereket keres, stb. Nem a szolidaritás és az önzetlen amatőr munka világában él, hanem profinak kell

lennie versenyhelyzetben. A civil szféra nem a spontán, „alulról” kialakuló önszerveződés. A civil világot igenis szervezni kell. És ha hatékony akar lenni, akkor nem spontán, hanem bürokratikus. A civil társadalom már nem morálfilozófiai probléma – a civil szféra menedzsmentje foglalkozik vele, természetesen a régi morális töltet nélkül – de néha arra hivatkozva.

Mindez önmagában nem biztos, hogy baj – sőt, egyesek (elsősorban a civil szféra szereplői) szerint nagyon jó, ennek így kell lennie. Még akkor is, ha ez szöges ellentétben áll mindazzal, amit a rendszerváltás előtt civil társadalomnak gondoltak. A dolgok „természetes” menetéhez tartozik az, hogy a spontán tevékenységek – némi tapasztalat alapján – rutinizálódnak (ha el nem tűnnek).

Marad azonban még egy kérdés. A civil szervezetek jelentős része közügyek szervezésében, közéleti problémák kezelésében vesz részt. Az esetek többségében tevékenységi körük messze túlmutat az illető egyesület tagjain (tehát nem lakóházi társulásra gondolok), tevékenységük komolyan befolyásolhatja sok olyan ember életét, akiket nem is ismernek, és akik nem is hallottak az illető szervezetről. Sokszor maga az állam vagy a helyi önkormányzat ajánlja fel, osztja le nekik a munkát. Máskor ők maguk keresik meg, „találják ki” feladataikat tevékenységi körük függvényében. Igen ám, de – elvileg legalábbis – a kormány, a helyi önkormányzat, ha rosszul végzi munkáját, számot ad megbízóinak, legalább választáskor vállalja a felelősséget az illető közösség előtt. Nem így a civil szervezetek. Ők nem tartoznak felelősséggel senkinek még akkor sem, ha súlyosan károsítják egy közösség életét.

Vegyünk egy példát.<sup>28</sup> Az egyik faluban interetnikus konfliktus robbant ki, a többségi lakosság megtámadta a helybéli cigány lakosságot, és felégette a cigánysor egyik oldalát. Tudomására jutott ez egy nyugati alapítványnak, amely lehetővé tette, hogy a felgyújtott házak helyett új, modern lakások épüljenek, amelyek értékben messze túlhaladták a régieket. Miután elmentek, a cigánysor másik oldala felgyújtotta az új lakásokat. Az alapítvány,



amely legalább morálisan felelős a második konfliktusért, természetesen nem vállalta a helybeli cigányok előtt a felelősséget. Kérdés, hogy ez a probléma felmerült-e, amikor bemutatták az éves kiértékelést a fontosabb támogatóknak.

### *Következtetés*

Az előbbieket alapján jogosultnak tűnik az a feltételezés, hogy a civil társadalom átfogó fogalma a *társadalmi jelenségek leírására*, értelmezésére alkalmatlan. (Normatív, kritikai eszközként felhasználható ugyan, de akkor még csak azt tudjuk meg, mint 1989 előtt – hogy „mi nincs”). A fogalom iránti érdektelenség a rendszerváltás után annak is tulajdonítható, hogy mind a jelenségek,<sup>29</sup> mind a fogalomhasználat rendkívül változatosak lettek,<sup>30</sup> nagyon nehéz egy fogalomba sűríteni őket úgy, hogy annak értelme is legyen. Nem mondhatjuk, hogy ma a civil társadalom hozzájárul „a szabadság kis köreinek” a tágításához. A fogalom emiatt megtévesztő, nincs miért használni. Mára *elveszítette erkölcsi tartalmát*.

Ebből a kátyúból két kiút látszik körvonalazódni. Az egyiknek vállalnia kell, hogy morálfilozófiai töltete kiürült, már nem szerepelhet normaként a társadalomépítésben. A fogalom használata ma már félrevezető. Ezért kézenfekvőnek tűnik az a feltételezés, hogy bizonyos már bejáratott, differenciált, kézzelfoghatóbb, és/vagy esetleg elméleti holdudvarral is rendelkező fogalmak, mint például „*helyi társadalom*”, „*civil szervezetek*”, vagy „*polgári társadalom*” jobban segítenének munkánkban. A civil társadalom nem föltétlenül gyógyír, és gyakran haszontalan vagy káros a közérdek szempontjából. Elsősorban azért, mert a nagy verseny a forrásokért túlságosan is alárendelte, kiszolgáltatta a hivatalos politikai intézményeknek.

A másik lehetőség, hogy elfeledjük Michnik, Havel, vagy akár Tismăneanu problémáját, és – ha már komoly dolgokkal akarunk

foglalkozni – visszatérünk Patoëka eredeti projektjéhez: az igazság és a szubjektivitás viszonyához, a lélek gondozásához. Ebben ugyan az aktivizmus nincs segítségünkre, de – mondjuk – Weber, Elias, vagy Foucault, igen.

### *Civil társadalom és konfliktus*

A hagyományos elitszerep mellett azonban egy másik érv is szólt: a diktatúra atomizálta, szétzúzta a (civil) társadalmat. Pillanatnyilag legalábbis, ez képtelen „alulról” megszervezni önmagát, hiszen a régi rendszer évtizedei alatt elfelejtette, hogyan kell ezt csinálni. Következésképpen a társadalom megszervezését az aufklárista elitnek, elsősorban a szellemi elitnek kell vállalnia. Eszerint viszont mindazok a jelenségek, amelyeket egyes kritikusok paternalizmusnak neveznek, egy bizonyos helyzet eredményei. Ezért szükséges az egység, a hagyományos értelmiségi szerepvállalás, stb. És ezért szükséges egy olyan politikai szervezet, amely minden információt, döntést a központban összpontosít.

De vajon tényleg annyira jó szervező az erdélyi magyar elit? Tulajdonképpen megfigyelhető, hogy a rendszerváltás után jó néhány évig a romániai politikai és nem politikai szervezetekre általában jellemző volt a szervezői jártasságok hiánya. Ideig-óráig nagynak, erősnek, sikeresnek számító pártok teljesen eltűntek a politikai versenyben.<sup>31</sup> Az erdélyi magyarság esetében azonban arra kell gondolnunk, hogy az RMDSZ-nek még nincsenek komoly vetélytársai, hosszú ideig a belső alternatív hangokat is sikerült elhallgattatni. Lett volna tehát ideje és energiája arra, hogy megszervezze önmagát. Meglepő módon nem ez történt. Még helyi szinten is, falvakon, illetve olyan vidékeken, ahol a magyarok döntő többségben vannak, ahol a nemzeti, etnikai identitás nem alternatíva kérdése, súlyos problémák jelentkeztek. Sőt, ott voltak a legsúlyosabbak. Az országos és helyhatósági választások 1996 óta komoly konfliktusokhoz vezetnek, falvak, kisvárosok kettésza-

kadnak, arra is van példa, hogy a különböző frakciók szimpatizánsai összeverekednek.

