[Erdélyi Magyar Adatbank]

ARIADNÉ KÖNYVEK

Egyed Péter

A jelen-létről

önállóság – véleményautonómia –
– személyiség – szabadság/erőszak – értelem –
– szabadelvűség – nemzet – állam –
– kultúra – filozófiai hagyomány –
– a teremtés logikája –
– átlépés – véges – költészet –
– metafizika – vonatkozás –
– festészet – térben –
– moralitás – elszenvedés –
– jövő – adás – jel

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Egyed Péter

A JELEN-LÉTRŐL

A kiadói tanács tagjai:
Cseke Péter
Horváth Andor
Kántor Lajos
Kelemen Hunor
Kovács Kiss Gyöngy
Lászlóffy Aladár
Selyem Zsuzsa

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Egyed Péter

A JELEN-LÉTRŐL

KOMP-PRESS
Korunk Baráti Társaság
Kolozsvár, 1997

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Megjelent a Magyar Művelődési
és Közoktatási Minisztérium
támogatásával

© Egyed Péter, 1997
ISBN 973-97661-6-1

Az önállóság és a dágvány

Némelyek könnyedén vonják meg a filozófia kompetenciájának a határait, mondván, hogy valaminő diskurzusban nem kell attól tartani: előbb, közben vagy utóbb van a tárgy, sőt, ami még elviselhetetlenebb: fölött. Még nagyobb a baj, ha elismerjük a filozófia *fölöttes* szempontját, és nem tekintjük magunkra kötelező érvényűnek kiegészíteni valamilyen – ezek nyomán nyilvánvalóan alantas szemponttal, mely szerint az igazság a dekonstrukcióban van, mitől a konstrukció afféle apriorikusan dogmatikusan elrettentő álláspont lesz. Erről ismét csak a filozófusok tehetnek, és nem a filozófia – szegény –, mely a tudományok újabb keletű versenyében – ó, szent politika! – kénytelen ismét Athéné Pronoia sisakjához nyúlni. Ha tud, ha van, aki, ha nem üldözték el, gulágozták, kényszerítették halálba.

1. A történet, a régi

„Tehát, ha ti erre így szólnátok hozzám: »Szókratész, most ugyan nem hallgatunk Anütoszra, hanem elbocsátunk téged, de csak azzal a feltétellel, hogy soha többé nem foglalkozol azzal a vizsgálódással, soha nem bölcselkedel; ha pedig ezen mégis rajtakapunk, meghalsz«, ha tehát, mint mondtam, ezzel a feltétellel mentenétek föl, azt felelném: szeretlek is, kedvellek is benneteket, athéni férfiak, engedelmeskedni azonban inkább fogok az istennek, mint nektek, és amíg csak lehelek és képes vagyok rá, nem hagyom abba a bölcselkedést, sem azt, hogy ne intsem és ne világosítsam fel, akivel csak éppen találkozom, a szokott módon ekképpen szólva hozzá...”[1] A gondolatszabadság, ugye, sőt, a vélemények szabad-

sága, valamint az erre alkalmas törvények, vagy ha nem, akkor inkább a morál. Erény helyett morál. Belátás és bátorság helyett a halál igazsága az élet igazságtalanságával szemben, mert bebizonyosodik, hogy az erény értelmetlenné válik, ha nincs kellő számú, csak az igazságosságért fénylő ember. A morál genealógiája végül is igazságtalansággal, vereséggel, gyávasággal kezdődik – a másokéval, Nietzschének igaza volt, de ahogyan azt már régebben megfogalmazták: „A tömeg azonban azt kívánja a törvényhozóktól, hogy olyan törvényeket hozzanak, amelyeket a község és a sokaság szívesen elfogad – mintha valaki a tornatanároktól vagy orvosoktól azt kívánná, hogy gyönyörködtetve ápolják és gyógyítsák a gondjukra bízott testeket.”[2] Ezért mondom, hogy a történet emlékezetesen régi, az idős, a szkeptikus Platón végszava mindig visszacsendül: szabad embert (alias állampolgár – s ezen kívül a személyről beszélni értelmetlenség) törvénnyel és a megfontolásra épített erénnyel nevelhetsz, háromban a négy avagy a négyben a három, súlypont kérdése ez is. De kényszer nélkül sem megy, sajnos, nyílt erőszak nélkül sem megy, ebből az öt elementumból vagyunk összegyúrva, a keverési arány pedig valóságos bölcsek köve, vagy ez az a találmány a filozófus számára, amely mindig lehetővé teszi, hogy pusztán a hangsúly megfelelő kitételével eredeti lehessen valaki.

(*Erény, bah.* Az a bizonyos platóni négyes: *a józan meggondolás, bátorság, helyes belátás és igazságosság*[3] ma már inkább – mint a slágerben – felvidít, mosolyra derít. Ámde a nagy polgári forradalmak és dokumentumaik *par excellence* teoretikusa, Charles Louis de Secondat, Baron de la Brède et de Montesquieu még ugyancsak ezt tartotta a jó törvény alappillérének és működési

feltételének. A sort bátran folytatni lehet John Stuart Mill késő liberális véleményével. Viduljon tehát ki-ki, avagy szomorkodjék – legjózanabb belátása szerint.)

A szabadságról szóló briliáns analitikájában igen fontos módszertani *félreértéssel* él Isaiah Berlin: „Bizonyos szempontból azonban nyilvánvaló, hogy Szókratész szabadabb lett volna – legalábbis a szólásszabadság értelmében, de még a cselekvés terén is –, ha Arisztotelészhez hasonlóan, elmenekült volna Athénból, s nem fogadta volna el azokat a – jó és rossz – törvényeket, amelyeket polgártársai hoztak és alkalmaztak abban a demokráciában, amelynek teljes jogú tagja volt, s amelyet tudatosan elfogadott."[4] Pontosan ezen a bizonyos szemponton áll vagy bukik a szókratészi *régi történet* felfogása, ugyanis itt az autonómia iránya dönti el a szókratészi választás *tartalmát*. Persze, igaza van Berlinnek, mint ahogyan sok honfitársunknak is igaza volt abban, hogy a zsarnokság elől elmenekült a szabad gondolat kedvéért és tétjéért – ismétlem, az autonómia és az igazság iránya a döntő. Szókratész számára a cselekvés szabadságának a kérdése értelmetlen volt Athéntól harminc kilométerre, az experimentum maga a fórumhoz kötődik, ezt pedig nagyon jól meg kell érteni. Egy gondolat kísérletének a tere és az ideje az és ott, ahol megkísérlik. A kérdés, hogy folytatni lehet máshol, általában véve értelmes, de ott és akkor teljesen értelmetlen. De még másról is szó van: közismert, hogy Szókratész – maga hivatkozik rá, nem kis büszkséggel – *nem félt* a haláltól. Legendák szólnak arról, hogy Potidaiánál, Amphipolisznál és Délionnál miként viszonyult a halálhoz. A többi közgörög rettenésével is szemben, mindenütt az utóvédben segítette *a végjátékot*. (Többek között Alkibiadész is neki köszönheti az

életét.) A görögség metafizikai horrorját vállalva – hiszen, ugye, akkor még a Hadészból csak a politropikusan aljas Odüsszeusznak van visszatérés – a halált választja, létrehozva az újabb horrort, mely szerint *az igazság a halál*.

Megteremtvén ezzel azt a paradigmát is, mely szerint az igazságosság kérdésére a mégoly jó földi törvények előtt *sem* lehetséges a végső válasz.

A derűért tehát ezért kell a morál előtti korba visszamenni.

A Szókratész utáni filozófiába ezért eredendő módon bele van építve az individualitás. Hiszen a kérdés megválaszolására mindenki alkalmas pillanatban készen kell hogy álljon, és készenléte autonómiájának egyik forrása. Tehát hogy éppen ő és helyette senki más nem válaszolhatja meg az igazságosságra vonatkozó végső kérdést, a megválaszolás pedig transzcendens jelenlét, tehát a halál folyamatos evilági artikulációja is, ahogyan azt a sztoikus filozófiák kidolgozták. A válasz formájában azonban az ember szuverén, hiszen csak a rá, az arcára (proszopón) jellemző: elfogadhatja az összes görög istenségek egyikétől, vagy valamilyen Egyistentől, Jahvétól avagy az Úrtól, illetve – miként a modern filozófiában – a Világ Rendjétől.

*Szókratész védőbeszédé*ben Platón úgy keresi meg a választ a cselekvés feladványára, hogy a formális elemzés mindmáig használatos rendszerfogalmait is kidolgozza. Ezek szerint az ős-kérdés – „az emberek mindig azt akarják-e, amit cselekszenek; vagy inkább azt, ami miatt teszik azt, amit tesznek?” – megválaszolásában már feltűnik az akaratnak a filozófiában és a teológiában később oly sok galibát okozó kettős pozicionálása: „Ha valaki valami által cselekszik, nem azt akarja, amit cselekszik, hanem azt a célt, amely miatt cselekszik.” A másik variáns

pedig: „akaratunk nem arra irányul, amit valami célra cselekszünk, hanem arra, ami miatt ezt cselekedjük”.[5] Platón analitikus eszköztárában az ok – tartalom – célösszefüggés irányzatos, a tartalom maga mint *közöttes* azonban csak látszólag értéksemleges, alapjában véve azonban az a fundamentális kijelentés vonatkozik rá, hogy a jó végett kell lennie. A cél és az ok csak a finalitás felől az – egyébként maga a tartalom, szól a platóni figyelmeztetés, minden utólagos félreértés elkerülése végett –, ami a politikai cselekvés problematikáját illeti, mindközönségesen.

A platóni elemzésekben a szabadság pozitív megközelítése az uralkodó, azt is mondhatjuk, hogy ez sokkal inkább az *önmagából* elvén nyugvó analitika. Persze, a végső határon mindig ott van az állami közösség, mint legfőbb jó, eszmény, harmónia, egészség és *boldogság*. Csupa utópikus, pozitív meghatározottság. Ezzel szemben az arisztotelészi elképzelésben előtérbe kerül a negatív szabadság, elsősorban az akaratot korlátozó külső tényezők metafizikája miatt. (Arisztoteliánus módon felépíteni egy cselekedetet – a tiszta reflexió, metafizikai gyönyör. Ennek nyomán – ortodox módon – szinte el is szenvedjük már önmagunkat, megvan már a reflexió. És ennyi – amint az ortodox egzisztencializmus oly sokszor megmutatja.)

A Nikomakhoszi Etika azonban nemcsak a cselekvés formális analízisének legfontosabb szempontjait tartalmazza, hanem a *kényszer*eit is, tehát bevezetés abba a dimenzióba, amelyről utópikus szendergésünkben általában nem szeretünk beszélni, holott, *aki a szabadságról beszél, az mindig a kényszerről is beszél*[6] – amint az majd főképp a nagy protestáns szabadságteológiákban és a spinozai filozófiában válik nyilvánvalóvá.

Arisztotelész szerint: „Kényszerű történés az, amelynek a mozgatóelve kívülről való, oly értelemben, hogy ahhoz a cselekvő vagy szenvedő személy semmivel sem járul hozzá...”[7] Ugyanakkor nem feledkezik meg a kényszeres cselekvések létrejöttének elmaradhatatlan motivációjáról sem, itt azonban szorosabban összekapcsolódik a kényszerűség és a félelem, mint a késő platóni filozófiában: „Ha ellenben valamit csupán egy nagyobb bajtól való félelmünkben vagy valami nemes indítóokból teszünk, ez esetben vitatni lehet, hogy itt akaratunk ellenére történő vagy saját akaratunkból fakadó tettről van-e szó.” Az elemzésben igen nagy fontosságot tulajdonít *a helyzet*nek – mi meg gyakran nem –, ennek értelmében – mondja – leggyakrabban „vegyes” jellegű cselekvésekről van szó, tehát negatív és pozitív szabadság, avagy szabadság és kényszer viszonya leggyakrabban és ismét: aránykérdés. És végül: mozgás, mindennek a mintája, hiszen alanyiságunk csak a mozgáson át lehet a világ része.[8] (Igenis, a testrészekről van szó, majd az egészről, mintha mosolyognánk azon, hogy – titokban – a sztageirai számára a középpont végül is a szív, jó erről nem megfeledkezni.) „Márpedig az ember saját akaratából cselekszik, hiszen a testrészek mozgatásának kiindulópontja az ilyen cselekvések alkalmával mindig az illetőben önmagában van, aminek pedig őbenne van a kezdete, annak a végrehajtása, illetve végre nem hajtása is rajta fordul meg.”[9]

*A belső kezdet*re vonatkozó magmondatot bízvást tekinthetjük az autonómia elvének. Ugyanakkor ez – miként a szabadságának – az erőszak *megítélésének* is arányos középpontja, amely – a sztageirai bölcs nem siet túlhangsúlyozni ezt – az erőszak megítélésének erkölcsi szempontja is.

„...tűrhetetlen, hogy aki erőszakot alkalmazhat, az a nyers erőnek fölényével áldozatát szolgájává és alattvalójává tehesse [...] bizonyos tekintetben az erény, mely anyagi erőre támaszkodik, az erőszakot is jobban tudja alkalmazni [...] a nyers erő nem mindig erény nélküli, s így csupán a jogosság kétséges [...]”[10]

Ezekben az arisztotelészi határkijelölésekben két platóni dialógus, a *Gorgiász* és az *Állam* természetjog- és moralitás-problematikája cseng vissza. A görög bölcselet Platón és Arisztotelész képviselte álláspontja szerint ugyanis, ha a demiurgosz az emberbe helyezte a mozgás elvét, a mozgás tehát valami istenségképviselet, és a letéteményből magából indul ki – lévén ebben az ember valamilyen eredet és középpont –, akkor a kezdet megsemmisítése transzcendens elveket sért.

Az ember ember általi elpusztítása mint végső megoldás, ha jogos is, a teremtés elveit sérti – Platón a *Törvények*ben mindig utal arra, hogy az emberi élet elpusztítása az alapelvek felől tekintve végül is visszatetszést szül. Nem véletlen, hogy a társadalom erkölcsi habitusát mindig is le lehet „tapogatni” a halálbüntetés, valamint az abortusz megítélésének módja mentén. A törésvonal mindig szignifikáns, és kapcsolatban áll a tolerancia, illetve az agresszivitás mértékével, függetlenül attól, hogy adott pillanatban milyen állásponton vannak az orvosok, jogászok és filozófusok. Ismételjük: nem csupán erkölcsi, illetve pragmatikus kérdésekről van szó, hanem végső soron – még ha nem is mindig világosan – a teremtésről. (És nagyon sok ember ösztönös elirtózásában – bár nem tudatosan – ez a tény bujkál.)

2. Autonómia a transzcendencia felől

A keresztény egyházi írók igen korán, már a második század közepétől felismerik, hogy az Ige és a krisztusi elvek evilági jelenléte lehetetlen vak és néma társadalomban, hogy azok képviseletére igen erőteljes személyiségek alkalmasak csupán. A pásztorok és a bárányok szerepkörének felcserélhetősége csupán egy a bibliai érvek sokasága közül. De ez még csak nem is elégséges, filozófiai szinten is meg kell alapozni az egyéni szabadság realitását, hogy csak egy feltétlen szükségességet említsünk, a felelősség erkölcsi elvének a megalapozása okán. (Ismeretes, hogy a predestináció mennyi fejtörést okoz majd a kálvinista teológiának e tekintetben.)

Az Origenész-kutató Somos Róbert a kérdés más vonatkozásaira is felhívja a figyelmet. Szerinte az igazságosság klasszikus görög filozófiai problematikája tovább él a keresztény egyházi íróknál, amennyiben a *dikaioszüné* isteni értelmezésében különböző álláspontokat dolgoznak ki. Így például Jusztinosz szerint „Istennek lehetőséget kell adnia az ember számára, hogy eleget tehessen elvárásainak.” A kérdés filozófiai megoldása a logosztannal kapcsolatos: az értelem magvait minden ember egyenlően kapja a világot igazságosan kormányzó logosztól, a logosz szpermatikosz a szövetségen kívüliek számára is biztosítja a megigazulás isteni útját. Origenész szerint „az ember szabad lény, saját választásától függ, vajon Istennek tetsző életvitelt valósít-e meg, avagy sem. A szabadság univerzális, amennyiben minden ember elidegeníthetetlen birtoka, azok is rendelkeznek vele, akiknek már mintegy második természetükké vált a romlottság.”[11]

A korai egyházatyák rendkívül árnyalt, számos panteisztikus elemet is tartalmazó, a helleniz-

mus nyilvánvaló megtisztulási vágyával átitatott elképzelései mégsem válhattak a kereszténység hivatalos világnézetévé. Miért? A vélemények egybehangzóak a tekintetben, hogy valószínűleg túl bonyolultak voltak. Márpedig itt igen erőteljes, nagy és kulturális jellegében igen változatos tömegek feltétlen megragadásáról volt szó.

Ezért a döntő szót Aurelianus Augustinus, Szent Ágoston mondta ki az i.sz. IV. században írott művével, amelyben elismeri a „platonikus könyvek" fontos szerepét tudományának kialakulásában, de el is határolja magát tőlük.[12] Álláspontja szerint a lélek igenis képes Isten közvetlen felfogására, az attribútumokon át – világosság, örökkévalóság, igazság, szeretet – bennünk megjelenhet, erre azonban lelkünket feltétlenül alkalmassá kell tennünk. Ez az álláspont nem következmények nélküli az ember ontológiai státusát tekintve, hiszen ha Istent abszolút létezés illeti meg, a mienk csupán relatív, illetve részleges. Az ember mint személy tehát már evilágiságában is létezés és nemlétezés egysége, ez viszont azzal jár, hogy a halál metafizikai irrealitása megoldódik. Életünkkel megszületik halálunk, és a pőre közhely még azt a redukciót is tartalmazza, hogy életünk egyetlen foglalata a feltételes és részleges egzisztenciával bíró lélek, amely azonban hihetetlen belső erőtartalékokkal töltődik föl. Képes a végtelen aszkézist elviselni, negyvennapos feketeböjtöt akár, nem úgy, mint a görög hajós, aki ha három napon át sem kapott üzenetet az istenségtől áldozati füstjére vagy jeleire, feladta, és épen, tele boros-, olajosamforákkal, teljes fegyverzetben süllyedtek el a három evezősoros gályák is akár. Ilyen módon kell megértenünk a keresztény lélek hihetetlen erejét, mintha minden, ami az egész emberi egzisztenciá-

ban addig volt, megsokszorozva az egész kereszténység és az Ige erejével, beleköltözött volna.

Mindehhez azonban nem csupán teológiai-filozófiai megfontolások juttatták. Aki járt a katakombákban – a Szent Kallixtusében például hatvan pápát avattak egy tömbházlakás-szobácskányi teremben –, megérthetett valamit a kereszténység újabb típusú szervezeti erejéből is. Megérthetett valamit a közösség szervezésének a racionalitásából, amely fölülmúlta a birodalom államszervezőinek a zsenijét, pontosan azért, mert képes volt az egyéni erőfeszítéseket a magasabb egész céltudatosságában új típusú módon egyesíteni.

A patrisztika eufóriája azonban nem jelenti azt, hogy a szabadsággal és az autonómiával kapcsolatos filozófiai kérdések meg lennének oldva. Ezeket abban ragadhatjuk meg, hogy ha Istennél az abszolút szabadság, akkor az ember esetében erről még relatív értelemben sem érdemes beszélni. A korlátozott és a korlátokat elvileg tartalmazó szabadság nem szabadság. Másfelől a Rossz folyamatos és meg nem szűnő jelenléte az emberi autonómiát kérdésessé teszi.

Aquinói Szent Tamás kategorikusan leszögezi, hogy „az ember Istenre rendelt”[13] – ez pedig olyasfajta cél, amely az ész felfogását meghaladja. Mégis, a célt *ismernünk kell*, hangsúlyozza Tamás, jóllehet ez az ismeret nem racionális természetű. Ez a hit. Mi hiszünk, tehát hitünkben van a szabadságunk.

A második kérdés megválaszolásában az aquinói visszanyúl a hippói püspök álláspontjához, mivel Isten lényegéhez tartozik a Jó, mindenhatóságában (szabadságában) áll a rossz jóra fordíthatósága. Tehát a rossz lehetőségképpen jó, de ez Isten folyamatos, a rosszat jóra konvertáló jelenléte nélkül nem lehetséges. Mint ahogyan

az értelmet és az akaratot, a változékony és esendő emberi szabadságot is egy első, változatlan és maga által szükségszerű princípiumra kell visszavezetni. Ezzel a kérdés filozófiailag architektonikus szépségű megoldást nyer, de a személy mégoly viszonylagos autonómiája is eltűnik: ha a szabadság előbb abszolút módon megvan, utóbb nincs.

A kérdésben némileg engedényebb álláspontra helyezkedik Eckhart mester, aki Isten folyamatos jelenlétére, a teremtés folyamatosságára hívja fel a figyelmet. „Isten úgy teremtett minden dolgot, hogy még mindig teremt."[14] Isten cselekszik és munkálkodik, folyamatosan ható ok, a Makkabeusok I. könyvebeli (2,7) Matathias panaszolkodását kommentálva: „Jaj nekem!... Aki egykor szabad volt, rabnő lett." megint csak azt emeli ki, hogy magán az emberi megfontoláson múlik – az értelem választása az érzékekkel szemben –, hogy valakiből mi lesz.

A skolasztika Istennek és teremtményének a viszonyát a végsőkig abszolutizálta, márpedig az isteni törvény is leggyakrabban az embert az emberhez fűző kapcsolatban realizálódik. Az eredendően kétpólusú viszony ki kell hogy egészüljön a Másikkal, a triadikus viszonyban – Isten–Én–Másik – létre kell hozni a törvény újabb fogalmát. Pontosan ezt teszi a reformáció, hangsúlyosan annak kálvini változata, és ezt teszi Spinoza is *Teológiai-Politikai Traktátusá*ban, és a két megoldási mód elvileg nem különbözik. A modernizációs elméletek mindezeket a kísérleteket a keresztény civilizáció létezésmódjával hozzák kapcsolatba. Végső soron tehát el kell ismernünk, hogy az ágostoni „szűkítés" – az ember fogalmának a visszavezetése a lelki ember fogalmára – tartalmazta a válság lehetőségét.

„A modernizáció – melynek olyan állomásai vannak, mint a reformáció, a felvilágosodás, a romantika, az első, majd a második világháború, s ezek mindegyike után beszélhetünk valamiféle posztmodernizmusról – a földközi-tengeri zsidó–keresztény civilizáció alapjának a válságát kívánta megoldani. Civilizációnk alapjában, középpontjában a személyiség áll. Václav Cerny keresztény perszonalizmusról beszél, s a negyven éve kiátkozott, most újrafelfedezett Hamvas Béla is azt írja, hogy a jelen *aión* körülbelül Kr.e. 600 óta a személyes üdv jegyében áll. A személyiség, az egyéni megváltás, illetve az ezzel szembeszegzett valaminő kollektivitás elve egyúttal az, ami Európát Nyugatra és Keletre osztja.”[15] Messze vezetne, ha Bojtár Endre minden szempontból kulcsértékű könyvének programatikus kijelentései nyomán folytatnánk elemzésünket, jóllehet tudatában vagyunk annak, hogy az ortodoxia modernizációs problémakomplexusa valóban a Kelet egyik magyarázati hipotézise. Csak jelzésszerűen említem, hogy a modernizációs folyamat lényegében eltérő módon viszonyul az egyetemességhez, hiszen az ortodox autokefál egyházak kialakulása végső soron a politikai átalakulás formakövető mintája, a reformáció pedig nem az.

Kálvin János *Institutió*jának VI. fejezete *A keresztyén szabadságról, az egyházi hatalomról és az állami kormányzatról* közvetlenül a Szentíráshoz fordul vissza, ámde a rettenthetetlen filozóf vigőrjével jelenti ki, hogy *az ő véleményéről van* szó – röviden és ellentmondást nem tűrőn foglalja össze a lelkiismereti autonómia parancsait, visszaszolgáltatván a keresztény embernek mindazt, amit a filozófusok Isten nevében elvettek tőle, elsősorban szabadságának voltaképpeni tartalmát, autonómiáját, tehát, hogy a kezdet benne van,

hogy lehetséges ő maga, mint valamilyen cselekedet legitim oka.

A három összetevő a következő:

„Az első ez: amikor arról van szó, hogy az ember az Isten előtt való megigazulása tekintetében mibe vesse bizodalmát, akkor a hívők lelkiismerete fölébe kell hogy emelkedjék a törvénynek, és túl kell hogy tegye magát rajta, nem is gondolva többé a törvény alapján való megigazulásra.”[16] „A keresztyén szabadság második eleme – amely az előbbitől függ –, abban áll, hogy a lelkiismeret ne mintegy a törvény kényszerétől szorítva tartsa meg a törvényt, hanem magának a törvénynek igájától felszabadulva, önként engedelmeskedjék az Isten akaratának.” „A harmadik alkotóelem az, hogy külső dolgokban, amelyek önmagukban véve sem nem jók, sem nem rosszak, semmilyen vallásos megkötöttséget ne érezzünk Isten előtt, hanem szabad tetszésünk szerint éljünk velük, vagy mellőzzük őket.” Anélkül, hogy az argumentáció és corollériumok egész rendszerét idéznők, világossá tehető az érvelés végső logikája: „az emberek lelkiismeretét nem szabad kényszer alá vetni olyan dolgokban, amelyekben Krisztus szabaddá tette őket, s amelyekben, ha nincsen szabadságuk, nem is találhatnak békességet az Isten előtt”.

Súlyos szavak Péter egyházának törvényeiről! Talán még ma is – ámde ragaszkodjunk továbbra is Kálvinnak mint filozófusnak az olvasatához, aki a világi törvényeknek szánja azt a szerepet, hogy a földi vándoréletben fenntartsák az emberiességet. A polgári rendnek ugyanis *haszna van*, és az embereknek éppoly nagy szükségük van reá, mint „a kenyérre, a vízre, a napfényre és a levegőre, a méltósága pedig mindezeknél még sokkal feljebbvaló [...] lehetővé teszi az emberek együttélését”.

Politikai szempontból a fensőbbség ezentúl sokkal inkább a keresztény fejedelmek, semmint a monarchia formájában képzelendő el. A jogforrásnak tartalmaznia kell az emberiességet és a polgárosultságot, mint egy új természet értékelveit, amelyekre minden rendelkezés visszavezetendő. Primátusa azonban a jogalanynak van, aki visszanyeri autonómiáját, mivel önmaga által részesül a transzcendenciában: „A jogosság, mivel a természetben gyökerezik, mindenkire nézve csak egy lehet; ezért minden törvény is, bármilyen kérdésre vonatkozzék, ugyanarra a jogosságra kell hogy irányuljon.”

A lelkiismereti morál fundamentuma mármost az, hogy az ember elégséges ahhoz, mint individuum, hogy önmagában és önmaga által felismerje az erkölcsi parancsot. Ez az egyén konstitucójának kétségbe nem vonható része. Természeti módon *be vagyunk oltva*: „Mármost, ha tudjuk, hogy Istennek az a törvénye, amelyet erkölcsinek nevezünk, nem egyéb, mint bizonyságtétel amellett, amit a természeti törvény és az Istentől az emberi lélekbe oltott lelkiismeret is hirdet, akkor világos, hogy ennek a szóban forgó jogosságnak az elvei mindenestől előnkbe vannak írva benne.” (A XV. században Fortescue angol lordkancellár a következő kifejezést használja: „A szabadságot az Isten ojtotta az ember természetébe.”) A kinyilatkoztatás, az erkölcs és a jog, de mindenekfelett Krisztus szerint élő ember autonómiája az ember és a személy alapvető attribútuma, de a feltételrendszer egész letéteménye ez az attribútum.

A kálvini restitúciónak ezt az oldalát hangsúlyozván soha nem feledkezhetünk meg a másikról, hogy tehát a lelkiismereti parancsok megvalósulásának realitása a közösség, jóllehet formája az egyén. Az autonómia súlya alatt valóban

össze lehet roppanni. Ennek a kérdésnek az elemzése azonban messzire vezetne, és nincs is szándékomban belebocsátkozni.

Véleményem szerint a szabadság modern felfogása igenis rendkívül sokat köszönhet a teológiának, valamint az Egyház filozófusainak – mind a mai napig. Egyfajta hagyomány szerint megcélozni mindezt manapság sem elégséges. Itt csak utalhatok arra, hogy milyen gondolati következtetések adódhatnak abból az útból, amelyet Damaszkuszi Szent János szabadságfelfogása jelöl ki – különösen nekünk, kelet-európaiaknak, avagy nyugat-ázsiaiaknak.

A nyugati hagyomány egy mérvadó összefoglalását Békés Gellért bencés szerzetes, a pápai Pontificio Santo Anselmo filozófusprofesszora kísérli meg. A szabadság hagyományos fogalmából kiindulva – a pozitív oldalt jellemezve – a legfontosabb tartalmi sajátosságként az autonómiát emeli ki: „Az önállóságban megnyilvánuló szabadság pozitív oldaláról tekintve az önelhatározás képessége. Valamely lény akkor szabad, ha úgy birtokolja önmagát, hogy maga képes meghatározni élete célját, és maga képes megválasztani azokat a részletcélokat és eszközöket, amelyek végső célja felé viszik. Ez annyit jelent, hogy képes önállóan cselekedni, s végül is képes tulajdon létét kialakítani, vagyis önmagát megvalósítani. Ez a pozitív szabadság abszolút értelemben nyilvánvalóan isteni kiváltság. Az embernek fizikai világunkban egyedülálló személyi értéke és méltósága azonban éppen abban rejlik, hogy belső függetlensége mértékében képes arra, hogy önálló személyként birtokolja önmagát, és dönteni is tudjon saját dolgaiban.”[17] Amellett, hogy Szent Tamásnak az abszolút isteni szabadságról megfogalmazott tézise továbbra is meghatározza e felfogás paramétereit, figyelmünket arra

a – továbbra is igen fontos – összetevőre irányítja, hogy a szabadság egy adott perspektívából magukat a szabadság feltételeit jelenti. A kérdésről szóló vita megkerülhetetlen, tehát autonómiáról beszélni bizonyos törvények és intézmények nélkül felesleges és káros a mi körülményeink között, amikor a szabad cselekvés alighanem fő célja maguknak a feltételeknek a megteremtése. Számosan vannak, akik nem akarják, vagy nem tudják akarni...

Önmegértés, a személyi lét transzcendenciájának elfogadása, a szabad akarat megnyilvánítása: *a hivatás,* értékválasztás, önkéntesség, célzatosság – ezeket tekinti Békés Gellért az emberi szabadság legáltalánosabb attribútumainak. A továbbiakban pedig amellett érvel, hogy szabadság nélkül nincs kereszténység, mint ahogy kereszténység nélkül sincs szabadság.

Gondolom, továbbra is tág tere nyílik itt a töprengésnek, sőt, a konstrukciónak. A mi társadalmi-történelmi feltételrendszerünkben nincs amit dekonstruálni, dekonstruálva lett és vagyon. Egy társadalom kollektíve is lemondhat szabadságáról és autonómiájáról, mégha ezt nem is teszi szerződés, konvenció formájában. Valamilyen ok- vagy okok miatt merül tovább. Pedig figyeljük meg, milyen pompázatos és egyedi, autonóm szabadsággesztus egy rendes feudális embernek lemondani a szabadságról és a másokéról is.

„Asina birtokon, Szent Péter egyháza mellett, nyilvánosság előtt, a jeles Teutbolt gróf jelenlétében, én Berterius, szabad elhatározásomból, kényszer és csalárdság nélkül, akaratom szabad birtokában, az igát nyakamra véve, a római törvény szerint, Alaviadus és felesége, Ermengardis kezébe adtam magamat, mert a *szabad ember személyes állapotát jobbra vagy rosszabbra egyaránt változtathatja*. (Az én kiemelésem – E.P.)

E naptól kezdve tehát ti és örököseitek azt tesztek velem és leszármazottaimmal, amit akartok. Jogotok lesz minket birtokolni, eladni, elajándékozni vagy szabaddá tenni. Ha akár magam, akár gonosz emberek tanácsára szolgálatotokból ki akarnám vonni magamat, fogságba vethettek engem, és megbüntethettek ti vagy a megbízottaitok, mint minden más szolgát, ki szolgaállapotban született."[18]

Berterius, kedves feudális barátom, te még tudtál valamiről, amit mára már oly sokan elfeledtek: hogy legalábbis a szabadság vonatkozásában az egyik autonómia nem felcserélhető a másikkal, és minden egyes cselekvés terjedelmére személyes implikáció szükséges. Ilyen egyszerű ez.

3. Autonómia az ész felől

René Descartes nagy posztulátuma szerint a Teremtő az embereket egyenlő észképességekkel ruházta fel, preegzisztens autonómiájuk inkább megvalósíthatósági kritériumok rendszerét és kötelmeit jelenti számukra. Ennek okán az eredeti egyenlőség már a kezdet pillanatában is többnyire egyenlőtlenséget jelent, hiszen az eleve lemondó alanyok – ámbár továbbra is szubjektumai a jognak – nem maradnak szubjektumai a hatalomnak. Bármennyire is égbekiáltó: ebből a szempontból igenis vannak örök szolgák és van tömeg. Egyszerűen tudomásul kell vennünk, hogy nem mindenki kíván részesülni *a logika univerzalizimisá*ban, sőt, hogy igen sokan másfajta univerzalizmusokban létesítik alanyiságukat. Az ellentmondás törvénye nem mindenki számára működik azonos hatállyal. A szabadságról való eleve lemondás nem jelenti ennek nyilvánvaló, személyi megvalósulását, nem olyasfajta áttetsző jogi aktus,

mint a lemondásról szóló feudális gesztus, amely megtartja a személyt a kontingens alanyiságban.

Ha – amint Kálvin hangsúlyozta volt – a transzcendens összefüggésekben az ember lelkiismereti szabadsága abszolút, a világi viszonyokban ez az attribútum csak a *cogitó*ra vonatkoztatható, mivel akaratunk az elgondolhatóság *függvénye*. „Semmi sincs oly teljes mértékben hatalmunknak alávetve, mint gondolataink, ha tudniillik a gondolat szót a lélek minden tevékenységére vonatkoztatjuk; tehát nemcsak az elmélkedés és szándék, hanem a látás és hallás funkciója, az elhatározás, hogy valamilyen mozdulatot végezzünk, s nem egy másikat, egyaránt gondolatnak számít, amennyiben a lélektől függ... Nem akarom ezzel azt állítani, hogy a külső dolgok egyáltalán nincsenek hatalmunknak alávetve, hanem csak annyira, amennyire gondolatainknak engedelmeskednek, nem *abszolút és teljes mértékben* tehát, mivel rajtunk kívül más hatalmak vannak, melyek szándékaink teljesülését meghiúsíthatják."[19] Descartes eme kijelentése mindmáig botránykő, mely alkalmas a „kristálygömb" elfordítására. Csak egynéhány implikátum kijelölése is elégségesen szemlélteti a racionalizmus eme alaptételét illető vonzatok fő típusait: *a*. a rajtunk kívül levő más hatalmak eleve bennefoglaltatnak az elgondolásba, az ész tárgya tehát önmagában korlátozott és korlátozható; *b*. a nem elgondolható formájában létező nem létező; *c*. az elgondolás semmilyen útmutatást nem tartalmaz az akarási és cselekvési kötelezettségre vonatkozóan; *d*. következésképpen a karteziánus ész egzisztencia- és értéksemleges. Végeredményben tehát a cogitatum maga az autonómia – és semmi más.