#### *Az egység megbomlása*

Az erdélyi magyar kisebbségről kialakult homogén, tömbszerű kép már a kilencvenes évek első felében lassan elkezdett széttöredezni. Két oka volt ennek. Egyrészt az, hogy lehetőségessé vált a – többé-kevésbé formálisan – nyílt, demokratikus politikai élet. A tömb illúzióját az tartotta fenn, hogy a veszélyérzet miatt a nemzeti, etnikai értékek minden másfajta értéket felülbírálhattak. A nyílt és szakszerű politizálás kontextusa azonban teljesen más problémával szembesíti a magyar politikai vezetőket: hogyan lehet *átültetni* minden általánosabb politikai, gazdasági, jogi, stb. problémát a kisebbségi kérdések sajátos területére (és fordítva). Amíg a politikai élet és a szólásszabadság lehetetlen volt, úgy tűnt, ez egy egyszerű feladat, amely nem zúzhatja szét egy kisebbség politikai egységét, hiszen érdekei, értékei világosak, egyértelműek. De a kilencvenes évek közepére ez az egység már eltűnt. A megoldásokat, ötleteket már be lehet mutatni, meg lehet vitatni a széles nyilvánosság előtt is. Az etnikai értékeket manapság már többféleképpen is lehet értelmezni. Ráadásul, az „egységes” etnikai értékek már nem tudják felülbírálni az alternatív értékek artikulációját. Tulajdonképpen az etnikai és a gazdasági, politikai, közpolitikai kérdések összekapcsolása, ennek a gyakorlati politizálásban való szükségessége vezetett a kisebbségre vonatkozó nézetek elkülönböződéséhez is. A rendszerváltás első éveitől az erdélyi magyar nyilvánosságban már egyre gyakrabban nemcsak „erdélyi magyarokról” beszélnek, hanem megjelentek az árnyalatok: „mérsékelt”, „(nemzeti) radikális”, „polgári”, konzervatív, balos, liberális, „posztmagyar”, stb. A nyitást, belső kritikát lehetővé tevő változás annak is köszönhető, hogy megjelentek új érdekcsoportok, új nyilvánossági formák. Egyértelmű, hogy a véleménymásság vállalása manapság már nem lehet politikai és erkölcsi öngyilkosság, mint 1990 és 1993 között. És az is nyilván-

való, hogy ez nem az erdélyi magyar kisebbség, a közélet „belső demokratizálódásának”, hanem teljesen más (kül- és bel-) politikai folyamatoknak köszönhető.

### ***3.3. A szellemi elit: retorika és pragmatizmus***

A vizsgált időszakban, az erdélyi magyar szellemi és/vagy politikai elit legkomolyabb bírálatát a KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Intézete munkatársai fogalmazták meg. Most egy átfogó és részletes bírálatból indulunk ki, amelyet Biró A. Zoltán dolgozott ki 1996-ban.<sup>32</sup>

Mindenekelőtt egy általános észrevétel – nem értékítélet, hanem a szerző szellemi, ideológiai, és valószínűleg morális szimpátiáinak a tisztázására szolgál. A szerző és a csoport néhány más tagjának a munkáiban fellelhető a háttérben, alaphangként, egyfajta „plebejus”<sup>33</sup> hit a (civil) társadalom, a hétköznapi emberek, a mindennapi élet, az ehhez kapcsolódó gondolkodásmód fölényében, tartalékaiban. A „magaskultúra” képtelen ezt uralni, megtörni, ezért igyekszik kihasználni, eltorzítani, stb. Következésképpen ők azt gondolják, hogy mind az elit, mind az erdélyi kisebbségre<sup>34</sup> vonatkozó kutatások teljesen félreértik, félreértelmezik a „társadalmat” is, önmagukat is, szerepüket is.<sup>35</sup> Biró és társai éppen az ellenkezőjét mondják annak, amit általában az erdélyi magyar értelmiség magáról és a társadalomról gondol. Az elit hallgatólagosan vagy kimondottan azt feltételezi, hogy ő a „nép”-nek, illetve céljainak, értékeinek a képviselője, holott alig tud valamit mindezekről, és nem is tud (akar? képes?) odafigyelni az „alulról jövő” hangokra, véleményekre, problémákra.<sup>36</sup> Ez még kérdésesebbé teszi az elit retorikáját saját szerepéről és a nép érdekeiről. Továbbá, lehetővé teszi, hogy a legyengültnek, szétziláltnak tartott (civil) társadalom (újja)építésének a motorjaként képzelje el magát. De, mint a csíkszeredaiak figyelmeztetnek, a

társadalomnak a kommunizmus veszteseként való leírása csak arra szolgál, hogy magának az elitnek a pozícióját megerősítse. Holott ennek az elitnek nincs semmilyen *tényleges* politikai, kulturális elképzelése.

Biró és kollégái szerint a civil társadalom gyökerei, csirái magában a társadalomban találhatóak. Ezt pedig, minden erre vonatkozó diagnózis ellenére, a korábbi rendszer nem tudta szétzilálni, atomizálni. Fennmaradt a mindennapi élet gyakorlatában, a kisebb közösségekben. Nemcsak falun, hanem városon is, hiszen a városlakók nagy része nemrég költözött be faluról, rendszeresen tartja, ápolja kapcsolatait az otthoniakkal. Ezek az emberek nem felejtették el azt a falun még élő tudást, amely lehetővé teszi az informális kapcsolatok, a kooperációs formák kialakítását és fenntartását. Az elitnek azonban nem fog sikerülni valami hasonlót létrehozni. A hatékony, pragmatikus értelmiség reménye nem az effajta értelmiségben van, ennek „magas” politikájában és kultúrájában, látványos, „rendkívüli” döntéseiben és cselekedeteiben. Hanem a mindennapi életet alakító erőkből, a magától értetődőben, a „valós” társadalom rutinszerű cselekedeteiben, a kisléptékű, mondhatni „emberi” tervezésben, a mindennapi élet gyakorlatában, tapasztalatában, tudásában. Tulajdonképpen az itt tárgyalt szöveg kulcsszava – a pragmatizmus – szintén ehhez a gondolathoz vezethető vissza.

A kritika célpontja az úgynevezett „népi” értelmiség és annak diskurzusa. Biró ezt három, szorosan összefüggő témára bontja: a „népi” diskurzus típusa, az ezt fenntartó elit típusa, és azok az intézmények, amelyek létre tudják hozni, és fenn tudják tartani.