Egy – az érdektelen átlagnál sokkal jobb – fejtegetésében Sartre felsorolja mindazokat a jellem-

vonásokat, amelyek kétségtelenül a karteziánus *cogitó*ban foglaltak: a végsőkig vitt kételkedésből származó szkepticizmus, valamint az a kritika, amely a tárggyal kapcsolatos legkisebb bizonytalanság kapcsán is sokkal inkább annak Semmi-, mint egzisztencia-modusa mellett dönt. Mindazonáltal, hangsúlyozza Sartre, Descartes „a végsőkig vitte az *autonómia* eszméjének követelményeit."[20]

Alapvető kritikájában Spinoza mintegy kiegészíti a karteziánus *egó*t, olyan értelemben, hogy evilági alanynak tekinti, akit természettől fogva adott joga és léte, „indulatai", valamint a Törvénybe letéteményezett állami léte egyformán meghatároz: „Mert először is azt kell tekintetbe venni, hogy valamint a természeti állapotban az az ember képes a legtöbbre és él leginkább önrendelkezési jogával, aki az észtől vezetteti magát, éppúgy az az állam lesz legtöbbre képes, és él majd leginkább önrendelkezési jogával, amelyet ésszel alapítanak és ésszel vezetnek."[21] Ez utóbbi Spinoza szerint mintegy feltételezi majd az előbbit, a *cogito* feltétele tehát az észállam léte – ez a régi platóni dogma mintegy semmi újat nem jelentene –, ámde itt olyanfajta kölcsönhatások lépnek majd fel, amelyek alapjaiban befolyásolják az alanyok autonómiamodusait, ugyanakkor alapjaiban érintik az állam létét is. Az átvezető terminus a *Teológiai-politikai traktátus*ban jellemzett Törvény-fogalom, amely szerint ennek az erőszakot mint iniciális mozzanatot a polgárok biztonsága ellentéteképpen kell tartalmaznia, és minden ezen kívüli, nyílt kényszer- vagy erőszakforma, amely így megszegi a szerződés eredeti formáját; és a félelem fokának növekedése felé – tehát a szabadságfokok csökkentésének irányába – hat, visszarendezi a társadalmat: 1. illegitimmé teszi a hatalmat, valamint 2. megszünteti a jogforrást. Az

önrendelkezési jog természeti formája sokkal inkább az esztelenségnek és a háborúnak kedvez.

A karteziánus autonómiafelfogás tehát alapjában véve kiegészítésre szorul, amennyiben az autonómia végső soron nem az autonóm egyének meglétének, hanem sokkal inkább az észfelismeréseket (és -parancsokat) tartalmazó törvényeknek a kérdése. Végeredményben nem a *cogito*, hanem az autonómiák fenntartására irányuló közös akarat lesz az egyes működésének a feltétele. Az állam elveszi az egyén saját gondolkodásának abszolút jogát, hiszen a félelem közös tárgyát képező dolgokról legalábbis ugyanolyan módon kell gondolkodni, ha az egyes gondolkodási joga abszolút, ezzel a kormányzat is végtelen módon meg kellene hogy legyen osztva. Ilyenfajta megosztás végül is elgondolhatatlan. Az autonómia megalapozhatatlan az abszolút elgondolásban: a híres Schullernek írott levél emellé még más argumentumokat is felsorol: a gondolatnak a testi diszpozícióktól való függőségét. Továbbmenően az erény elgondolásának isteni szükségszerűségét is.[22]

Végeredményben tehát Spinoza amellett van, hogy az autonómia elgondolása nem esik egybe az önmagát az ész kritériumai szerint elgondoló alannyal, hogy az autonómia szempontjából lényegesebb az ésszerűségnek mint valami külsőnek az elgondolása, módszertani szempontokból ez pedig azt jelenti, hogy a tárgy heterogén, a *cogito* nem lehet más, mint elrendezés, *ordinatio*, az autonómia pedig nem az eredeti evidenciáknak a kérdése, hanem sokkal inkább a másodlagos – politikai – folyamatoké. Nem kezdet, hanem végeredmény.

(*Ami nem következik a spinozai filozófiából*:

Mindazonáltal illik megjegyeznünk, hogy a Törvény bálványszerű fetmagasztálásából – amit

gyakran vetnek a racionalizmus szemére: például oly nagy hatású ortodox egzisztencialisták, mint Lev Sesztov – nem következik, hogy a Törvény puszta megléte jobb, mint annak a hiánya. Jobb, gondolhatnók, hiszen puszta meglétével a törvény képes az emberek erőfeszítéseit egy nagyobb cél érdekében összefogni; a legnagyobb reménytelenség korában is valaminő élhető alaki összefüggést adni a társadalomnak. Spinoza ésszerű törvényről beszélt, tehát arról a fajtáról, amely esetleg felmenti az embereket a gondolkodás folyamatos kényszere és nehéz kötelezettsége alól, hagyja őket a sokkal inkább jellemző indulataik szerint élni. Ámde, ha itt másféle törvényről van szó, az emberek előbb-utóbb elkezdenek mindenféleképpen és módon gondolkodni – és egyáltalán nem szükségszerűen logikai univerzalizmus szerint –, és az állam úgy vész el, hogy ezt a változást esetleg észre sem veszi. Végeredményben a külső ésszerűség hiánya felszámolja az autonómiákat is: nem lesznek személyiségek, nem lesznek politikusok és törvényhozók, az együttélésnek nem lehet élhető formákat és módozatokat találni. És egyáltalán: a problémákat az elemi feladványok szintjén sem lehet majd megoldani, hiszen ahol megszűnnek a személyiség alapformáiban működő emberi erők, ott nem fognak segíteni a személytelen erők technológiai formái sem.)

A racionalizmus szükségszerűsége talán e spinozai intés végpontja felől gondolható el a leginkább, a karteziánus módon gondolkodó én nélkül semmit nem lehet egzisztensnek tekinteni – persze, az sem látszik igazolva lenni, hogy ennek alapján végül is, igen. A racionális filozófia választása – lehet – ugyanúgy hitkérdés, mint bármely más opció. De aki a logikai univerzalizmust választja, az egy olyan általános tudatot is választ, melyben végül is ő mint maga bizo-

nyos logikai-módszertani szabályok alapján meghatározható, és – ámbár lehet, hogy végül is az elutasítás tárgyaként – az elgondolás folyamatának valamelyik pontján mi magunk vágyunk.

Ilyen értelemben tekinthető az ortodox racionalizmust lezáró ősdogmának Leibniz monadologikus elképzelése: „A szükségszerű igazságok megismerése és a velük járó elvonatkoztatások által emelkedünk fel a *reflexiós aktusokhoz* is, és ezek segítségével gondoljuk el azt, amit *énnek* neveznek, és látjuk be, hogy ez vagy amaz *bennünk* van: és így, önmagunkra gondolva gondoljuk el a létet, a szubsztanciát, az egyszerűt és az összetettet, az anyagtalant és magát Istent, belátván, hogy ami *bennünk* korlátozott, az őbenne korlátlan."[23]

Meg kell engednünk azonban, hogy elgondolhatjuk magunkat mint korlátlant és mint abszolútumot, mint a káoszt magát, amelyből az autonóm teremtés aktusa által, a pillanat, az ébredés helyzetében az őseredet támad: a mindenkire kisugárzó fény. Hogy alig ellenőrizhető energiák távolokból érkező sugárnyalábjainak a fókusza vagyunk, amely a más szunnyadó erők felszabadításával minden eföldi korlátozottságától megszabadítja az emberiséget. És ha valami odú- vagy egérlyuklakók ezt mégis másképpen ítélik majd, egyet tehetünk: fellelni, és hathatós eszközökkel, idejekorán elpusztítani őket. Úgy, hogy még ír-magjuk se maradjon.

4. *Autonómia a morál felől*

A hagyományos racionalizmus alapjában véve a kezdet és az eredendő korlátozottság terminusaiban írja le az autonómiát, ezzel azonban pontosan az ész lehetőségeinek a kiterjesztését aka-

dályozza meg, holott a feladat éppen ez lenne. Valami olyan módon kell tehát továbblépni – és ez a Kant által a filozófiában végrehajtott forradalom *egyik* legfontosabb összetevője –, hogy az autonómiát továbbra is megőrizve valamilyen módon túl lehessen lépni az individuumon, hogy az én *cogitó*ja önmagában tartalmazza a transzcenzust.

Ami a leglényegesebb a fordulatban, az éppen az, hogy a tiszta ész a személy, a szubjektum azonosságformáján kívül elgondolt feltevés, hogy lehetséges az autonómiák felcserélhetősége, valamilyen, az egyénen kívüli alapján. Ilyen szempontból azonos Szókratész és Kant álláspontja, de azonos egy bizonyos pozicionális szempontból is, nevezetesen, hogy az Ész valamivel szemben, valakik egyéni rációjával szemben posztulálódik. Szókratész a görög kozmológia egyetemességét képviseli, Kant pedig a transzcendentális bizonyosságot.[24]

Hogy az értelem kiterjesztését megvalósíthassa, Kant megváltoztatja az individuumról alkotott hagyományos analitikus sematizmust, az ok–tartalom–cél triadikus összefüggést, méghozzá kettős értelemben, amennyiben a célnak a szubjektumon túli transzcendentális jelentést is tulajdonít: „A személy tehát nem pusztán szubjektív cél, azaz cselekedetünk hatásaként való egzisztenciája nemcsak *számunkra* érték; hanem *objektív cél*, vagyis olyan dolog, amelynek létezése önmagában cél, méghozzá olyan, amely helyett nem tételezhető másik cél, hogy annak *pusztán* mint eszköz álljon a szolgálatában, mert ha nem így lenne, akkor nem beszélhetnénk *abszolút* értékről; ha viszont minden érték feltételes, tehát véletlenszerű lenne, akkor az észnek semmiféle legfőbb gyakorlati elve nem volna.”[25] Persze, ezt a posztulátumot rekurzíve is meg kell alapozni, és Kant

nem habozik megtenni, ezzel kijelölve a klasszikus német filozófia ama irányát is, amelyet majd Schelling jár be teljes terjedelmében.[26]

A személy, az ész és az autonómia tehát egy zseniálisan újszerű és tautologikus viszonyba kerül, egy olyanfajta teleologikus összefüggésrendszerbe, amelynek természetét feltételezésem szerint sokan félreértik.

A másik újítást a híres és sokat idézett axióma preambuluma tartalmazza: „Az autonómia az akarat minősége, s általa az akarat önmaga számára (függetlenül az akarás tárgyainak minőségétől) törvény."[27] Ez a kijelentés egyrészt az *ens cogitans* létmódjaként tekinti az akaratot, tehát ilyen értelemben túllép a karteziánus kontingencián, amennyiben akarat nélkül feleslegesnek tekinti az észtevékenység kijelentését. Vége van a karteziánus szabad, független – és tegyük hozzá: lezser, elegáns nemesemberi – kontemplációnak; ha valami az ész törvényei szerint végiggondoltatott, az akarat kötelme szerint végre is hajtandó. Ha valami eszünk hatalmában áll, az létező, *tehát* létrehozandó. De: mindez nem valami a *cogitó*n magán kívül álló érték, hanem az akarat természete, avagy az ész természete. Az egyik a másiknak a tartalma. Problematikusabb a kijelentésben tartalmazott zárójel: a kantiánus kötelességmorál tautologikus és általános jellegével példálódzó moralisták szokták ebben látni a formalizmus veszélyes terepét... nem kívánok most azonban a materiális értéketika és a nürnbergi bírósági eljárások összefüggéseiig eljutni.

Csupán emlékeztetőül idézem tehát a híres és sokat hivatkozott autonómiaelvet, nem feledkezve meg a fejezetcímről sem (Az *akarat autonómiája mint az erkölcsiség legfőbb elve*):

„Az autonómia elve tehát a következő: csakis úgy válasszunk, hogy választásunk maximái

ugyanabban az akarásban egyúttal általános törvényként is benne foglaltassanak."[28] A puszta felbontás nem elégséges annak bizonyításához, hogy a gyakorlati szabály imperatívusz, vagyis „minden eszes lény akaratának szükségszerű feltétele" – hangsúlyozza már maga Kant. És ahány hangsúlyt teszünk ki, annyiféleképpen szemantizálhatjuk ezt a kijelentést. *Az erkölcsök metafizikája* megrajzolja annak az embertípusnak a képét, mely képes cselekvésében bizonyos „maximakészségeket" érvényesíteni; ezek szerint az autonóm ember tud parancsolni önmagának, rendelkezik az önuralom képességével, zabolázni képes indulatait, tud uralkodni a szenvedélyein, egyszóval *a morális apátia* jellemzi.[29]

Lehangoló karaktertulajdonságok, szinte használhatatlanoknak tűnnek, ha bizonyos morális kényszerhelyzetekre gondolunk, éppenséggel azokra, amelyekben mindenképpen a helyzet puszta megszüntetése tűnik a legfontosabbnak: és közép-kelet-európai helyzeteink melyike nem az? – a megélt összefüggések politikai konnotációit az emberi méltóság paradigmájára vetítve?![30] Ámde valami nem attól lehet jó, hogy a feltételezett rosszat megszüntetjük, és a rossz felszámolásának nincs semmiféle adumbratív funkciója. És Immanuel Kant mosolyog: aki nem bírja *kedéllyel,* elhagyhatja a pályát.

Az idők folyamán a kantianizmus autonómiafelfogását több lényegi kritika érte, érintett szempontjainkból ez alkalommal – úgy tűnik – a legcélszerűbb a Max Schelerét idézni. Az 1916-ban megjelent *A formalizmus az etikában és a materiális értéketika* című művében a személy autonómiájáról szólva Scheler leszögezi, hogy „minden valódi autonómia nem elsősorban az ész állítmánya (mint Kantnál) [...] hanem legelsősorban a sze-

mély mint olyan állítmánya."[31] Az akarás két alapformájának a posztulálása alapján Scheler a továbbiakban kijelenti: „az erkölcsileg érvényes lét és akarás értékével általában csak az autonóm személy és az ilyen személy aktusai bírhatnak. Semmiképpen sem igaz tehát, hogy az autonóm személy egyben már jó személy is. Az autonómia csupán előfeltétele a személy erkölcsi *érvényességének*; aktusai pedig annyiban előfeltételek, amennyiben ugyanezen személyhez rendelhetők hozzá."[32] Nem célom most Scheler álláspontjával foglalkozni, de megjegyzem, hogy az autonómia, szerintem, tartalmaz valaminő azonosságot és következetességet is – a logika törvényei értelmében –, ennek megfelelően pedig nem hiszem, hogy a mégoly pozitív töltetű erkölcsi aktusok végtelen sorozatában mutatkozhatik meg. A jó cselekedetek rendjéből nem kell szükségszerűen egy meglévő autonómiára sem következtetni. Vajda Mihály egyetért a scheleri értelmezés alapjaival, és elvetendőnek tartja – vele együtt – a felvilágosodás észfelfogásából származó teljes örökséget (s azzal együtt a kritikáját is), megállapításai a filozófia posztmodern pluralitásának alapkoncepciójára is utalnak: „A szellemnek, következésképpen az észnek semmiféle esélye sincs arra, hogy megvalósítsa magát a történelemben. A különböző társadalmi-politikai rendszerek csak abban különböznek egymástól, hogy mekkora mozgásteret biztosítanak a szellemnek. Olyan társadalmi formáció, olyan társadalmi-politikai rendszer azonban, melyről azt állíthatnánk, hogy a szellem megvalósulása volna, nem létezik."[33] Mindez végeredményben arra a felismerésre vezethető vissza, hogy *az ész nem homogén*. (Ebben egyetérthetünk Vajda Mihállyal, de ez semmit sem változtat azon, hogy az európai racionalizmus filozófusai Szókratésztól Hegelig – *an-*

nak tartották. Olyan volt ez talán, mint a kötelező iskolába járás. És aki nem tette meg, nos, azzal nem tárgyaltak.)

Végezetül hadd említsem meg a Nicolai Hartmann nevét is, aki – talán neokantiánus múltjának köszönhetően – az ész hipotézisének elvetésével megőrzi az erkölcsi követelmény kezdetére vonatkozó autonómiaformát: „Mert pusztán az ész autonómiájával nem érhetünk célhoz. Ellenkezőleg, az ész inkább önmagával meghasonlottnak, sőt állhatatlannak látszik. A cselekvés elemzése azonban kimutatta, hogy a szituáció nem árulja el az embernek, »hogyan« kell cselekednie: természete sem hozza ezt tudomására. Az embernek éppen az erkölcsi követelményre van szüksége. Ez tehát kívülről is származhatna. De nem kívülről származik, a külső instanciák egytől egyig kudarcot vallottak. Így hát belülről kell származnia, akár az »ész tényében« gyökerezik, akár nem."[34]

A nyugtalanító kérdések sorozata mindig abból származik, hogy a filozófiát valamilyen módon instrumentalizálni kívánjuk, és ezt minden esetben megtesszük, még akkor is, ha itt kimondottan a platóni dianoia elvét követő eljárásmódozatokról, tehát kimondottan a kategorikus filozófia eljárásairól van szó. Filozófiai kérdések artikulációs lehetőségeiről, annak a – talán régebbi és posztmodern fényekben megmosolyogni való – elképzelésnek megfelelően, hogy valaminek csak a kategoriális felfoghatóság és a rendszerviszonyok biztosítanak realitást, következésképpen létezést. Azonkívül csak vélekedés van, személyesség, semmi.

Ilyen értelemben tartom megszívlelendőnek az egyik legjobb jelenkori autonómiainterpretátor, Tengelyi László értelmezését: „Az *autonómia elve* megálljt parancsol az értékmegalapozó sza-

bályok végtelen regresszusának. »Ha ugyanis elgondolunk« egy autonóm akaratot, »látjuk, hogy, jóllehet egy *törvények alatt álló* akarat még kötődhet érdek közvetítésével a törvényekhez, egy olyan akarat viszont, amely maga a legfelső törvényhozó, már semmi esetre sem függhet ilyen módon semmilyen érdektől; hiszen egy ilyen függő akarat a maga részéről még egy másik törvényre is rászorulna, mely önszeretetének érdekét általános törvényként való érvényességének feltételére korlátozná«." (*Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. IV. 432.) „Kategorikus imperatívuszok tehát csak olyan lényeket szólíthatnak föl cselekvésre, akik képesek az autonómiára. A dolog azonban fordítva is igaz. Autonóm cselekedeteinkben szükségképpen feltétlen szabályokat követünk. A kategorikus imperatívusz és az autonómia elve így kölcsönösen feltételezi egymást."[35]

Egy dolog tehát Kantot filozófusként méltatni és a kategorikus imperatívuszt mint szükségszerűségi mozzanatot kiemelni, amely tehát a végtelen regresszus metafizikai horrorját sikerrel megoldja, és más dolog a morális autonómiákat kivitelezni.

Ábrahám tévedhet, de Isten Ábrahámja nem.

A klasszikus német filozófia a kanti alapokon, ha lehet, sokkal merevebben és kategorikusabban fogalmaz. Amikor Fichte arról ír, hogy az Énnek Énként kell feltalálnia önmagát, ellentmondást nem tűrően nem átallja leszögezni: „Az erkölcsi törvény az intelligenciához mint olyanhoz viszonyul. Az önállósághoz tudatosan és fogalmakon keresztül kell közelednem. Csak annyiban létezik erkölcsi törvény, amennyiben intelligencia vagyok, s e törvényt mint intelligencia hirdetem meg, teszem törvénnyé, tétellé. Az in-

telligencia tehát meghatározza az erkölcsi törvény egész létét (szubsztanciáját, fennállását).”[36] Amikor az *önmagaság*ról ír, Schelling az ember szellemi mivoltát állítja az énszerűség középpontjába, hogy akaratában különválik Istentől, „kreatúra fölötti”. Ámde csak annyiban maradhat egyetemes akarat, amennyiben az eredeti egységformát megőrzi. Ellenkező esetben szétziláltság, káosz, gonoszság keletkezik, a hazugság élete, a nyugtalanság és a romlás vegetációja. Metafizikai szépségű mozzanat Schelling szomorkás leszámolása az értelem mindenhatóságával és arányos megoldása, amely *minden moralitást az akaratba* helyez: „Az értelem adja a rossz elvét, habár ezáltal ő maga nem válik rosszá; mert az értelem csak úgy képzeli el a különböző természeteket, ahogyan azok az örök igazságok szerint léteznek; az értelem csak a rossz megengedésének alapját foglalja magában; az akarat azonban egyedül a jóra irányul.”[37] Schelling szabadságértelmezéséből Martin Heidegger kiemeli annak döntő fontosságát, hogy itt az embert visszahelyezik cselekvő mivoltába, hogy tehát nem annyira az észbeli felfoghatóság, mint akár inkább a felfoghatatlanság esetén is működő létei az, ami az autonómia igazi megnyilvánulási formája. Ez a létel pedig a teremtés eredeti szelleme szerint felfogott lényeg, tehát sokkal fontosabb az embert fundamentális összefüggéseiben, mint a szabadság voltaképpeni középpontját bemutatni, mint ahogy Heidegger megfogalmazza: „Az ember nem egy meglévő megfigyelési tárgy, amit aztán teleaggatunk kis hétköznapi érzésekkel, hanem az embert a létei szakadékaiba és magasságaiba való bepillantás során tapasztalja, az Istenségben lévő rémületesre, minden teremtett életaggodalmára, minden terem-

tett teremtés szomorúságára, a rossz rossz voltára és a szeretet akaratára vetett pillantás során."[38]

Lehetséges, hogy az autonómiáról való gondolkodásnak ez a képessége csak az instrumentalizációs törekvéseken *kívül* képzelhető el, és a filozófia sokkal inkább a költészetben, kozmológiában és teológiában folytatódik, semmint a társadalmi technében.

Az autonómia elgondolásának ezt a nagy hagyományát méltóképpen jellemezhetjük Hegel szavaival: „Ha a szabadság létező világa hűtlen lett a jobb akarathoz, akkor ez nem találja meg magát többé az érvényes kötelességekben, s rajta kell lennie, hogy csak az eszmei bensőségekben találja meg a valóságban elvesztett harmóniát. Ha így az öntudat megragadta és megszerezte formális jogát, most azon múlik a dolog, milyen jellegű az a tartalom, amelyet ad magának." Persze Hegel, Platón módján, mindig állampolgárban is gondolkodik, és siet leszögezni, hogy az egyén valóságossága a más személyekkel való viszonyában van, másodsorban pedig, hogy amiről voltaképpen gondolkodnia kell, az sokkal inkább a lényeg. Ehhez képest esetleges a jó.

Heller Ágnes véleménye szerint az igazságosság filozófiai kategóriájának a vonatkozásában a hegeli Jogfilozófia a hattyúdal, de alighanem így van ez az autonómiával kapcsolatban is.[40]

5. Egy kérdés és ami mögötte marad

Feltétlen szabályokkal meghatározni az autonóm cselekedeteket kockázatos dolog, hiszen a szabályozó rendszerek bármelyike képes a feltétlenség erejével hatni, amennyiben az emberek jelentős többsége annak tekinti azokat. Minden cselekvés esetében tehát igen alkalmatos dolog a

feltételrendszerre vonatkozó premisszák megállapítása. A mi cselekvési formuláinkban igen gyakran rejtve marad egy olyan alap, amely leginkább a tradicionális társadalmak sajátossága, és ebben is tetten érhető az a civilizációs regresszus, amelyen átmentünk, és amelynek értelmében városlakó társadalomból lassan ismét paraszti társadalommá változtunk. A feltétlen és implicit hivatkozás egyfajta többes számra – „»MI« ezt így tesszük, így gondoljuk, így véljük, »NEKÜNK« ez így jó stb.” – mindenképpen a kezdettől, az önrendelkezéstől, bensőségességétől, személyességétől távolítja el az egyént, már azt, ami megmaradt belőle. Nem a jó tekintélyekkel van a baj, hiszen azok mindig egyfajta summaként működnek, hanem azzal, hogy a tekintélyekre vonatkozó diskurzus, a társadalomban működő megítélési kritériumok mintegy a felfüggesztés állapotába kerültek. Egyáltalán, annak a réges-régi leibnizi elvnek az elfelejtéséről van szó, amely szerint az Isten ugyan önmaga képére és hasonlatosságára teremtette az embert, de ennél többet nem akart, isteneket nem akart teremteni. Ilyen értelemben a tévedés joga – amint arról Hegel is oly pátosszal ír – valóban szent, személyiségi jog. De minálunk a tekintély attól az, hogy abszolút jogosítványai vannak: gonosz dolgokat is mondhat és akarhat, *és nem is szabad tévednie*.

Az idolatrikus társadalom másik fontos jellemzője az igazság pozíciójára vonatkozó felejtés. Ilyen értelemben a szókratészi örökség nem él minálunk – talán Bretter volt az utolsó, aki kellő vehemenciával képviselte. Szarkazmusával és gunyorosságával elijesztette a többséget, pedig iróniája ezekből is kovácsolva volt. Tehát a szókratészi örökségben – és igazából Arisztotelész ennek az elméletírója – az igazság valahol középen van, ideig-óráig lehet nálam. Ha pedig

éppen nincsen, a kellő borzongás és ijedtség, pír után azonban, illik nevetnem, elsősorban magamon. Nem illik megsértődni és bosszút forralni. Hiszen gonoszságomat nem indokolja az, hogy elvették az igazságomat. Ha minden egyébbel kapcsolatban érvényes az, hogy magántulajdonom lehet, akár vagyonom, az igazsággal kapcsolatban végképpen nem a tulajdonviszony a döntő.

Végül is meg kell engednünk, hogy eredetileg az emberek annyiféle dolgot tartanak jónak, ahányan vannak. Beszélgettem emberekkel Szókratész választási lehetőségeivel kapcsolatban. Voltak olyan vélemények is, amely szerint mindenképpen meg kellett akkor és ott halnia, ha pedig önszántából nem tette volna, a tanítványoknak gondoskodniuk kellett volna arról, hogy... ezt a mondatot nem is kívánom befejezni, mivel nem kívánok a Benjamin Constant által megfogalmazott ördögi körbe belépni. Eszerint: „Mindent meg kell engedni, vagy mindenkit agyon kell lövetni!" Constant elemzésének egyik nekünk szóló kitétele: "a személytelen igék megtévesztették a közírókat".

Harmadsorban az autonómia és a személyesség bűnét említeném, de nem a Max Scheler által megfogalmazott abszolút szolidaritás értelmében: én ugyan nem vagyok hajlandó korlátlan értelemben a mások hibáit, tévedéseit és bűneit vállalni. Elégségesnek tartom, ha azokat velem kapcsolatban elkövették, létrehozván *a negatív szolidaritás* viszonyát. Hanem elismerem, hogy intenzitáskülönbségek vannak az egyéni autonómiaaktusokban, hogy elvárható valakitől, hogy amikor erőinek nincs a hozzá mérhető abszolút birtokában, elfogadja a tanácsokat, legyen képes észrevenni a mások észérveit, értékérzelmeit (Nicolai Hartmann kifejezése), valamint az igazságra vonatkozó becsléseit, sejtéseit. *Még akkor is*

ezt tartom helyesnek, ha valaki arra hivatkozik, hogy a parancsokat folyamatosan Istentől kapja. A szabadságunk ugyanis éppen abban áll egyfelől – amint John Stuart Mill megfogalmazza –, hogy a hibák kijavításával folyamatosan le tudjuk küzdeni tévedéseinket.

Sok rab között járunk, csak éppen ők nem hallják, milyen finoman csilingel rajtuk a lánc.

E tanulmány természetesen folytatható, de – és ez feltehetőleg nyilvánvalóvá lett – az autonómia klasszikus hiposztázisa nélkül. A folytatásban Norberto Bobbiónak, a kiváló olasz jogfilozófusnak az egyik megállapítását választanám mottóul: *„Il cittadino totale e lo stato totale sono le due facce della stessa medaglia...”*[41] Külön paragrafust szentelnék a tájainkon meghonosodott történelemértelmezésnek. Igen fontosnak tartanám, hogy miért adta Örkény István drámájának a *Pisti a vérzivatarban* címet. Nem I. Nagy Szent István vagy V. Brunó, avagy XXVII. Oroszlán. *Pisti.* Így.

A vélemények autonómiája

Aligha létezik a modernitásban kétségbevonhatatlanabb eszme a gondolat- és véleményszabadságnál, hogy tehát minden szabadon cselekvő embernek joga van a saját gondolataihoz és a saját véleményéhez, valamint ezt kellő súllyal képviselheti mindenfajta közvélekedésben, fórumon és médiában. Mégis, aligha van valami, amit erőteljesebben szankcionálnának, mint az eltérő gondolatot és az eltérő véleményt, továbbá – nyilvánvalóan – azt a jogot, hogy az ember valami ilyeshez eljusson, azt kimondja és fenntartsa. Ha tehát egyfelől el is ismerik a sokféleséghez, sokszínűséghez, sokoldalúsághoz való *jogot* mint az egyéni lét és élet nyilvánvaló alapját – mert hiszen ki is merné ezt manapság kétségbevonni, annak kockázata nélkül, hogy elmebetegnek tartanák –, másfelől mindent elkövetnek azért, hogy ezt a jogot gátolják vagy visszavonják. A felszínen pluralista és diverzitás volna, a mélyben pedig a monolitikusság, az unicitás mint a személyiség atavisztikus és barbár törekvése, hogy az ő magántulajdonaként megnyilvánított igazságát uralomra juttassa. Császárok, Prédikátorok és Bírók mozognak a közben, a Művészetek és Tudományok Örökre Felkent Papjai, Véleményükben Meg Nem Ingatható Akadémikusok, amelyek a tekintély minden eszközével képesek védeni egy, akár a századok porából elősziváro gtatott gondolatot is, és egy, a határ átlépésével kapcsolatos kísérletet – legyen az mégoly halvány és parány – azonnal megpróbálnak visszaűzni a sötétségbe, melyből vétetett.

1. A lelkiismeret szabadságát megfogalmazó klasszikus művében Kálvin János egyben a gondolkodás szabadságát is eredezteti, amennyiben

elvonja azokat a világi tekintélyektől, és felruházza a hívőt a hitbeli és a racionális kritika lehetőségével, valamint eszközeivel. Az *Institutio* Előszavában[1] minden főhajtás mellett jelzi, hogy „bármilyen jeles és bölcs dolgokat írtak ezek az atyák sok mindenről, egyszer-másszor bizony megesett velük az is, ami emberekkel meg szokott esni, és ezek az ő kegyeletes utódaik *persze* [ez a persze igen tanulságosan kiemelendő – E.P.], amilyen kiváló értelmiségű, ítélőképességű és lelkületű emberek, éppen csak ezeket a botlásaikat és tévedéseiket imádják". A gondolathoz és a véleményhez minden esetben hozzátartozik a tévedés lehetősége, a tévedhetőség, és nem árt ezt újfent és minden alkalommal meggondolni. A vélemény vagy vélelem szabadságának ez a belső vétója még abban az esetben is mindig fenntartandó, ha egyházi elöljárók vagy államelnökök arra hivatkoznak, hogy meggyőződéseiket, egyenes úton az isteni parancsból avagy az államrezontól kapják. Ámde még fontosabb az, amit Kálvin az ember és meggyőződése, gondolata birtokviszonyának viszonylatában megfogalmaz. Akár fundamentális hipotézisnek is tekinthetjük: „mi mindig úgy forgatjuk az ő írásaikat, hogy közben emlékezetünkben tartjuk azt, hogy «minden a mienk« – mégpedig azért a mienk, hogy szolgálatunkra legyen, nem pedig, hogy uralkodjék rajtunk". Pál apostol kijelentésének ezzel a többes szám első személybe való átfordításával Kálvin leszögezi, hogy az üdvözülés abszolút parancsának a szempontjából mindennek – így a gondolatoknak, illetve a véleményeknek is viszonylagos, illetve gyakorlati-használati értéke van. És különösen így van ez a szubjektum, valamint az ő és a mások *cogitatió*inak a viszonylatában, hogy tehát az embernek van hatalma a gondolatok és a meggyőződések, va-

lamint a vélemények fölött – nem pedig megfordítva. Hogy tehát a tekintély mindig abban az aktusban realizálódik, amelyben ez a viszony is. Konkrét és jelenvaló viszonyom a véleményemmel kapcsolatban mindig megnyilvánítja személyiségem értelmi állapotát és döntésképességét, amennyiben minden egyes esetben elfogadom mint az enyémet, amelyet a különböző érvek és érvelési módok sokaságával képes vagyok igazolni. Ilyen értelemben tehát a mégoly jó tekintélyektől származó és abszolút megdönthetetlennek tűnő igazságok sem létező igazságok – csak amennyiben a személyiség eleven létezésfelmutató hermeneutikai viszonylatában léteznek. A gondolat téri-idői létezésének folyamatossága kizárólag egy másik gondolatban való létezését jelenti. Harmadsorban Kálvin kitér a határkijelölés ismeretelméleti-módszertani elvére is: „sok dologban ezek a szent emberek sem láttak tisztán, gyakran ellentétben állanak egymással is, sőt olykor önmaguknak is ellentmondanak. Azt mondják, nem ok nélkül hangzott el Salamon intelme [*Péld.* 22,28.], hogy »ne bontsuk el a régi határt, amelyet csináltak a mi eleink«. [...] Ha meg azokat a határokat tartják elmozdíthatatlanoknak, amelyekre ők gondolnak, akkor miért bolygatják meg azokat ők maguk is, valahányszor csak kedvük tartja?”

Ezzel Kálvin állást foglal az igazság reflexiós természete mellett, ami azt jelenti, hogy bármely vélemény, meggyőződés avagy gondolat igazságértéke bizonyos ismeretelméleti feltételek függvényében realizálódik. A kérdéssel többek között Gadamer foglalkozik behatóan, aki a hegeli filozófia magánvaló-értelmezésének sajátosságaiból döntően annak a következ-ményeit emeli ki. A határ megvonásának a képessége ezek szerint észképesség, a jelenség megkülönböztetése a ma-

gánvalótól nem egyéb, mint a különbségnek sajátként való felmutatása. A határtételezéssel az ész nem érkezik tulajdon határaihoz, mint a kanti filozófiában, hanem önmagán belül marad. A határtételezés önmagában határátlépés. „Ami a határt határrá teszi, az egyúttal mindig azt is magába foglalja, amitől a határ révén elhatárolt, elhatárolódik. A határ dialektikája, hogy csak annyiban van, amennyiben megszünteti önmagát.”[2] Az ismeretelméleti következmény szerint a magában való lét nem egyéb, mint a tudathoz tartozó Másik. Ennél azonban itt számunkra talán még sokkal fontosabb, amit Gadamer a lelkiismeretnek az ész-filozófiában jelentkező modusáról mond, amely szerint a hegeli filozófiában ez az elismertség szellemi mozzanata. Tehát minden lelkiismereti aktusnak tulajdonképpen annak a belátásával kell kezdődnie, hogy itt egy másik lelkiismeretet érintő kérdésről lesz szó. A közvetlen reflexivitásban már benne foglaltatnak a gondolati aktus etikai pozicionálására vonatkozó premisszák; és megfordítva: e reflexiós tudat nélkül nem is lehetséges etikai pozicionálás; a Másik tehát nem önadottság, avagy – ahogy az egzisztencializmus állítja – valamiféle közvetlen tapasztalati modus. Hangsúlyoznunk kell azonban, hogy itt valóban csak egy etikai pozicionálásról van szó, és hogy önmagában a reflexiós tevékenység semmiféle etikai helyzetet nem eredményez, még kevésbé etikai aktust. Ez mindig az etikai cselekvésben valósul meg, mint ahogy az is kétségtelen, hogy csupán az észben realizált lelkiismeret – nem lelkiismeret. Ezt azonban nem lehet a filozófiában számon kérni. Ha valamennyire polemikusan ki akarjuk élezni ezeket a kérdéseket, akkor az ortodox vallási metafizikának arra az álláspontjára kell figyelmeztetnünk, amelynek értelmében a Rossz elszenvedése és ennek az elszenve-

désnek a tapasztalati és reflektált tudata egyben a Jó cselekvését jelenti.

Hegel egyáltalán nem rejtette el abbeli meggyőződését, hogy a modern filozófia megszületése – amely a német nyelvtertülethez kapcsolódik – igen nagy mértékben a protestantizmus eredménye. „A reformációval azonban *a szellem birodalma* kezdődik, amelyben istent mint szellemet ismerik meg valóságosnak." (Igen gyakran megfeledkeznek az abszolút szellem eme transzcendencia-vonzatáról.) Ha kezdetben Hegelnek vannak kifogásai a protestantizmus kicsinyes szubjektum felé való fordulásáról, *Az előadások a világtörténet filozófiájáról* negyedik részében végül kijelenti, hogy a keresztény szabadság a lélek abszolút bensőségének a megvalósítója.[3]

Hegel szabadságelméletének mai interpretátorai figyelmeztetnek azonban arra a mai napig nem kellőképpen hangsúlyozott mozzanatra, melynek értelmében a reális szabadság – tehát a gondolaton, illetve az embernek a szellemi lényegről való öntudatán alapuló szabadság – legfőbb megjelenésformáiban a tulajdon, valamint a személy szabadsága szemben áll a formális szabadsággal, avagy az állam szükségszerűségével, a kényszerítő törvények tényszerűségével.[4] A szükségszerűségnek ez a jelenléte bizony azt eredményezi, hogy adott esetben a meggyőződés, a vélemény, a gondolkodás szabadsága is a kényszerítő események hatálya alá esik. Az igazságot korlátozni kell, és minél gyengébb az állam, annál inkább meg kell ezt tennie a főhatalomnak. Mert amennyiben nem teszi meg, tehát nem él a cenzúra, dezinformáció, hazugság és manipuláció eszközeivel, annál inkább megerősödik a reális szabadság az ő ellenében. *Eleven* összefüggésről van tehát szó, amelyben az állam eszközei az alkotmányjogilag minél inkább széles körben

képviselt *fatum, casus* és *saltus*. Ez a szükségszerűségnek természetesen a folyamatosan működtetett szélsőséges szükségszerűség formáját jelenti, amely az egyének és a társadalom oldaláról is kihívja az extrém reális szabadságot. Mit lehet tenni a nyílt helyzetben, amelynek a veszélyére a filozófiai elemzés állandóan felhívja a figyelmet?

A teoretikus válasz az államra vonatkozó konvenció újrafogalmazását tartalmazza, mégpedig azt, hogy a társadalom minél nagyobb csoportjait kell bevonni a kényszer-minimum újradefiniálásába, és az így létrejött megegyezést igen erős törvényekbe kell letéteményezni. Az állam modern koncepciója ezért a minimális, ámde a konvenció megléte miatt nagyon erős államé.

Foglaljuk tehát össze mindazokat a jellemvonásokat, amelyek a szabad véleményt leírják: 1. a tévedés lehetősége; 2. a vélemény gyakorlati-használati értéke; 3. a használó szubjektumhoz kötöttsége; 4. alanyi szubszisztencia-jellege; 5. hermeneutikai minősége; 6. reflexiós természete; 7. lelkiismereti jellege; 8. etikai feltételező jellege; 9. bensőségessége; 10. reális szabadságnyilvánító volta (állampolgár-megnyilvánító módja). Ezzel kapcsolatban jellemezhetjük nyilván azt a véleményt, amelynek semmi köze sincs a szabadsághoz: tévedhetetlen, elvont, szubjektumsemleges, önmagábanvaló, megértéshiányos, nemreflektált, nem lelkiismereti, etikai következmények nélküli, külsődleges, „magán”. Ez tehát a kórus, amiből semmi nem hallik ki, a Kórus, amely egyben a tekintély is, de nem az a tekintély, amelyet minden egyes megnyilvánítás alkalmával a szabad vélemény sikeres és realizált összetevői minősítenek. A Kórus léte a szabad vélemény sikeres tagadásától függ, ő maga attól vélemény – a végtelenül önismétlő azonosságban –, hogy

egyben mindenki és mindenkiben egy. Az eredetiség büszke tudata – hogy tehát sikerült eltalálni azt, ami mindenkiben azonos –, hogy az egyszeri, megismételhetetlen tiszta igazság, a torokköszörüléses konszenzuális felemelkedő tekintély. Holott csak a szerencsétlen, szánalmas, teljes és mindenoldalú örökkévaló rabság.

2. A gondolat- és véleményszabadság, valamint ezzel kapcsolatban a kifejezés- és szólásszabadság, továbbmenően a sajtószabadság voltaképpen igen fiatal képződményei a jognak, eredetükben pedig a lelkiismereti szabadságra vezethetők vissza, amely maga is csak háromszázötven éve tény Európában. (Itt azonban megtehetjük a fenntartásosan nagylelkű kivételezést: tehát *kivéve Erdélyt*.) Voltaképpen a vallásháborúkat lezáró osnabrücki kongresszus, valamint a vesztfáliai béke szentesítette a „jól meghatározott és mérsékelt lelkiismereti szabadságot", amely megreformálta a birodalmi alkotmányt, vallási tekintetben jogalanyokat hozott létre a társadalom minden szintjén, legitimizálta a választás elvét, és ezzel döntően hozzájárult valaminő kezdetleges szabadságtudat kialakulásához. De – figyelmeztetnek az elemzők – lehet, hogy ennél még sokkal fontosabb az, hogy a német jogászok erre az ugyancsak meghatározott és korlátozott jogra valaminő elképesztő pozitív jogi konstrukciót emeltek.[5] Erre szükség is volt, mert az addigi Európa egész politikai térképét át kellett rajzolni, de még fontosabbak voltak a társadalomban bekövetkezett változások, amennyiben a különböző érdekek és értékek szimultán jelentkezése szükségessé tette az együttélés minimumát lehetővé tevő megegyezést. Ez a megegyezés pedig minden kétséget kizáróan a tolerancia gondolata köré szerveződött. Ez a tolerancia azonban messzemenően

más, mint amit mai fogalmunk tartalmaz. Amint a kérdés egyik kiváló szakértője megfogalmazza: „Toleranciának azokat a törekvéseket, eszméket, magatartásformákat tartjuk együttesen, amelyek az összekuszálódott viszonyok között megpróbáltak rendezőelvet keresni a *modus vivendi* kialakításához. Ebből a szempontból a vallási vitákban erőszakmentességet hirdető vagy a különböző irányzatok egyenértékűségét megfogalmazó teológiai célkitűzések csupán egyik – nem elhanyagolható – ágát képezik a tolerancia jelenségegyüttesének. Sőt, a tolerancia szó használata már eleve a mai fogalmi viszonyok visszavetítésének veszélyét hordja magában. A másság tűrése, a befogadásának, elviselésének lehetőségei körüli problémák a teljes emberi egyenlőség természetjogi elve alapján csak a XX. század egységesülő világában vetődnek fel ilyen éles formában.”[6]

A vallásszabadság és a vallástürelmi eszmék tulajdonképpeni melegágya a nem reformátori protestantizmus – hangsúlyozza Heltai János –, az anabaptizmus, antitrinitarizmus, independentizmus, quakerizmus, misztika – és a többi. A protestáns meggondolás mindezek – kényszerű – megtűrésével kapcsolatban az, hogy mivel a hit Isten ajándéka, erőszakkal nem kényszeríthető ki, tehát Isten feltett szándékában benne rejtekezhet egy bizonyos türelmi idő. A kényszermentesség a kényszerű együttélésben természetesen nem jelentette a másik fél hitbeli igazságának vagy igazságainak az elismerését is, amint azt minálunk leginkább a Dávid Ferenc esete példázza. A tolerancia gyakorlati megvalósításában a végső szót a felvilágosult abszolutizmus mondja ki, amely a maga államrezonjával végül is betölti a társadalomban kialakult ideológiai vákuumot. De paradox módon ez az államrezon maga sem nélkülözheti a toleranciát, amely szük-

ségessé teszi a felvilágosítás, a nevelés és a progresszió egyéb intézményeinek a létrehozását, végső soron a szabad egyén kialakítását, amely majd sokkal inkább a maga nemzetállamában találja meg pátriáját, létrehozván – a nemzeti eszme apoteózisában – minden türelmetlenségek legpusztítóbb válfaját, a nemzeti türelmetlenséget. Ez a fajta türelmetlenség az, amely már nemcsak egyes egyéneket vagy csoportokat, hanem egész nemzeti közösségeket helyez az el nem ismerés vagy tudomásul nem vétel állapotába, és csak az alkalomra vár, hogy ezt az opcióját akár egy gyakorlati irtóháború formájában is megvalósíthassa.

A tolernaciával kapcsolatban tehát manapság a katolikus egyház doktrinális álláspontja leszögezi, hogy a türelmi problémákat konkrétan, csak a gyakorlatban lehet megoldani – bátorsággal és nagylelkűséggel. Ezzel az alapvető magatartásformával minden keresztény minden kereszténynek tartozik, és ezzel fordul minden más ember felé is. (Erre vonatkozóak a II. vatikáni zsinat, *Gaudium et spes* 28., 43., 73., 75., *Ad gentes* 11., *Dignitatis humanae* 14. paragrafusai. Továbbá a zsidó–keresztény schismát megszüntető azon álláspont, amely szerint zsidók és keresztények a *Szentírás* tanúsága szerint testvérek.)

A tolerancia eszméje tehát minden véleménynyilvánítás fundamentuma, visszatérést jelent ahhoz a szókrateszi alapmagatartáshoz, amely az igazságot valamiféle középnek tartja, amelyhez minden véleménynyilvánító félnek joga van, és amely egyik fél elől sem elzárt. Sőt, a szókratészi dialogikus etika azt is kötelezővé teszi, hogy az igazság feltárására a vitatkozó felek kötelezettséget vállalnak, hogy eljárásuk nem formális – szofista – eljárás, amelynek eredményeképpen a feleknek joguk van visszatérni eredeti álláspontjukhoz. A kötelezettségvállalás egyaránt ismeretel-

méleti és etikai: az első azt jelenti, hogy mindkét fél alkalmazza a lehetőségére álló összes eszközt egy igazságprobléma eldöntésében, és hogy az ebben kialakított végeredmény nem szolgál más célokat. A második (etikai) elv szerint a felek arra is kötelezettséget vállalnak, hogy az így elnyert igazságot a továbbiakban megegyezésszerűen kiindulópontnak tekintik. Ennyiben megvalósul az álláspontok közelítése, harmonizálása és egyeztetése.

A vélemények különállásának csak ebben az összefüggés-rendszerben van értelme. A különbözőség tehát olyan érték, amely esetről esetre megnyilvánuló álláspontokat jelent, a maguk markáns, jól körülhatárolható és meghatározható viszonylatában. Ilyen értelemben tehát a vélemények mindig relatívak egy abszolút ismeretelméleti igazsághoz képest. Van azonban valami, amiben a vélemények mégis abszolútak: ez pedig az autonómia meghatározásából származó mozzanat. Amint arra egyéb tanulmányaimban utaltam, ez a meghatározás legvilágosabb formájában Arisztotelésztől származik, aki *a kezdet* momentumával hozza összefüggésbe. Ilyen értelemben az autonóm vélemény olyasvalamit jelöl, amely abszolút módon velünk és bennünk kezdődik. Lehet ez a szívünk parancsa, valamely karaktervonás, akár észparancs vagy értelmi felismerés, mindenképpen olyasvalami, amely tőlünk indul ki, és valami mást vagy másokat mozgásba hoz. Rendelkezhetik az eredetiség, az újszerűség formajegyeivel, de nyilván nem azonos azokkal. És főképpen – amint Friedrich A. Hayek nyomán olyan gyakran hangsúlyozzák – „nem merülhet ki a mások által számunkra felkínált választási lehetőségekkel”.[7] A vélemények dialektikája ezen a ponton átmegy az autonóm cselekvés dimenziójába, egy más vélemény vagy cselekvés összefüggésében ugyanis a

véleménynek az autonómiajegye az is, ha – akadályoztatva nem lévén – elsősorban az én cselekvésem kiindulópontja, azaz az én cselekvésemben van a finalitása, és már az is igen meggondolkoztató lehet, ha csupán használati értéke van valaki számára, és így az összes többi összefüggéséből leválasztva a létrehozó is eszközzé válik. A modern társadalom instrumentális viszonyrendszereiben a személytelen tudomány szolgáltatja az erre vonatkozó meggondolkoztató paradoxonokat. A legjobbnak mégis azt tarthatjuk, ha a véleményt az előbbiekben leírt és jellemzett, folyamatosan termékeny, tevékeny, sikeres és a nyilvánosságban legitimált létrehozó tekintély képviseli.

Minden vélemény tekintéllyé is válik abban a pillanatban, amikor elégséges érdek fűződik a kanonizáláshoz. A tradicionális társadalmak mentális struktúrájának legfőbb jellemzője pedig sokkal kevésbé az autonóm vélemények, és sokkal inkább a kánonok fenntartása, tehát azoknak a szabályozórendszereknek a kialakítása, megteremtése és működtetése, amelyek a véleményt formalizálják, lényegében elválasztják a létrehozójától, és ennek folytán külön működtetnek egy formális véleményt és külön tekintélyként a létrehozót. Ennek megfelelően aztán a név által létrehozott minden képzelem egyben vélelem is lesz e szentesítő mechanizmus által, ugyanakkor csak az lehet vélemény, amit az eredetit létrehozó kibocsát. Ez a kanonizációs mechanizmus aztán az összes többi autonómiát vagy véleménycsoportot elzárja a nyilvánosságtól, amennyiben nem ismeri fel benne a rendszer megteremtéséül szolgáló mintát.

A totalitárius állam véleményformáló mechanizmusainak működését a gondolkodás államosításaként írja le Friedrich A. Hayek.[9]

A közvélemény kérdéskörével szándékosan nem foglalkozom, sokkal inkább szociológiai kérdés ez, mint gondolkodás-elméleti. Kapitális tanulmányában Hamvas Béla a nagyváros kultúrmorfológiájának összefüggésrendszerébe utalja.[10]

3. Minden vélemény összetevői között legfontosabb az információ, a tudás és a tapasztalat, ezeket szervezi, rendszerezi és súlyozza a személyiségi értékek rendszere, a különböző hajlamok, beállítódások, választások. A leginkább formalizálható viszony az információ és a tudás között működik, és a tudományos sztenderdek rögzítik, a tapasztalat viszont az információ rendszerezésének és kezelésének egy sajátos módja, amely döntően egyénivé formálja a vélemény központi elemeként működő tudást. Az ipari társadalomról az információs társadalomra való átmenet központi kérdése az információ, valamint a hordozók ellenőrzése és megszervezése, tehát az információs stratégiák és technológiák szimultán kezelése.[11] Theodore Roszak egyenesen a gondolkodás, az értelem alapműködése viszonylatában teremt kapcsolatot eszmék és információk között, két alapvelő lehetőséget jelölvén ki. Az információ maximuma esetében, az elme valamilyen rendszerező tevékenységgel általánosít, amennyiben pedig információs minimummal rendelkezik, akkor a kevés tény kitágításával alkot rendszert, és jut valamilyen következtetésre. „Az eredmény minden esetben egy általános állítás, amely a részletekben nincs benne, csak a képzelet vetítette beléjük.” Nyilvánvalóan létezik egy optimális szint, amelynek mentén a kialakított általánosítás (a vélemény) a leginkább összefüggő és meggyőző.

Ezzel elérkeztünk a mai politikai társadalmak alapvetően kommunikációs problémarend-

szeréhez, amelyben pontosan a vélemények meggyőző ereje emelkedik kulcspozícióba. Minden vélemény tömegkommunikációs helyzetbe kerülhet, erejét pedig – a videokommunikációban – nem információs tartalma és értéke határozza meg, hanem és elsősorban az alaki személyiségjegyek pszichológiai hatása, valamint a specifikus technikák: a kontextus, a keret, a kiemelés, az előtérbe helyezés, az elrejtés, amelyek a nézőben megteremtik a befogadás és elvárás horizontját, amely aztán elemi erővel működik a vágyott, a közömbös avagy az elutasított idólumok tekintetében. Ebben a helyzetben mérvadó vélemények szerint a szabadságot akkor lehet fenntartani, ha a tömegkommunikációs eszközök szétszórtak, nem központosítottak és könnyen hozzáférhetők, akárcsak a nyomdagépek avagy a személyi számítógépek. Az ellenőrzés könnyebb a kevés számú és egy helyen koncentrált kommunikációs eszközök esetében – ezek a felismerések a korán elhunyt amerikai politológustól, Ithiel de Sola Pooltól származnak.

A televízióval kapcsolatos alapvető kifogások leglényegesebb eleme az, hogy olyan mértékben képes nivellálni a véleményeket, és olyan erővel hozza létre az uralkodó tematikát és véleményt, hogy ennek nyomán a különböző véleménycsoportok működése lehetetlenné vagy illuzórikussá válik. Tehát végső soron a pluralizmus és a különféleség ellen ható elemi erőként lép fel: a politikát rituális szertartásrenddé változtatja, és létrehozhatja a reprezentatív kormányzat rövidzárlatát. Végeredményben ennek az álláspontnak a legmarkánsabb képviselői erőteljesen be kívánják határolni – jogi eszközökkel – a tömegkommunikációs szféra és a politika kapcsolatát.[13] (Csupán egy adat a nagyságrendre vonatkozóan: egy, az amerikai CBS televízióállomáson su-

gárzott műsor ideje alatt – *America on the Line* – huszonnégymillió telefonhívási próbálkozást regisztráltak.) A *Teledemocracy* nemcsak hogy nem működik, de igen veszélyes politikai határú elképzelés (*Videokrácia*) – egyébként egész gondolatmenetem is cáfolja. A televízió és a választások összefüggésében egészen meglepő fordulatot jelentettek a legutóbbi olaszországi választások, amelyek bebizonyították, hogy nincs is szükség egy bizonyos politikai időre egy politikai opció célba juttatásához, elégséges, ha egy bizonyos politikai tenyészet és aggregáció rendelkezik a tömegkommunikáció döntő csomópontjaival.[14] A szimbolizációs technikákban pedig nincs határ: például a berlusconi televízió idejekorán felismerte, hogy a televízió *opinion girl*jei mentén is kikényszeríthető egyfajta opció. Es meg is kérdezték őket: így a minden férfiszívet megdobogtató Alba Pariettiből a baloldal képviselője lett. Dalila di Lazzaro egyértelműen Gianfranco Fini mellett foglalt állást, Milly Carlucci és Mara Venier Berlusconi mellé húzódtak – hiába, végül is ő a *boss*. Tették mindezt arra alapozva, hogy a fent nevezett hölgyek a nagy képes magazinokban is agyon vannak mediatizálva.[15] Katolikus ország! – no, de az *Énekek éneke* is a *Szentírás*hoz tartozik: tehát a hölgyekről mindent: tetőtől talpig, kívül-belül, azzal és anélkül. Mindenesetre a vélemények alakításában keményen fel bírták használni a szexust is.

A politikai befolyásolásnak azonban más eszközei is vannak, amelyek nem kötődnek feltétlenül a tömegkommunikációhoz. A nemzetközi értekezletek, konferenciák, találkozók igen erős véleményformáló fórumok is egyben. Ezeken a fórumokon pedig gyakran elhangzik – elsősorban az amerikai alapítványi hölgyek részéről a bűvös *p.c.* – *politically correct* –, amitől a kelet-eu-

rópaiak megőrülnek. Hiszen mi még emlékezünk az ideológiai cenzúra bűvös kifejezésére. Amikor az elvtárs a szemünkbe mélyedt, tekintetével a pofánkba karmolt, és hűvösen vagy mosolyogva csak ennyit mondott egy írásbeli megnyilatkozás kapcsán: „Nu este corect – din punct de vedere ideologic şi politic!” Kész, mehettél elgondolkodni. A nyugat-európaiak is képviselnek egy, a diskurzus módjára és terminusaira vonatkozó konvenciót, ők azonban nem avatkoznak be. Mosolyogva meghallgatnak, aztán legfeljebb többet nem hívnak, ez is a véleménynyilvánítás egyik módja, ugyebár. Végezetül pedig van a politikai analistáknak egy olyan csoportja – és igen nagyszámú csoport ez –, amelyik egyáltalán nem hajlandó véleményének kialakításában a *megértő szellemtudományok* egyetlenegy elképzelését sem alkalmazni a mi jelenségeink leírásában, a tankönyvek elemzésében stb., ami még nem jelentené az értékek vagy vélt valőrök elfogadását. Tudomásul kell vennünk, velünk kapcsolatban – kevés kivételtől eltekintve – Európa határa továbbra is az arany Prága. *P.C.*

A leszakadó személyiség

A filozófiában leginkább szabályos és szokásos eljárásmódozat szerint a személyiség individuációs probléma, jóllehet az egyéniség születése – középpontban egy kérdéssel, amelyre ő maga mint *princípium individuationis* a válasz – nem azonos a személyiség létrejöttével. Ha az egyéniség tehát egy elvbe sűríthető válasz, a személyiség – a homéroszi hagyomány alapján – végső soron *egy arc: proszophón*. Ha gondolunk valakire, felidézzük az arcát, ránk tekint, látjuk a szemét sétáltunkban a *Corso di Rinascimentó*n, avagy hagyományos éji forgolódásokban. A közösségeket nem absztrakt módon éljük meg, hanem a bennünket körülvevő arcokban, arcerdőben sétálunk, s gyakran a mi életünk folyamata is a megjelenő majd elhalványodó arcokban érhető el. Eszembe jut egy novelláskötet címe: *Egy arc módosulásai*. Amiben mi magunk is nézhetőek vagyunk, az a több arc módosulása, s az a kellőképpen nem hangsúlyozható figyelem, amely e módosulásokat követi. Sokan és sokféleképpen értékelték, az együttlétek lényegi elemeként, azt a fajta szolidaritást, amely a teljes, elemző és mindenoldalú figyelem formájában ölt testet. Kétségtelenül van valami krisztusi forma a szolidaritás és a figyelem ilyen erőteljes megragadásában. Ez a fajta elképzelés nem tudja megrajzolni a személyiséget a *Másik* nélkül, tehát a szeretet egyfajta analitikus megvalósításának tartja, az alapvető vonás itt tehát a Másik jelenlétének folyamatos moralitása. Hangsúlyozottan nem szeretetről, hanem szolidaritásról beszéltem, hiszen a szeretet képessége csak keveseké, de az utóbbi szokások, a racionális felisme-

rések alapján is működik, mintha eszközszerűbb lenne a mindennapokban.

Leképezni egy arcot: mit is jelent ez? A folyamatos megértés nagy erőfeszítést kíván, kimerítő érzelmi s morális komolyságot, egyszerűen fizikai erőnlétet, a magányos tömegember urbánus fáradtságával szemben – amelyben mindig a kisbetűs másik elviselése a tét – derűs lemondást a mindig ugrásra késztető állati indulatokról. Egy arc megközelítése nem könnyű, tetten érni az éppen előbukó pillantást, megérteni benne az űrt, avagy éppen a jelentését, a homályát avagy a készenlétét valamilyen kezdeti tudást is a tevékenység állapotáról. Mire szánt az, aki éppen így pillant? Kötelesek vagyunk-e erre a fajta követésre? Immanuel Kant szerint például igen: *Az erkölcsök metafizikájának* gúnyértelmezése szerint, az elutasítás eleveállapota nemcsak primitív igénytelenség, hanem a veszélyes lelki rosszaság kifejezése is, amellyel végső soron az autonómia maximája ellen vétünk.

A *gúny*nak azonban vannak ismeretelméleti következményei is, tehát végeredményben metafizikai rossz is. Mit tegyenek tehát a gunyorosságot vérükben, karakterükben hordozó emberek? Bánjanak a műfajokkal: humor, irónia, szarkazmus – a szamoszatai Lukianosz kellőképpen megmutatta, hogy miként lehet együttélni ezzel az adománnyal. Nem kétséges, hogy óriási pedagógiai erők rejlenek benne: az önmaguk gunyorosságát legyőző emberek közül most Bretter György nevét tudnám említeni. De a gúny csak egy a veszélyes csapdák közül, s az egykori erénymetafizikák elégséges számú leküzdendő jellemvonást, állapotot sorolnak fel, gyakran csak azért, hogy elrejtsék a jobbulás, a boldogulás szerényke fantáziaképét: kell egy adag hitetlenség a személyiség lehetőségeinek megfogalmazásában.

És van egy pillanat, amikor az arcok sem érdekesek már: Rilke nyomasztó pontossággal megfogalmazta a *Nyolcadik elégiá*ban: „De senki se jut túl / a másikon, s rázárul a világ. / Mindig a létre lesve, tükrözését / látjuk csak rajta, a lényünk takarta / szabadságnak.” A módosuló arcok a személyiség egy része csupán, s bennük létrejön a végesség nyomasztó felfogása, tovább kell hát lépni, avagy onnan vissza, hogy azt a bizonyos szabadságot önmagában is megértsük, s a nyugtalanságban túljussunk mindazon, ami elfedi a világot.

Önmagában az ember nem elégséges magának, de a másikkal együtt sem az, Heidegger figyelmeztet arra, Schelling szabadságfelfogását elemezve, hogy az eredeti összefüggés az ember számára a teremtés, a természet és a lét mint az egyetlen olyan hármas összefüggés, amelyben bármilyen értelmes filozófiai kérdés – végső soron – megfogalmazható. Az énnek a másikra utaltsága véges, s a végiggondolás mindig visszavezet a szabadság hitvallásához mint ama középponti kérdéshez, amelyben – amint Benedetto Croce megfogalmazta – az európai emberre leginkább jellemző karaktermódozatok adva vannak.

Ezen a ponton mindig figyelmeztetnünk kell arra, hogy a személyiségfelfogás mintegy az individuumról kialakított kép része vagy szerves folyománya, nem lehet tehát róla anélkül beszélni, hogy az európai racionalizmus néhány – az egyén analitikájával kapcsolatos – abszolút megállapítására figyelmeztetnénk. Szókratész erkölcsi személyiségének rendkívül sok oldalát ki lehet emelni, illetve a beállításnak igen sok típusa lehetséges. Ezek között manapság legkevésbé a két végletről van szó: a fecsegő szofistákról, illetve az őt a világvallások alapítóival egy sorba helyező abszolút személyiségről. De a másik két

úton sem jár senki: az egyik Szókratésznek mint arcnak az elemzése, mint a beszélgetőpartnerekkel kapcsolatos ponderált magatartásnak a képviselője, a másik pedig a dialógusok Szókratészának az a fajta gesztusa, amelynek alapján néha mégis az az én érzésünk, hogy Szókratész végül is tud valamit, ami nem a logikai univerzalizmus szerint artikulálható tudás, sőt kínlódik a sejtések lefordíthatatlanságával. (Egyes szimbolikus értelmezések alapján ez csakugyan így van, ő lévén az archaikus kort és annak tudását is megtestesítő *túlélő*.) Isaiah Berlin a szabadságról írott négy esszéjében pedig úgy teszi fel a kérdést, hogy vajon módjában állhatott-e Szókratésznak elmenekülni és a politikai ellenállás cselekvési módozatait választani? A kissé történelmietlen kérdésfelvetés igenis hozzátartozik a szabadság analitikájához, elhomályosítja azonban a motiváció két középponti kérdését: nevezetesen, hogy Szókratész törvényértelmezése eleve meghatározza a döntést, vagyis hogy az emberi élet és a polgári élet szinonimájaként tekintett törvényen kívül nem lát semmilyen követhető racionális és szívbeli parancsot. A második, és a lét voltaképpeni eredetiségét megtestesítő indok a nemlét racionális elfogadása, eszerint a lét önmagán belül kimerítette lehetőségeit, *más* szempontból viszont nem. (A tanítványok tisztában vannak ennek az érvnek a súlyával.)

Talán nem véletlen, hogy Platón a cselekvés analitikájával kapcsolatos kérdéseit éppen a Szókratész védőbeszédében fogalmazza meg, ezek szerint az ok a cél és a tartalom hármasegysége, azok mátrixszerűen felcserélhető viszonyai a dianoia lehetőségeit jelentik, a minőségi valamint értékképzetek ilyen módon megfogalmazhatóak. A jó cselekvésének a lehetősége és a tudatossága első ízben válik az egyént meghatá-

rozó abszolút elvvé, jóllehet a *Gorgiász* és *Az állam* paradoxonok sokaságával szembesíti a cselekvő alanyt, amennyiben a Természetjoggal szemben az igazságosságot választja cselekvésének kiindulópontjául. Ilyen szempontból az igazságosság végső soron társadalmi instrukciókra le nem bontható módon van jelen a mindenkori választási aktusokban, emiatt lesz tehát az egyén *per definitionem magányos*. Egyvalami mindig közölhetetlen és átvihetetlen marad, az, hogy éppen az *ő saját* megfontolásairól és eljárásmódozatairól van szó. Ezzel kapcsolatos a filozófia híres és sokak által képviselt elve, az *individuum est ineffabile*. Ilyen értelemben az európai filozófiahagyomány radikálisan mást mond, mint a tudatok kölcsönös áthatási képességéről kialakított keleti elvek. Ebben nincs és nem is lehet közösség, esetleg, amint R. Guénon avagy minálunk Hamvas Béla képviselte, a Lény istenre utaltságában és hangsúlyozzuk, nem ágostoni rendelésében, mely utóbbi fogalom fenntartja az individualitás eredendő elképzelését.

A platoni cselekvésanalitika eszköztárát felhasználva és azt radikálisan továbbfejlesztve Arisztotelész megfogalmazza az autonómia elvét, amely utóbb oly nagy karriert fut be az európai gondolkodás történetében. Ezek szerint, amint a Nikomakhoszi etikában írja, az eredeti cselekvés valami olyan, *aminek a kezdete mibennünk van*. Igen nagy hatóerejű felismerésről van szó, ennek alapján elég nagy valószínűséggel el lehet immár különíteni a szokásrendszerekből, a kulturális mintákból adódó cselekvési modusokat az individuumot valóban tevő eljárásmódozatoktól. Az eredetiség több mindent jelenthet, akár azt is, hogy megváltoztatjuk a kulturálisan meghatározott probléma paramétereit, mintegy kicseréljük a terminusokat, a fogalmakat és a

képzeteket, azt a fölvetést, ahogyan egy kérdésről beszélni lehet és beszélni kell. Ilyen értelemben a kor alighanem legeredetibb embere Alkibiadész volt, aki szerint nem arról van szó, hogy mit mondanak és hogyan vélekednek Athénben és Spártában, meg hogy milyen égi jelek és jóslatok adódnak Szicíliában, hanem arról, hogy mindez miként látszik, és hogyan korroborálható Tisszaphernész és Pharnabazosz nézőpontjával és szempontjaival. A multikulturalitásról van szó: ami a perzsa nagykirály és a szatrapák szemszögéből látszik, az kétségtelenül és ellentmondást nem tűrően: *más*. És ezzel a szemponttal Alkibiadész igen hosszú ideig tudott működni, de nem ez volt az egyetlen kód, amelyet a görög kortársak számára megfejthetetlenül használt. (Egyik jelzője: a kiszámíthatatlan.)

Az autonómiagondolat igen erőteljesen jelen van a keresztyén/keresztény teológiában, filozófiában is. A korai egyházatyák többszörösen átalakítják az igazságosság klasszikus görög filozófiából átvett fogalmát, de még nem tesznek éles különbséget a transzcendencia jelenléte (mint minden filozófia számára kötelező hipotézis) és az egy Isten hiposztázisa között. Ez utóbbi az V. századtól válik uralkodóvá, és – míg Szent Ágoston igen sokat megőriz az autonómiából az egyéni lélek számára – a kanonikus elképzelés formájában, Szent Tamás írásaiban az abszolút isteni autonómia értelmetlenné teszi az egyén racionális filozófiai hiposztázisát. Igen, Isten előtt valóban és végtelenül felcserélhető módon egyenlőek vagyunk, ha valami megkülönböztet, az csak a Krisztus követésének helyesebb avagy helytelenebb módja. A cselekvés sem más, mint az életviteli szabályok betartásának képessége és módja. Ismeretes, hogy az autonómia ilyen erőteljes korlátozása milyen sok ellentmondást szült a

teológiában, Eckhart mester a Szentírás minden mondatának eredeti értelmét visszaállítani kívánó törekvése azonban újból figyelmeztetett arra, hogy a Biblia eredeti értelme szerint az emberi cselekvésnek van relatív autonómiája, hogy a szabadság Istennek tetsző dolog is lehet.

A kérdésben a végső szót a reformátorok mondták ki: Kálvin szerint például, amint erről az *Institutiók* VI. könyve tanúskodik, a törvénynek hármas értelmezése van: az isteni, a polgári és az egyéni lelki törvény avagy a lelkiismeret. A szabadság istentől nyert dolog, és erről párbeszédet folytatni önmagunkkal, felebarátainkkal, a hatalmasságokkal jogos, sőt szükséges, mivel isten a szívünkben folyamatosan meg kívánja valósítani az ő országát. Ezt felismerve és elfogadva, képesek lehetünk a parancsok és a tiltások megfogalmazására és bizonyos befogadására. Ha más összefüggésben, de az ész és a szív jelenlétének különös hangsúlyozásával ezt mondja Pascal is, a szív gondolata és az ész megérzése adott ponton lehet *egy*. És erről az egyről mint bizonyosságról érdemes gondolkodnunk.

Az európai racionalizmus nagy hagyományaiban Spinoza az, aki végképpen elkülöníti a törvény két formáját, az isteni és a polgári törvényt, mondván, hogy a polgári megegyezés végső soron mindig revideálható az isteni törvény alapján, melynek csupán egy ésszerű megvalósítási formája. Ebben pedig sajátos etikára van szükség, a cselekvések egy bizonyos ellenőrizhető rendszerére.

Csak egy rövid közbevetés formájában utalok arra, hogy a reformátorok és az európai racionalizmus XVI–XVII. századi rendszerében, a tolerancia gondolatának értéknormaszerű elfogadásával egyidőben válik kötelezővé a hatalommal szembeni intoleranciáé.

A kartezianizmus szerint az autonómiához elégséges a maga logikai és módszertani univerzalizmusáról tudó ész, de semmilyen észfelismerés nem tartalmazza szükségszerűen a cselekvésre vonatkozó abszolút parancsot, ez már nem a filozófiai kérdés, hanem a személyes. „Ha emebben egy általános tudatról volt szó, amabban már csak rólad meg azokról, akikkel kapcsolatban cselekvéseid következményszerűségei adódnak.” A karteziánus racionalizmus félreértői a leggyakrabban ezt nem tudják elfogadni a nemesúrtól. „Nekem semmi közöm nem lehet ahhoz, hogy annak alapján, amit mondok, te mit fogsz cselekedni!” Utaljunk vissza az arisztotelészi felismerésre: *A kezdet mindig a cselekvőben van*. És ennek az elvnek aztán számtalan megfogalmazását találjuk Giordano Brunótól a skót józan ész filozófusáig, Thomas Reidig.

A német klasszikus filozófia abszolút módon megfogalmazta az autonóm és szuverén individuum morális ész-cselekvésének a rendszerét: a kategorikus imperatívusz, a fichtei abszolút Én, a schellingi létfilozófia és Hegel pontosítása a *Jogfilozófiá*ban (az egyén alighanem *lényegi* viszonyai) az európai racionalizmusnak az az istrumentáriuma, amely végül is felépítette az individuumot. *Arcot* persze nem adhatott neki, mivelhogy ez nem tartozott a kompetenciájához. Ehhez a hagyományhoz – amelyet így tehát elfogadhatunk a személyiségünk leképezésében: vagy igen, vagy nem – azonban hozzátartozik egy sereg korollárium. Az első és talán a legfontosabb az a módszertani elv, amelyet John Locke fogalmaz meg: aki az észre kíváncsi, alighanem úgy jár el a legokosabban, ha az *eszelősséget* kutatja. A másik pedig az a Spinozánál már megfogalmazódott felismerés, hogy amennyiben a szabadságról beszélünk, tulajdonképpen a kényszerről be-

szélünk, de ha a szuverenitásról van szó, akkor bizonyos alapvető kötelmek megfogalmazásáról is szó van.

Minderről azonban szó sincs, állítja Nietzsche, csupán a félelemről és nyomában a hatalom vad akarásáról, mondhatjuk, hogy a magányos exaltáció énünk egyetlen tükre és személyiségünk kulcsa. Vagy – amint Nietzsche ravasz interpretátora Lev Sesztov állítja –, a túlon inneni utolsó pillantás az, amely az Istenre találás üdvözítő élményével tölti el a kétségbeesettet.

A modern társadalomban a jogalany képviseli az individuumot, és a jogalkotás egyik alapvető törekvése az egyén és a személy szabadságának és biztonságának a formális jogi garanciáit megadni. A különböző közösségek igyekeznek az egyénnek – a társadalmi intézmények megfelelő rendszerével biztosított – a saját szabadságfokok növelésének előfeltételeül szolgáló belső és külső előfeltételeket megteremteni. És mégis: érzékelni tudjuk, hogy *az arc* elnyerése a feltételek és a biztosítékok rendszerének olyan uralását jelenti, amely csak keveseknek sikerülhet. Az emberek sokkal inkább hasonlítanak egymáshoz, mint amennyire különböznek. Az elektronikus korszak és civilizáció a racionalitás egy formáját, az instrumentális észt mindenfajta hatékony cselekvés előfeltételeül teszi meg, és az, hogy az információs rendszerekben az ember végül is egy számmá válik, filozófiai kérdés is. Másrészt, az intézmények működése is az objektivitás olyan elképzelésén nyugszik, amelynek alapelve a személytelenség. Végül pedig a társadalmi nyilvánosságban megjelenő személy egy olyan elvárásrendszer szerint kap *profilt*, amely a legáltalánosabb elképzelések és elvárások szerint kalkulált.