#### *A retorika*

Biró a „népi” diskurzust absztraktnak, általánosnak, és zavarosnak tartja. Túlságosan magasröptű. Nincs semmilyen kapcsolata a mindennapi élettel, képtelen az ötleteit konkrét tervekké, stratégiákká alakítani. Következésképpen képtelen a tényleges cselekvésre és gyakorlati eredmények felmutatására. Ez nem új

jelenség – folytatja Biró. Még tartalmi elemeiben is hasonlít az előző rendszer diskurzusára, amely szintén népi elemeken alapult. És annak sem volt semmilyen kapcsolata a valósággal. A „központban” fogalmazták meg, merev volt, de megvolt az a „jó” tulajdonsága, hogy könnyű volt mechanikusan újra- meg újratermelni. Közben az intézmények – a párthoz hasonlóan – a saját életüket élték. Tulajdonképpen majdnem lehetetlen volt megtudni, hogy ki kicsoda a pártban, mi a funkciója, mivel foglalkozik, stb. És a jelen diskurzushoz hasonlóan a „nép” nevében beszélt, a „néphez”, de nem a népről (azaz annak mindennapi életéről), valós problémáiról, stb.

Ami a régi rendszer diskurzusát illeti, egyetérthetünk azzal, hogy nem a „népről” beszélt – még akkor is, ha úgy tett, mintha a nevében beszélne. Mint már említettük, ez csak gesztus volt. Ha mindezt összehasonlítjuk az 1989 utáni retorikával, akkor a helyzet természetesen más. Ennek ellenére nehezen mondhatnánk azt, hogy a „nép”-hez szól. Ezt egyrészt a parlamenti politizálás mechanizmusával magyarázhatjuk: a politikai küzdelemben „nép”-ről beszélnek ugyan, de a címzett egy másik politikai szereplő. Másrészt viszont a közönség megszólításának nehézségei azzal is magyarázhatóak, hogy ez egy 1989 előtti reflex, és a politikai alternatívák hiányával jár együtt: nem szükséges meggyőzni a választókat, mert a magyar szavazatok magától értetődőek, a választóknak nincs más választásuk. Ez a gyakorlat apátiához vezetett, egyre nehezebb mozgósítani a lakosságot, még a fontos témák esetében is.

Az igaz, hogy a magasztos stílus nem segíti, sőt, időnként megnehezíti a problémák pragmatikus kezelését. De az is igaz, hogy a modern politika kezdeteitől fogva igenis használta ezt a fajta retorikát a nyilvánosságban: a magasztos értékek ködös használata része a nemzetépítési projektnek, a mozgósításnak, a legitimitás kialakításának és újratermelésének. Az ilyen retorikából származó közös vélemények azért fontosak, mert komoly erkölcsi autoritásuk lehet. Nem kötelező, hogy az intézmények

gyakorlati tevékenységével bármilyen kapcsolatban legyenek, hogy konkrét célokat tűzzenek ki maguknak.<sup>37</sup>

Biró szerint, amikor a 19. században megjelent a népi retorika, akkor még nemcsak új volt, hanem pozitív üzenetet is hordozott, mert az egyén számára olyan legitimitást biztosított, amely nem az ósiségből, a gazdagságból, a tudásból származott, hanem magából a diskurzusból. Ez az oka annak, hogy a sajtó olyan fontossá vált. Ebben is igaza lehet Birónak, de ebben az esetben is azt mondhatjuk, hogy olyan helyzet ez, amely a modern kor bármelyik értelmiségi csoportjára érvényes.

Mint már említettük, Biró szempontját könnyebb megérteni, ha szem előtt tartjuk Mihail Bahtyin demokrácia-felfogását. A beszédelméletről szóló jegyzeteiben<sup>38</sup> az orosz szerző a következőket írja: a modern kor embere nem kinyilatkoztat, hanem beszél, azaz amit mond, azt mindig fenntartással mondja. Ez azzal magyarázható, hogy az emelkedett, kinyilatkoztatott műfajok beszédsubjektumai (papok, próféták, stb.) már nem szereplői ennek a kornak. Megjelent helyettük az író, aki teljesen szekularizálta az irodalmat. Ennek köszönhető, hogy minden modern nyelvben megtalálhatók a demokrácia, a szabadság árnyalatai. Ennek a folyamatnak az eredete azonban a népi, profanizáló műfajokban kereshető, amelyek fokozatosan kiszorították a tekintélyelvű szót. Ebben a harcban a tekintélyelvű szó tehetetlen: mivel az az elvárása, hogy áhítatosan ismételjék, és nem hogy továbbfejlesszék, lefékezi a gondolkodást.<sup>39</sup> Bahtyin szerint a demokratikus beszéd csak akkor lehetséges, ha dialogikus, nyitott, ha képes felvenni a kapcsolatot más állításokkal, vagyis – saját kifejezésével élve – sokszólamú, „polifonikus”.<sup>40</sup> Ezzel ellentétben a tekintélyelvű beszéd, kultúra, dialóguson kívüli: csak idézni lehet, de nem lehet rá egyenlő félként válaszolni. Egyszóval, a tekintélyelvű beszéd „monologikus”. A jelenkori beszédből azonban a szent idegen szót valami elűzte. Ez a hatalmas erejű ellenfél pedig nem más volt, mint a nevetés, a nevetésnek a közösségi, össznépi, univerzális jellege, amely nem szétválasztja, hanem összekapcsolja

az embereket.<sup>41</sup> A tekintélyelvű, monologikus beszédet, kultúrát tehát Bahtyin a demokratikussal, a dialogikussal állítja ellentétbe.

Bahtyin elképzelése a dialogikus beszédmód diadaláról természetesen inkább vágyalom volt, mint valóság, és személyes tapasztalatai alapján ezt talán ő tudhatta a legjobban. De az is lehet, hogy az adott kontextusban így találta lehetségesnek, hogy ki mondja, amit a sztálinizmusról gondolt. A probléma az, hogy egyfajta mechanikus történelemszemlélet azt mondatja vele, hogy a tekintélyelvű beszéd, mivel nem a fejlesztést, hanem az egyhangú ismétlést várja el, megmerevíti mind önmagát, mind a gondolkodást. Ezt a kijelentést azonban pontosítani kell: hosszú távon semmilyen, a mindennapi tevékenységekhez kapcsolódó beszéd nem képes megőrizni eredeti jelentését – függetlenül attól, hogy mennyire áhítatosan vagy mechanikusan ismétlik.<sup>42</sup> De az 1989 előtti retorika nem tudott (vagy nem kényszerült rá!), hogy jelentős mértékben megváltozzon, hiszen nem állt kapcsolatban a mindennapi élettel – vagyis olyan gesztusokból állt, amelyeknek nem volt konkrét gyakorlati jelentőségük, vagyis érvényességi keretük nem a hétköznapi életben gyökerezett.

Egy másik probléma: nem igaz, hogy a plebejus beszéd nem lehet tekintélyelvű. Egyrészt azért, mert a modern korban, amikor a legitimitáció legfontosabb forrása a nép, ennek a szava ugyanolyan autoritáriussá válhat, mint bárkié – főként, ha kiszakították a maga körülhatárolt mindennapi érvényességi keretei közül, ahol megvan a maga igazsága, és áthelyezték egy szélesebb, nemzeti (országos) kontextusba. Erre azt lehetne ellenérvként felhozni, hogy ez csak az elit manipulációjának az eredménye. De – másrészt – a plebejus beszéd a saját érvényességi keretei közt is lehet tekintélyelvű. A falusi közösségek, amelyeket általában példaként említenek a „demokratikus” beszédre, a konfliktusmentes életvitelre, teljesen más képet mutatnak, ha figyelmesebben megvizsgáljuk őket. A kooperáció és a szolidaritás mellett mindig ott találjuk a hagyományos hierarchikus belső társadalmi rendet, a szigorú szabályozást és a konfliktusokat.<sup>43</sup> Ugyanezt bizonyítja az



is, ahogy az idegenekhez viszonyulnak.<sup>44</sup> A tekintélyelvű szó tehát része lehet, és gyakran része is a „plebejus” rétegek mindennapi életének.

Egy másik kérdés arra vonatkozik, hogy vajon tényleg monologikus volt az elit diskurzusa? Biró szerint igen, mivel két szempontból is autoritárius volt.<sup>45</sup> Egyrészt azért, mert nem tette lehetővé a hangok többszólamúságát. Csakhogy a beszédmódok pluralitása nemcsak lehetséges volt, hanem létezett is: csak éppen nem volt semmi értelme. Mint már mondtuk, az alternatív beszédmód(ok) egyedüli célja az volt, hogy eltérjen(ek) a hivatalostól – a többi nem számított. Fontos a *gestus* „bátorsága” és esetleg a virtuozitása volt. Az esetleg megjelenő alternatív diskurzusok közötti különbség nem volt igazán fontos: az eltérő vélemények, értékek, értelmezési keretek viszonylag ritkán csaptak össze nyilvános vitákban.<sup>46</sup>

Másrészt viszont – és ez az, ami Biró szerint igazán fontos a mai kontextusban –, mivel az értelmiségi retorikát nem érdekelte publikumának a véleménye. Ráadásul demagóg is volt, hiszen annak ellenére, hogy a nemzet (a kisebbség) sorsáról, helyzetéről beszélt, tulajdonképpen nem érdekelték a „nép” mindennapi életének a gyakorlati problémái, illetve az, ahogy ezek „lenn” megfogalmazódtak.

Bahtyin és Biró felfogása a monologikusról jelentős mértékben különbözik. Míg az orosz szerző egyszerűen mint az autoritárius hatalom diskurzusát elemzi, az utóbbi azt is kimutatja, hogy az értelmiségiek esetében is lehetséges – még akkor is, ha kiszolgáltatott helyzetben vannak. Biró számára mindenki, aki 1989 előtt betöltött valamilyen pozíciót a hivatalos nyilvánosságban akarva-akaratlan újratermelte a hatalom monologikus beszédét. Részeivé vált annak a hatalmi falnak, amellyel mindenki rendszeresen kapcsolatba került a mindennapi életben.<sup>47</sup> Szerinte az 1989 utáni intoleráns beszédmód éppen ezekben a korábban elsajátított mentalitásokban gyökerezik.<sup>48</sup>

Kétségtelenül sok igazság van ebben. Azonban nehéz ebből a szempontból megmagyarázni, hogyan sikerült az elit jelentős részének megmentenie a becsületét és a pozícióját a rendszerváltás után. Ez a kérdés akkor válik világossá, ha figyelmesebben megvizsgáljuk, hogy Bahtyin (és a pragmatizmus egyes képviselői, hiszen az orosz szerző helyenként ezekkel rokonítható) milyen jelentéssel használták a monologikus diskurzus fogalmát.<sup>49</sup> A beszéd eszerint lényegét tekintve dialogikus. Minden beszédérintkezés két mozzanatból tevődik össze: a beszélő megnyilatkozásai és a hallgató megértő tevékenysége. Minden beszédkapcsolat a megnyilatkozások cseréjét jelenti, vagyis dialogikus formában zajlik. Még a magányos töprengés is tulajdonképpen dialogikus felépítésű, valamilyen hallgató megértésére és válaszára számít, egyetértésére vagy ellenvéleményére. Továbbá, a beszédkapcsolatot befolyásolják a potenciális hallgatóság értékelései. Még akkor is, ha a beszélő nem tartja őket számon tudatosan. Mindez akkor tűnik elő a legvilágosabban, írja Bahtyin, amikor valamilyen kérdésben döntenünk kell. Ilyen esetekben tudatunk két szálamra bomlik. Az egyik – akaratunktól függetlenül – annak az osztálynak a szempontjával, értékeivel fonódik össze, amelyhez tartozunk. A hang maga osztályunk idealizált, tipizált képviselőjének a hangja. Ha azonban elutasítjuk saját osztályunk hangját, akkor azt egy másik csoport ideológiája alapján tesszük. Ha az egyén elveszíti ezt a belső hallgatóságot, akkor tudata leépül, örültté válik, élményei pedig kívül esnek a nyelvi kifejezés határain. Egy későbbi, 1952–53-ban írt munkájában<sup>50</sup> Bahtyin már óvatosabb. Minden korban, társadalmi rétegben, családi vagy baráti kisvilágban, ahol az ember felnő és él, a megnyilatkozások tónusát bizonyos tekintéllyel rendelkező emberek, művek szabják meg. Továbbá, a beszédnek mindig van címzettje. Ez nemcsak egy társalgópartner lehet, hanem egy közösség is, vagy akár egy nép, a főnök, az idegenek, sőt, akár „bizonyos meghatározatlan, nem konkretizált *másik* is [...]”.<sup>51</sup>A megnyilatkozás kompozíciója és stílusa attól függ, hogy ki a címzettje, és milyen választ, reakciót,

véleményt vár tőle. Az általam előre elképzelt válasz meghatározza az én állításomat is. A megnyilatkozás így egy sajátos drámaiságra tesz szert.