Mindezek miatt a személyiség alapvető képessége továbbra is az ellenállás az egyszerűsítő mechanizmusokkal szemben, nem *valamitől* lesz, hanem eredendően *valaminek az ellenére*. Individualitásával választ ad arra a kérdésre, hogy miért van, személyiségével pedig beteljesít valamit. Leginkább egy szenvedélytípusú dologról van szó. Amint Gabriel Garcia Marquez egyik főhőse lakonikusan megfogalmazza: „Végül is kell valamilyen szenvedély az élethez.” A formáját megtaláló akarat nélkül nem játszunk, csak lejátszatunk.

Róma, 1993.

Az erőszak mint értelem

I.

Emlékszem, hogy milyen megdöbbenéssel hallgattam 1991. november elején a bécsi PEN-közgyűlés felszólalóit: a hatvanas évek lágy sztálinista béke-szövegelésére emlékeztettek, és egyre növekvő belső döbbenettel, részben felháborodással és rezignációval gondoltam arra, hogy a világ jelentős írói is arról beszélnek, ami nincs a világban, sőt valamilyen elvtelen és fenntarthatatlan, a társalgás nyelvezetére vonatkozó, igen kemény politikai opciót megtestesítő konvenció nevében elrejtik azt a valamit, a bizonyosat. Pedig a lopott holmi ott lapult a szónokok verejtékes mondatai alatt. Kivétel azért volt, mert hát például Predrag Matvejevic másról már nem beszélhetett, mint az erőszakról. A jég mégiscsak megtört... és most már végképp nem lehet úgy tenni, hogy amiről nem beszélünk, az nincs is.

Aztán 1992. szeptember végén a magyar írók Budapesten tartott regionális PEN-konferenciáján már megpróbáltam e konvenció ellen beszélni, egyelőre még más égtájak és más viták érveivel és szellemében, hiszen éppen Olaszországból érkeztem, ahol újabb lobbot vetett a német–olasz történészvita (máshol is van, ez azért biztató, persze ez nem *az* a típusú vita, lásd Szvatopluk, Decebal és a többiek). De nem volt nagy sikerem, a konvenció tovább él, és miért is vennők el az emberek hitét és reményét, elvárásait egy törvényes és erőszakmentes világgal szemben?! Én azonban azt hiszem, hogy jobb felfedni, mint elfödni a bajt, különösen a bukaresti – első – bányászfelvonulás harmadik évfordulóján. Meggyőződésem, hogy különösen a kommunizmus negyven éve alatt pártállami erőszak- és kény-

szermechanizmusok nem törvénytisztelő állampolgárokat neveltek, hanem elsősorban a törvényt kijátszó, megkerülő, a kényszer és az erőszak fölényét végeredményben elismerő és ezt túlélési stratégiájukba beépítő embereket. Szomorúsággal mondom mindezt, mert lehet, hogy én is közéjük tartozom.

Kolozsvári létemre 1990 márciusa óta lélekben én is marosvásárhelyi vagyok. Nemrégiben – vendégtanárként – gyakran megfordultam Pécsen, huzamosabb ideig éltem Szegeden és tapasztalhattam, hogy e szép, épülő és építkező polgárvárosok nem egy lakosa mennyire fél, hogy Pécsre áthallatszott az eszéki ágyúk dörgése, Szeged fölött járőröznek a repülőgépek, mert hát amonnan olyan huszonvalahány alkalommal csak úgy áttévedtek a léglökések. De e regionális-nemzeti, hatásukban nemzetközi konfliktusoknál sokkal veszélyesebbek a társadalmak belső erőszakforrásai, azok az izzó telérek a hányók mélyében, amelyek csak az éltető oxigénre várnak. Úgy tűnik, hogy a társadalomelmélet és a filozófia ez esetben is felkészületlen volt, elaltattak a hatvanas és hetvenes évek prognózisai, amelyek az ilyen vagy amolyan növekedés és nem a kollapszus terminusaiban írták le a század- és ezredvéget.

Valóban így állanánk? Ennyire ne lennének a társadalomfilozófiának eszközei a kényszer és az erőszak jelenségeinek leírására, elemzésére? Talán mégsem. Elsősorban Platón fogalmazta meg késői dialógusaiban, majd pedig különösen a *Törvények*ben – elég mély szkepticizmussal ítélvén meg *végül* is az emberi nem lehetőségeit –, hogy az állampolgár megteremtése, vagy ezzel egyenértékű megfogalmazásban: a társadalom összetartása három eszköz segítségével lehetséges: nevelés, törvény... és kényszer (erőszak). Sajnos, mondotta az utópista, ez utóbbi nélkül

sem megy, előfordulhat, hogy azok a szerencsétlen barlanglakók nem akarnak napvilágra jönni, képtelenek lévén felismerni, hogy nekik mi a jobb. A társadalom egyik csoportja következésképpen jogszerűen alkalmaz kényszerítő avagy nyílt erőszakmechanizmusokat a másikkal szemben, és ilyen összefüggésben mindegy, hogy melyiket nevezzük kisebbségnek vagy többségnek. Most szándékosan nem említem az erőszakelmélet klasszikus szerzőjét, Thomas Hobbesot, hanem inkább a szerződéselmélet egyik sajátságos válfaját megfogalmazó Spinozára hivatkozom, aki *Teológiai-politikai traktátusá*nak nevezetes XVI. fejezetében a szabadságot biztosító polgári törvények keletkezését úgy írja le, hogy a polgári biztonság (szabadság) csak úgy lehetséges, ha a lemondás a természettől való egyéni hatalomról és a nagyobb hatalomnak való alávetettség kényszermozzanatként épül be a törvénybe. Ez azonban másféle kényszer: ennek segítségével előzhető meg a nyílt erőszak, a konfliktus. Az erőszaknak egyik formája tehát mindenképpen – Platón és Spinoza szerint is – társadalomkonstituens tényező. De Kálvin, a vallásalapító, sokkal messzebb megy: az *Institutiók* VI. fejezetében lajstromba szedi a jogos erőszak eseteit, hogy csak egy példát említsünk: közvédelmi intézkedések megtételét sürgeti, az erők egyesítését „az emberiség közös ellenségeinek a leverésére”.

Leggyakrabban tehát a szabadságról beszélünk, és elfeledjük hozzátenni, hogy amilyen mértékben beszélünk a szabadságról, ugyanolyan mértékben a kényszerről is beszélünk. *Kényszer, jog, szabadság* című tanulmányában Bibó István szinoptikusnak nevezi ezt az összefüggést.[1] Itt azonban egy olyan arányrendszerről is szó van, amely az egyes alkotmányokat az autoritárius jelleg szempontjából rangsorolja, s amely leginkább az arisz-

totelészi elemzések felől közelíthető meg. A liberális demokrácia elméletírói kultúrájában azonban mintegy túlhangsúlyozódott a szabadság dimenziója és elfelejtődött a kényszeré.

Másrészt tanúi vagyunk annak, hogy az erőszak a legváratlanabbul és topikailag nehezen jelezhetőén bukkan fel, az idői és téri jelenvalósága nem foglalható statisztikai valószínűségi prognózisokba, tekintettel arra, hogy a társadalom önmagát mint a szerződés alanyát hiposztazálja, az alany pedig az, amire az ismeretünk vonatkozik. És természetesen mindig vannak olyan csoportok, amelyek kirekesztődnek a társadalomból, vagy amelyek éppen csak hogy megszülettek. És nincsenek benne a szerződésben. Es lehet, hogy az *ő* szerződésüket akarják a szerződésnek, nem pedig egy meglévő formát. Amint Heinrich Böll fogalmazott: a bárány szentsége helyett rövidebbnek és célravezetőbbnek tartják a tulok szentségét.

1986-ban zajlott az akkori NSZK-ban a híres Historikerstreit, a történészvita; elmondhatjuk, hogy valaminő elméleti előszele mégiscsak volt a későbbi nagy európai változásoknak. A bombát Ernst Nolte robbantotta volt (ma a berlini szabadegyetem tanára). Mellette Hillgruber, Hildebrand, Sturmer, Fest árnyalta el különböző elméleti érvekkel a porosz hagyományt az erőszakideológiától, vele szemben pedig Habermas, Maier, Kocka, Hans és Wolfgang Mommsen képviselte azt az álláspontot, hogy Auschwitz és a Gulag két teljesen más dolog, történetietlen mindenféle összevetés, és – horribile dictu – egyenértékűsítés.

Azóta Ernst Nolte[2] az a köszörűkő, amelyen nem egy olasz történész és publicista megfeni a kardját, ha az európai történelem és jelen neuralgikus kérdéseiről van szó. Az 1992 őszi erőszakhullám alkalmával a *La Stampa*[3] és a *L'Espresso*[4]

is megszólaltatta, előzőleg azonban márciusban készített vele terjedelmes interjút a *Panorama*[5]. Martin Heidegger tanítványa szerint a nagyhatalmi egyensúly és az ideológiák korának vége. Ebből a két realitásból bizonyára nem lesz többé háború, minden ellenkező véleménnyel szemben azonban a történelemnek nincs vége. Az európai történelem adottsága, mondhatni természete és pozitivitása a nemzeteszme[6], ami azt jelenti, hogy miképpen De Gaulle mondotta volt, Európa a pátriák Európája kell hogy legyen – ám nem mindenekfölött autonóm, szuverén és autarchikus nemzeteké is. Történelem – nem kell megijedni – továbbra is lesz, a fiak és az unokák igen erőteljes konfliktusokkal is találkozhatnak. A *Panorama* igen teoretikus interjúját követő megszólalások tárgya az empirikus erőszak. Vajon nácik-e a szkinhedek, avagy nem? – kérdezik az antifasiszta eszmekörben felnőtt s erre a problémakörre okkal-joggal igen érzékeny olasz újságírók. Nolte válasza: nem, a szkinhedek jobboldali anarchisták, megtévedt fiatalok. E ponton bekövetkezik egy jellegzetes professzoros bukás is: Nolte szerint, ha valakik az ex-Kelet-Németországban csak az antifasiszta-kommunista ideológián nőttek fel, és végig azt tanulták, hogy az jó, majd meg kiderült, hogy a legrosszabb, akkor utóbb nyilván azt fogják tartani – tévesen –, hogy amannak az ellentettje, a náci ideológia a jó. Csakhogy, 1993 júniusában Solingennel folytatódik az erőszakhullám, arról meg igazán nem lehet azt állítani, hogy Keleten van, tehát hogy specifikus ideológiai-érzelmi feltételek érvényesülnek, hogy egy, a civil társadalom szempontjából „felkészületlen” lakosság eltévelyedéséről van szó. Ez bizony Észak-Rajna-Vesztfália.

Végeredményben, Nolte szerint a kommunizmus egyszerűen befagyasztotta az etnikai konf-

liktusokat, ez ismerős érv. Másodsorban, Németország éppúgy, mint Franciaország vagy Olaszország, etnikai szempontból többé-kevésbé homogén állam. A nemzeti egységnek ez az egyneműség az alapja: erről lemondani és egy multikulturális társadalmat építeni azt jelenti, hogy rettenetes konfliktusok lehetséges tűzfészkét hozzuk létre. Mindez azért van így, mert az emberiség megszerveződésének az alapja a nyelvi és kulturális közösség, másodsorban az etnicitás. Ennél jobbat még senki sem talált ki. Nolte szerint frontálisan szembesültünk az olyan erőszakjelenségekkel, amelyek teljesen politika- és ideológiamentesek. A szkinhedeknek nincs olyan társadalmi projektjük, mint Hitlernek volt, aki mellesleg az egész porosz pantheonból csak Nagy Frigyest méltatta kiválasztani, Barbarossa Frigyest, Luthert és Bismarckot már nem. (Schellenberg emlékiratai szerint azonban ez nem egészen így van: Bismarckot legalábbis igen erőteljesen olvasta.) A hitleri *mélange* további elemei a harmonikus görög államesmény, a római akarat és erő, a tisztán faji államot megvalósító Spárta, sőt – bizonyos mértékben – a zsidó faji tudatosság is.

Luciano Canfora, a bari egyetem történészprofesszora Nolte tételeivel szemben azt mondotta, hogy a fasizmusnak a német történelemben igenis megvannak a gyökerei. A *La Stampá*ban közölt válaszában figyelmeztet arra, hogy amennyiben jobboldali anarchistáknak nevezzük a szkinhedeket, jóindulatúan elnézünk afelett is, hogy a *Bild Zeitung* felmérése szerint a republikánus Schoenhubert a németek 39 százaléka preferálta volna kancellárként. (Tegyük hozzá, hogy Schoenhuber most nagyon messze áll attól, hogy kancellárjelölt legyen – ámbár annak idején Hitler is belekóstolt a demokrácia börtönébe.) Végezetül, Canfora szerint a nácizmust és a kommu-

nizmust történelmileg egyenértékűsíteni nem egyéb, mint az uralkodó közöny kifejeződése.

A *La Stampa*beli összefoglalást jegyző Pierluigi Battista Noltét német botrányként aposztrofálja, új Németországról és a nácizmus revíziójáról beszél.[8] Érdekes, hogy a konzervatív *La Stampa* sokkal „balosabb" a berlini professzor megítélésében, mint a *l'Unità* cikkírója, Bruno Gravagnuolo, aki a folyamatosság bismarcki prófétáját látja benne. Szerinte a baloldal sokkal jobban teszi, ha Gramsci módján komolyan tudomásul veszi egy fajsúlyos liberál-konzervatív álláspontját és eltöpreng rajta.

Az erőszak elméletíróinak többsége szerint a demokrácia ciklikusan szembesül az erőszak legitimitásának kérdésével, és akkor, ha nehezen is, de új törvényeket, intézményeket, reakciótípusokat és kulturális mintákat választ. Ha nem, menthetetlenül az autoriter hatalom irányába csúszik el. A történelmileg sokkal fogasabb kérdés viszont a fordított irány: az autoriter társadalmakat szervesen jellemző erőszakfolyamatot valamilyen ciklussá változtatni.

Amott naziskin, minálunk az újjászülető Vasgárda.

Nem mondhatjuk, hogy unatkozunk, hogy erőszaktémák hiányában ne lenne mit el- és kigondolnunk.

II.

„A szocialista nevelés céljait elválaszthatatlanul egybekapcsoltuk a háborúéval. A tűzben öntudatra ébredt eszmék erőteljesen és mindenkorra beépülnek.”

(Lev Trockij: Életem)

Általában azt véljük, hogy amikor az „átmenet” kérdéseivel foglalkozunk, tudjuk, merről merre tartunk, mitől mihez jutunk. Tegyük fel, hogy a létezett szocializmus természetét többé-kevésbé ismerjük, a másik terminus azonban ismeretlen, bizonyosan nem mondhatunk róla semmit. Furcsa kérdés ez, egyesek azzal magyarázzák, hogy kétségtelenül egy világtörténelmi korszak végén állunk, ez az új hellenizmus, avagy, amint egyesek nevezik, posztmodern – fenntartásaim azzal kapcsolatosak, hogy térségünkben a modernizmusnak is csak bizonyos elemei voltak meg. Bizonyos azonban az, hogy nincs utópia.

Az 1989-es fordulat utáni években sokat írtunk – s a román sajtó is ebben a kérdéskörben produkálta a legszínvonalasabb elemzéseket – a kommunizmus ún. örökségéről: félelem, hazugság (nemzeti dezinformáció), nacionalizmus és hiány. Magam is írtam néhány tanulmányt mindezekről, mára azonban mintha feledésbe merült volna ez a problematika. Pedig: ha a mentalitást, a társadalmi értékrendszert, a politikai kultúrát akarjuk megváltoztatni egy nemzedéken belül (avagy, liberális megfogalmazásban: ez lenne az egyik feltétele a társadalom demokratikus átalakulásának), akkor ezekről a „gubancokról” nem feledkezhetünk meg. Az örökségkomplexus ötödik eleme kétségtelenül az erőszak, és ezzel kapcsolatban két kérdésre vagyunk kíváncsiak. Az egyik: milyen eszközöket találunk a filozófiában, avagy milyen az analitikus hagyomány. A máso-

dik az elemzés mai kereteire, a megközelítési módokra és a centrális fogalmakra vonatkozik. Az elméleti összefüggések igen eltérő társadalmi-politikai körülményeket és feltételeket fognak át: a boszniai polgárháborúról és a romániai, szervesen antidemokratikus társadalomalakulásról mint a jelenség két pólusáról nem könnyű ugyanazon terminusokban beszélni.

A kérdéskörben született egyik legjobb összefoglaló tanulmány[10] a ljubljanai Renata Saleclé, a továbbiakban erre hivatkozom, akár merőleges okfejtések formájában is.

Az erőszak legitimitásának kérdése szorosan összefonódik az erőszakos beavatkozás *cél*jának az elérésével, teljesítésével. Általában nagyon fontos az, hogy a társadalom elfogadja-e avagy nem az erőszakot: ha *elfogadja*, ez egyben az autoriter hatalmi aktus gesztusának *elismerését* is jelenti, az *elutasítás* pedig további ellenállást a hatalommal szemben. E három álláspont „teszi" a hatalmat. Ennek jó példája 1956 is: a társadalom nem legitimálta a beavatkozást, a pártideológia frázisai mindig idegen test maradt a közgondolkodásban. Kádárék jól tudták, hogy az állami terror és a hihetetlen elnyomás ellenére hatalmuk illegitim, és hosszú történelmi időben mindez fenntarthatatlan. Ezért született meg a „gulyásszocializmus", annak a társadalmi szerződésnek az alapján, amely egyfelől anyagi (viszonylagos) jólétet biztosított, másfelől politikai süketnémaságot kért és várt el a társadalomtól. Az 1956-ra való hivatkozással aztán a hetvenes években kibontakozó ellenzékiség azért volt organikusan veszélyes, mert éppen a hatalom illegitimitásának a kérdésére tért vissza, tehát egy látszólag csupán elméleti kérdésben – a forma és a tartalom milyen abszolút egybeesése – nyíltan támadta a hatalmat, amire az

kellő hisztériával, de immár globális terror nélkül reagált – ez a magyar átmenet magyarázatában az egyik legspecifikusabb adottság.

A román politikai összefüggésrendszerben az ennek megfelelő kérdés a király lemondásával kapcsolatos: vajon igazolható-e (aminthogy dokumentárisan ma ezt próbálják megtenni), hogy Hohenzollern Mihály *átadta* a hatalmat a kommunistáknak, akik ezzel a törvényesség formájában és nem erőszakosan jutottak hatalomra?! (A lemondás szemantikai átértelmezéséről is szó van: a lemondás mint *átadás*.)

Renata Salecl ebből a szempontból elemzi Gorbacsov különböző legitimizáló mondatait: az 1990-es baltikumbeli katonai intervenciót illetően az exelnök megnyilatkozásai legalábbis ellentmondóak. Az első érvtípus szerint az intervencióra a Szovjetunió egységének a fenntartása érdekében került sor. Csakhogy: a folyamatos és nyílt állami terrorról való lemondás (ami a kommunista hatalom egyik, ha nem alapformája) a Szovjetunió egységéről való lemondással volt egyenértékű. Gorbacsov, kezdetben, kétségtelenül nem volt ennek a tudatában, legalábbis nem tett semmilyen történelmi érzékenységről tanúbizonyságot. Másodsorban, de még az első érv részeként, úgy állította be az intervenciót, mint a közvetlen elnöki kormányzás bevezetésének folyományát. (Ez már valamivel jogszerűbbnek tűnik, hiszen a közvetlen elnöki kormányzás valóban tartalmaz abszolút jogosítványokat, de az alapkérdést tartalmilag megkerüli.) A továbbiakban azt állította, hogy egyáltalán nem tudott (vagy nem volt szó) beavatkozásról, s ami a balti államokban történt, az a belső súrlódások eredménye. (A szofizmák, a folyamatosan lágyuló szemantikai és jogi érvek arról tanúskodnak, hogy az exelnök kénytelen volt államjogászokhoz folyamodni, vagy legaláb-

bis ilyen típusú argumentáció nélkül nemzetközi pozíciói rohamosan romlottak volna.) Végül azt mondotta, hogy a legracionálisabb megoldás az lett volna, ha semmilyen beavatkozást nem hagy jóvá.

A fenti példák különböző szempontokból exponálják az erőszak filozófiájának alapkérdését: *a kényszer (erőszak) folyamatos korlátozása mint a demokratikus hatalom legfőbb jellemzője*. Ez az axióma. Ezzel szemben a totalitarizmus nem ismeri a korlátozást, vagy amennyiben igen, tulajdonképpen áttérés történik a demokratikus társadalomra. Tehát: korlátozás szemben a szükségszerű kiterjedéssel, limitáció versus eszkaláció. Ez az erőszak kezelésének két alapvető, és két politikai hatalmi formát jellemző módja.

A platoni–spinozai hagyomány legfontosabb megállapításait a következőképpen foglalja össze Walter Benjamin *Az erőszak kritikája* című művében: a jogállamiság keretében az erőszak két változata él legitimként: az egyik, amely létrehozza a törvényességet, tehát, amint Spinoza is utalt rá, beépül abba, a mások pedig, amely fenntartja azt.[11] Az elsőt *eredeti erőszak*nak nevezi, ez tehát a törvény formájában él és csak abban, a második viszont látható a társadalomban.

Megfontolandó irányban gondolja tovább a kérdést Derrida: szerinte a törvényt performatív erőszaknak is nevezhetjük, ez a modell. Ámde a sikeres forradalom vagy államcsíny is célt és értelmet ad az erőszaknak, mondja Derrida, a kulcsszó tehát a *siker*.[12] Ezzel kapcsolatosak Renata Saleclnek a romániai forradalmat illető kérdései (amelyekkel egyetérthetünk): nos, ki volt sikeres? Ez itt a kérdés: *mi* vagy *ők*? És kik az ők? Perverz helyzet volt, mondja R. Salecl, amelyben azok, akik megmentettek az ördögtől, előbb be kellett hogy mutassák az ördögöt, s ezért a problematikus jelenségek egész sorát kellett produ-

kálják, hogy utóbb győzteseknek, megmentőknek és a nép örökkévaló akaratát képviselőknek állíthassák be magukat.

Az erőszak legitimálásának klasszikus lenini modellje mindig a jövővel kapcsolatos utalást tartalmaz. Ilyenformán a társadalmat mintegy lemondatják a jelenről, annak egy részére vezetik vissza. Az uralkodó politikai osztály erőszaka az időn megszegi az arányosság arisztotelészi törvényét, a kevesek ideje több lesz, mint a többség természeti ideje. A fordított arányosság okán a kisebbség a többség, természetesen az utóbbiak mindig az egyenes arány visszavételének irányába kívánnak változtatni. A jövendő nemzedékek érdeke (a fikció, mert honnan tudhatnók mi helyettük, hogy mi lesz az ő érdekük, a lenini mondat ismeretelméletileg is értelmetlen állítást tartalmaz) értelmezhetetlen a jelen tartományában, azaz az erőszak az *egyedüli valóságos értelem.* Szóval ez lenne a totalitarizmus tulajdonképpeni tartalma: az erőszak mint értelem. Ettől a megállapítástól nem nehéz eljutni a következtetéshez: mit akar az, aki erőszakot akar? És a választ mindannyiunknak nagyon meg kell fontolnunk.

Ugyanakkor, amint Michel Foucault figyelmeztet rá[13], a hatalom folyamatos korlátozása magába foglalja a népfelkelés elismerését, mert – a közmondás értékű szólás szerint – minden hatalom, így a demokratikus is, abszolvit hatalommá kíván válni. Két nagyon fontos alapmodusa van a korlátozásnak: a tisztségviseléssel kapcsolatos alkotmányos alapelvek, az a bizonyos nyolcéves maximális időszak. Másodsorban, és ez különösen fontos, nem szabad megengedni, hogy a rendőri szervek mint par excellence erőszakszervek mindenféle szabályozókat legyenek képesek kidolgozni a saját működésük számára, és azokat a törvények alkalmazási eljárásmódjaiként elfogadtatni.

A legitimáció nyelvezete közvetlen hatalmi kérdés, ezért a terminológiáról beszélni egyáltalán nem másodlagos szempont. A kelet-európai térségben manapság a populista demagógia az uralkodó. A népre való hivatkozás többek között azért olyan veszélyes, mert elfedi a jogrend intézményes rendszerét mint a törvények mellett a második legfontosabb demokratikus garanciarendszert. A népszuverenitás azt jelenti, hogy a hatalom *eredetileg* származik a néptől, a legitimációs összefüggésben a nép csupán a hatalom önépítésének a neve, ha valaki tehát a népre hivatkozik, célszerű a hatalom önépítési mozzanatára figyelnünk, mint valami aktuálisan fontos mozzanatra. Erre és csupán erre. Romániai viszonylatban, e kérdésben Ion Iliescu jottányit sem tért el elődje – mondjuk így – szóhasználatától. Más kérdés, hogy a populista demagógia bizonyos értelemben megkerülhetetlen azokban a politikai rendszerekben, amelyekben a társadalom folyamatos frusztráltságát és az ebből származó általános apátiát és leépülési el kell fedni. Nicolae Ceauşescu minden egyes beszédében kitért arra, hogy népünk szorgalmas és tehetséges, a külföld felől nézve pedig békés és vendégszerető. Ez szent és abszolúte sérthetetlen konvenció volt, ami persze – másfelől azt jelentette, hogy a népnek azt a részét, amelyik mégsem ilyen, amely tehát a nép ellensége (és többnyire az egész nép az egész nép ellensége volt), tehát folyamatosan ki lehet éheztetni, emlékműveit és falvait lerombolni, gyakorlatilag egy országnyi börtönbe zárni. Egyéb példákért most nem akarok a szomszéd országokba menni, de vannak.

Szociológiai szempontból a hatalom egy olyan érdekrendszert képvisel, amely többé-kevésbé egybeeshet egyes csoportok, rétegek érdekeivel. Az 1990–1996 közötti hatalom ilyen értelemben *bá-*

nyászhatalom: ehhez hasonló kompromisszumot egy foglalkoztatási réteg és a főhatalom között keveset ismer a történelem. Ezt a hatalmat egy nyílt erőszakcselekmény tartotta fönn, a román demokráciába tehát egy informális erőszakmechanizmus épült be, amely mindig modell is lehetett, következményei pedig beláthatatlanok. Hiszen, amint arról az eddigiekben szó volt, a kényszert a demokratikus államban kizárólag a speciális állami szervek gyakorolhatják, törvény adta feltételek között.

Az átmenet nagyon sok veszélye között Renata Salecl is a nemzeti eufóriát említi első helyen, amely mint a nemzethez konstitutíve hozzátartozó ellenségkép-használó módozat (az ellenségek a kommunisták, zsidók, nemzeti kisebbségek) képes az erőszakot folyamatosan kiterjeszteni, tehát nem korlátozni, és ezzel megint az abszolút autoritarizmus felé mozdul el a társadalmi-politikai rendszer. A romániai társadalomban ez a két legveszélyesebb és látnivalóan „beépített” erőszakmechanizmus, és mondanom sem kell, hogy ennek a logikája szerint („a társadalom latens agresszivitásának a magas grádiense a kisebbségek jelenlétéből származik, ők az ok”) itt akkor lesz demokrácia, ha nemzeti kisebbségek már nem. Ha meg nem akarnak önmaguktól eltűnni, vigyázó szemüket Szarajevóra vessék.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Szabadelvűség és nemzeti elkötelezettség

Az utóbbi években a liberális értékeket és elképzeléseket több irányból érte bírálat, elutasítás, akár dehonesztáló fogalmakban is. Mivel nem kívánok ezekkel most különösképpen foglalkozni, ezúttal csak azt jegyzem meg, hogy alapjában véve a liberális gondolat, a szövegek, a szerzők nem ismeretén alapuló reflexekről van szó, és sajnos még ez sem szorul különösebb magyarázatra. Ha volt valami, amit a létezett szocializmus kiváltképpen utált és a könyvtárak zárolt anyagaiba utalt, akkor a liberális irodalom az volt. De minálunk még igen képzett szerzők is abba a hibába estek, hogy legalábbis három dolgot nem vettek figyelembe elmarasztaló véleményeik megfogalmazásakor:

1. a liberalizmus mindaddig létjogosult – politikai, gazdasági formáiban egyaránt –, amíg a régió modern gazdasági, piaci struktúrái nem alakulnak ki. Ez azzal a történelmi ténnyel áll összefüggésben, hogy itt tiszta ipari forradalom soha nem volt;
2. egy tradicionális, akár archaikus elemeket is tartalmazó társadalomban az egyén továbbra is a modern történelem előtti állapotban van;
3. az etatista hagyományok ereje továbbra is megköveteli a jogrendszer olyan alakítását, amelynek leglényegesebb értékei a személy szabadsága köré összpontosulnak.

További argumentumok is sorakoztathatók, azonban itt megállok, és csak egyet említek, a közelmúltunkból: a diktatúra bukása nem kis mérték-

---

* Elhangzott Csíkszeredában, 1994. március 26-án, a Szabadelvű Kör Országos Közgyűlésén.

ben *egyének* – a nevesek és a névtelenek – kemény ellenállásának az eredménye volt. Ha a legitimitáshoz abszolút érv kell, az akkor a százezrek anonimátusáé, akik nem magasztos érzések és eszmék, hanem az egyszerű egyéni szabadság védelmében vállalták a következményeket.

Mi, erdélyiek előszeretettel hivatkozunk a liberalizmus itteni hagyományaira. (De túl a hivatkozások legitimáló voltán, tudatában kell lennünk annak is, hogy egy sajátosan erdélyi, huszadik századvégi doktrína kialakításában – amelyet helyettünk senki nem fog megalkotni – az előzményeknek praktikusan használható elemei vannak.) Az egyik legfontosabb ilyen hagyományelem az önszerveződő közösségeké, a székely és szász faluközösségi és céhes hagyományé. A reformkor nemesi liberalizmusának legnagyobb képviselői közül elsősorban az emancipáció gondolatát képviselő Wesselényi, valamint a román alkotmánytervezetet is kidolgozó Szász Károly a szellemi elődeink. A gazdasági liberalizmusnak köszönhetjük a városaink mai arculatában is fennmaradt eklektikus és szecessziós színvonalat, ugyanakkor emlékezhetünk a két világháború közötti nagyszerű, radikális polgári sajtóra, amely ügyvédeinkkel és jogtudósainkkal együtt a kisebbségi jogvédelem európai sztenderdeknek megfelelő módszertanát kidolgozta és gyakorolta. Nem kétséges azonban az sem, hogy egy világháborús kataklizma, a kommunizmus és egy etnikailag elnyomó államberendezkedés pusztításaival szemben a közösségi túlélés parancsa került előtérbe, ez pedig az egyénről való gondolkodás és gondoskodás visszafejlődéséhez vezetett. Márpedig ki tagadhatná, hogy egy adott pillanat, határ után a közösségi védekezés és túlélés illúzióvá válik, amennyiben nem fordít kellő figyelmet erősségének alapjára, az egyénre, a személyre?

Úgy gondolom, elérkezett az ideje annak, hogy ezt a kérdést megfelelően súlyozzuk és bevigyük a köztudatba. Meg kell tennünk ezt még akkor is, ha a mi nyilvánosságunk – szintén történelmi okok miatt – elsősorban a közösség terminusaiban és értékeiben kívánja láttatni és leírni önmagát, ha – egy patriarkális tekintélyelvűséget érvényesítve – nem szívesen nyit teret az értékek és érdekek elengedhetetlen pluralizmusának.

Pedig – és a teoretikus mondatok előtt most hadd idézzek egy költőt – ha az egyénre nem fogunk odafigyelni és nem vigyázunk arra, hogy az egyes romániai magyart mi foglalkoztatja, könnyen fenntarthatunk egy olyan állapotot, amelyet mindennek nevezhetünk, csak éppen a szabadságának nem. Íme tehát, miként fogalmaz Csiki László *Menekültek avagy a tagadó forma* című versében (az első és az utolsó szakaszt idézem): „Ígéretet csak, nem földet, / menedéket és nem hazát / keresnek, és lábaiknál / hamuval telt az úti zsák, / szemükben a régi látvány, / szülőházuk mind sószilánk.” „A szabadság borzalmait / ezen az ábrán nézni gyűl / meleg kabátban a honos, / s hallgat románul, lengyelül. / Néhányunkban egy másik ember / menekül innen legbelül.”[1]

Eme évek alatt, mint jó doktrinérek, rengeteg tintát elvesztegettünk a klasszikus liberalizmus (klasszikusan merev) individuumfelfogásának, valamint a közösségi elv összebékítésének a mezején. Ami bizonyos körülmények között fontos és érdekes filozófiai kísérlet, és a továbbiakban talán már felesleges és folytathatatlan. (De azt is illik megmondanunk, hogy ebben a kérdéskörben jelentős elméleti teljesítmény is született: Bakk Miklós, Bíró Béla, Fábián Ernő és Varga Attila tanulmányaira utalnék, amelyeket célszerű lenne egy kötetben kiadni.)

Most azonban arra gondolok, hogy ez az út egy olyan pontig vezetett, hogy leginkább az érzéseinkre vagyunk kíváncsiak, hiszen ott is eldől valami, valami, ami a szabadsággondolat szempontjából talán a legfontosabb. A szabadság mai egyik legjelentősebb teoretikusa, Isaiah Berlin írja *A szabadság két fogalma* című kapitális tanulmányában: „Érezhetem úgy, hogy nem vagyok szabad abban az értelemben, hogy nem ismernek el önmagát irányító, individuális emberi lénynek; de azt, hogy nem vagyok szabad, érezhetem úgy is, mint olyan csoport tagja, amelyik nem vagy alig részesül elismerésben. Ilyenkor egész osztályom, nemzetem, közösségem, fajom vagy hivatásom emancipációjának követelésével léphetek fel.”[2] Mindig ott és onnan kell megsegítenünk a szabadságot, ahol és ahonnan a legnagyobb hiány mutatkozik, és *ha éppen* közösségemről van szó, kétségtelenül ezt kell tennem. Azonban ez a pontosítás a döntő, és a mindenfajta jelzős szerkezetbe állított liberalizmusokkal szemben nem kell megijednünk a módszertani precizírozás fegyelmi kényszerétől. Szintén Berlin mondja, hogy „Ha túlságosan precízzé akarjuk tenni a politika szótárát, akkor értelmetlenné válik.”[3]

Kétségtelen, hogy a romániai fejlemények megítélésében az analisták továbbra is szkeptikusak. Donald L. Horowitz szerint Kelet-Európában a hovatartozással kapcsolatos kérdéseket súlyosan megterhelik a történelmi emlékek. „A két legnagyobb kisebbségről – a magyarokról és a törökökről meg a muzulmánokról – azt gondolják, hogy pusztán a Habsburg- vagy a török uralom relikviáiként vannak jelen, amikor is századokon keresztül el voltak nyomva azok, akik most ezeket a kisebbségeket volnának hajlamosak kirekeszteni.”[4] Továbbmenően, véleménye szerint, a demokratikus

intézmények egy, az etnikai hatalomgyakorlást elfedő látszat. Janusz Bugajski szerint – és itt most már szűkebb önmagunkra is gondolhatunk – „Az RMDSZ 1993 januárjában tartott harmadik kongresszusán a mérsékelt irányzat kerekedett felül; mindazonáltal a szövetség folyamatosan követeli a magyar népesség számára a »közösségi autonómiát«, és jelezte, hogy a román nacionalizmus megerősödése a militánsabb magyar irányzatok térnyerését segítheti elő."[5] Michael Walzer a modern tribalizmusról szóló tanulmányában még szkeptikusabb: „Ki óvja majd a kisebbségi nemzetiségeket? A kérdésre nem adható egyszerű válasz. A demokratikus liberalizmus politikai rendszerében a kisebbségek alkotmányos jogvédelmet kérhetnek. De nem valószínű, hogy az új nemzetállamok egyike-másika liberális legyen, még akkor sem, ha a demokrácia valamely változatának tüntetik fel magukat."[6]

Szándékosan nem a mi teoretikusaink helyzetelemzéseit idéztem, de a fenti ténymegállapítások és fogalomhasználat nem is annyira szkeptikus mivoltával gondolkoztat el, mint inkább azzal, hogy mennyire a történelmi hosszú időben képzel el bármilyen kibontakozást és megoldást. Ennyiben nem mond ellent a liberalizmus alapvetően szkeptikus beállítódásának, amiként Friedrich A. Hayek jellemzi, tehát csak a gondolati alaphelyzet rendes markírozásáról van szó. Ilyen körülmények között pedig a klasszikus szabadelvű stratégia mindig azt mondja, hogy a lehető legrövidebb idő alatt a legmesszebbre kell eljutni. Még akkor is, ha ez a mi életünkben már semmit nem fog jelenthetni.

A cselekvési programok előtt azonban – ismétlem – erdélyi doktrínát kell alkotnunk. Nem nemzeti, nem szocialista, nem konzervatív és nem keresztény doktrínát. Azt majd – bízzunk ebben! –

kellő időben és magas színvonalúan, korszerűen megteszik mások. Nekünk liberális doktrínát kell alkotnunk, nem megfeledkezve arról, hogy melyek a kelet-európai térséget, Romániát és benne a magyar társadalmat ért kihívások. Ennélfogva ma a liberális elképzeléseknek szervesen tartalmazniuk kell a nemzeti hovatartozással, a kollektív jogokkal, önrendelkezéssel kapcsolatos megoldási javaslatainkat is.

Szabadelvűség, állam, kultúra

1. Tekintettel arra, hogy a liberális államelméleteknek és doktrínáknak van egy kemény magja, amely a filozófiatörténetben igen pontosan nyomon követhető szabadság- és autonómiakérdésre vezethető vissza, és a cselekvés platóni és arisztotelészi analitikájával kezdődik, úgy vélem, hogy a *Nappali ház* önmagukban is nagyszerű kérdésfölvetései további kérdéseket szülnek amellett, hogy *igen*nel és *nem*mel helyből megválaszolhatók. Pontosan ezt találom a liberális válasz voltaképpeni nehézségének: a doktrinér mondatoknál, amelyek igazából – amint Hayek oly precízen jellemzi – csekély számúak, fontosabb egy bizonyos érzék (nevezzük liberális ösztönnek) az egyes kérdésekre adható konkrét és analitikus válaszokban, avagy inkább megválaszolási módozatokban. (Isaiah Berlin sugalmazza ezt a gondot állandóan, de gyakran szembesülnek vele azok a liberális teoretikus, programíró emberek, akik jól érzékelik, hogy egyszerű és voltaképpen felesleges elvi programokat fogalmazni, izgalmas és bonyolult konkrét kérdéseket liberális módon megoldani, hiszen az viszont rekurzíve visszamegy bizonyos jól megragadható elvi-eszmei elképzelésekre.) Tehát, oldd meg a feladatot, és megmondom, hogy liberális vagy-e vagy nem, sőt, azt is, hogyha igen, milyen. Hiszen, hogy a gondok számát eggyel szaporítsam, felteszem azt a kérdést is: lehet-e a liberális államban elképzelés arról, amit a filozófiában az ember általános képzetének neveznek?! Nyilván eredendő ideológiaellenességünk azt sugallja, hogy ne legyen, és mégis, amikor projekteket írunk és működtetünk, végső soron nem azt tesszük-e, hogy továbbra is egy szívével, eszével szabadon rendelkező, kriti-

kus, hovatartozási módozatait megválasztó, kötelmeit fölülbíráló, autonómiájával mindenek fölött élő egyed képzetét célozzuk meg? De már sértve érezzük magunkat, ha ezt tudomásunkra hozzák, az állam meg végképp ne akarjon semmit a személlyel kapcsolatban, mert abból csak baj lehet, satöbbi? Tehát: az állami támogatás mint az állami beavatkozás egyik formája közvetlenül valóban a kultúrára és a művészetre vonatkozik, de közvetett módon netán célja van ezzel? Okos és művelt embereket akarnak a kultúrát támogató állami emberek? Ám ha az érzékeny művészek erre azt kérdezik, hogy: de jó-jó, tőlem megkérdezte-e valaki, és én bólintottam-e arra, hogy erről is szó lehet, mert ha nem, ez már eszközzé minősít engem egy sajátos összefüggésben, és ez ellen szabadságösztönöm tiltakozik. (Most tegyük fel, hogy minden művész nemcsak pénzt akar az államtól.) A dolognak tehát – ha úgy tetszik – megvan a maga páratlan szépségű liberális metafizikája is, sajnos a kérdésekre nehezen lehet újabb szinopszisok megadásával válaszolni, így hát én is sajnálattal megpróbálok mondatokat fogalmazni.

Lehet politikai és lehet erkölcsi probléma a kultúra támogatása, sőt, amint a feltevéseimmel sugalmaztam, lehet ideológiai elképzelésekből adódó támogatás is, de amennyiben a társadalom felől jövő mindig konkrét és alaki formákban testet öltő igényekről van szó, ez természeti probléma. (És a liberalizmuson belül van egy olyan újabb törekvés, amely az egyének és közösségek különböző szabadságait eredeti, tehát természeti képződményeknek tekinti, amelyekkel kapcsolatban az államnak állandóan váltakozó funkciói vannak csupán stb.) Ezért én a *részvétel* szóval nevezném meg az állam szerepét, mert ha mindenki lehet alanyi jogú résztvevő a művészet és a kultúra kérdéseiben, miért éppen az állam ne lenne az?

A beavatkozás egy nagy és kellően ki nem használt formája az állami börze lenne, tehát az állam gazdasági részvételi formája a kulturális javak cseréjében, adásvételében. Az államnak állandóan manifesztálnia kell keresleti igényét a színvonalas művészeti termékek piacának a megteremtésében, tevékenynek kell lennie. Az igazi kultúrát és művészetet nem lehet igazából bürokratizálni és instrumentalizálni, a neoliberális elképzelések, amelyek minden társadalmi jelenséget ultima ratio kezelendő észproblémaként látnak, végső soron beleütköznek a művészet kezelhetetlenül ellenséges informalizmusába. De az sem lehet dogma, hogy az állam szükségszerűen a rossz, és a művészet és a kultúra pénzéhesei a jó oldalt jelentik.

Igen nehéz ellenőrzési problémák adódnak a kultúra pénzügyi támogatásával kapcsolatban, hiszen az ellenőrizendő ráfordítások csak akkor áttekinthetőek, ha világos az értékpiac helyzete. Végső soron kompetenciák kérdése ez is, és egy működő liberális államban ebből a szempontból nagy jövő vár a jogász és közgazdász művészettörténészekre, a finánc-filmesekre, a menedzser-filozófusokra. A hibridekre, akik már vannak és jelentkeznek, de még igazából nagyon kevesen. Ők lesznek majd azok, akik egy elképzelt modern liberális államban a döntéseket meghozzák és ellenőrzik, másrészt pedig alakítják és követik a piaci mechanizmusokat.

Nagyon fontosnak tartom leszögezni, hogyha én liberális állam lennék, tehát rendelkeznék a fentebbiekben körülírt kompetenciákkal és pénzügyi eszközökkel, folyamatosan működtetnék egy szervet a nem piacosodott kultúra felkutatására és támogatására, mert azt gondolom, hogy a már egyszer támogatott valami aztán folyamatosan be akarna olvadni a piacba. A valódi kultúrát és

művészetet – tudnám – végül is mindig és elsősorban *a dolog maga* érdekli, s a rengeteg pénz csak arra kellene, hogy még jobban beleszédülhessen a dologba.

2. A kulturális kánonok kérdésében, gondolom, a liberális megközelítés mindig a sokaság mellett érvel. A régi magyar filozófusok műszavával, a kánonok kérdése elsősorban *fennállás* kérdése. Másrészt azon gondolkoznék állandóan, hogy miként valósulnak meg a jó tekintélyek, mivel a kánonokat minálunk elsősorban tekintélyek tartják össze, amelyek, ha már megkoptak és megöregedtek, mindig hajlandóak politikai mezbe is öltözni, személyes kérdés. Igazából a kultúra és a művészettársadalom belső kérdéséhez érkeztünk ezzel: szerintem ebben a régióban a tekintély rosszul működik, és ezzel van igazán baj. A jó tekintély lenne az, amelyik folyamatosan bizonyít, és amelyet egy értéktudat, kritika folyamatosan visszaigazol. A szent bölényeket pedig állandóan mészárolja. De hát ez itt még sajnos a legjobb esetben is csak nemzedéki vállalkozások folyamatában valósul meg. Itt lépnének igazából közbe a liberális szervezetek és intézmények, a társadalom, amely anyagi ráfordításokkal fenntartja az alternatív kulturális és művészeti rendszereket, fórumokat, lapokat, műszaki felszerelést és a többit, mivel – és ez talán a kérdések megfogalmazási módjából adódik – a liberális elképzelés itt talán nem két, hanem hárompólusú lenne. A harmadik az a bizonyos kulturálisan orientált társadalom a maga sajátos célszervezeteinek a formájában.

3.A liberális szabadságról kialakult elképzelések maguk is választhatók: a hagyományosabb, mondjuk a későliberalizmusnak az egyének számára továbbra is valamiféle szerepet biztosító vál-

faja, amely a tömeg és a közvélemény zsarnokságával szemben ezt egy végső soron megvédendő értéknek tekinti. A totalitarizmussal szembeni ellenállás felértékelte az egyén szerepét a kelet-európai társadalmakban, jóllehet a jövőjével kapcsolatos szkepszist nem tudta eloszlatni. A másik elképzelési mód az erős kisközösségek kialakításában látja azt a pályát, amely kellő biztonságot nyújthat az egyéni élettevékenység kialakításában és különböző társadalmi szervezési technológiákkal kívánja ezt a folyamatot menedzselni. Úgy vélem, hogy az esélyegyenlőséget és a formálisan jól megmódolt, ellenőrizhető versenyszabályokat és feltételeket egyaránt közérdek fenntartani, ha nem ez történik, akkor tovább tart az a gyötrelmes, csúf, balkáni szürkeség, amely esztétikai értelemben sem egy látvány. Sok szép és célirányos megfogalmazás akad, a legsikerültebb talán mégis a Montesquieu által az Enciklopédiába írt egyetlen szócikk mondata: „ízlésünk szabadságunk szerve". Arra is emlékeztetnék, hogy az egyik legterjedelmesebb szabadságdefiníciót Hegel az *Esztétiká*ban adja, a legmagasabb rendű szellemi meghatározottságról lévén szó, a dolog természettől fogva a művészettel és a kultúrával kvadrál. Ha van második természetünk, akkor az talán mégis ez lenne. Teremtett környezetünk többnyire a lehetőségeinkről és a jövőnkről kialakított pocsék és lesújtó kép tükre, kifejezi, hogy igazából nincs reflektált viszonyunk sem világunkkal, sem önmagunkkal. Hogy a túlélés rabjai voltunk.

Kardinális kérdésnek tartom a szólásszabadság ügyét, de itt jóval többről van szó, mint a formális jogról és a lehetőségről. Hiszen figyeljük meg: mi az, ami a szabad szólásban elhangzik. Egy autonóm vélemény? *Egyetlen eredeti mondat* van-e arról, hogy esetleg meg kellene változtatni a terminusok és a paraméterek egész rendszerét kérdése-

ink végiggondolásában?! Megy tovább a mókuskerékben a szólásszabadságról makogó állatka, mendegél és forog ugyanaz a régi kerék. Pedig, amint Arisztotelész oly pregnánsan megfogalmazta a *Nikomakhoszi etiká*ban: a kérdés akkor érdekes csupán, ha a *kezdet bennünk van*.

A liberális szabadságnak amellett a válfaja mellett vagyok, amelyik szerint az környezetében erőteljesen megemeli a mások cselekvésének szabadságfokait, nyilván nem amazok szándéka és akarata ellenére. Az igazán autonóm szabadságcselekvésnek tehát transzcendens összefüggései is vannak. Kultúrájának alapelemei szerint az igazság mindig kettőnk között van, és fajsúlyos dialógussal érhető el.

Azzal kezdődne a dolog, hogy az ember jókat nevet magán. Aztán, amint John Stuart Mill mondotta, tapasztalás és belátás segítségével leküzdi a tévedéseit. Az együttműködési készség alapvető kialakítása és elsajátítása nélkül nincs miről beszélnünk.

Az erdélyi filozófusok viszonya Fichtéhez

Az utóbbi évtizedek kolozsvári filozófiatörténet-kutatói –a létezett szocializmus nem éppen kedvező körülményei ellenére, amelyek elsősorban a különbözőképpen maszkírozott kifejtéseknek kedveztek – közül többen hívták fel a figyelmet az erdélyi magyar nyelven művelt filozófiában jelen levő alapvető Fichte-hatásra. Ezek között a következő adalékokat említhetem: Bretter György munkásságának jelentős része a fichtei filozófia kutatásával kapcsolatos. Doktori disszertációjának címe *A marxi antropológia fichtei elemei*, ebből származik a publikált tanulmány, *Fichte eszményi állama*. (1976) Egy 1979-ben közzétett, Varga Béla néhány tanulmányát tartalmazó válogatásában Balázs Sándor a következőket állapítja meg, Böhm Károly és Varga Béla viszonyát jellemzendő: „Míg a kantiánus kriticizmust és a Comte-féle pozitivizmust összeegyeztető Böhm sok szempontból meghallgatásra talált Vargánál, a Fichte-féle szubjektív idealizmus hívéül szegődött Böhm már sokkal kisebb visszhangot váltott ki benne.” Végül *Böhm Károly filozófiája* című, 1986-ban megjelent „együtt” – olvasókönyvében Hajós József, a filozófiatörténet jeles kolozsvári kutatója Böhm Károlyt – minden különösebb specifikáció nélkül „neofichteánus”-nak tekinti.

Röviden ki kell térnem a terminus lehetséges konnotációira: ha létezett az erdélyi filozófusok között Fichte-követő – márpedig létezett, az 1813-ban Kazinczy számára Fichte-breviáriumot összeállító Sipos Pál szászvárosi tanár –, akkor indokolt egy száz esztendővel később Fichte filozófiájához forduló gondolkodó esetében neofichteanizmusról beszélni. Másodsorban: Fichtének szentelt igen

tanulságos monográfiájában Luigi Pareyson kifejti[3] – hogy a radikális Hegel-interpretáció miatt, amely mintegy lehetetlenné tette, hogy Fichtének egyáltalán követői lehessenek (legalábbis a kifejezés ama ortodox értelmében ahogyan neokantianizmusról, avagy neohegeliánus iskolákról beszélünk), mégis a századforduló körül sokasodnak a Fichtéhez visszanyúló művek, szempontok, áramlatok. Előbb azonban egyetemesen elfogadottá kellett hogy váljék a Kierkegaard által már 1839-ben megfogalmazott ama nézet, amely szerint a klasszikus német filozófia által saját magáról összeállított leszármazástabella nevetséges, felesleges, sőt káros. Emellett annak is nyilvánvalóvá kellett válnia, hogy a modern szabadsággondolat az individuumra és a nemzetre vetített dialektikájának megragadásában a fichtei eredet megkerülhetetlen. Nem kevésbé azt a tényt is egyetemesen el kellett fogadni, hogy Fichte a filozófia új megközelítését és fogalmát dolgozta ki. Ez a folyamat – figyelmeztet rá Claudio Cesa[4] – először Franciaországban zajlott le, azáltal hogy egyrészt a francia Kierkegaard, J. Lequier figyelmeztetett a szabadsággondolat fichtei rendszerfogalmának újszerűségére és teherbíróképességére, másrészt pedig Ch. Renouvier az Encyclopédie Nouvelle számára írt szócikkében felhívta a figyelmet Fichte módszertani fenomenalizmusának újszerűségére, valamint – mondotta volt *Az ember rendeltetése* kapcsán – ahhoz, hogy megmentsük az *Én*-t, a hitre kell alapoznunk, ami nem más mint a felsőbb filozófia, aminek Fichte igenis tudatában van. Ha tehát visszatérünk a neofichteanizmus problémaköréhez, akkor a fenti és azokhoz hasonló kérdések egész tömkelegével kell szembenéznünk. Végül is 1915-ben Tübingenben megjelent Emil Lask igen fontos és tanulságos, ma már jószerivel ismeretlen műve: *Fichtes Idealis-*

mus und die Geschichte, egy kétségkívül döntően új Fichte-értelmezés. Ha elfogadjuk Hajós József útmutatását, akkor a Böhm Károly által megalkotott rendszer első részében, az 1883-ban kiadott *Dialektiká*ban megjelennek a fichtei filozófiából származtatott gondolatok. Böhm főművében *Az ember és világa* harmadik *Axiológia vagy értéktan* című részében annak *Előszav*ában a következőképpen jellemzi saját eszmei fejlődését: „S azért az emberben a művész kezdett érdekelni, ki a világot saját tartalmából és saját formáiban alkotja meg; s álláspontom rendszeresen mind jobban Fichte J. G. felé tolódott, kinek túlzásait Kant higgadtságával fékezni s formalizmusát a pozitív ismeretekkel helyesbíteni s tartalmassá tenni volna a feladat."[5] További elemzéseknek kell árnyalniuk a kérdéskört, gondolom azonban, hogy a fentiek alapján is elfogadható módon bizonyítható, hogy igenis indokolt neofichteanizmusról beszélni.

A módszertani kérdések közé tartoznék annak exponálása is, hogy melyik korszak melyik Fichtéjének milyen gondolatairól is van szó az átvétellel, illetve a hatással kapcsolatban! E ponton egyszerűen kényelmesnek tűnik számomra a már idézett Luigi Pareyson okfejtése[6], aki szerint sohasem volt két Fichte, avagy az életmű cezurája álságos kérdés, ami részben a Kant- és Hegel-értelmezésekből származott az utókorra, és amivel szemben Fichte maga mindig hangsúlyozta, hogy filozófiája organikusan egységes egész. (Ennek szentelt X. Leon egy 1902-tól több kiadásban megjelent apologetikus hangvételű művet.)

Kétségtelen tehát, hogy a Fichte-hatás vizsgálatában az élet-mű egészét kell szem előtt tartanunk, nyomon követve és topi-kailag azonosítva az inflexiós pontokat. Ilyen szempontból kulcshelyzetben van az 1800-ban Berlinben írott exoterikus

műve, *Az ember rendeltetése*, hiszen, amint az *Előszó*ban a szerző megfogalmazza, mindent érint, amivel az előzőkben már foglalkozott.

A *Hit*ről szóló harmadik könyv I. fejezetében a létfogalom fenomenológiai akcepcióban jelenik meg, irányfogalom, strukturált és hierarchikus: „...nincs puszta lét, mely ne vonatkozna rám, s melyet csupán a szemlélés kedvéért szemlélnék; csupán hozzám való viszonyában létezik, ami egyáltalán létezik a számomra. Ámde hozzám való viszony mindig csak egyfajta lehetséges, s minden más csupán ennek valamilyen alfaja: ez pedig abban áll, hogy erkölcsi cselekvésre rendeltettem." Alapjában véve tehát minden lét az erkölcsi cselekvésben és azáltal létesül, minden egyéb csak ennek derivátuma. A továbbiakban Fichte a világfogalmat értelmesíti: „Világom kötelességeimnek objektuma és szférája, semmi egyéb másféle világ, vagy az én világom másféle tulajdonságokkal nem létezik a számomra; minden képességem s általában minden végesség kevés hozzá, hogy valamilyen másik világot ragadjak meg." Csak közbevetőleg jegyzem meg, hogy ha elfogadjuk a világ eme fichtei értelmezését, akkor a filozófia számára értelmes világról azt kell tartanunk, hogy eltűnőfélben van. De nem kevésbé fontos amit a befejező részben mond: „Mindaz, ami számomra létezik, csupán eme viszony által kényszeríti rám egzisztenciáját és realitását, s mindazt csupán e viszonyon keresztül fogom fel – és más egzisztencia számára semminemű szervvel nem rendelkezem." Ezen a ponton illik figyelmeztetnünk a hagyományos Fichte-félreértések forrására: ti. explicite nem azt mondja, hogy a realitás felfogására nem rendelkeznénk valaminő szervvel, hogy a nomosz–phüszisz viszonyban a phüszisz elérhetetlen volna. Csupán azt hangsúlyozza, hogy az emberi specifikum szempontjából az

érzékszerveknek nincsen semmiféle relevanciája, tekintettel arra, hogy a maga fajspecifikus viszonylataiban egy önmagától mindig elkülönböződni képes vírus az embernél n-edszer jobban érzékeli a környezetét. Így tehát jól demonstrálható, hogy az érzékelésen keresztül a realitásban igenis egy bizonyos célfogalom van.

A radikális változás, amelyet Böhm is hangsúlyoz Fichte nyomán az, hogy a létfogalom nem deduktív fogalom, és nem is lehet egy axiomatikus rendszer rekurzív alapja: az Én tevékenysége és értékjelző gesztusai nélkül értelmetlen fogalom. Másrészt Böhm éppen értékelméleti vonatkozásban megy tovább és valamilyen empirikus realitást is ad a létnek, amennyiben kijelenti, hogy az értékjelzők tárgyias formákban és tárgyakként működnek, ezáltal a megismerésnek és a másodlagos cselekvéseknek is irányt szabva. „Sem az érzések és vágyak, sem a tér és idő, sem a fény és a hang levezetése nem sikerülhet; Fichte óta nem is próbálta senki, mert mindenik úgy látja, hogy ezek a kvalitások az Énnek éppen a realitását adják, de maguk egy hátmögötti hatalomnak a beterjedései a véges Én törékeny edényébe. *A való nem vezethető le*. »Dialektikám« első gondolata azt adottnak nézte s így fejtegette is.”[8] Ebben a tekintetben tehát Böhm Károly mintegy ellentmondani látszik Hajós József hatástörténeti szakaszolása idevonatkozó hipotézisének.

Böhm Károly átveszi a fichteánus Én-terminológiát is az Én-kiteljesítés modelljeivel együtt. Filozófiájának egyik kulcskifejezése az ÖNTÉT éppen az Én-identifikációt leíró ontológiai folyamat: „Az (Én=Én), a magával összezárkózás, biztosítéka az állandóságnak; s ebben a képben támad az értelmiség számára az állandó lényegességnek, *a szubsztanciának a gondolata*.”[9] (Böhm azonban, Fichtétől eltérően – s valamiképpen erdélyi sajá-

tosságnak kell ezt tekintenünk – nem bír lemondani a szubsztanciának bár a gondolatáról. Mi valamiképpen soha nem szabad tiszta ideává, elvontsággá váljunk.)

Anélkül, hogy itt részletes taglalásra lenne alkalmunk, csupán jelezzük, hogy Böhm átveszi a szabadságproblémára, az észintelligenciára, a boldogságra és a kötelezettségre vonatkozó fichtei problémacsoportokat, nyomatékokat is.

Böhm Károly 1896 és 1911 között volt a kolozsvári Ferenc József Tudományegyetem tanára. Ebben a periódusban az egyetem már európai rangú intézmény – például csak az összehasonlító nyelvtudományt megteremtő Meltzl Hugót említem most, a mai napig az ő programatikus munkáival kezdődik minden e tárgyba vágó összefoglalás. Böhmnek nemcsak a magyar filozófia történetében van kiemelkedő szerepe, hanem az erdélyi művelődéstörténetben is. Mint minden nagy hatású alkotó itt iskolát teremt, hatása fél évszázadra kiterjed, de nemcsak rendszerével befolyásolja alapvető értékelméleti irányba tanítványait, hanem mint közvetítő is jelentős. A fenomenológia és az egzisztencializmus, történelemfilozófia egyaránt jelen van munkásságában – némileg pozitivista, kissé konzervatív átvételben. Ez a hatás csak a kommunizmus eluralgásával szűnik meg bérekesztőlegesen. Érdekes módon – és ez Erdély sajátos művelődési viszonyaival magyarázható – Böhm nemcsak a laikus kultúrában van jelen, nemcsak a filozopterek számára mester, hanem a teológia jeles képviselői is exaltálják. „Az idealisztikus értékelés elve” mint rendszerének alapvető összetevője teszi lehetővé, hogy a protestáns vallás jeles képviselői is a magukénak vallják.

Amint egy kiváló tanulmányában a nagyhatású Makkai Sándor megállapította, „a [Böhm Károly] kritikai idealismusa és »subiectiv« rendszere pre-

desztináltan alkalmas a vallásos élmény egész tartalmának egy az élet egészét átható és átfogó tudományos rendszerben való kifejezésére és ez a tudományos rendszer, amely nem kíván koncessziókat a vallástól, igazán feddhetetlenül tudományos és minden ízében modern, tapasztalati is. A metafizikai spekuláció irreális pókhálóit összetépve, *az öntudat végső tapasztalati tényén nyugodva*, magának az emberi szellemnek, *az ismerő és értékelő* szellemiségnek törvényeit kutatja és tisztázza s nagyszerű eredménye az, hogy amit a vallás *kedélyileg* birtokol, azt az öntudat előtt tudományos bizonysággal ismétli meg. Filozófiájának végső szava az, hogy *a legfőbb és egyetlen valóságérték a Szellem, melynek tulajdona a tisztaság, szabadság, igazság és szeretet...*”[10] A továbbiakban Makkai Sándor az Evangéliummal kompatibilizálja Böhm tanait, ám itt és most nem követhetjük őt ezen az igazán nem tanulság nélkül való úton.

Kiket sorol Erdély egykori nagyhatású püspöke a Böhm-tanítványok közé? Elsősorban Ravasz Lászlót, mellette pedig ifj. Bartók Györgyöt, valamint a debreceni egyetemen tanító Tankó Bélát, akitől a Protestáns Szemle 1914 évi számában Fichte-tanulmányt is olvashatunk. A református tanárnemzedékből a Böhm-tanítványok közé soroltatik Makkai Ernő és Kristóf György. Végül pedig – úgy látja Makkai – az ún. harmadik nemzedék jelesei közül is többen Böhm eszmei hatása alatt művelik a filozófiát. Ők „a Ravasz és Bartók által interpretált Böhm-féle kritikai idealismust fundamentumul fogadva el és vallva, igyekszenek vallástörténeti, kultúrhistóriai, psychológiai és vallásfilozófiai részkutatásokban kiterjeszteni és alkalmazni olyan mezőkön is, ahová mesterei még nem hatoltak el”. Eközben ez a szellem egyéni sugártöréseken át módosul. Közülük kétségkívül a legjelentősebb Tavaszy Sándor (akivel kapcsolat-

ban a kutatás még csak igen feltételesen nyilatkozhat, mivelhogy életművének jelentős része hagyatékban van, most próbálkozunk meg a kiadásával). Végül Makkai Sándor magát is Böhm-tanítványnak tekinti, sőt tanulmányainak felsorolásával jelezni kívánja, hogy miben és mennyiben kíván túllépni mesterén. Gondolom, ennek a leszármazástabellának a nyomon követése elégséges érv arra nézve, hogy valóban, Böhm filozófiája – és neofichteanizmusa – értelmiségi nemzedékek szerves szellemi élményévé válik, önmagán túlmutatva azonban az európai kortárs filozófiai áramlatokhoz való kapcsolódás szinoptikus lehetőségeit is nyújtja.

Természetszerűleg nem érinti Makkai Varga Béla munkásságát, Erdély unitárius püspöke is Böhm-tanítvány, és amint majd megpróbáljuk jelezni, ha nem is követi mesterét a fichtei úton, tanulmányainak bizonyos strukturális elemei nem mentesek meghatározott fichtei filozófiai elemektől.

A kétségkívül legjelentősebb Böhm-tanítvány és -követő Bartók György, aki magát az életmű fizikai értelemben vett letéteményesének és örökösének is tekinti. Bartók Előszót ír *Az értékelés fenomenológiája a XV. századig* című 1912-ben megjelent Böhm-tanulmányhoz, a szintén ekkor megjelent *A logikai érték tanához*. Sajtó alá rendezi *Az erkölcsi érték tanát* (Bp., 1928), valamint monografikus tanulmányt is szentel mesterének, *Die Philosophie Karl Böhms* (Leipzig, 1918.).

Legjelentősebb műve, az 1935-ben Szegeden megjelent *Az erkölcsi értékeszme története* is felfogható úgy, mint adalék a böhmi filozófia egyik fő problémaköréhez. E munka legelmélyültebb része kétségtelenül a Fichtével foglalkozó rész, amelyben Bartók túlmegy szűkebb témakörén és a fichtei filozófiát általában is bemutatja. Jellegzetes-

sége, hogy a kötelességet a legortodoxabb fichteanizmus szellemében ontológiai természetűnek tekinti: „Az Énnek tevékenysége az öncélnak tevékenysége s így szükségképpen erkölcsi tevékenység, amelynek célja saját maga. Ez a tevékenység erkölcsi jellegű, mert hiszen alapját és forrását egy *kell* képezi: az Énnek folytonos tevékenységnek kell lennie."[11] Bartók álláspontja a Kant–Fichte-viszony tekintetében is hagyományos, amennyiben Jodl 1906-os etikatörténeti művének a nyomán a fichtei erkölcsfilozófiát a kanti kategorikus imperatívusz voltaképpeni alakjának, kiteljesítésének tekinti, egy sajátos metafizika formájában.

A továbbiakban az elemzés kitér a fichtei kötelességfogalom és a tiszta erkölcsi ösztön transzcendentális összefüggésének bemutatására, a lelkiismeret, a törvény, a szabadság, valamint a boldogság rendszerfogalmainak elemzésére. A következtetések részben, az intelligenciaprobléma bemutatásában, jelentős módszertani megállapításra bukkanunk, ami az Én természetét illeti,[12] és mint ami mind a mai napig számos félreértés forrása: „Az intelligencia, az öntudat a legfőbb érték, amelynek a megvalósítása az Énnek feladata, annak az Énnek, amely nem a lélektani Énnel azonos, hanem az emberiségen egyetemesen működő észnek hordozója." Érzésünk szerint Bartók még túl is interpretálja Fichtét: „A szabad, a saját tevékenységét célul kitűző öntudat minden értéknek, minden erkölcsiségnek és minden kötelességnek forrása."

Bartóknak ez a műve azonban messze elmarad mesterének rendszerességétől, gondolkodásának elevenségétől és plaszticitásától. Elsősorban tárgyának túlzottan skolasztikus-történeti kezelésmódja, és a szisztematikus tárgyalásmód hiánya miatt, amely végül is meggátolja Bartókot az esszenciális következtetések levonásában.

Varga Béla Budapesten, 1928-ban megjelent tanulmányában (*A szubszisztencia fajai*) két irányban – a fenomenológia és a metafizika felé – igyekszik meghaladni Böhm nézeteit. Leszögezi hogy „az értékfogalom egy újabb adat, éspedig alapvető fontosságú adat a megismerés bizonyos területeinek elhatárolása tekintetében. A »Sollen«-nek mint a szubjektum akarását kifejező formális kategóriának jelentősége ott világlik ki, ahol értékek megvalósítására törekszik. A *Sollen* tulajdonképpeni tartalma tehát értékek megvalósításában áll. E tartalmi princípiumok között is legfontosabb az, amit morális értéknek nevezünk. A morális érték csakis a cselekvés princípiuma lehet, amint Kant ezt a *jó akarat* ideájával fejezte ki."[13] Varga Béla azt az álláspontot képviseli, mely szerint az érték viszony, és fennállásának (szubszisztenciájának avagy létérvényének) kérdése nem ontológiai probléma, csak amennyiben relációk szubszisztenciájának formájában tekintjük.

Varga nem tud lemondani egy hagyományos univerzalizmus szempontjairól, jóllehet azt sem mondhatnók, hogy elutasítja a fichtei sematizmus alaki formáját: „Mind a gondolásnak, mind pedig a cselekvésnek hordozója az emberi szellem – írja. Mind a kettő tevékenység, amely ugyanazon forrásból fakad. A cselekvésnek alapul szolgáló lelki tevékenységet általában akaratnak nevezik. A gondolás és akarás egyaránt alanyi megnyilvánulásai az emberi szellemnek." Ebbe az alanyi megnyilvánulás-kifejezésbe van belerejtve az Én–Nem-Én fichtei dialektikája. A további megfogalmazások azonban már az eltérő utat jelentik. „Bennünket azonban az érdekel mindkettőben, ami benne már nem tisztán szubjektív természetű, tehát az eredmény, amely a szellem e két különböző tevékenysége következtében létrejöhet."

Engem ez az eltérés Cassirer és Heidegger híres davosi vitájára emlékeztet, amelyben az emberi szellem, illetve a filozófiának mint echte kanti filozófiának a megőrzése volt a tét.

Antinomikus módon, de fichtei kérdésfelvetési formát találunk Varga Béla jelentős 1932-ben megjelent tanulmányában. Az individualitás kérdése ugyan visszamegy a leibnizi alapokra és a logikai szemantika instrumentáriumával érvel, az individuum szükségszerűségének a kérdéseit azonban nem tudja megkerülni, s ily módon éppen a fichtei érvrendszer megkerülhetetlensége mellett hoz fel közvetett érveket.[14] Végeredményben azt mondhatjuk, hogy Varga Béla munkássága szükségszerű ellentételezése a Mester nyilvános és látványos fichteanizmusának, egyben visszakanyarodás az erdélyi filozofálás ama hagyományához, amely a tapasztalatiságot és egyfajta szubsztancialitást sohasem óhajtott megkerülni.

E rövid vázlat természetszerűleg nem érintheti a *harmadik nemzedék*, Makkai Sándor és Tavaszy Sándor Böhm- és Fichte-recepciójának kérdéseit. Irányként kötelezőnek érzi azonban a befogadás-, illetve hatáskutatást e két jelentős gondolkodó vonatkozásában is. A szűkebb filozófiatörténeti összefüggéseken túl azonban még talán jelentősebbek lehetnek azok az összefüggések, amelyek az öntudat és a történelem, individualitás, valamint nemzet értékösszefüggéseinek irányába vezetik a kutatást. Ilyen értelemben az erdélyi fichteanizmus kutatása nem csupán a hagyománytörténethez tartozik, hanem a mi filozófiánk esszenciális vonatkozásait is hordozó értéksugallat.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

A teremtés biztonsága

ajánlom Szegő Katalinnak, Tanárnőmnek

Martin Heidegger *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről* című előadássorozatában, amelyet 1936-ban, Freiburg im Breisgau egyetemén tartott, apologetikusan értelmezi Schelling művét. A *Bevezető fejtegetések* első soraiban mindjárt ezt írja: „1809-ben jelent meg Schelling értekezése a szabadságról. Ez az írás Schelling legnagyobb teljesítménye, s egyúttal a német és egyszersmind a nyugati filozófia legmélyebb műveinek egyike.”[1] (Az én kiemelésem. – E.P.) Ez a ritkán megnyilvánuló elismerő hang ama műnek szól, amelynek címében olyan kifejezések bukkannak föl mint: ember, szabadság, lényeg – megmutatván, hogy a filozófiai kérdésfeltevés legproblematikusabb összefüggésrendszerének kihívásával szemben a metafizikai álláspont nemcsak kívánatos, hanem egyenesen szükséges. A kérdés mármost csupán az, hogy lehetséges-e?! Legnagyobb bánatunkra Schelling nem haladt végig a maga által kijelölt úton. (A filozófiatörténet mai kutatója melankolikusan olvassa a tanulmány záró mondatait: „A jelen értkezést egy sor további követi majd, amelyekben fokozatosan bemutatjuk a filozófia eszmei részének egészét.”[2]) Heidegger sugalmazása szerint nem is haladhatott, azonban ez a nagyonis mély tartalmakat hordozó paradoxon áthidalható egy módszertani útmutatással: „a szabadságról szóló schellingi értekezés csak akkor fogható fel érvényesen, ha benne éppen azt ragadjuk meg, ami benne önmagán túlra kényszerít”.[3]

Azokkal az ellenvetésekkel szemben, amelyeket a XX. századi szabadságfilozófiák egyik álta-

lános következtetése felől tehetünk – amely következtetés szerint értelmetlen dolog a személy / individuum tettcselekvésein kívül szabadságról beszélni, vagy ha arról beszélünk, nehezen kerülhetjük el a szimbolikus beszédmód csapdáját (hiszen a szabadság kifejezése önmagában tartalmi minőséget ad a cselekvő tettének),[4] tehát ezekkel az ellenvetésekkel szemben a Heidegger által felismert schellingi gondolatpozíció egyik leglényegesebb tulajdonsága, hogy a transzcendens hipotézist mintegy belső feltételrendszerként tartalmazza – amellett, hogy a transzcendentalitás a szabadságnak mint létesülésnek alapja és eleme. (Itt meg kell jegyeznünk – a sokszoros hivatkozásokat elkerülendő –, hogy Schelling szerint a szabadságprobléma megközelítésében csakis a kantiánus transzcendentális szabadságelméletből szabad kiindulni mint – és ezt nem minden él nélkül lehet hangsúlyozni – az egyetlen *becsületes* megközelítésmódból.)[5]

A szabadság elgondolása, mint magát a filozófiát tevő aktus, valóságos filozófia, nem beszéd a filozófiáról, avagy valamilyen argumentációs célkitűzésnek a puszta formájává vált diskurzus – ahhoz a különös következményhez vezet, hogy tartalmilag keveset mond magáról a szabadságról mint történelmi kibontakozásról, mint a történelem megvalósulási, avagy a történendők önmegvalósítási folyamatáról. Mint olyasvalamiről éppen nem, ami történelmet tenne az egyéni tettcselekvések eredőjeként. E nehézkes, ámde klasszikus és egyéb szempontokból máig meg nem kerülhető szemléletmód két figyelemre méltó példájaként hadd hivatkozzam egy régebbi és egy újabb keletű munkára: James McKinnonnak a maga idejében több nyelvre lefordított könyvéről van szó (*Eine Geschichte der modernen Freiheit*. Halle, Verlag von Max Niemeyer, 1913), valamint a

Bleicken–Conze–Dipper–Günther–Klippel–May–Meier szerzőcsoport által a *Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland. Geschichtliche Grundbegriffe* – számára írt szócikkre, voltaképpen egy monografikus tanulmányra.[6] Mélyebb elemzést igényelne annak a ténynek a bemutatása, hogy miért lesz minden filozófiai szabadságtörténetből végezetül egy különös társadalomtörténet. Heinrich Schmidinger véleménye szerint a fichtei szabadságkoncepció szolgáltatta a szabadságfogalom félreérthetőségének a lehetőségét, amennyiben a szabadságelemzésben az Én és a környezet viszonyaként mégiscsak felbukkant a környezet mint a szabadság fakticitásában szerepet játszó valami, ami messzemenő és végtelenül hibás eltérés a szabadságot mégiscsak – és csak – autonómiaként felfogó kanti alapoktól.[7]

Egy sajátos módszertani paradoxon áll elő, amelynek a természetét úgy látszik, oly kevéssé értették meg a maguk nemében egyébként kiváló munkák szerzői, hogy ti. minél inkább a szabadságról beszélünk, annál kevésbé van szó magáról a szabadságról.[8] Egyrészt, amint Heidegger mondja, ez úgy jelentkezik, hogy „a történeti magyarázat egyeduralma azt a látszatot kelti, mintha olyasvalami mint a teremtő erő (das Schöpferische) egyáltalán nem léteznék”.[9] Hogy tehát minden félreértéslehetőséget eloszlasson, Heidegger a teremtő erőt és nem mást tesz meg a szabadság-aktus értékelésének a kiindulópontjává. Ekképpen, a szabadságaktusban az individuum teremtő ereje válik fakticitássá, ontikai ténnyé. Ily módon nézve, a történelmi tények összessége tartalmazza a teremtő erő megnyilvánításának a tényét is, de alighanem olyan formában, amely nem írható le rendszer- és szükségszerűségi formákban. Túl messze vezetne most

Heideggert ezen az úton követni: hogy azonban a nagyon is fontosnak tűnő történelmi dimenziót más szempontból megmentse, fejtegetéseinek egy helyén oda konkludál, hogy a filozófia kérdését minél eredetibb módon feltenni, egyben a történelem megkötő erejével való bensőséges összefonódás is.