Így viszont az a kérdés tehető fel, hogy ha az emberi beszéd lényegi eleme a dialógus, akkor mi a monológ? Nem lehet egy olyan valami, ami egy teljesen más fogalmi síkon ragadható meg. Tulajdonképpen Bahtyin ebben a szövegében nem is említi meg a monológot. Csak feltételezhetjük, hogy az egy olyan megnyilatkozási forma, amely nem természetes (vagy nem egészséges) módon megtagadja, hogy „másokat” is tekintetbe vegyen, amikor önmagát építi. Vagyis egy olyan beszédmód, amely nem törődik publikuma reakcióival. Amely képtelen más szavakhoz, mások szavaihoz kapcsolódni.

Befejezőként a következő hipotézist fogalmazhatnánk meg: az 1989 előtti időszakban a közéleti megnyilvánulásoknak egy – ha számszerűleg nem is, de funkcionálisan fontos – része „ambivalens” volt. A nyilvánosság előtti beszédnek kulcsfontosságú eleme, hogy feltételez egy olyan publikumot, amellyel azonosul – ennek az azonosulásnak az alapját képezik azok az értékek, emlékek, vélemények, amelyeket nem lehet világosan megfogalmazni, csak utalni lehet rájuk. Ez lesz a beszéd hallgatólajos, magától értetődő része. Ezt a fajta diskurzust semmi esetre sem nevezhetjük monologikusnak, hiszen egy feltételezett közönség magától értetődő vélekedéseire alapoz, azt használja fel. Kétségtelen, hogy ez a beszéd, Bahtyin fogalmaival élve, dialogikus. A helyzet azonban radikálisan megváltozott 1989 után. Ma a vélemények szabadon kinyilváníthatók, ütköztetni lehet őket, vitázni, érvelni lehet. Összehasonlíthatók, szembeállíthatók más tapasztalatokkal, elvekkel – és éppen ez az, ami hosszú időn keresztül majdnem teljesen hiányzott az erdélyi közéletből (és még ma is viszonylag ritka az elvszerű, racionális vita). Annak ellenére, hogy egyre több – régebben tabunak számító – állítás megkérdőjeleződik. De ez még mindig nem vezetett dialógushoz. Az egyéni vagy csoportvélemé-

nyek hangoztatása anélkül, hogy szem előtt tartanánk a lehetséges partnerek reakcióit, még nem dialógus.

#### *A retorika elitje*

Ez a diskurzus, folytatja Biró, erős affinitást mutat egy bizonyos embertípushoz. Azokról az emberekről van szó, akik az életük értelmét csak valamilyen széles, lehetőleg nemzeti terjedelmű szervezet ernyője alatt látják. Az másodlagos kérdés, hogy ezek a szervezetek általában annyira központosítottak, hogy bármilyen arra irányuló kísérlet, amely független helyi cselekvési lehetőségeket akar kidolgozni, szükségszerűen sikertelen. Tulajdonképpen alig lehet ilyen próbálkozásokat látni, mert általában arra szorítkoznak, hogy a központban kidolgozott retorikát reprodukálják, minimális kreativitás nélkül. Ez odavezet, hogy a rekrutáció folyamán olyan emberek kerülnek pozícióba, akik csak sémákban tudnak gondolkodni, képtelenek a szabályszegő, innovatív gondolkodásra.<sup>52</sup> Biró szerint ez odavezet, hogy lehetetlen megkülönböztetni a rejtett, láthatatlan szerepeket a nyilvánosaktól. Az előbbi az igazi szerep, amely meghatározza az egyén helyét az intézményben. A látható szerep a nyilvános szerep, amely eltakarja az illető személy gyengeségét az intézményen belül, vagyis az igazi szerepét. Az a fontosság, amit a nagy intézményben betöltött szerepnek tulajdonítanak – még akkor is, ha ehhez nem társul semmilyen hatalom, ha képtelen befolyásolni a döntéseket, vagy újítani a szerepkörön –, majdnem teljes elvtelenséghez vezet. Következésképpen az illető (helyi) közéleti szereplők aszerint váltogatják retorikájukat, ahogy azt az intézményben betöltött pozíciójuk megköveteli. Ezzel magyarázható, hogy azoknak az embereknek, akik az előző rendszerben fontos szerepet töltöttek be, sikerült hasonló, vagy éppenséggel magasabb pozíciókat kivívniuk maguknak. Ehhez csak annyi kellett, hogy a szocialista retorikát felcseréljék egy másikra (például a nemzetire). A kisebbségek esetében sem történt ez másként. De, teszi hozzá Biró, nemcsak a karrierért folytatott elvtelen harcról van szó. Ezeket az embereket más is

motiválja: kétségbeesetten igyekeznek egy szélesebb intézmény keretei közé kerülni, ahol „otthon” érezhetik magukat, ahol megtalálják a helyüket, ahol biztonságban érezhetik magukat.

Mindez úgy válik érthetővé, ha azonosítjuk a legfontosabb társadalmi csoportot, amelyre jellemző ez a diskurzus. Biró szerint ez nem más, mint az elsőgenerációs értelmiségiek, akik még mindig többé-kevésbé kapcsolódnak ahhoz a társadalmi környezet-höz, amely őket kibocsátotta. A népi retorika azt a hitet erősíti meg bennük, hogy ők még mindig eredeti környezetük – munkás vagy paraszt – közösségük tagjai, és hogy értékeik sem változtak az idő során. Ebből azt a következtetést lehetne levonni, hogy ez a fajta diskurzus akkor fog eltűnni, amikor ez az értelmiségi réteg sem lesz már közéleti szereplő. Jelen körülmények között erre van esély, hiszen nem számíthatunk komolyabb arányú elsőgenerációs közéleti értelmiségi megjelenésére. Az értelmiség újratermeli önmagát, és a következő generációk már kevésbé rokonszenveznek a népi értékekkel. Ez azzal is magyarázható, hogy kevésbé érzik bizonytalanoknak a helyzetüket, és így kevésbé követik szüleik intézményes pályáját, illetve diskurzusát. Így a közeljövőben a népi diskurzus el fog tűnni.

#### *Retorikaváltás 1989 után*

Sok kelet-európai értelmiségi számára az egyik legzavaróbb probléma 1989 után az volt, hogy – függetlenül attól, hogy a régi rendszer kliensei vagy ellenzői voltak –, az új helyzetnek megfelelően stílust, retorikát kellett váltaniuk, más problémákat, témákat, hivatkozási kereteket kellett kidolgozniuk. Az egész, több-kevesebb bátorsággal kidolgozott elméleti építmény, amely az előző rendszer kritikáját, legitimitásának megkérdőjelezését szolgálta, majdnem ezzel együtt összeomlott. Olyan témák, amelyek az államszocializmus *átfogó* kritikáját célozták, mint például az alternatív szocialista irányzatok, a civil társadalom, a tolerancia, a pluralizmus, Közép-Európa, stb. (az emberi jogok kivételével) eltűntek a napirendi pontok közül. A helyzetet bonyolította az a

nyilvánvaló tény, hogy semmilyen, a szocializmust (mind a létező, mind a nem létező változatait beleértve) bíráló társadalmi vagy gazdasági elmélet nem tudta megmagyarázni, hogy hogyan bukkant meg a rendszer szinte egyik napról a másikra. Hiszen minden korábbi értelmezés éppen a tartósságára, stabilitására, változhatatlanságára helyezte a hangsúlyt. Az összeomlás problémája fel sem vetődhetett.<sup>53</sup> Társadalomértelmező érvényességük eltűnt a bírált társadalmi rendszerrel egyetemben. Azt lehetne mondani, hogy – akárcsak a felvilágosodás által kidolgozott kritika esetében<sup>54</sup> – a kommunizmus krízisének a fel nem ismerése annak köszönhető, hogy a bírálók nem hittek az illető rendszer összeomlásának a lehetőségében. Úgy gondolták, hogy a bírálatnak nincs hatása magára a rendszerre. És érdekes módon – jellegét, céljait, stílusát tekintve – ez is egy „felvilágosító” kritika volt! Egy másik hasonlóság (vagy talán több is annál) a felvilágosodás kritikájával az, hogy jellegét tekintve erősen utópikus volt, teljesen nélkülözte a pragmatizmust. Az 1989 előtti elemzések úgy látták, hogy a „jó világ” egyből létrejön, nincs szükség átmeneti időszakra. Tulajdonképpen chiliasztikus, millenárizmusra hasonlatos elképzelések voltak ezek, amelyet csak megerősíthetett egy olyan kapitalizmus- és „jövő”-kép, amely számtalan, sokszor összeegyeztethetetlen, vagy akár ellentmondásos elemek tarka-barka keveréke volt, amelyekről feltételezték, hogy összeegyeztetésük esetén a rendszer számára *harmonikus* működést biztosítanak. Nem ritkán lehetett találkozni azzal a nézettel például, amely szerint a szabad piac és az erős jóléti állam *konfliktusmentesen* összeegyeztethetőek. A „jobb társadalom” úgy (és talán azért) volt „jó”, mert *automatikus* megoldott minden kérdést, az elvek mintegy maguktól váltak gyakorlattá. Ez a társadalomkép éppen a polgári társadalommal járó konfliktusokat, hosszas egyeztetéseket, kompromisszumokat, és az ezzel járó erőfeszítéseket nem vette számításba. Hogy eredményeket csak idővel és harccal lehet elérni. És hogy a polgári társadalom, a piacgazdaság nem elégít ki mindenkit. Talán itt található azoknak a „modellkövetőnek” nevezhető társa-

dalomépítési, politizálási ideológiáknak a gyökere, amelyet ma „elvszerűnek”, „radikálisnak” is szoktak nevezni, és amely nem számol sem azzal, hogy a politikai célok (különösen az átfogóak) elérése időbe telik, sem azzal, hogy a modellek gyakorlatba ültetése komoly problémákkal járhat.

Mindezen ideológiai és szakmai, elméleti problémák tárgyalása alól az erdélyi magyar értelmiséget éppen az 1989 előtti „ambivalens diskurzusa” mentette fel: egyrészt nem kényszerült arra, hogy eltérjen a hivatalos értelmezésektől, másrészt viszont lehetősége volt arra, hogy fenntartsa és reprodukálja egy „nemzeti” diskurzus egyes elemeit, vagy éppenséggel a rendszer egyes elemeit, amikor egy bizonyos időszakát (például az ötvenes éveket) bírálja. Az utóbbi változat lehetővé tette a szellemi elit számára, hogy megtartsa „legitimitását”, közönsége hitét és bizalmát.

Következésképpen az ő esetükben a retorikaváltás egyszerű feladatnak tűnt: el kell hagyni a taktikailag elfogadott kommunista bikkfanyelvet, és meg kell tartani az „igazit”. Ez pedig nemcsak a „rólunk” gondolt magától értetődő, vitathatatlan „igazságot” tartalmazta, hanem ráadásul egy olyan folyamatosságot, *hagyományt* kölcsönzött az erdélyi magyarságról szóló reflexióknak, amely csak fokozta az illető retorika értékét. Az 1989 utáni első évek azt az érzést keltették, hogy ez a váltás helyes volt, hogy tulajdonképpen semmilyen komolyabb változtatásra (és a vele járó önreflexióra) nem volt szükség: csak nyíltan és szabadon kellett beszélni jól ismert és széles körben elfogadott „tényekről”, értékekről, elvekről és célokról. De egy problémáról megfeledeztek: hogy a „demokratikus” politizálás új körülményei között nem elég ellenkezni, ellenzékinek lenni, hanem eredményeket is fel kell mutatni. És 1990 után teltek az évek, de az erdélyi magyar kisebbség egyik fontosabb követelését sem teljesítették. Sőt, bizonyos területeken a helyzet még rosszabb lett, és világossá vált, hogy rövidtávon bizonyos célok elérhetetlenek. Következésképpen a hagyományos retorikára alapuló politikai tevékenység bírálata egyre nőtt – még alulról is.<sup>55</sup>