Elemzésének záró részében Heidegger összefoglalja a schellingi felfogás formáját, azt a sajátos szintézist, amelyben a szabadságból mint középpontból válik láthatóvá a teremtett világ alakulásának egész mozgása mint a teremtő alakulása és mint az abszolútum örök alakulása a maga ellentétes irányultságában, a maga harcában is egységesen. (A teljesebb idézetet lásd a következőekben.) Két megjegyzés feltétlenül ide kívánkozik: az egyik a *láthatóvá tétel* plasztikus heideggeri fogalmával kapcsolatos. „Az ember lakozása az eget és a földet magába foglaló dimenzió felpillantással való felmérésén alapszik" – írja az ember költői lakozásának módjáról, amely egyben a láthatóvá tétel mértékteremtő eljárásmódját azonosítja.[10] E ponton tehát Heideggernek az erősen személyes Schelling-interpretációja mintegy kézenfekvő, amint az majd az alábbiakban is megjelenik. A legfontosabb az a kategorikus összefüggés, amely a szabadságot, a teremtettet és a teremtőt, valamint az abszolútumot mint a hármas formáját, egy triadikus szintézissé foglalja össze, s amelyben, lévén hogy ez egy JEL-forma is, a magyarázati lehetőségek sokasága adott minden elem felől. Eljuthatunk tehát a teremtőtől a természetig és viszont, a szabadságtól a teremtőhöz, a teremtőtől a szabadsághoz, ugyanígy a szabadság és a természet kétirányú összefüggését is kutathatjuk. A relációk persze nem egyenértékűek; Heidegger olvasata egyben kijelöli az interpretáció súlypontját is: „Az emberi szabadság azonban a

schellingi szabadságfogalom értelmezése szerint a filozófia középpontja, mivel tőle mint középponttól kiindulva válik láthatóvá a teremtett világ alakulásának egész mozgása mint a teremtő alakulása és mint az abszolútum örök alakulása a maga ellentétes irányultságában, a maga harcában is egységesen." Másodsorban: „a természet alakulása az emberben olyképp jut nyugvópontra, hogy vele ugyanakkor el is hagyjuk a természetet".[11] A Schelling által kijelölt relációsokaság azonban korántsem elemezhető absztrakt módon (jóllehet igen jól formalizálható). Schelling maga az immanencia–transzcendencia viszonyokat mindvégig követve minden viszonyt értelmesít, megadván annak létkarakterisztikáit. Ez persze alkalmasint – amint a magyar kiadás előszavát jegyző Walter Schulz írja – kuszának és bonyolultnak tűnhet.[12] A magyarázat az lehet, hogy, úgy gondolom, manapság már érzéketlenek vagyunk a rendszergondolat azon axiómája iránt, amely szerint egy rendszerben nem lehetnek nem értelmezett relációk.

Következésképpen, ha a szabadságot a filozófia szempontjából valóban centrális jelentőségűnek tartjuk, akkor, sugalmazza Heidegger, a Schelling-mű újrafogalmazza a szabadság immanens beláthatatlanságának az elvét. Ez azonban nem a Kant által adott megoldás („Kant úgy fogalmaz, hogy a szabadság ténye felfoghatatlan, amit felfogunk az csak a felfoghatatlansága. A szabadság felfoghatatlansága pedig abban áll, hogy a szabadság, amennyiben van, ellenszegül a felfogásnak, amennyiben a szabadként való létezés a tétel végrehajtásába helyez át bennünket, nem pedig puszta megjelenítésébe."[13] A teremtésben kifejeződő lényegtörvény mindig önmagán túl és az emberben lesz, és az ember kreatúraszerűségének folyamatos megszűnésében szo-

rong, ami azzal együtt jár, hogy *in adu* a szabadságról – annak JEL-természete miatt egy misztikus sugalmazást kapunk csupán.[14] A Schelling-mű módszertanilag is kulcshelyzetben van, hiszen – korántsem csak a XIX. század vonatkozásában, amint Walter Schulz írja – lezárja a kreatúra természetösszefüggésben szemlélt szabadságának kérdéskörét, egyben a végsőkig formalizálja – és ebben ad számunkra további értelmezésbeli lehetőségeket. Az egyik változat éppen a heideggeri lehet, hiszen ha abból indulunk ki, hogy a teremtés a meglét formájában nem érhető tetten, akkor róla nem is beszélhetünk. Viszont a teremtés valamilyen metafizikai jellemvonásában továbbra is meglét-tevő, a teremtésre tehát bizonyos létkarakterisztikák fognak utalni. De menjünk tovább: e művében Schelling igen nagylelkű az ember lehetőségeivel kapcsolatban (mely nagylelkűség abból a hiposztázisból adódik, hogy az ember valóban elfogadja kreatúraszerűségét). Ha erről viszont lemondunk, újra kell értelmeznünk a természetfogalmat, annak összes következményeivel együtt. Mint ahogy azt is megtehetjük, hogy az embernek mint sátánfogvetéménynek az abszolút hipotéziséből indulunk ki. Művének második harmadában Schelling – anélkül, hogy a szubjektum-fogalomnak a klasszikus német filozófiában megszokott formalitását különösképpen bírálná – egy roppant eleven szubjektivitást működtet, amelynek vázlatos jellemzésére a tanulmány második részében még kitérünk. Nagyonis komolyan kell vennünk a schellingi érvelésnek a Fény / Sötétség oppozíciójára mint a hatóerők harcára vonatkozó argumentumait. Mindezzel visszautal a keleti filozófiai hagyományra,[15] a plótinoszi világképre[16] – ez a kérdéskör további elemzésre szorul. De nem térhetünk ki annak a jelzése elől, hogy a kozmikus

harmónia felfogása, az ember jelenlétét a Fényben láttató perspektíva a filozófiai antropológia közhelyei,[17] ha úgy akarjuk megkérdőjelezhetetlen létkarakterisztikák. Mindezekkel azonban még korántsem véljük kimeríteni a lehetséges értelmezések támadópontjait...

Heidegger értelmezése valóban olyan bensőséges, hogy hellyel-közzel szinte már nem is a schellingi filozófiáról van szó. Néha oly nehéz elválasztani a két érvelés rendszerét, hogy legcélszerűbbnek az látszik, ha a Heidegger által megfogalmazott végkövetkeztetés szempontjából is visszamegyünk a schellingi helyekre.

Schelling nyomatékosan figyelmeztet: senki és sohasem állította, hogy a természet teljesen ész és indulatnélküli.[18] E megjegyzés több irányban nyitja meg a sajátos értelmezés lehetőségeit: egyrészt a dogmatikus objektivizmus ellen – mint ami szükségszerűen adódik az intellektuális szemléletből –, másrészt az enciklopédisták tevékenysége nyomán már-már kiküszöbölhetetlen módszertani ateizmus ellen irányul. Még fontosabb azonban az, amit megenged: hogy a természet magán viseli a teremtő attribútumait, hogy a teremtett mintegy tovább teremtődik, és a folyamat csak valamilyen autonóm erő nyomán lehetséges. A sajátos schellingi természetfilozófia a teremtett autonómiájának tényét mindennél fontosabbnak tekinti, ez a teremtésből való részesedést éppúgy jelentheti (a hagyományos nagyskolasztikus felfogásoknak megfelelően), mint valamilyen szellemi elv működését. Természetesen nem térhetek ki itt annak még csak részleges jellemzésére sem, amit Heidegger a schellingi természetfelfogásról mond. A természet elhagyásával kapcsolatos – a fentebbiekben már idézett és itt alkalmasint oly problémátlannak tűnő –

megállapítás nem jelenti azt, hogy a késői heideggeri életműben fel ne bukkannának bizonyos kulcskérdések, amelyeket csak utalásszerűen összefoglalva a következőképpen jellemezhetünk: mégis, miért tartotta az állatot *a saját mániája* továbbra is ott a természetben?! Schellinggel szemben viszont – a *Grundbegriffe der Metaphysik II.* része tanúsítja – Heidegger számára *az intellektuális szemlélet* egyáltalán nem old meg metafizikai jellegű problémákat.[19]

Az 'intellektuális szemlélet' sajátos schellingi fogalmának részletező elemzését sokan elvégezték már, itt csak annak a leszögezésére szorítkozom, hogy a szabadság kérdése a természetnek mint ránk irányzott és ilyen irányzottnak maradt valóságfeltétel nélkül nem vethető fel. Benne a továbbra is működő teremtéshez is viszonyulhatunk, és a szemlélet számára semmi sem lehet fontosabb mint a teremtés kérdésével szembenézni. „Az egész természet azt mondja nekünk, hogy semmiképpen sem pusztán geometriai szükségszerűség következtében létezik, hanem személyiség és szellem (ahogyan az ésszel alkotó szerzőt megkülönböztetjük a pusztán szellemestől)."[20] A természettörvények vajon általánosak és örök jellegűek? – teszi fel a Leibnizet idéző kérdést Schelling, hiszen valahogyan nem a geometriai értelem formakövetelményeinek felelnek meg. A hagyományos racionalizmust és a főleg Spinozát korrigáló kritika azonban arra a nyugtalanító következtetésre is kell vezessen, hogy amennyiben a természettörvények kutatása a feladatunk, az abszolútum perspektívájából az örök és végleges jellemzőkről éppúgy le kell mondanunk, mint ahogyan az értelmezést elvégző ész sem üres és eleve adott, hanem benne pontosan a természettörvényt egyedül követni képes teremtést kell döntő mozzanatnak tekintetnünk. Ami az érte-

lem számára a megismerésben a döntő, az ennélfogva az *irracionális*, ami pedig az általános és örök természettörvények alá summálható, az a filozófia számára tulajdonképpen irreleváns. Ami viszont releváns – és itt Schelling hosszasan és egyetértően idézi Leibniz argumentációját, amely szerint a természettörvények az abszolút szükségszerűség rendszerével szemben egy legmagasabb rendű, értelmes és szabad lény létét bizonyítják – *az nem az esemény, hanem a tett*. A magyarázat a létrejöttben és nem a létrejövésben van. Persze, a létrejött megragadása, a világ egyetlen szekciójának igaz leképezése visszautal a kezdőpontra, az eredetre. Lényegében ugyanilyen sematizmusokkal kell leírnunk a személy lételét is.

A teremtésen kívül a személynek, a személyes szabadságnak nem sok értelme van a schellingi filozófiában, a teremtő tetteknek és azoknak a törvénye – ez a személyes szabadság szubsztanciája. Amikor azonban a szabadságot a közép helyzetébe hozzuk – figyelmeztet Schelling –, helyes hierarchiában kell látnunk a szabadságfogalmat, érzését és tényét egyfelől, másfelől pedig összefüggésüket a világszemlélet egészével. Ismét csak a viszonyoknak olyan sokasága és gazdagsága bontakozik ki, amely nem következik a csekély számú kategóriából, amelyekkel Schelling „számol”. A mátrix elemeit külön-külön vizsgálva feltűnik, hogy míg a szabadság érzését minden egyes emberbe bevésődöttnek tekinti (ismételjük, ily módon, ha feltételesen is, igen nagyra tartva az emberi nemet), Schelling a szabadság abszolút képességével ruházza fel az embert, s ez egyenértékű azzal, hogy azonos teremtésre is alkalmasnak tekinti, azaz részvételre a teremtő természetben. Ha a szabadságnak ez az érzése ily világos – s a liberális filozófiák

Rousseau-tól John Dewey-ig nem győzték alkalmasint túlhangsúlyozni ezt az érzést –, a szabadság ténye már némi nehézséget okoz az értelmező ész számára. Hiszen a gondolkodásnak az eredethez kapcsoltságát követve, ahhoz, hogy valakit szabadnak tekinthessünk, létrehozottságában kell látnunk, tehát abban a folyamatban, amelyben az emberből magából kiindulva valamilyen, a saját törvényét megtestesítő módon láttatja őt. Az oly problematikus valóság-összefüggésben – *amely az intellektuális szemléletben mindig csak egy a lehetséges összefüggések közül* – a szubjektum valóságként is csak annyiban van, amenynyiben *a teremtett valóság* tényeként képezi le magát. (Ebben és nem másban áll metafizika individualitása.) Addig ugyanis, mégha bármit is gondolt magáról, e tény létrehozási folyamata szempontjából elgondolhatatlan volt. (A közvetlen adottságban alkalmasint nehezen belátható dologról van szó, hiszen az emberek jelentős része csak igen kis mértékben képes önmagát cselekedeteinek mintegy az eredőjeként és a summájaként tekinteni.) Benedetto Croce figyelmeztet arra, hogy alkalmasint *a szabadság szokásait* is a fenti elemek közé kell sorolnunk, hiszen *a gyakorlás* maga is nélkülözhetetlen, s ugyanő teszi hozzá, hogy alkalmasint az egészet el lehet felejteni. A szabadság mint felejtés.[21]

Foglaljuk össze tehát a schellingi gondolatmenetet annak argumentációs logikája szerint. Ennek megfelelően, a filozófiai érvelés számára nem a szabadság érzése, fogalma avagy ténye a mérvadó, hanem annak topikája a rendszerben: ha „egyáltalán realitással bír”, ennek kell a rendszer uralkodó középpontjának lennie. Mintegy a kanti tétel elfogadásáról van szó, azzal a változtatással, hogy ezt programatikus érvénnyel a filozófia egészére ki kell terjeszteni. Schelling

egyike volt minden idők egyik legjelentősebb logikai elméjének, ha tehát elfogadjuk, hogy a szabadságnak kell a rendszer uralkodó középpontjának lennie, és hogy ily módon egy sajátos, a szabadság gondolati pozicionálásából származó rendszerfogalomhoz kell eljutnunk, akkor ez egy olyan típusú rendszer lesz, amely önmaga is benne van részelemében. Egy olyan fajta meglévőről van szó, amely a szabadsággal együtt létezik, ez pedig egy transzcendens realitás; megjegyzendő azonban, hogy „Az isteni értelemben van ugyan rendszer, de Isten maga nem rendszer, hanem élet."[22] (Heidegger két jelentős paragrafust is szentel a schellingi rendszerfogalom interpretációjának: a speciális részben az illesztékfogalommal próbálja az alap és az egzisztencia rendszerösszefüggését megmagyarázni, az általános fejtegetésekben a klasszikus német idealizmus általános rendszerfogalmát jellemzi.) Erről az alapról közvetlenül cáfolható Fichte szubsztanciatana, ti. az a középponti tétel, amely szerint az én az abszolút szubsztancia. Lehet szó erről, sugalmazza Schelling, persze ha a szubsztancia a szabadság. Nem Fichte „megtagadásáról" van szó, hanem csupán egy nélkülözhetetlen inverzióról: „a rendszerré formált idealizmusban nem elég kijelenteni, hogy »egyedül a tevékenység, az élet és a szabadság az igazán valóságos«, amivel Fichte szubjektív (önmagát félreértő) idealizmusa még beérhette; inkább arra van szükség, hogy másfelől azt is kimutassuk: minden valóságosnak (a természetnek, a dolgok világának) tevékenység, élet és szabadság az alapja, vagy Fichte kifejezésével: hogy nem csak az énség – minden, hanem megfordítva: minden énség".

Valóságos kopernikuszi fordulatról van tehát szó: „Az a gondolat, hogy a szabadságot tegyük a

filozófia alfájává és omegájává, szabaddá tette az emberi szellemet egyáltalán...”[23]

A szabadság transzcendens realitásként érzékelhető egy sajátságos vágyakozás formájában is: „Csak aki belekóstolt a szabadságba, az érezheti azt a vágyat, hogy mindent hozzá hasonlóvá tegyen, hogy a szabadságot kiterjessze a világegyetem egészére.” Rendkívül sok irányban interpretálható mondat ez, Schelling saját értelmezésében egyáltalán a filozófiához való eljutás útja. Emellett – szemben a kanti elképzeléssel, amely szerint a szabadság a magánvaló pozitív fogalma – a világegyetem egészének a teremtő állapotba hozása vezet el az autoreflexív viszonyokhoz, ahhoz hogy világegyetem legyen. A szabadság egy olyan öt fogalomra felépülő rendszer, amely – amint Heidegger bemutatja – hierarchikus rendszer is, és amelynek a programatikus elképzelését Schelling immár eszközszerűen is elkezdi működtetni. Íme, hogyan jellemzi Heidegger a schellingi szabadságfogalmat: „*Az öt szabadságfogalom* 1. Szabadság mint képesség az önmagunkból kiinduló kezdeményezésre. 2. Szabadság mint kötetlenség, *valamitől* való szabadság (negatív szabadság). 3. Szabadság mint kötődés valamihez, libertas determinationis, valamire való szabadság (pozitív szabadság). 4. Szabadság mint az érzékiség feletti uralom (nem tulajdonképpeni szabadság). 5. Szabadság mint tulajdon lényegtörvény alapján végbemenő önmeghatározás (tulajdonképpeni szabadság), a szabadság formális fogalma; magában foglalja valamennyi korábbi meghatározást.”[24] Voltaképpen ez a rendszer kanonikus érvényre jutott minden strukturált szabadságfilozófiában.

Schelling Spinoza-kritikáját jellemezve Heidegger azt állapítja meg, hogy az utóbbi tévedése ontológiai természetű volt, azonban akármeny-

nyire is élesíti a spinozai idealizmus-panteizmus kritikáját az ontológia felől – hogy az ti. végül minden, akár isteni viszonyt is a dologban old fel –, végeredményben eltávolodik a schellingi lételképzelés legfontosabb tartalmi elemétől, attól, hogy ez a létel: teremtő. A szabadság soha nem dologi viszony, a benne megmutatkozó transzcendens elem mindig a *kiterjesztést* jelenti, valamilyen megsokszorozódást, túllépést a rendszeren... (De egy olyan empirikus alapokon felépülő rendszeres szabadságfilozófia, mint amilyen a John Stuart Millé is tartalmazza ezt a gondolatot: „A szabad cselekvés mindig konkrét, ugyanakkor mindig transzcendáló cselekvés is. Konkrét, mert evilági és a jellemben gyökerező pozitív célokat követ, transzcendáló, mert »környezetében mindenkit szabaddá tesz«, mert implikációi és következményei segítségével akadályozza, hogy bárki, bármikor, bármilyen okból és célból valakit vagy valakiket eszközként használhasson.”)[25]

A továbbiakban Heidegger az ontológiai-metafizikai vonzatok felől jellemzi az idealizmus, jelesül Schelling idealizmusának határait, nyilvánvalóan lemondva a transzcendens hipotézis rendszerbeni képviseletéről, illetőleg azt a Schellingétől eltérő fogalmi rendszerben működtetve. (Emlékeztetőül, ez utóbbinál a teremtés elő- és utóidejűség, amely egzisztenciát nyer az alapban). Csak jelezzük itt, hogy a heideggeri szabadságfogalom és a nagy tradíció szabadságfogalma közötti különbség igen jól kirajzolódik ebből a perspektívából: *a természet és a transzcendencia fogalmainak a rendszerbőli eltávolításával* (amihez még hozzávethetjük a szellem fogalmáról való lemondást, amint azt a davosi filozófusvitában Ernst Cassirer oly élesen jellemezte, és – abszolút metafizikai következetességgel – mindennek az emberbe helyezésével a rendszerbe állított világfogalom csak rész-

ben oldja meg az argumentációs nehézségeket) lehet, hogy a nagy célkitűzés eleve kudarcra volt ítélve. Egy, az *emberi szabadság abszolút immanenciájára épülő rendszeres elképzelés kidolgozhatatlansága* az ádámita ember, a teremtés, a kreatúra, a transzcendens lét és jelenlét kérdéseinek olyan sokaságát veti fel, amely további elemzést igényel, és a teljes filozófiai hagyománnyal való szembenézés kötelmeit is hordozza, és alkalmasint nem könnyű választási helyzetekre kényszeríthet.

Visszatérve Isten fogalmára, Schelling leszögezi, hogy az nem *actus purissimus*, továbbá, hogy „Isten reálisabb valami, mint amilyeneket az elvont idealisták szegényes szubtilitása tulajdonít neki...[26]” Mindenekelőtt a legfontosabbnak látszik azt leszögezni, hogy mit nem mond Schelling az Istenről: nem mondja, hogy fogalom, képzet, kinyilatkoztatás, szeretet, ige, vagy hogy ezeket iterálva teljességgel azonosul, kimerítvén önmagát. A legfontosabb annak az előkészítése, hogy Ő maga csak egy belsőleg strukturált formában tartalmazhatja a létesülést, a teremtés csupán ennek a struktúrának a felváltása egy idői folyamattal. Mivel semmi sincs Isten előtt vagy Istenen kívül, ezért Isten önmagában kell hogy tartalmazza egzisztenciájának alapját. Minden filozófia úgy beszél erről az alapról mint puszta fogalomról, anélkül, hogy reális és valóságos valamivé tenné ezt az alapot. A továbbiakban Schelling két irányban mélyíti el a gondolatot. Az egyik – és alkalmasint a legimpozánsabb eszme –, hogy tehát Isten (egyik) reális egzisztenciája a természet – mely elképzelés kétségtelenül egy isteni lényegű természetet takar, ugyanakkor az egzisztencia és az alap viszonyában is van Istennel. Mindezzel eléggé közel kerültünk a kinyilatkoztatás logikájához, avagy az abszolútum elkülönböződéseinek logikai struktúráihoz. Az ember fogalma másfelől

tehát vagy a természetviszonyban, vagy egyáltalán nem realizálódik.[27]

Van azonban egy további bontási lehetőség is, amelyből egy igen lényeges korrektívum adódik: „Isten éppúgy az alap *priusa* is, mivel az alap mint alap sem lehetne, ha Isten nem egzisztálna *actu*."[28] Anélkül hogy most Schellingnek a nehézkedés, valamint a Fény / Sötétség természeti viszonyaival kapcsolatos fejtegetéseihez folyamodnék, folyamatosan kísért az a kép, mely szerint a schellingi vízióban Isten mintegy szemléli önmagát a természetben, amely nyilván a saját természete – csakhogy, nyilván, ez nem egy analógiás szemléleti mód. És végül nem rejthetjük el nosztalgiánkat sem e fennkölten egyszerű gondolati konstrukció előtt, az Isten–természet–ember hármasságának a szabadság teremtő logikája szerinti működése alighanem az olyan utolsó nagy rendszer, amelyben a fennállás és a megértés nem válik szét véglegesen egyszer és mindenkorra. Ámde helyezzük a megértést a fennállóba és a fennálló-előttesekbe, és máris felsejlenek az egzisztenciálfilozófia azon nehézségei, amelyek már-már arra indítanának, hogy mégse mondjunk le ezekről a *posztulátumokról*. Kétségtelennek tűnik, hogy a temporális viszonyok heideggeri felfogása számára („...a *Lét és idő* szerint nem is az én, hanem az ittlét az, ami minden emberiség előtt lényegien létezve, kivetettként van")[29] a Schelling metafizikája, mint a német és a nyugati metafizika betetőzése, jelentős kiindulópontokat nyújtott.

Hogy az immanenciának és a dolognak mint dolognak az idealizmusban (és vajon csak itt?) is oly sterillé és feleslegessé váló fogalmától és posztulátumától is végképp megszabaduljon, Schelling a létesülés (Werden) fogalmát használja, mint a természet működésében evidensen fellelhetőt.

Ami kétségtelenül annak a sugalmazásával is jár, hogy Isten és a természet(e) elég jól elvannak egymással is, az igazi probléma a teremtménnyel és annak a létesülésével kezdődik. A Szentírásban is számtalan helyen felbukkan annak a gondolata, hogy voltaképpen az ember szabaddá levése a problematikus, és nem bizonyos, hogy a kérdés filozófiai megoldásában elégséges a gyökeres gonoszról szóló kanti, majd a fundamentális rosszról szóló fichtei és schellingi megoldási módozat. Ha az Isten parancsba is adja a szabadságot (két híres bibliai helyet szokás ezzel kapcsolatban idézni: Mózes V. könyvének a szolgák szabadon bocsátásáról szóló – valamint Pál apostol Galatziabeliekhez írott Levelének 5,13 részét – »Mert ti szabadságra hívattatok...«”), hiszen ebben a viszonyrendszerben Ő is csak egy Másik, ekkor, mivel a beszéd nem valamilyen átviteli rendszer, amely *tartalmazhatná* a szabadságot, annak levése valóban nem szükségszerű. Persze a dolog – amint Emmanuel Lévinas sugallja egy korai művében[30] – éppen azáltal nyer körvonalat, hogy a(z isteni) parancsban egy akarat is van. És mi sem kedvesebb egy szabaddálétel számára, mint egy akarattal szembesülni?! Ez a szembesülés ad formát az emberi szabadságnak, és ezután a viszonyok sokaságába kényszeríti az embert, és ezekben a viszonyokban folyamatosan a kezdeti egységnek megfelelő ontológiai választásokban kell élnie, miután felismerte azok etikai kötelezvényjellegét. Emberi alakban azonban alkalmasint nagyon sokféle lény él miközöttünk, Schellingnek nincsenek illúziói a tekintetben, hogy az emberiség a létező emberformájúaknak egy nagyon kis töredéke csupán. „Az állat soha nem léphet ki az egységből, míg az ember önhatalmúlag szétszakíthatja az erők örök kötelékét. Ezért Franz Baader joggal mondja: »az lenne kívánatos, ha az

emberi romlottság nem lépne túl az állattá válás határán; csakhogy sajnos az ember állhat az állat alatt is, nemcsak az állat felett«".[31]

A schellingi elképzelésben a létesülést a vágyakozás képviseli: „a dolgoknak abban van az alapjuk, ami magában Istenben nem Ő maga..." „Ha emberileg érthetőbbé akarjuk tenni ezt a lényeget, akkor azt mondhatjuk: ez az a vágyakozás, amelyet az örök Egy érez arra, hogy megszülje önmagát."[32] Ez a vágyakozás akart értelem, egy olyan fajta akaratra alapozva, amely az értelmi szemlélet irányába mutat.

A természet–Isten viszonyban kétségtelenül megvan a létesülést, avagy másképpen a teremtést képviselő értelem, az az értelem – és leginkább Leonardo da Vinci, Michelangelo, Bernini vagy akár La Porta is világosan átlátták (kiderül leveleikből, naplóikból avagy szisztematikus művészeti írásaikból) –, amely emberi (művészi) teremtésaktusokkal is megcélozható. A nyomában létrejött műalkotás sokkal inkább ennek a vágyakozásnak a kifejezése, az az eredeti értelemre utaló viszony, amely az emberiséget mintegy a lényegszemléletre predestinálja (az intellektuális szemléletben az instrumentális elem alkalmasint sokkal kevésbé fontos, mint az eredeti összefüggést felidéző forma). A műalkotás ebben az értelemben – amint Leonardo da Vinci megfogalmazza, lényegtudást eredményez, pozicionálja az embert a világban, revelál: „Ha te lebecsülöd a festészetet, amely a természet szembetűnő alkotásainak egyetlen utánzója, úgy lebecsülsz egy nagyszerű leleményt is, amely finom filozófiai spekulációval veszi szemügyre a fény és árnyék által körülvett formák, tengerek, helyek, égitestek, állatok, növények, hiúságok minden minőségét. Valóban, ez a tudomány és a természet legitim gyermeke, mert a festészet ugyanattól a természettől

indul el, helyesebben mondva, a természet unokája ő, mert minden nyilvánvaló dolog a természettől indul ki, ezért hát helyes a természet unokájának, tehát Isten rokonának nevezni."[33]

Vessünk most egy rövid pillantást a schellingi szubjektivitásfogalomra. Az 1941 nyári félévben tartott Schelling-szemináriumhoz készített feljegyzéseiben Heidegger kétségtelenül exponálja a problémát, jelezvén, hogy „a szubjektivitás, *a subjectum*, *az existens*, *az ens monas* egy (egység), (rendszer)",[34] amely – a gondolatmenetet kissé megfordítva – mintegy megnyilvánítja a lényegi jelenlétet és a fennállóságot. (Heidegger itt csak egy lépéssel megy túl a karteziánus tradíció azon elképzelésén, amely szerint a szubjektivitásfogalom elsősorban a létezést exponálja a létezőben, középponti helyre állítja ugyan, de végül mégis mindig ennek rendeli alá.) Az 1941–1943-as szemináriumi jegyzeteiben lényegesen továbblép, és a schellingi szubjektivitással kapcsolatos álláspontját a következőképpen foglalja össze: „Szubjektivitás mint a feltétlenül akaró tudás önmagasága – vagyis szabadság. Milyen értelemben »rendszer«? A »szabadság rendszere« a »szubjektivitás rendszerének« másik neve, amelybe persze belejátszik a »szubjektum« antropológiai, tudatszerű értelmezése. A szubjektivitás mint a rendszer tulajdonképpeni és egyedüli alapzata."[35] Ezzel Heidegger kétségtelenül kijelöli azokat az irányokat, amelyeket a további kutatásnak be kell járnia. Foglaljuk össze – ezúttal a szabályszerű idézéstől kissé eltérve –, hogy a szubjektivitás-attribútumokat (vagy pontosabban: azt, ami teszi a szubjektivitást) kissé szorosabban egyben láttathassuk.

A szubjektivitás ezek szerint, pozitív meghatározásaiban: 1. *önmagaság*: szellem, akarat, krea-

túra- és természetfelettiség és -kívüliség; 2. *szabadság*; 3. *összefogottság* (folyamatos létel az isteni akartban és a szeretet elvében), saját erők isteni mértéke és egyensúlya; 4. *szollicitáció* (a rosszra és jóra képesség és kísértés zaklatott állapota; 5. *rendezettség*; 6. *el-határozottság* (átlépés a szabadságba és egzisztenciába); 7. *vágyakozás* (ugyan a teremtés kezdetén van, de a kreatúrában mint tettben végig ható erő); 8. *ösztönösség*. Ugyan ez a jegy a szabadság alá summálódik, mégis van benne valami folyamatos jelenlét, amely mintegy a törvényen és a számításon kívül nyilvánítja meg az önmagaságot. (A Schellinget jól ismerő Bibó István például a *spontaneitást* tekinti a szabadság legfontosabb tartalmi elemének.)[36] Nézzük most a negatív meghatározásokat, amelyek ellentétekként egyrészt a pozitívakból formálisan képezhetők, nyilván nem ez a fontos, hanem hogy a pozitívak hiánya avagy a negatívak jelenléte mind a legfontosabbat az önmagaságot semmíti. Mindezzel Schelling azt kívánja jelezni, hogy az önmagaság olyan komplexus, amelyet valóban csak a folyamatos összerendezés tetteiben lehet felmutatni, az egység, szeretet és centrumtörekvés nyomán. Ez maga a létel, amit egyik pontján a vágyakozás határol, másikon pedig a beteljesült tett. A létel így nyilván irány, tartalma pedig az egyre pregnánsabb szabadság, amely ekképpen a kibontakozásban aszimmetrikus, mert a következményekben mindig valamilyen többletnek kell jelentkeznie az előzményekhez képest. Ha a létel nem ilyen iránybetetőző, akkor: 1. *visszaélés*; 2. (a természetbe juttatott) *rendetlenség*; 3. *hamis élet*. Ez az a fajta élet, amely az emberben szorongást keltvén a centrumból, ahol a szeretet akarásában kell élnie, a perifériára űzi. A lételnek ez a szorongást keltő szakadékossága azonban az embert a létezés legexponáltabb helyzetébe állít-

ja, ez Schelling legfontosabb üzenete.[37] Kétségtelen, hogy a szakadékba lehet esni és a teremtés előtti sötétségbe visszakerülni, aki azonban nem érezte a fenn-maradás szabadságát, mely szabadság, amint hangsúlyozta volt, aszimmetrikusan egyre tágabb perspektívákra kezd irányulni – lévén ez belső természete –, nos az semmit nem fogott fel a teremtés tettéből sem, azaz embermivoltából sem. A schellingi szubjektivitás kétségtelenül antropologikus, tudatjellegű is, van benne azonban egy olyan dimenzió, amelyet leginkább a leírás metafizikai rétegelésének nevezhetünk, egyfajta létezésdinamika, állapotszegmentumok, ugyanakkor jegyek, szimptómák, amelyekben az önmagaság létismerethez jut, és létezésétől önmaga megértéséig megteszi a döntő átcsapást. Ezek a szubjektivitásjegyek ugyanakkor olyan kontingenciát képesek biztosítani, amely a legkonkrétabb egyediség szubjektivitásának pillanatszerűségét képes leírni. Ezért a schellingi felfogást nyugodtan nevezhetjük olyannak, mint amely messze meghaladja a klasszikus német idealizmus és a modern nyugati filozófia szubjektummal kapcsolatos formalizmusait.