## Jegyzetek

1. Lásd például Biró (1996a, 1996b), Biró – Bodó (1995), a *Governance* egész 3. számát (vol. 6, 1993, július), Greenfeld – Chiriot (1994), Hall (1994), Salat (1996b), Sandu (1994), Veress (1996).
2. Kivételt képez Horváth Ágnes és Szokolczai Árpád könyve a kommunista hatalom felbomlásáról. Lásd Horváth – Szokolczai (1992).
3. A magabiztos szellemi vagy kulturális bürokratáról lásd az 51. lábjegyzetet.
4. Lásd Tismăneanu (1992) és Bauman (1993). Az utóbbi szerint a kommunista hatalom azért bukott meg, mert a vezető elit elveszítette bizalmát a fennálló rendben, és a társadalom ezt megérezte, észrevette. Hozzátehetjük, hogy ez is magyarázatul szolgálhat arra, hogy az apparátus sokkal kevesebb meggyőződéssel dolgozott a társadalom „megtérítésén”.
5. Még egyszer: a hatalom elleni heroikus állásfoglalások, tevékenységek szintén gesztusok voltak. De mivel Romániában ezek nagyon ritkán fordultak elő, és főként mert nem voltak jellegzetesek, nem látjuk értelmét, hogy itt részletesebben tárgyaljuk őket.
6. Ezt bizonyítja az is, hogy olyan diszciplínák, mint a helytörténet, a művelődéstörténet, a néprajz/folklor egyfajta nemzeti aurát kaptak, és 1989 előtt a hazai piacon bestsellerek voltak. Ma már nem azok, hiszen lehetővé vált egy sor olyan más diszciplína művelése, amely szintén lehetővé teszi a kisebbségről való beszélést.
7. Biró – Gagyai – Péntek (szerk.) (1987).
8. Ez nem hivatalos ideológiát jelent – lásd alább.
9. A diskurzus fogalmát Michel Foucault munkásságából vettük át. Hogy elkerüljük a félreértéseket, itt egy kicsit bővebben kifejtjük a jelentéstartalmát. A *szexualitás történetének* az első kötetében azt írja, hogy célja nem az, hogy valamit szembeállítson (az általa cáfolt) elnyomás hipotézisével, hanem hogy a hipotézist visszahelyezze (a XVII. századtól kialakuló modern társadalmak keretén belül) a szexualitásról szóló diskurzusok ökonómiájába. Vagyis, meg akarja vizsgálni, hogy miért beszéltek a szexualitásról, mit mondtak róla, milyen hatalmi következményekkel. Volt-e valamilyen kapcsolat a beszédformák, a róla mondottak hatalmi következményei és a bennük-általuk megtestesülő élvezetek között? Milyen tudás kialakulásának volt a kiindulópontja ez a kapcsolat? A hatalom–tudás–élvezet rendszerének létrejötte és működése. Továbbá nem az a fontos, hogy igent vagy nemet mondanak a szexualitásra, hanem hogy miként alakítják a diskurzusát. *Vagyis*: megvizsgálja, hogy kik beszélnek róla, hol, milyen nézőpontból, és milyen intézmények tartják nyilván, ösztönözik arra, hogy beszéljünk róla, és terjesztik a róla mondottakat. Lásd Foucault (1999, pp. 15–16.). Hogy még világosabb legyen, mit értett Foucault a „diskurzus” fogalmán, hadd idézzük egyik legjobb szakértője, Colin Gordon rövid meghatározását:  
[...] identifiable collections of utterances governed by rules of construction and evaluation which determine within some thematic area what may be said, by whom, in what context, and with what effect. (Gordon, 2000, p. XVI.)  
[...] a létrehozás és az értékelés bizonyos szabályai által uralt olyan azonosítható kijelentés-gyűjtemények, amelyek meghatározzák, hogy egy bizonyos témakörben ki mit mondhat, milyen kontextusban és milyen hatással. (L. J. fordítása)
10. Molnár (1984).
11. Az RMDSZ rövid történetének, belső konfliktusainak, töréseinek remek bemutatását adja Bakk Miklós (1998).



12. Ezek a problémák nemcsak központi, hanem helyi szinten is jelentkeztek. Ezekhez társultak a horizontális és vertikális információcsere zavarai, amelyek néha kritikus pillanatokban bénították meg a szervezetet.
13. Ez a fejezet eredetileg a *WEB. Szociológiai folyóirat* 2002/10. számában jelent meg.
14. Megfigyelhető, hogy a civil társadalom témakörének népszerűsége körülbelül 1992–1993-ban tetőzött a nemzetközi szakirodalomban, majd folyamatosan csökkent. Nálunk a fogalom iránti érdeklődés, a témába vetett remény bizonyos esetekben 1996–1997-ig is eltartott. Sőt, néha még ma is felbukkan, de egyre ritkábban.
15. Nyilvánvaló, hogy voltak más okok is, de az állam iránti bizalmatlanság gyökerei ebben kereshetőek. A rendszer csődje a hétköznapi életben az adminisztrációként, igazgatásként felfogott állam kudarcaként jelent meg.
16. Kelet-Európában céljában rokon, hiszen szintén – többek közt – a létező szocializmus kritikájaként működött.
17. Lásd Friedrich – Curtis – Barber (1969), vagy Lipset – Bence (1994). Az utóbbi magyar nyelvű változata: Lipset – Bence (1994a).
18. A román demokratikus sajtó még akkor sem volt hajlandó leszámolni a civil társadalom mítoszával, amikor 1990 júniusában a bányászok betörték Bukarestbe. Ők a bányászok „rendfenntartó tevékenységét” azzal magyarázták, hogy a hatalom manipulálta őket. Ugyanakkor a bányászok meg voltak győződve, hogy a demokratikus ellenzékét nyugatról manipulálják, pénzelik. Egyik fél sem ismerte el a másik tevékenységéről, hogy a spontán önszerveződésnek legalább a csírája megtalálható benne.
19. Lásd Mastnak (1989). A szöveg alapját képező előadás 1987-ben hangzott el.
20. Lásd SOLIDARITY (1981). Az összehasonlítást elvégzi Maurice Glasman (1994).
21. Tismaneanu (1992).
22. Ez az alapgondolat viszonylag általános volt a közép-európai másként gondolkozó értelmiségiek között. Lásd Havel (1991), Michnik (1997), Konrád (1989). Az „igazságban élés” eredeti kidolgozója ebben a közép-európai ellenzéki körben tulajdonképpen Jan Patočka volt, a Charta 77 szellemi mentora (és egyik szóvivője). Havel tőle vette át és fogalmazta meg a tétel népszerű (és népszerűsíthető) változatát. A témát máskülönből Szókratésztől eredeztetik. Michel Foucault számára is az egyik központi kérdés volt – főként munkássága utolsó szakaszában, de nemcsak akkor (Foucault 1983). A cseh és a francia gondolkodó munkásságának döbbenetes párhuzamosságait (hiszen jóformán nem is hallottak egymásról) Szokolczai Árpád dolgozta fel. Lásd Szokolczai (1994).
23. Nevezték még „párhuzamos társadalomnak (esetleg politikának)”, „alternatív társadalomnak”, „alternatív” vagy „ellenkultúrának”, „ellenrendszernek”. Lásd Hankiss (1989).
24. Lásd például a 285–286. oldalakat.
25. Lásd Tismaneanu (1993).
26. Érdeemes megnézni elsősorban az akkori értékszociológiai kutatásokat. A magyarországi helyzetről lásd Hankiss (1979, 1982, 1988, 1989). Lengyelországról lásd például Marody (1988) és Kolarska–Bobinska (1988).
27. Lásd Michnik (1977).
28. A példa nem fiktív, megtörtént esetről van szó.
29. Itt most nem tárgyalhatjuk, de a helyzetet még jobban bonyolítja, hogy nagyon gyakran a nem kormányzati szervezetek tulajdonképpeni céljai mások, igazából nem közügyek, a szervezet csak egy álca. Ezt hivatottak érzékeltetni az olyan rövidítések, mint például FANGO (fake ngo), DONGO (donor-oriented ngo),

- MONGO (money-oriented ngo), MANGO (maffia-oriented ngo), stb. Lásd Miszlivetz – Jensen (1998). Ráadásul ezek végképpen megkérdőjelezik a fogalom morális töltetét.
30. Lásd Papp (2001).
31. Lásd például a Szövetség Romániáért, vagy a Polgári Szövetség Pártjának az esetét. Vagy – a legdöbbenetesebb példa – a Kereszténydemokrata Nemzeti Parasztpárt sorsát.
32. Ez egy tervezett kutatás javaslata volt. Kéziratban maradt.
33. Több oka is van annak, hogy Mihail Bahtyin kifejezése itt helyénvaló. Egyrészt, mert az orosz szerző elmélete a „demokratikus beszédéről” és a népi kultúráról alapvetően befolyásolta – még az angolszász antropológiai szakirodalom előtt – Bíró és az egész csoport általános ideológiai–szakmai álláspontját. Következésképpen a kommentárokból mint „magától értetődőt” rendszeresen fogjuk használni Bahtyin műveit még akkor is, ha az illető szövegben Bíró nem hivatkozik rá tételen.
34. Az erdélyi magyar közéletben hosszabb ideje folyik egy – inkább csendes – vita arról, hogy mi is az erdélyi magyar kisebbség megnevezése. Míg a „kisebbség”, a „nemzeti közösség” az RMDSZ hivatalos diskurzusának része, a „társadalom” inkább kritikai fogalomnak tűnik. A kettő teljesen más érvrendszert, értékeket, és nem utolsósorban bibliográfiát feltételez. Lásd Bíró et al. (1995). Jelen kontextusban az erre vonatkozó terminológiai árnyalatok nem relevánsak.
35. A csoport erre vonatkozó álláspontjának a kritikai bemutatását lásd Lőrincz (1994). Ezt a véleményt máskülönbben a kilencvenes években hangoztatták. Mivel jelen elemzés is erre az időszakra vonatkozik, most úgy látjuk, érdemes újra felvetni a kérdést. Ráadásul nem is biztos, hogy elveszítette aktualitását.
36. Úgy tűnik, Antonio Gramsci hatására hasonló véleményen volt a brazil balos értelmiség a nyolcvanas években. Eszerint az értelmiségi feladata nem arra vonatkozik, hogy tudást szállít a tömegek felé. Hanem sokkal inkább arra, hogy hallgat rájuk, meghallgatja a véleményüket, elfogadja hétköznapi tudásukat, józan eszüket. Lásd Osiel (1984), p. 269.
37. Lásd Beetham (1991), p. 137.
38. Bahtyin (1986c).
39. Bahtyin (1986c), pp. 517–518.
40. Bahtyin (1986c), p. 520.
41. Lásd még Bahtyin könyvét Rabelais-ről és a középkor, illetve a reneszánsz népi kultúrájáról. Bahtyin (1982).
42. Klasszikus példát mutat be az életvitel értelmének a rutin eredményeként hosszú távon bekövetkező megváltozására Max Weber *A protestáns etika és a kapitalizmus „szelleme”* című könyvében. Lásd Weber (1982a), pp. 286–288, illetve Weber (1978) [1910], pp. 1124–1125.
43. Azonban egy „megállapodott” világban nemcsak a konfliktusok kialakulásának adottak a szabályai, hanem a kezelésüknek is. (Ez még nem jelenti azt, hogy ezek a szabályok igazságosak!) Az 1989 utáni konfliktusok éppen azért torkollhattak erőszakba, mert ezek a szabályok megkérdőjeleződtek, vagy egyszerűen eltűntek.
44. Itt azonban ki kell hangsúlyoznunk, hogy a „másság”-hoz való viszony nem mindig ellenséges. És semmi esetre sem negatívabb, mint egy nagyvárosban.
45. Lásd Bíró (1993a), főleg a pp. 21–22.
46. Néhány kivételt meg kell említenünk. Az egyik a már említett folklorizmus-vita volt, a másik meg a „korunkosok” és a „helikonisták” vitája.
47. Lásd Bíró (1993b).

48. Intoleráns a függetlenebb értelmiségi csoportokkal, illetve a szélesebb értelemben vett társadalommal szemben is.
49. Lásd Bahtyin (pontosabban Bahtyin – Volosinov) (1986d), pp. 143–159.
50. Bahtyin (1986a), pp. 400–411.
51. Bahtyin (1986a), p. 409.
52. Kétségtelen, hogy kiegészítésre szorul annak a (kultur)bürokratának a képe, aki *csak* abban tudott „teljesíteni”, hogy mukkanás nélkül engedelmesskedett a központi utasításoknak. Lássuk, milyen portrét rajzol az 1989 előtti és utáni kulturális aktivistáról Adrian Marino. Szerinte ezt az embertípust csak részben jellemzi az „etatista” mentalitás. Ráadásként jellemző még rá  
az autoritás és a kompetencia sajátos átvétele. A kulturális hivatalnok őszintén hiszi, hogy csak ő fejezi ki, képviseli, és védi a kultúrát, ebben az esetben a román kultúrát. Ez pedig beképzeltséghez, hiúsághoz, arroganciához, vezet, továbbá hajlamos végső, megmásíthatatlan döntéseket hozni [...] [L. J. fordítása]
- Az ilyen hivatalnokok tevékenységének a következménye: tönkretett műemlékek, lustaság, a hatékonyság hiánya, stb. Lásd Marino (1996a), kötetben (1996b), pp. 256–299. A kulturális apparatcsik részletes bemutatása meghaladja a jelen kötet kereteit.
53. Az egész kérdéskör részletes tárgyalásához lásd Lipszet – Bence (1994).
54. Koselleck elméletét alább tárgyaljuk. Lásd Koselleck (1988).
55. Számunkra az első arra vonatkozó tapasztalat, hogy nyilvánosan, szélesebb közönség előtt bírálják az RMDSZ-t, egy politikai vitaműsor volt, amit 1996. január 21-én sugárzott a Duna Televízió. Az adás során az RMDSZ egyes fontos tisztségviselői válaszoltak a nézők kérdéseire. A legtöbb betelefonáló (egyszerű nézők, nem politikusok) kérdése, hozzászólása arra vonatkozott, hogy az RMDSZ politizálása nem hatékony. A vélemények elsősorban egy olyan politikai irányvonalra vonatkoztak, amely mereven ragaszkodik az előre kidolgozott ideológiájához, céljaihoz és módszereihez, és még a sikertelenség ellenére is képtelen ezeken változtatni.