Heidegger 6. szabadságtételnek nevezi és egész Schelling-értelmezésének középpontjába állítja a szabadságfelfogás ama schellingi változatát, mint az egész mű legsajátszerűbb hozadékát, amely szerint az képesség a jóra és a rosszra. Ezt kiegészíti az a bázistétel, amelynek értelmében maga a rossz az ember egzisztenciájaként jelenik meg, meglévén benne „az önmagát felemésztő és megsemmisítő ellentmondás, hogy egyrészt teremtményszerűvé akar válni, másrészt megsemmisíti a kreatúraszerűség kötelékeit és önteltségből, hogy minden legyen, a nemlétbe zuhan”.[38] Még mielőtt az ember szabadsága és egzisztenciája

nyilvánvalóvá lehetett volna, már el is veszett. Ezt a metafizikai és erkölcsi horrort csak úgy lehet megszüntetni, ha mintegy megerősítjük az Isten jelenlétét az emberben. Annak a kijelentésnek az értelme, hogy az egységet az ember a centrum lényegtörvényeként ápolja az lesz, hogy Isten abszolút meglétként és jelenlétként betakarja és szeretetével elfedi az abszolút rossz követhetőségét a kreatúrában, az igazi jót mintegy isteni mágiában felmutatja, *közvetlen létezőként jelen van a tudatban és a megismerésben*. A filozófiai megismerés és a cselekvés semmi esetre sem térhet el ennek az egzisztenciának a megismerésétől, amely nem egyéb, mint az abszolútum közvetlen jelenléte a tudatban és a megismerésben. Ezt a közvetlenséget kell valamilyen módon közvetíteni (ennek az összefüggésnek a természetével Hegel is tisztában volt). E közvetlen egzisztenciajelenlétnek az egyik legfontosabb következménye, hogy nem lehetséges eltérés, nincs önkényesen jó és önkényesen rossz, „az igazi szabadság összhangban van egyfajta szent szükségszerűséggel: ilyesmit érzékelünk a lényegi megismerés során". A szükségszerűség a schellingi felfogásban a szó legszigorúbb értelmében szent tehát... Nem célunk Schellinget követni azon az úton, amelyen a szabadság és a szükségszerűség összhangjából származtatja a jót, meggondolásainak második következményével fogunk foglalkozni.

Az egzisztencia közvetlen jelenlétének a tudatban megfelel egy közvetlen tudás is erről, az tehát, hogy ez a meglét mintegy strukturálja a megismerést és a cselekvést. A *religiozitás* tudása annak, hogy Isten bennünk, világos ismeret, szellemi fény, továbbmenően azonban, a filozófia szempontjából azt jelenti, hogy *a fogalomban eleve adott a hit*. Bármennyire is elfogadjuk a religiozitás kifejezés schellingi változatát, az elől mégsem

térhetünk ki, hogy a religiozitás eredeti értelmére ne emlékeztessünk.[39] Második, praktikus értelemben egyfajta lelkiismeretességet jelent, „az ember cselekedjék ahogyan tud, és tevékenységében ne mondjon ellent a megismerés fényének". Azt jelenti mindez, hogy az emberben megvan az az alap, amelyre a tudása és a cselekvése alapozható, megvan a kapcsolata az abszolútommal, jóllehet ennek a megismerésnek a nyomán sem lehet (*mégsem lehet*) Istent egzisztenciájában megzavarni. Az alapban meglévő fundamentális kapcsolat – jóllehet Isten személyessége ettől származik – az alapban létrejövő egységet jelenti. Ennek következtében értelmetlenné válik a minden szabadságfilozófia kulcskifejezéseként megjelenő választás is, csakugyan, nincs választás, hanem elkötelezettség van a helyes mellett. Ez az elkötelezettség egy transzcendens értelmű felelősséget jelent az ember számára, amelyben az ember mintegy a teremtés felelősségében osztozik, amennyiben azt nem zavarja, sőt a maga tevékenységi körében folytatja, ami tehát az alap, a centrum, az egység és a mindent összefogó folyamatos szeretet létrehozását jelenti. Semmi másból, csakis ebből származhatik a legmagasabbrendű szellemi és morális élet.

A fentebbi értelemben az ember Istenben szabad. A teremtés és a szabadság folyamatos kapcsolatáról kialakított – és minden addigi filozófiai elképzelés erejét meghaladó – paradigma tiszta metafizikai elképzelés. A szubjektivitás szabad létezésének van azonban egy a létre vonatkozó lényeges következménye, az hogy a teremtett, a maga hatóerői révén részt vesz és jogszerűen vehet részt a teremtésben, szabadsága ez a jog. A schellingi *idea* szerint a szubjektivitás elvesz az ideában. Soha nem juthatunk el a szubjektivitásból Istenhez, a szubjektivitásból csak a szub-

jektumig lehet eljutni. Ámde Istenben mint önmaga végtelen lehetőségben benne van a természet és a szubjektivitás is. Ezzel – mintegy az egykori eckharti elképzelésrendszerre visszautalva, Isten (mivel végtelen) semmivel sem kisebbedett meg, az ember viszont végtelenül meggazdagodott, mintegy a *preambulum fidei* beteljesülése szerint. Mindez eleve bennefoglaltatik abban a kijelentésben, mely szerint az Úr az Ő Istene.

Róma–Bálványos–Róma,
1995–1996

A műtől a történelemig[*]

A XX. század első évtizedének végére Lukács György már ismert alakja volt a budapesti szellemi életnek. Komoly szerepet vállalt az 1904-ben megalakult, a modern színházi kultúra meghonosítását célul kitűző Thália-társaság megalapításában és munkájában. Jogi, államtudományi, filozófiai és művészettörténeti tanulmányainak befejeztével – ezeket majd Berlinben Georg Simmelnél, valamint Heidelbergben Max Webernél folytatja majd – Somló Bódognál doktorált a kolozsvári egyetemen, 1906 októberében. (Három év múlva a budapesti egyetem doktori címét is

[*] Az indoklás nem műfaj, azonban most nem nélkülözhetem. Valamikor a nyolcvanas évek végén a bukaresti *Secolul XX.* világirodalmi lap felkérésére írtam ezt a tanulmányt, román nyelven, sokszor gyertyafénynél. *Természetesen*, abból a számból sem lett semmi. A Lukács-kérdés azonban továbbra is organikusan fontos a magyar nyelven művelt filozófia számára, nem választási és döntési kérdés – márcsak azért is, mert például az ún. Lukács-iskola – ami gyakorlatilag azonos a magyar filozófia nemzetközi ismertségével – nos az általa is megnevezett *két* tagja – Heller Ágnes és Vajda Mihály a mai magyar filozófiai gondolkodásnak alighanem legjelentősebb képviselői. Ennek a gondolkodásnak az ideológiai tehertétele miatt, számomra – noha boldogult úrfikoromban kötelezően, ám nem haszon nélkül olvastam végig Lukács György életművét – már csak akkor lesz ismét aktuális, ha esetleg előkerül még valami a KOMINTERN-archívumokból. Végül is ezzel a mindenki által elismert és nagyra tartott *fiatal* Lukáccsal szeretném felhívni a figyelmet arra a ma már elképesztő gazdagságú közép-kelet-európai századelőre, amelynek a máig érzékelhető szellemköreibe egy gyors kolozsvári doktorálás is belefért. *Quod erat demonstrandum*.

megszerzi.) Mindennél többet jelentett azonban, hogy az 1907-ben megírt, a *Modern dráma* című munkáját első díjjal jutalmazta a Kisfaludy Társaság. Lukács ugyan nem sokra tartotta azoknak a személyét, akik a díjat neki ítélték, de mivel meg volt győződve arról, hogy ezzel az általa megrajzolt drámafejlődési irányt mint szükségszerűt ismeri el a hivatalosság – a díjnak örvendett. Végül is igazoltnak tartották hipotézisét, mely szerint a klasszikus görög tragédia ethoszához és a shakespeare-i színházhoz csak a naturalizmus és impresszionizmus meghaladásával lehet visszatérni; a tiszta sorstragédia megvalósulását ekkoriban Henrik Ibsen, Richard Beer-Hoffman, Georg Hebbel és Paul Ernst drámáiban vélte felismerni.

Esszéi, tanulmányai és kritikái 1906-tól jelentek meg a *Huszadik Század*, 1908-tól pedig a *Nyugat* hasábjain, a magyar progresszió két legjelentősebb lapjában. Azontúl, hogy írásai filozófiai megalapozottságukkal és mélységükkel tűntek ki, felhívták a figyelmet szerzőjük alapvető világnézeti és kulturkritikai beállítottságára; minden írása harcos állásfoglalás volt az olyanfajta irodalom mellett, amely a sorsát szabadon választó, a társadalmi kötöttségek ellen küzdő, emancipált személyiség ügyét az írásmű értelmének tekinti. Lukácsot elsősorban annak a folyamatnak a pszichológiája és misztikája érdekelte ekkor, amelyben a sorsot meghatározó alapvető értékek kialakulnak és tudatosodnak a személyiségben – eme belső értékek társadalmi érvényesítése ezekben az években még másodlagos szempont.

I.

Lukács György nem volt magányos szellem; noha a tízes évek végén megkísértette őt a békés katedrafilozófusi pálya gondolata, szociális –

kezdetektől fogva meglevő – érdeklődése és érzékenysége nem engedte őt behódolni a kísértésnek. Ha eleinte nem is kereste az irodalmi mű és a művészeti alkotás közvetlen kapcsolatait a szociológiai környezettel, nagyon is tisztában volt azzal, hogy a mély történelmi és politikai válságba jutott Osztrák–Magyar Monarchia szellemi élete sem zajlik légüres térben. Mint olyan alkotó, aki Ady Endre forradalmi költészetének nagyon sokat köszönhetett, s aki tudatában volt annak is, hogy – amint a progresszió politikusai és szociológusai ezt bevitték a köztudatba – „Magyarország a hárommillió koldus országa" –, korán ráébredt a globális megoldás szükségességére. Ezt először az ember felszabadításának, megváltásának elvont eszményében vélte megtalálni, s a választ a kor értelmiségijeinek nagy problémájára – amely mélyen meghatározta az egyéni életvitelt is – a kiürült és formálissá vált kantiánus kötelességmoráltól távol, egyre inkább a legfőképpen Dosztojevszkij és Kierkegaard gondolataiban fogant keresztény megváltás-misztikában konkretizálta. Ez az útkeresés azonban nem magányos kaland volt, hanem egy szűkebb baráti társaság és egy egyre inkább programatikus célokkal rendelkező baráti csoportosulás közös útja is. Lukács, aki maga erősen szuggesztív, karizmatikus egyéniség volt (Ernst Bloch szerint mindig érzett rajta a zseni), maga is hatások gyújtópontjában élte fiatal éveit. Legjobb (és talán egyetlen igazi barátja) Popper Leó volt, az áthatóan éles gondolkodású művészetteoretikus. („Popper Leó gondolata a forma. Az élet és a mű, a világ és a forma, az alkotó, a megformálás, a forma és a befogadó közötti szakadékot még soha senki se tárta fel annyira, mint ő." – írta a *Nekrológ*ban[1] Lukács, 1911-ben, a tragikusan fiatalon, alig huszonöt évesen elhunyt barátról.) Ő,

és a később öngyilkosságot választó Seidler Irma voltak azok a meghatározó jellegű emberi kapcsolatai, amelyekhez hasonló intenzitású viszonyokba Lukács többé nem is merészkedett. Ez a két intenzív kapcsolatélmény alakította ki benne az élet és a forma, valamint az etikusság kategóriáinak személyes tartalmát, mint olyan kategóriákét, amelyek átszövik a fiatal filozófus pályakezdését és esszékorszakának munkáit.

Fiatalkori legjelentősebb összefüggő írásait *A lélek és a formák* című kötetében gyűjtötte össze, ez a kötet 1910-ben Budapesten, majd egy évvel később német nyelven Berlinben is megjelent. Ebben a könyvében Lukács egy olyan poétikus esszényelvezetet dolgozott ki, amelynek középponti módszertani elve az antinómia, s ennek egyik megjelenési formája, a paradoxon mintegy kifejezi az egyértelmű válasz, a pozitivitás iránti igényt, jóllehet el is utasítja. Novalis-esszéjében ezt úgy fogalmazza meg, hogy bár a romantika legbensőbb jellemvonása az élet igenlése, amelyet csak a költészetben tud megvalósítani – az egység és egyetemesség letéteményese ez –, mégis, Novalis tiszta költemény-élete az eszmény halálát jelenti: „Mert minden, amivel ők [ti. a romantikusok] az életet akarták meghódítani, csak a szép halálra volt elegendő; életművészetük a meghalás művészete.”[2] (Ezek a korai írásokra jellemző személyes hangvételtől átfűtött sorok, a jellegzetes mondatfűzés is kifejezik szerzőjük vágyát az eredeti, nem elidegenedett élet után.) Stefan George intellektuális lírájáról beszélve a szerző felhívja a figyelmet arra, hogy a modern korban a lelkek közötti kapcsolat, a kommunikáció a művészet feltételévé változott. (Itt jegyezzük meg, hogy ez a gondolat végigkíséri Lukács baráti körének egész szellemi életét, s Balázs Béla, a későbbi ismert filmteoretikus egy teljes

költészetet és esztétikát szentelt neki.) „A művészet: szuggesztió a forma segítségével...”[3] – fogalmazza meg álláspontját Lukács, s amint könyvének címével is utal rá, életének ebben a perió-dusában alapvető értéknek tekinti a tudatosan megformált életet, az irányított sorsot, amely az esetlegességek világával szemben valamely magasrendű cél által szervezett belső formával rendelkezik. A lelkek közössége és sokoldalú kapcsolatuk – alapja is, része is a formának, de mint minden magasrendű célnak alárendelt forma, szenvedő tartalommal telik meg, a korlátozott élet pedig csak tragikus lehet. Ez a tragikus pátosz jellemzi stilárisan meg tartalmilag is írását és világnézetét. Richard Beer-Hoffmanról szóló esszéjében tételesen is kifejti, hogy a forma: lemondás, mert aki a formát választja, tehát életét valamely (kultúr) objektivációnak rendeli alá, az szükségszerűen absztrakció tárgya lesz. Bármennyire is az emberek és emberek közötti viszonyok *megértésé*től függ a művészete (a századforduló német hermeneutikájának értelmezésében) – „az emberből csak annyinak veheti hasznát, az ember és belső életének minden gazdagsága csak annyiban használható anyag a számára, amennyiben ezekbe az absztrakt sémákba beilleszkedni képes”[4]. Ezek a mondatok nemcsak a filozófus művészetelméletét jellemzik, hanem személyes életfelfogását és világnézetét is, megmagyarázzák azt az érzelmi-etikai és világnézeti válságot, amelybe a fiatal filozófus 1911-ben szerelme, Seidler Irma halála miatt sodródott. Hiába vélekedett tehát úgy könyve legpoétikusabb esszéjében, a *Soren Kierkegaard és Regine Olsen* címűben, hogy az abszolút gesztusok segítségével zárt formává, mintegy műalkotássá lehet tenni az életet, ez a túlságosan is egyszemélyes, elvont felfogás legfennebb a dán filozófus egyediségét magyarázhatta, anélkül, hogy feloldhatta volna a Lukács

György etikai-világnézeti célkitűzései és legszemélyesebb érzelmei közötti ellentmondást.

A könyv vitathatatlan gondolkodói erényeit a korabeli kritika elismerte, többek között Thomas Mann is; Ady mellett a kor legjelentősebb magyar költője, Babits Mihály bizonyos németes homályt és elvontságot rótt fel a fejtegetés módjának. Ezzel Lukács szakított a mű–élet–személyiség életfilozófiai hármasságával, a továbbiakban az esztéta hermeneutikai eszközénél többre nem tartotta e módszerelvet.

Nem pusztán kulturtörténeti adalék, hogy 1911-ben Lukács Fülep Lajossal társulva megindította a csupán két számot megért *A Szellem* című filozófiai periodikát. Némiképpen a német kultúrfilozófia híres orgánumának, a *Logos*nak a példájára kívánták etikai-művészeti nézeteikkel a filozófiai nyilvánosságot megreformálni. Bár csupán két szám alapján aligha jellemezhető egy lap profilja, a Plotinosz-, Meister Eckehart-, Hegelés Dilthey-szemelvények utalnak a szerkesztők szellemfilozófiai irányultságára.

II.

Már *A modern dráma fejlődésének története* című, 1911-ben megjelent művében megfogalmazott műfajelméleti érdeklődés mélyebb indítékainak hatására Lukács György tovább bővítette érdeklődésének és kutatásának tárgyát, s ugyanebben az évben[5], Firenzében nekilátott egy átfogó Esztétika kidolgozásának; ez a munka később *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika* címen vált ismeretessé. (Ő maga hosszú ideig teljesen megfeledkezett róla, 1971-ben került elő a heidelbergi Deutsche Bank széfjéből – egy Lukács iránt érdeklődő banktisztviselő jóvoltából.)

E munkájában kantiánus szellemben fogalmazta meg a műalkotás létezésének alapkérdé-

sét az azóta híressé vált sorokban: „Műalkotások léteznek – hogyan lehetségesek?”[6] Ez a módszertani telitalálat ugyanakkor kiküszöbölte a kantiánus típusú esztétikák egyik nagy kettősségét, nevezetesen a lényegre és látszatra hasadt esztétikumproblémát, melynek csak egyik megjelenési formája a szép objektivitásának és szubjektivitásának antinomikussága. A kérdés feltevésének fenomenológikus módja, amely a műalkotásra mint egységre irányult, további korszerű és máig használható szempontokat tett lehetővé. Elsősorban azzal, hogy a műalkotás létezési módjának vizsgálatához, s ezáltal a műbefogadás kérdéséig vezetett. Lukács felismerte, hogy a művészi jelzés csak akkor képes a művész élményvalóságát közvetíteni, ha művészi hatásként lehetővé teszi, hogy az átélő szubjektum pontosan önmagát érezze-tapasztalja a legmélyebben. A művészet finalitása éppen a befogadói tudat ilyen értelmű meghatározását jelenti, de erre csak akkor képes, ha – s Lukács egy máig igen korszerű szempontot vezet be – „nézőpontja” megfelelő, ami azt jelenti, hogy ez utóbbi képes megtisztítani és egyneművé tenni az élményvalóságot. Röviden: ez a megtisztított esztétikai szféra kialakításához vezet, s az ebben tárgyiasult művet a befogadói tudat a feltételezés értelmében „össze kell hogy tévessze” önnön legszemélyesebb valóságával. Ezt a „tévesztést” nevezte el Lukács „termékeny félreértésnek”, a műbefogadás egyik alapelvének. A folyamat leírásában olyan szimbolizáció-elméleti meggondolásokat alkalmazott, amelyek sok újdonsággal szolgálhatnak a ma szemiotikusai számára. Filozófiai értelemben pedig lehetségessé vált a műalkotás „újdonságának” és időtlenségének egységes magyarázata, ez a klasszikus formális esztétikák segít-

ségével (az egy Hegelét kivéve) megmagyarázhatatlan diakron tételeződés.

A firenzei hónapokban ismerkedett meg Balázs Bélával, akivel igen szoros személyes kapcsolatba került – barátja, eszmetársa és vitapartnere lett, bár – s ezt Balázs sokszor fölrótta önmagának – teljesen soha nem tudta kitölteni azt az űrt, amelyet Popper Leó és Seidler Irma elvesztése okozott a fiatal filozófusnak. Ugyancsak itt ismerkedett meg Ernst Blochhal, akivel egész életén át intenzív szellemi és személyes kapcsolatban maradt, jóllehet a Bloch képviselte elvont humanizmussal, valamint az erre épített reményelvvel haláláig vitatkozott.

A már a német nyelvterületen is jól ismert filozófus 1912 májusában Heidelbergbe költözött, részben azzal a céllal, hogy egyetemi magántanárként habilitáljon. Megkezdte e célból tanulmányait, és intenzíven bekapcsolódott a német szellemi életbe. A költő és drámaíró Paul Ernsttel már előzőleg kapcsolatban volt, a közgazdász Emil Lederer jóvoltából aztán a heidelbergi egyetemi élet többi kiválóságával is kapcsolatot teremtett. Vasárnap délelőttönként – Marianne Weber szalonjában – találkozhatott például a vallástörténész Ernst Troeltschcsel, a pszichiáter-filozófus Karl Jaspersszel, a nagy reménységként indult, de a fronton már 1915-ben elesett Emil Laskkal, Blochhal és természetesen az útját legfőképpen egyengető Max Weberrel. Személyes kapcsolatban volt az idősebb Weberrel, Adolffal, Windelbanddal, Rickerttel, a kultúrtörténész Gundolffal és Stefan Georgéval. Ezek az együtt töltött termékeny órák természetesen nem múltak el nyomtalanul a filozófus szelleme fölött, s legfőbb szellemi hozadékuk az a neokantiánus-formális logika és módszertan volt, amely esztétikai gondolkodásának logikai szigorát fejlesztette,

anélkül, hogy eltérítette volna a rá mindvégig jellemző ontológiai kiindulástól, vagy legalábbis annak bizonyos szempontjaitól – hogy azután időskori műveiben csak ez utóbbiakra koncentráljon. Hogy csak a legjellemzőbbet emeljük ki, amint a már említett esztétikai művében megfogalmazza: „A műalkotás egy egészen meghatározott időpillanat időtlenné válása...”[7]

A gondolkodás korai szakaszát jellemző szellemfilozófiai irány hatására Lukács a kultúrának az emberi egyén és közösség élete szempontjából szinte döntő szerepet szánt. Ugyanakkor – kevés kivételtől eltekintve – úgy látta, hogy kora kultúrája képtelen az összemberi szinten felvetődő kérdések megfogalmazására; sem a polgári, sem a kezdetben még polgári formákban kifejlődő szocialista művészet nem tud a kor kritikája s a jövendő heroldja lenni. Amint *Esztétikai kultúra* című tanulmányában írja (az 1913-ban, Budapesten megjelent azonos című kötetben): „csak a tragikus magányát heroikusan vállaló művész képes a lélek legbelsőbb szükségszerűségeit és igazságát kifejező forma megteremtésére. Ez a kiküzdött forma túlnő az individuálison, s a *valódi kultúra* (ez a kulcsszó!) eljöveteléig néhány példaadó művész heroikus gesztusában hordozza a szent illúziót.”[8]

A magántanári habilitáció végül is nem sikerült. Hogy ennek pusztán formális okai voltak vagy a német egyetemi körök bizonyos idegenkedése – ma már szinte kideríthetetlen.[9] (1918-ban még egyszer megpróbálkozott a habilitációval Heidelbergben, de szándékáról a magyarországi politikai helyzet radikális megváltozása miatt végleg le kellett tennie.)

III.

Lukács életét a továbbiakban egy személyes és egy világtörténelmi esemény alakította: 1913-ban megismerkedett Jelena Andrejevna Grabenkóval, akit 1914-ben, az első világháború kitörésének évében feleségül is vett. (A házasság 1916-ig állt fenn.) Jelena Grabenko, amint Balázs Béla visszaemlékezéséből tudjuk, a dosztojevszkiji forradalmár típusát testesítette meg. Szociálforradalmár („eszer") terrorista tevékenysége miatt börtönbe került, utána részben tönkrement egészséggel Németországba emigrált. Életrajzírói etikai okokkal magyarázzák Lukácsnak ezt a választását, kiemelve, hogy annak tartalma a szakítás a kompromisszumos múlttal, a megváltásgondolat *in persona* választása.

A világháború – azon túl, hogy rövid időre bevonultatják – egyelőre nem sok nyomot hagyott Lukács életében, akkoriban még csak a lelkekben kezdett kiteljesedni az a mély etikai válság, amelyet – *Megélt gondolat* című önéletrajzi vázlatában – Lukács, a maga számára, a sorsforduló felé vezető útnak tartott. A Habsburg Monarchia „emberi értelmetlenségnek" tűnt számára, a háborút elutasította, de amint ismét ő fogalmazta, „nem pacifista és nyugati demokratikus álláspontról", hanem abszolút etikai szempontból; korát, Fichte szavaival, „a tökéletes bűnösség korának" nevezte.[10] Nyilván, ez a mélyen átélt világnézeti-etikai álláspont globális filozófiai alapvetést igényelt, s Lukács egyre intenzívebben foglalkozott az orosz irodalom, nevezetesen Tolsztoj és Dosztojevszkij etikai forradalomfelfogásával.

Ezek voltak az előzményei az 1914–15-ben Heidelbergben megírt és Jelena Grabenkónak ajánlott, *A regény elmélete* című munka megszületésének.

(Alcíme: *Történetfilozófiai kísérlet a nagyepikai formákról*.) Ez egy tervezett Dosztojevszkij-könyv első fejezete lett volna – a többi azonban soha nem készült el. A műben sajátosan keverednek a formál-szociológiai módszertan szempontjai a szellemfilozófia néhány alapkategóriájával (művészet–élet–lényeg). Az erősen spekulatív gondolatmenet első következménye az, hogy a líra, dráma és az epikai formák hierarchikus rendben jelennek meg, egy meglehetősen bonyolult változó rendszerben, melynek invariánsai a tárgy–tartalom, objektivitás–szubjektivitás, lélek–lényeg, élet–teljesség. Másodsorban a magáról a regényről szóló esztétikai-műfajelméleti fejtegetések lényeges vonása, hogy a regényhős Lukácsnál *per definitionem* etikai individuum: „a regényhősök – keresők. A keresés egyszerű ténye jelzi, hogy sem célok, sem utak nem lehetnek közvetlenül adva...”[11] A műfaji-szociológiai – etikai kettős tipológia végeredményben célravezető, hiszen az európai polgári regény egy típusa, Cervantestől Stendhalig kétségtelenül leírható, jellemezhető vele. Lukács számára ennél mégis jóval fontosabbak azok a tartalmi szempontok, amelyek filozófiai-világnézeti kategóriáinak újrafogalmazását lehetővé teszik. Elsősorban az immár a racionalitást mint lényegi meghatározottságot tartalmazó formáról van szó: „Minden forma a létezés valamely alapvető disszonanciájának feloldása, egy világ, amelyben az értelmetlenség az őt megillető helyen mint az értelem hordozója, szükséges feltétele jelenik meg.”[12] Az értelmetlenséget a világban ürességként felfedező epikai individuum szükségszerűen fel akarja számolni a világ eme belső idegenségét, létformája lesz a keresés. A kereső regényhős csak azt tudja, hogy az epopeia szerves közösségének szükségszerűen megfelel egy elvont közösség. Egész története, s következésképpen a regény

cselekménye az a folyamat, amelyben lelkét – az értelemadás gesztusával – az elvont közösség tartalmává teszi. A teljes bűnösség korszakával szemben természetesen csak a tiszta etikai közösség lehet az alternatíva. Lukács azzal zárja regényelméletét, hogy míg Tolsztojnál az új világkorszakba való áttörés megsejtései láthatóak, Dosztojevszkij műveiben – aki szerinte nem regényeket írt – kirajzolódik az új világ maga.

A műfajelmélet termékeny hipotézisnek bizonyult: a műfajokat illető filozófiai feltevés az, hogy ezek a kor uralkodó összemberi tartalmának, jellemzőinek hatására kerülnek előtérbe avagy szorulnak vissza. Goethe regénye, a *Wilhelm Meister tanulóévei* (s egyben Lukács legkedvesebb olvasmánya és példaműve) az a tipológiai alap, amely egyben a művek szellemi telítettségének és tartalmának is fokmérője.

A könyv 1963-as kiadása elé írott előszavában Lukács így jellemezte álláspontját: „*A regény elmélete* szerzőjét olyan világfelfogás vezérelte, amely »baloldali« etika és »jobboldali« ismeretelmélet (ontológia stb.) összeolvasztására törekedett.”[13] Amihez hozzátehetjük, hogy ha ez a munka nem is éri el a *Heidelbergi művészetfilozófia és esztétika* formális logikai szigorát és kategorikus mélységét, a világnak értelmet adó etikai közösség utópiájának – mint az új világ legfőbb tartalmának – sematikus gondolati kimunkálásával döntően meghatározta a filozófus eszmei fejlődésének további irányát s ezzel együtt tevékenységének formáját is. E tevékenység súlypontja szinte érezhető belső szükségszerűséggel tevődik át a konkrét cselekvésre: a világnézetet meghatározó értékeket asszimilálta, azok megszilárdultak, késztető erőkké váltak.

IV.

1915-tól kezdődően – részben az egyre gyakoribbá váló katonai behívóknak is köszönhetően – a filozófus tevékenységének súlypontja ismét Budapestre tevődött. Az év telétől kezdődően egyre rendszeresebbé váltak egy fiatal értelmiségi-gondolkodói baráti társaság összejövetelei Balázs Béla és felesége gazdag könyvtárral rendelkező otthonában. Általában vasárnaponként találkoztak, s emiatt később ezt a szellemi létformát Vasárnap Körnek nevezték el, tagjait pedig vasárnaposoknak. Ne gondoljunk azonban valaminő formális körre vagy szervezetre; ez a szó szoros értelmében baráti csoportosulás volt, amelynek tagjait részben bensőséges baráti kapcsolat, részben pedig a közös érdeklődés, hasonló világnézeti-etikai beállítódás kapcsolta össze. A visszaemlékezők szerint a megbeszélések kötetlen baráti társalgásként kezdődtek, a módszertani és irányító szerep a Lukácsé volt. Általában az ő intervenciói jelölték ki azokat a kristályosodási pontokat, amelyek körül a vita kialakult. (Az előzmények ismeretében ez a szerep szükségszerűnek tűnik: tevékenysége, immár kialakult filozófiai nézetei és magatartása – a kor reprezentatív eszmeáramlataiban – középponttá minősítették. Ő ennek a szerepnek meg is felelt: elmaradásával – a visszaemlékezések tanúsága szerint – a megbeszélések színvonala és a viták hőfoka nem érte el a megszokott és megkívánt mélységet és minőséget.)

A Vasárnap Kört – Balázs Béla naplófeljegyzései szerint – exkluzív társaságnak, ideális filozófiai akadémiának szánták. A kör tagjai olyan fiatal budapesti értelmiségiek voltak, akik számára immár tarthatatlanná vált a Monarchia társadalmi-szellemi valósága, a háborúban végletekig fokozódott irracionalizmusa, akik fel akarták számolni

életük és szellemük elidegenedettségét. Az összejöveteleken, a gyakran hajnalig tartó vitákban általában tizenöten vettek részt, jóllehet a baráti csoportosulás húsznál is több fiatal gondolkodót kapcsolt össze. Közülük később többen váltak európai hírű tudósokká, említsük meg ezúttal a Hauser Arnold, Mannheim Károly, Szilasi Vilmos, Tolnai Károly és Varga Jenő nevét.

A résztvevők baráti közösségben vitatták meg egymás készülő műveinek részleteit, s a művészetre vonatkozó következtetéseket igyekeztek az általuk „lélekvalóságnak" nevezett szférában konkretizálni (mintegy Lukács egy régebbi tételének szellemében): az esztétikai kultúra a lélek megformálása"[14]. A hangsúly a formáláson, az etikán van immár: Kierkegaard és Dosztojevszkij hősei testesítik meg a művészeti alternatíváknak értelmet adó etikai értékeket, típusokat. A beszélgetések ugyanakkor olyan etikai játszmák is, amelyekben a beszélgetők egységes értéktudatot, etikára alapozott metafizikát igyekeztek kikristályosítani. De nemcsak ezt, hanem a közvetlen lelki kapcsolatra épülő misztikát is, amelyet az autentikus élet (a tiszta etika) feltételének is tartottak. Lukács többször is felrótta Balázs Bélának, hogy ezt az etikai idealizmusra jellemző rendszert az empirikus, személyes életben is követendőnek tartotta. (Ez persze a beszélgetések szurrogátuma, nem egységes felfogás; azért lehet benne teljesen eltekinteni például a művészet vagy a mindennapos érintkezés konvencionális jellegétől.) A beszélgetések immanenciája a morális forradalom előkészítése.

Középponti kategóriájuk a mű, a *Werk* (ezt nem is kívánták lefordítani, meg akarták őrizni a középkori német misztikára emlékeztető platonizáló kifejezésformát). A Werk annyiban teljes értékű, központi axiológiai kategória, amennyi-

en lehetővé teszi és le is írja a részvételt az abszolútumban; műalkotás is meg kapcsolat is a műalkotás birodalmával, etikai értékű esztétikai cselekvés, alkotás. (Tegyük hozzá: a beszélgetésekben serkentő, mítoszi elem.) Amint Mannheim Károly 1918-as előadásában megfogalmazta: „...nem a kultúra az elsődleges alakulat, hamem a Werk az. Az individuális Werk válik kultúrténnyé azáltal, hogy szociálissá és történetivé lesz. A Werk pedig eredeti küldetésében az önmagát önmagáért teljesíteni akaró léleknek a megnyilvánulása."[15]

Sajnos ma már fő vonalaiban sem tudjuk rekonstruálni a Vasárnap Körben lezajlott beszélgetések tematikus egységeit, még kevésbé elevenségét, fordulatosságát. Gyaníthatjuk, hogy ezektől nem függetlenül születtek Lukácsnak az 1914–17 között papírra vetett *Etikai töredékei*. Ezekben több síkon rögzítette a Werk-világnézettel kapcsolatos problémákat. Kantiánus szellemben leszögezte, hogy a Werk az általános tudat műve, megismerés. Ugyanakkor hozzáfűzte, hogy a megismerés a lélek tette. Az általános tudat kanti hipotézisét megszüntette azáltal, hogy a megismerést a személyiséghez s annak szabadságvágyához kötötte. Végül pedig alapvető módszertani kételyt fogalmazott meg a Werk-világ ismeretértékéről: „A probléma – írta –: lehet-e a Werk-világnak más, mint mágikus (esetleg gyengítve) pedagógiai vagy morális jelentősége?"[16] Gondoljuk meg, minő jelentéses fordulat: a Körben affirmatíve folynak a beszélgetések, és zajlanak a viták, de már Lukács György számára az esztétikai szférának csupán mágikus, pedagógiai vagy morális jelentősége van. Azt is megfogalmazta, hogy az „Etika: a lélek (és az Én) kiürítése a Sollen kedvéért"[17]. E régebbi gondolkodási szféráinak a leértékelésével egy olyan „Én-metafizika" szükségszerűségét jelölte ki a maga

számára, amelynek elsődleges elvévé a tevékenység vált, mindebben pedig mintegy elébe ment azoknak a világtörténeti nagyságrendű folyamatoknak, amelyekkel – részben világnézetéből is következően – tevőlegesen szembe kellett néznie.

Curriculum vitae-jében Lukács nem szentelt különösebb teret élete eme szakaszának, a Vasárnap Kört *Magántársaság*nak minősítette. Mégis, ez a Berlin és Budapest, a házasság és a társaság között megosztott tevékenység igen jelentős állomás volt életében: ismét szembesülhetett azokkal a létproblémákkal, amelyeket ő részben átélt, megfogalmazott és kifejezett, s ezáltal meghaladott. S még jelentősebb volt a Vasárnap Kör a többiek életében: a vélemények egybehangzóak a tekintetben, hogy Lukács György szelleme, nézetei döntő élményt és hatást jelentettek, alapvetően befolyásolván tudósi, művészi, filozófusi pályák alakulását.

1916-tól, miután a katonai szolgálat alól mentesült, visszaköltözött Berlinbe. Ettől kezdve – noha a személyes kapcsolatokat megőrizte – nem vett részt a Vasárnap Kör összejövetelein. Mivel a beszélgetések többé a kör tagjait sem elégítették ki, és a tevékenységi formát is meghaladottnak érezték, 1917-ben megalapították *A Szellemi Tudományok Szabad Iskoláját*, az „új spiritualizmus és idealizmus világszemléletének” fórumát. *A szellemi tudományok köréből* meghirdetett előadásokat a Vasárnap Körből már megismert gondolkodók tartották, de mellettük a magyar kultúra olyan kiválóságai is dobogóra léptek, mint Bartók Béla és Kodály Zoltán, Lukács Heidelbergből tért vissza előadását megtartani, s ez alkalommal valószínűleg a vasárnaposok etikai világnézetét foglalta össze; az improvizált előadás szövege elkallódott.

Ez a mozzanat képletesen is lezárta a filozófus fiatalkorát: kialakult nézeteit foglalhatta össze nyilvános fórumon. Olyan nézeteket, amelyeket

– *A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika* alapsémáját kivéve – tartalmilag soha többé föl nem elevenített, csak egy út – a Marxhoz vezető út – állomásainak tekintvén azokat. A morális közösség elvont eszményét ugyanis meghaladta a történelmi valóság, s ezzel együtt a gondolkodás és a tevékenység külső és belső feltételei is megváltoztak.

A „Nagy Októberi Szocialista Forradalom" kitörése sorsforduló volt számára is: saját világnézeti-etikai kategóriáit hirtelen a forradalmi gyakorlat erkölcsi problémáival kellett szembesítenie. Amint a *Curriculum Vitae*-ben megfogalmazta, a világnézeti alternatívák teljes megváltozásának kérdésével kellett szembenéznie, hiszen a kiragadott bűnös vagy helyes cselekvés ezentúl csak mint a forradalmi gyakorlat dinamikus egyensúlyának mozzanata lehetett értelmes. Megjelent tehát a magasabb szintézis, egyelőre távolról, de közel hozta a távolt az 1918-as magyarországi polgári demokrata forradalom, s ezt követően a Károlyi Mihály vezette polgári köztársaság kikiáltása.

Az akkor 33 éves filozófus nem habozott megtenni a „műtől a történelemig" vezető lépést: 1918. december 2-án belépett a Kommunisták Magyarországi Pártjába.

Egy szellemi körről

1. *Thália-társaság* – a magyar színjátszás megújhodását hirdető programmal 1904-ben alakult és 1908-ig működő egyesület. Alapítói Bánóczi László, Benedek Marcell és Lukács György, színházi vezetője Hevesi Sándor volt. A színjátszás és rendezés modern elveinek meghonosítására törekedett Antoine *Théatre Libre*-jének, egy letisztult naturalizmusnak a jegyében.

2. *Georg Simmel* (1858–1918) – filozófus, szociológus; 1885-tól a berlini, 1914-tól a strasbourgi egyetem magántanára. Legnagyobb hatású munkáit az erkölcstudomány, történetfilozófia, a csoportelmélet és értékszociológia tárgykörében írta. Művei: *Über soziale Differenzierung*, 1890; *Die probleme der Geschichtsphilosophie*, 1892; *Das Problem der Soziologie*, 1894; *Die Philosophie des Geldes*, 1900; *Soziologie*, 1908; *Grundfragen der Soziologie*, 1917; *Zur Geschichte der modernen Weltanschauung*, 1916; *Der Konflikt der modernen Kultur*, 1918.

3. *Max Weber* (1864–1920) – a német társadalomtudomány legjelentősebb e századi alakja, a heidelbergi egyetemen tanított. Gazdaság-, társadalom- és vallásszociológiai tárgyú művei korszakalkotó jelentőségűek. Nagy figyelemmel és rokonszenvvel kísérte Lukács pályáját. *A tudomány mint hivatás* című munkája közvetlenül ez utóbbinak szól. Művei: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, 1920; *Gesammelte politische Schriften*, 1921; *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1922; *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1927; *Rechtssoziologie*, 1960.

4. *Somló Bódog* (1873–1920) – a magyar polgári jog és az államtudomány egyik legnagyobb szakértője, a kolozsvári egyetem tanára. A századelő haladó társadalmi és értelmiségi mozgalmainak harcos résztvevője, a Társadalomtudományi Társaság alapító tagja. Műve: *Juristische Grundlehre*, 1917.

5. *Kisfaludy Társaság* – a romantikus költő, Kisfaludy Károly emlékére 1836-ban létrehozott emléktársaság, amely a magyar irodalom pártolását és a műízlés fejlesztését tekintette feladatának. Könyvsorozatokat, irodalmi díjakat hozott létre, a népköltészeti gyűjtést támogatta. A XIX. század végétől egyre inkább a konzervatív ízlés támogatója lett, tevékenységében eluralkodott az akadémizmus. 1952-ben szűnt meg.

6. *Richard Beer-Hoffman* (1866–1945) – osztrák író, költő. A bécsi kései impresszionisták, illetve az újromantikusok köréhez tartozik, gondos stiliszta. Első novelláit Freud határása írja, *Mirjam altatódala* című költeményével vált híressé. Élete főműve, a *Dávid király története*, befejezetlen maradt. Regénye a *György halála* címmel jelent meg 1900-

ban. Drámái gondolatilag mélyenszántók, de szerkezetük laza, széteső.

7. *Christian Friedrich Hebbel* (1813–1863) – német drámaíró, költő, Heidelbergben, Münchenben tanult irodalmat, filozófiát és történelmet. Drámáinak hősei mindig kemény, megalkuvás nélküli egyéniségek, önmagukkal és a társadalommal, valamint a fölöttük álló hatalommal föloldhatatlan konfliktusba kerülnek. A realista modern polgári dráma első képviselője. Legjelentősebb művei: *Judit*, 1840; *Maria Magdalene*, 1844; *Julia*, 1846; *Herodes és Marianne*, 1849; *Agnes Bernauer*, 1855; *Gyges gyűrűje*, 1856; *Nibelungok*, 1861. Drámaelméleti munkássága is jelentős.

8. *Paul Ernst* (1866–1933) – a német neoklasszika költője, jelentős drámaíró. Lukács nagyra értékelte munkásságát és esztétikai nézeteit, a tízes években mély barátság alakult ki kettejük között. Művei: *Im chambre séparée*, 1898; *Der Schmale Weg zum Glück*, regény, 1904; *Brunhild*, dráma 1909; *Der Zusammenbruch des Idealismus*, esszé, 1919; *Der Zusammenbruch des Marxismus*, 1919; *Komoedianten*, novella, 1920.

9. *Huszadik Század* – társadalomtudományi folyóirat. 1900-ban indította meg a polgári radikális Társadalomtudományi Társaság. Munkatársai között a „magyar feudálkapitalista” renddel szembenálló különböző irányzatok képviselői találhatók: a polgári demokrácia híveitől a marxistákig. 1919-ben szűnt meg.

10. *Nyugat* – irodalmi és kritikai folyóirat, a XX. század elején kibontakozó magyar „irodalmi forradalom” legnagyobb hatású, reprezentatív folyóirata. 1908–1941 között jelent meg. A polgári kultúra leghaladóbb értékeit képviselte, szimbolizmusa, impresszionizmusa és szecesszionizmusa a legmodernebb nyugati törekvésekkel rokonította. Legjelentősebb szerkesztői: Ignotus, Osvát Ernő, Móricz Zsigmond, Babits Mihály és Gellért Oszkár voltak.

11. *Ernst Bloch* (1885–1977) – német filozófus és esztéta. Esszéisztikus írásainak központi témája az utópia, amelynek aktualitását szerinte a marxizmus aláhúzza. Filozófiájának fő kategóriái a lehetőség és a remény; zeneelméleti írásaiban az utópisztikus boldogságígéretet

tekinti a zenemű kulcsának. Művei: *Geist der Utopie*, 1918; *Erbschaft dieser Zeit*, 1935; *Freiheit und Ordnung*, 1946; *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, 1951; *Das Prinzip Hoffnung*, 1959; *Naturrecht und menschliche Würde*, 1961; *Atheismus und Christentum*, 1968; *Das antizipierende Bewustsein*, 1972.

12. *Popper Leó* (1886–1911) – a neves csellista és zeneakadémiai tanár, Popper Dávid fia. Gyermekkorától rajzol, fest és zenét szerez. Lukács csodálta bámulatra méltó kvalitásérzékét. Képzőművészeti kritikáiban a formaelmélet kategóriarendszerét alkalmazta.

13. *Seidler Irma* (1883–1911) – festőnő, Lukács nagy szerelme és ifjúkori esszéinek inspirálója. Mivel Lukács nem vállalja a házasságot – önállóságát, az alkotást félti tőle –, 1908 novemberében Seidler Irma szakít vele és férjhez megy Réthy Károly festőművészhez. Házasságuk szerencsétlen, röviddel Popper Leó halála előtt öngyilkosságba menekül.

14. *Stefan George* (1868–1933) – német költő. 1889-ben Párizsban bevezették a szimbolista körökbe, találkozott Mallarméval. Ettől kezdve költészete az egyszerűség és a forma szentségét követő prófétizmus irányába bontakozott ki. Művészeti lapot alapít *Blätter für die Kunst* címmel, amely a szépség és a gondolatiság összefonódásának ideálját követte. Tanítványi köre jelentős. Utolsó éveiben költészete az Igaz Ember, a jók közösségének vallását tartalmazza. Főbb művei: *Hymnen*, 1890; *Wallfahrten*, 1891; *Algabal*, 1892; *Das Jahr der Seele*, 1897; *Der Teppich des Lebens*, 1899; *Der Siebente Ring*, 1907; *Der Stern des Bundes*, *Das Neue Reich*, 1928.

15. *Balázs Béla* (1884–1949) – magyar költő, elbeszélő, drámaíró, filmesztéta. Budapesten és Berlinben tanult. A nagyváradi *Holnap* antológiában tűnt fel 1908-ban. Munkatársa volt a Nyugatnak. A Tanácsköztársaság alatt a Közoktatásügyi Népbiztosság irodalmi osztályának vezetője. Az ellenforradalom elől Bécsbe majd Berlinbe emigrált, 1933-ban Moszkvába költözött. 1945-ben tért vissza Budapestre. Művei: *Halálesztétika*, 1907; *Dr. Szélpál Margit*, dráma, 1909; *A vándor énekel*, versek, 1910; *Misztériumok*, 1912; *Trisztán hajóján*, versek, 1916; *Hét mese*, 1917; *Der*

sichtbare Mensch, filmesztétika, 1924; *Lehetetlen emberek*, regény, 1969. Bartók Béla *A kékszakállú herceg vára* és *A fából faragott királyfi* című operái librettójának szerzője.

16. *Babits Mihály* (1883–1941) – Ady mellett a XX. század legjelentősebb magyar költője. A bölcsészet elvégzése vitán tanár volt Fogarason, majd a Nyugatnál publikált, amelynek főszerkesztője is lett. Szokatlan, új témák és formák iránt fogékony, az európai költészet nagyjait fordította. A nácizmus előretörése humanista békevággyal átfűtött versekre ihlette. Legjelentősebb verseskötetei: *Levelek Irisz koszorújából*, 1908; *Herceg, hátha megjön a tél is*, 1911; *Recitatív*, 1916. Több regényt írt, esszéírói munkássága jelentős.

17. *Fülep Lajos* (1885–1970) – magyar filozófus, művészettörténész. Fiatalkorában sokat élt külföldön: Párizsban, Rómában és Firenzében. Az 1918-as forradalom után Firenzébe és Rómába küldték, ahol a Károlyi-kormány elismertetése ügyében tevékenykedett. A Tanácsköztársaság alatt egyetemi tanárrá nevezték ki. Az ellenforradalom megfosztotta katedrájától. Belső emigrációba vonult, lelkészként dolgozott a Pécs melletti Zengővárkonyban. 1945 után egyetemi tanár és akadémikus lett. Fő művei: *A művészet forradalmától a nagy forradalomig*, 1974; *Művészet és világnézet*, 1976.

18. *Emil Lederer* (1882–1939) – közgazdász, a jelentős német Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik igazgatója. 1911-ben Heidelbergben magántanár lett. Felesége, Seidler Emma a Seidler Irma húga volt.

19. *Marianne Weber* – Max Weber felesége, aki a heidelbergi Ziegelhauser Landstrassen levő házban rendezett vasárnap délelőtti összejövetelek „animátora” volt.

20. *Ernst Troeltsch* (1865–1923) – német vallás- és történelemfilozófus. Fő művei: *Der Historismus und seine Probleme*, 1922; *Der Historismus und seine Überwindung*, 1924; *Das stoisch-christliche und das profane Naturrecht*, 1911; *Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik*, 1925; *Naturrecht, christliches*, 1913; *Aufklärung*. 1897.

21. *Karl Jaspers* (1883–1969) – német pszichiáter és filozófus, a pszichoanalitikus alapokra felépített egzisztencializmus művelője. Ő dolgozta ki a határhelyzet fogal-

mát és elméletét. Művei: *Allgemeine Psychopathologie*, 1913; *Psychologie der Weltanschauungen*, 1919; *Die geistige Situation der Zeit*, 1931; *Philosophie*, 1932; *Existenzphilosophie*, 1938; *Der philosophische Glaube*, 1948; *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, 1958; *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, 1965; *Wohin treibt die Bundesrepublik*, 1966.

22. *Emil Lask* (1875–1915) – osztrák származású, Rickert neokantiánus iskolájához tartozó logikus, filozófus. Heidelbergben szoros barátságban volt Lukáccsal. Művei: *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, 1902; *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*, 1911; *Die Lehre vom Urteil*, 1912.

23. *Alfred Weber* (1868–1958) – Max Weber bátyja, a heidelbergi vasárnapi beszélgetések vezetője, német történelem- és kulturfilozófus. Művei: *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, 1935; *Das Tragische und die Geschichte*, 1943; *Der dritte oder der vierte Mensch*, 1953.

24. *Wilhelm Windelband* (1848–1915) – német filozófus, a neokantianizmus ún. badeni iskolájának vezető teoretikusa. Az ismeretelmélet középpontjába állított érték kategóriájával vélte megoldani objektum és szubjektum viszonyának kérdését. Művei: *Die Erneuerung des Hegelianismus*, 1910; *Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum*, 1888; *Geschichte der neueren Philosophie*, 1878–1880; *Präludien*, 1884; *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, 1892.

25. *Heinrich Rickert* (1863–1936) – a heidelbergi egyetem professzora Lukács ott-tartózkodásának éveiben. A neokantianizmus nagy hatású képviselője az ismeretelmélet területén. Művei: *Die Grenzen der naturwissenschaftliche Begriffbildung* 1896–1902; *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, 1899.

26. *Friedrich Gundolf* (1880–1931) – irodalomtörténész, Stefan George barátja, s a George-Kreis oszlopos tagja. Művei: *Shakespeare und der deutsche Geist*, 1911; *Goethe*, 1916; *George*, 1920.

27. *Hauser Arnold* (1892–1978) – művészettörténész, a művészetszociológia világviszonylatban is egyik legnevesebb képviselője. A Tanácsköztársaság alatt a Közoktatásügyi Népbiztosságon dolgozott, később Berlinbe majd

Bécsbe emigrált. 1933-tól kezdve Londonban élt, 1951-től a leedsi egyetem művészettörténet-professzora. 1977-ben visszaköltözött Magyarországra. Fő művei: *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur*, 1953; *Philosophie der Kunstgeschichte*, *Der Manierismus*, 1964; *Soziologie der Kunst*, 1974.

28. *Mannheim Károly* (1893–1947) – szociológus, filozófus, a tudásszociológia megteremtője. A budapesti egyetemen szerzett doktorátust 1918-ban. A Tanácsköztársaság alatt egyetemi tanárrá nevezték ki. Bécsbe emigrált. Magántanár volt a heidelbergi egyetemen, 1930-tól a London School of Economics tanára. Fő művei: *Az ismeretelmélet szerkezeti elemzése*, 1918; *Ideologie und Utopie*, 1929; *Man and Society in an Age of Reconstruction*, 1940; *Freedom, Power und Democratic Planning*, 1950; *Essays on Sociology and Social Psychology*, 1953.

29. *Szilasi Vilmos* (1889–1966) – magyar származású svájci filozófus, Edmund Husserl barátja és fenomenológiai irányának követője. Művei: *Wissenschaft als Philosophie*, 1945; *Macht und Ohnmacht des Geistes*, 1946; *Philosophie und Naturwissenschaft*, 1961.

30. *Tolnai Károly* (Charles de Tolnay) (1899) – művészettörténész. A németalföldi és az olasz reneszánsz művészet egyik legkiválóbb ismerője. A középiskolában Fülep Lajos tanítványa volt. 1918 után külföldön telepedett le, a húszas évek elején Bécsben élt, 1939-tól a princetoni egyetemen tanította a művészettörténetet. A firenzei Casa Buonarrotti igazgatója volt. Fő művei: *Hieronymus Bosch*, 1937; *P. Brueghel l'ancien. I–II.*, 1935; *Michelangelo I–V.*, 1943–60.

31. *Varga Jenő* (1874–1964) – a magyar és a nemzetközi munkásmozgalom és a marxista közgazdaságtudomány jelentős figurája, politikus, egyetemi tanár. A Tanácsköztársaság alatt a Károlyi Mihály kormány államtitkára, pénzügyi népbiztos. 1920 és 1931 között a KOMINTERN Végrehajtó Bizottságának tagja, 1927–47 között a moszkvai Világgazdasági és Világpolitikai Intézet igazgatója. Hatalmas méretű munkásságának legnagyobb részében a kapitalizmus és az imperializmus problémakörével foglalkozott, többek között a szovjet állami 1–5 éves tervek megalkotója is ő volt.

József Attila logikája

József Attila hitt abban, hogy – valamilyen módon – az ember és a világ között ésszerű összefüggés van, értelmi közös nevező, a költeménynek szánta azt a szerepet, hogy saját logikájával a természet logikáját követve eggyéforrassza az embert a világgal. A vers mint *névvarázs*, logikus csoda a világ és az ember egységének letéteményese gyakran panteisztikus élménnyel ajándékozza meg alkotóját, az egység unio mystica élményével. Ez az élmény József Attila számára érzéki-konkrét valóság, önmagában a világ otthonosságának boldog biztosítéka. „Ha lelked, logikád, / mint patak köveken, / csevegve folyik át, / dolgokon, egeken –” írja a kulcsfontosságú töredékben, más megfogalmazásban a testi azonosság képével jelzi a kiteljesülést, a boldog egységet: „S valami furcsa módon / nyitott szemmel érzem, / hogy testként folytatódom / a külső világban / – / nem a fűben, a fákban, / hanem az egészben.” (*Alkalmi vers a szocializmus állásáról Ignotusnak.*) Ezzel az egységgel áll szemben a fenyegetés, a világ darabokra hullása, ami egyenértékű a logika túlélhetetlen pusztulásával.

Az ésszerűség hipotézisét József Attila tudatosan választja költészete egyik teremtő elvének, de nem az elvont ésszerűséget, hanem a költeményt, annak minden elemét és szintjét átható logikát emeli az alkotás, az esztétika középpontjába. „Kertemben érik a / leveles dohány. / A líra: logika; / de nem tudomány.” Vajon milyen logika? – kérdezhetnők, hiszen manapság a logikák sokasága ismeretes, a tudomány különböző területeinek, sőt a mindennapi élet és viselkedés formalizálható részének is megvan már a logikai rendszere, elmélete. Természetesen költészeti logikáról van szó – József Attila logikai költészetével egye-

dülálló a magyar irodalomban –, de nemcsak enynyiről. E logikai költészetnek az élet, világnézet, politikai cselekvés minden része szerves tartozéka, előfeltétele és folytonossága. József Attila agyával is össze akarta tartani a világot, amikor az éppen szétrobbanni készült, s bár a kísérlet nem sikerülhetett, a logikus elme működésének páratlan emléke maradt.

A logikai erőfeszítésnek természetesen személyes okai is voltak, a maga tapasztalatai alapján ezt a legnyomatékosabban Pilinszky János tárta fel (s véleményem szerint *nem* a pszichiáterek): „Az őrülettel nem szabad játszani. Jó példa erre és egyben szorongató példa is, ahogy József Attila kapaszkodik a logikába. Elég a verseit megnézni, ugye? Néhol már a végsőkig csigázott logikával találkozunk. Ugyanakkor valami olyan vibrálása van ennek a logikának, amivel nem ér föl semmilyen őrülettel való kacérkodás. Erről is nagyon informálnak ezek a versek."

A líra... nem tudomány – írja a költő, ugyanakkor éppen *A hetedik* című költeményében fogalmazza meg, hogy mennyire az is. „Ha költenél s van rá költség, / azt a verset heten költsék. / Egy ki márványból rak falut, / egy, ki mikor szülték, aludt, / egy, ki eget mér és bólint, / egy, kit a szó nevén szólít, / egy, ki lelkét üti nyélbe, / egy, ki patkányt boncol élve. / Kettő vitéz és tudós négy, – / a hetedik te magad légy." A négy tudós a misztikus hétből, éppenséggel azt mondja, hogy mennyire tudomány is a költemény, de a hetedik a költő, az ítéletalkotó alany, a szintetikus, összetevő, akié az *ihlet* – hogy fogalmazzunk esztétikájának kulcsszavával.

Az alkotói igényesség, tudatosság klasszikus hagyományát követve (Arany János költészetével párhuzamos költészetesztétikát is alkotott) József

Attila sem tért ki a filozófia kihívása elől, s az 1931–1933 között keletkezett *Esztétikai töredékek*ben a költészetre vonatkoztatva foglalta össze, rendszerezte kategoriális formába gondolatait. (Ezelőtt tíz egynéhány évvel Somlyó György figyelmeztetett arra, hogy mennyire hasznosítatlanok még mindig ezek a gondolatok.) Egyéb írásaiban is meglátszik, hogy saját költészetének esztétikai problémái mennyire foglalkoztatják, ezek ugyanis esztétikai rendezőelvek, értékszempontok, mégha a költő kategorémái átvettek, a korszak nagy vitáiból származnak, avagy alapvető olvasatok érvényesítési kísérletei is. – A szintetikus logikai erőfeszítés eredménye egy sajátos anyagelvű költészetesztétika, melynek alapvető mondatai mindmáig a korszerű kifejezés dilemmáira utalnak. Idézzünk:

„Költő vagyok, mifene más – mondhatnám. Fejtegetéseim sarkcsillaga így a költészet, e körül fordul módjával gondolatom. A művészet többi öve is ennek világánál helyezkedik el a továbbiakban. A szükséges elemzések is könnyebben esnek költeményen, különösen, ami az értelem meg az ihlet viszonyát illeti. Hogy példát említsek, igen fontos megtudni, miféle vonatkozásban áll egymással a szó *meg a logizma* – ennek a kérdésnek a megvilágítása fényt vethet a művészet egészére. Mert bármennyire ismételgessék is, hogy a festészet egyszerű színösszetétel – a szín mégis értelmes kell legyen [...]”

József Attila elképzelésében a szó és a szintagma csak néha logizma, a vers minden építőeleme logikailag is funkciós, jóllehet nem a logikai funkció az elsődleges; a logika mégis belejátszik az esztétikum keletkezésébe. Ha nem is mindig fogalom, az értelmes szónak köze van a fogalmisághoz, a fogalmiság alakítja ki a műalkotás szemléleti keretét, amely a forma kérdésére utal. Fogalom és fogalom között a költő nem tesz különbséget, használja empirikus vagy tiszta értelemben is, ez pedig

egy hegeliánus eredetű fogalomrendszer körvonalait sejteti. *Mi emberek* című versében (1935) érzéki-konkrét formában mutatja meg, hogy voltaképpen hogyan is képzeli az eszmét és a fogalmat: „Eszmék északi fénye mellett / mért őriznők hát az időt?” „Szépen beszélsz! Fogalmad úgy / világít, mint ott kinn a nyers tél / s igazad van!” A vers logikai rendszerének a világosságot, pontosságot, átütőerőt kell biztosítania, s ebből a szempontból még inkább megérthetjük ellenszenvét kora avantgárd kísérletei iránt. (És persze nem kell egyetértenünk ezzel az ellenszenvvel, hiszen a vers belső koherenciáját más eszközökkel is létre lehet hozni.)

A szó szerepe a műalkotásrendben természetesen nem korlátozódik logizmajellegére, a szó induktív eleme is a műalkotásnak, az egészre kisugárzó építőelem; nem egy elképzelés eszköze, hanem tevékenység, amely minden pillanatban indokolja a műalkotást, egy lépés a csoda felé. „...a *műalkotás a legkisebb elemében is műalkotás* – írja –, aminthogy az értekezésnek, amely voltaképpen egyetlen fogalom, a legkisebb eleme is fogalom. Viszont ez annyit jelent, hogy *a szó önmagában is műalkotás*, hiszen a szó a műalkotás legkisebb eleme. [...] *a* szó *a használatban szemlélet, keletkezésében pedig műalkotás*. Így *a* szó *a műalkotásban saját keletkezésének* a szerepét játssza. Mégpedig olyan módon, hogy a költeményben levő összes többi szóval egyszerre keletkezik. A költeményt eszerint úgy is fölfoghatjuk, hogy *egyetlen keletkező szó*, hogy *a keletkező neve annak a dologi csoportnak, amelyet bontatlan egységbe és végső szemléleti egészbe foglal*. (A mai esztétika szuperjelnek nevezi azt, ami József Attilánál „a dologi csoport keletkező neve.”)

Nem pusztán arról a jelenségről van itt szó, amelyre Füst Milán is kitér esztétikájában, hogy ti. a szavak költői ereje nagymértékben függ attól, mennyire vagyunk képesek eredeti érzéki-konkrét

formájukat újraalkotni, a köznyelvi kopottságot megszüntetni. A szavak műalkotás-funkciója a szó műalkotásbeli története, s ilyen szófolyamatokból áll össze a költemény. József Attila nem tekinti eleve mágikus funkciójúnak őket, csak amennyiben *in situ* járulnak hozzá a műalkotás létrejöttéhez. Ezt a hatást a költő gyakran úgy éri el, hogy az eredetiből teljesen eltérő jelentésösszefüggésbe helyezi a szót, így például istenes verseinek istene sokkal inkább egy evilági jó barát, mint transzcendens jelenség. A verseit átható kertészmotivika pedig gyakran a „világrendező" transzcendens jelentésével telítődik.

A szó és a forma, a szó és a logizma összefüggései mellett József Attila a sornak is teremtő erőt tulajdonít, amennyiben a sor képviseli a választási mozzanatot a valóság viszonylatában egyrészt, másrészt meg motiválja a többit. Minden sor szükségszerűségi mozzanatot képvisel egy másikhoz képest, s a szükségszerűségek láncolata maga is logikai rendszer, ilyen minőségében is átvilágítja az adott valóságösszefüggést. „... a vers egy-két sora a kölcsönösen függő kapcsolódás folytán eleve meghatározza a többit – vagyis a *mű világának minden pontja archimedesi pont*. S a szóban forgó egy-két sort elfogadván a művész elméletileg már ki is választotta a valóság egyik részét – ezt minden jó mű alkotása igazolja." Tegyük hozzá, hogy minden választás egyben értékelés is, s a vers logikai struktúrája értékviszonyban lévén egyéb lehetőségképpeni struktúrákkal létrehozza az alkotás értékmezőjét is.

Természetesen József Attila tudatában van annak, hogy a logika csak akkor válhat a művészi tevékenység teremtő elvévé, ha a tények logikájával kapcsolatos. Ezen nem azt kell értenünk, hogy egyszerű leképezési vagy azonossági viszony lenne a két logika között, ellenkezőleg. A költemény logikája nagyon sokoldalú és árnyalt viszonyban van a tények logikájával, amennyiben a saját struktúrá-

jával utal azok milyenségére, véletlen, szükségszerű, lehetséges stb. jellegére. Egy Ady-sor elemzése kapcsán írja: „...a művészi forma elemeinek összefüggése nem pusztán logikai [...], hanem tények rendszerének szemléleti összefüggése."

A költemény mondataiban szillogizmusok húzódnak meg, természetesen nem kategorikus deduktív-reduktív formákban, hanem olyan összevont-utalásos rendszerben, amelyben a fogalmak és ítéletek a vers teljes terjedelmében értelmezettek, s hol megfogalmazottan, hol pedig hiátusos formában eloszlanak a teljes szövegben. A költemény mindig sűrítés, ha megpróbálnánk visszaállítani a kategorikus szillogizmusokat, minden esetben jóval hosszabb szövegeket kapnánk, mégpedig a stilisztikai eszközök erejének függvényében egyenes arányban hosszabb szövegeket. Mindmáig tanulságos az Ady-vízióban foglalt elemzés, amelyben felhívja a figyelmet arra, hogy a költemény saját logikai rendszerének dialektikus antitézise is, amenynyiben immár egészként működik:

„Ha e két sort ítéletnek tekintem, észre kell vegyem, hogy több ítéletet foglal magában. Ez ítéletek azonban különbözőek, és széthullanának, ha e két sor össze nem tartaná őket. De éppen az összetartás által már nem különülnek el, nem különböznek, s minthogy, mint különböző ítéletekhez illik, különbözniük kellene, hogy legyenek, megszűnnek ítéletek lenni. Azt mondhatni, hogy ezáltal csak egy ítélet van jelen. Igen ám, de a vers egész, s ha egészében elolvassuk, azt látjuk, hogy ez az ítéletelemzés végig megismételhető. De – és ez fontos – így a végén az egész vers egyetlenegy ítélet volna – ha volna alanya és állítmánya. Azonban nincsen, s így megint eljutottunk a szó keletkezéséhez. (Pl. a hajnal eredetileg nem szó volt, hanem ily kifejezésjelentés: az ég leánya. Vogul: chuj nalem.) Mármost, a költemény által megsemmisített ítéletek (bár le-

hetnek matematikaiak is, előfordulhat versben, hogy 2x2=4) nagyobbrészt valóságokra vonatkoznak s egymáshoz való kapcsolatukat jelentik. Miután azonban megszűnnek ítélet lenni, az alany és állítmány is megsemmisül mint olyan, hiszen azokká, tehát egyben különválókká, éppen az ítélet tette őket. *Eggyé olvadnak, aminthogy a világegészben is egyek*. A költemény pedig, minthogy a dolgokat nem a maguk valóságában tartalmazza, mint esetleg a szák, nem más, mint neve annak a dologi csoportnak, amelyet bontatlan egységbe foglal: *névvarázs*."

A műalkotás logikája József Attila víziójában tehát feltétele, de nem alapja a hatásnak. A költemény nyelvének, a költői tevékenységnek van egy angyali összetevője, ebből származik a varázs, amely hozzásegít a világ gyémánttengelyének megértéséhez. A logikai kategóriák, a szinte végletekig hangsúlyozott racionalitás adott ponton átadja helyét egy mítikus-képletes nyelvezetnek, amely immár a költemények világának kulcsszavaira épül.

József Attila mondatainak áttetszősége és világossága, pontossága nemkevésbé alapmagatartásának is függvénye: a tiszta retorika kedvéért sem tud kitérni a logika elől. Egybeejti a logikát a retorikával: szinte minden mondata egyben szabatos logikai asszertáció is, az igemódok stilisztikai és logikai értékű használati rendszerével modális logikát valósít meg lírájában. Ennek a logikának Adynál már megvannak az előzményei (s nem véletlen, hogy teoretikus fejtegetéseit éppen Adyhoz kapcsolja), de Ady szimbolizmusa másfajta hagyományhoz kapcsolja a líra szervező elveit.

A logika kérdései azonban más vetületben is felvetődnek József Attila lírájában. Világának valóságosságát nem tudta elfogadni, a sok számbajöhető példa közül emeljük ki ezúttal az *Elégia* sorait: „Itt pihensz, itt, hol e falánk / erkölcsi rendet a

sánta palánk / rikácsolva őrzi, óvja. / Magadra ismersz? Itt a lelkek / egy megszerkesztett, szép szilárd jövőt / oly üresen várnak, mint ahogy a telkek / köröskörül mélán és komorlón / álmodoznak gyors zsibongást szövő / magas házakról." Az igazságfüggvények nem értelmezhetőek egy hazug világban, ennélfogva a harmóniáról és a jövőről alkotott elképzelések válnak az értelmezési tartománnyá. Az erre a logikára épülő etikának olyan állandó értékei vannak, amelyek kizárják a „világok kölcsönös hozzáférhetőségét és alternativitását" – hogy logikai kifejezéssel éljünk –, s ezzel a mindennapi életté és tevékenységgé vált etika önmaga alapértékei ellen fordul. A világnézeti és politikai kérlelhetetlenség, a kompromisszumokra nem hajlandó etikai szigor azok az értékek, amelyek következetes betartása ellenkezik a fennálló renddel, és ezzel párhuzamosan nem evilágivá teszi az életműködések logikáját. (Ebből a szempontból érdemes átgondolni Szentkuthy Miklós véleményét, aki József Attilát az angol barokk lírával, jelesül John Donne-nal rokonítja.) De az alapértékek koherenciájának biztosítása is egyre nehezebb: a meghasonlás a mozgalommal, „a fajokat egymás ellen serkentő új gyalázat", a „földgolyón szivárgó nyomor" – hogy csak néhányat említsünk a világnézetre alapozott logikát kikezdő tényezők közül, mind egy olyan reflexiós tevékenységhez vezetnek, amely a divergens erőket juttatják hatalomra. A logika fölött eluralkodik egy annál hatalmasabb tényező, a számtalan alakban és változatban megjelenő *bánat*. „Egem az ésszel fölfogott / emberiség világossága." – szögezi le még egyszer észhitét, akkor, amikor az emberiségnek s benne a magyarságnak is hosszú időre bealkonyul (*Már régesrég...* kezdetű verse 1937 tavaszáról származik). Az ésszel fölfogott emberiség születik, él, hal, termel, táplálkozik, lop, gyilkol, rabol, múvészkedik egyedeiben és csoportjaiban, ez mindennap-

jainak világnézettől többnyire független valósága, életműködéseinek logikája a legbonyolultabb minden elképzelhetők között. Ennek a logikának a megértéséhez csupán az ész kevés s hipotézisnek sem elégséges.

Ezzel azonban még csak sugallani sem kívánom azt, hogy e tragikus magvú személyiség számára más logikát is el lehetne képzelni. Mert logikus az is, ahogyan a divergens értékek és jelenségek hatására verseiben egyre inkább megjelennek a széthullásra utaló képek. „Széthull a testem, mint a kelme, / mit összerágtak a molyok." – írja *Kiknek adtam a boldogot* kezdetű versében. „Bánat szedi szét eszemet, / ha megtudom, mire jutottam." fogalmazza meg kristálytiszta pontossággal a bánat és az ész összefüggésére vonatkozó látleletét.

József Attila a magyar irodalom logikai zsenije is volt, de abban az értelemben is, hogy számára a költemény logikája azonos volt élet és halál logikájával/ etikájával. A szárszói vonatkerék nem egyéb volt, mint e pusztító következtetés utolsó láncszeme.

P.S. Ha valaki a nyolcvanas évek közepének – még nem a végsőkig elfajult – inkább pártállami, és már alig ideológiai cenzúrájára kíváncsi, a méltóság parancsa okán nem írom le a cenzorok nevét, hiszen a magyar reformkorból tudjuk, hogy voltak ennek az intézménynek *becsületes* képviselői, akiknek a szívügye volt a kultúra védelme a hatalommal szemben, és nem a hatalom védelme az írással szemben – nos hát hasonlítsa össze ezt az írást, ha kedve van, a Korunk 1985-ös áprilisi számában megjelent változatával. Nem kívántam együttműködni a cenzúrával, magam is kiadói szerkesztő lévén, de József Attila logikája mindig megéri a misét. És tekintettel kellett hogy legyek a lap általam nagyra becsült főszerkesztőjének az ismételt kéréseire is, sok dühöngésem ellenére. Hát ez a tiszta igazság.

A meggondolt véges

Minden filozofikus költészetnek becsvágya, hogy ne csak teremtsen, hanem megismerés is legyen, hogy a költemény ne pusztán a megformált véges maradjon, hanem sajátos tudása legyen annak, ami a végesen túl van. Főleg a romantikus költészet kereste az abszolútumot, hogy csak két jellemző példát említsünk: Baudelaire az evilági élményen túli élményről is akart valamit közölni, Hölderlin pedig azt sejttette: talán nem is célszerű életünk eseményeinek értelmét magában az életben keresni. A fausti költészet tartalmat kíván adni a Makrokozmosz jelének, annak a jelnek, amely „a létnek titkait mind megvilágosítja", s ha közben a mindenségről le is mond, a megismerés kísértése hol az elő-, hol a háttérben végig a költészet tápláló forrása marad. Ez a fausti vágy a magyar költészetre is jellemző, iskolapéldája Csokonai nagyszabású költeménye, *A lélek halhatatlansága*.

Szilágyi Domokosban is élt az a becsvágy, hogy a költemény bizonyos szavai a költői teremtésen túli összefüggéseket is megvilgítsanak. Ő sem tudott lemondani a *végtelen*ről, s „a Tárgy és Jel szerelmének szülötteivel, a milliós néppel", költői szavakkal az időről is mondani akart valamit. És mondott is: költészetének filozófiája szerint az *innen*-idő legfontosabb jellemvonása az a személyes jelenlét, amelynek tartalma az emberek közti teremtő viszony. A jelenlétnek hivatása van: „erre születtünk: / segíteni, ahol lehet" (*Kis, szerelmes himnuszok*). Vagy amint filozofikus költeményében az emberi egymásrautaltság és az érzelmek dialektikájának megértése után kategorikusan is kifejti: „A dolgok dolga: egymást segíteni." (*A dolgokról egy földi szellemnek*)

Ez a költészet azonban csak fokozatosan jut el a fausti Földszellemet megillető összefoglalásig és mondanivalóig. A hetvenes évekig jobbára a József Attila által megteremtett költő-filozófiai világképek, annak szintetikus elemeit variálja. Középponti helyen van e világképben a szabadság, amelynek letéteményese az értelem. Az értelmes életnek, az értelmes cselekvésnek mintegy immanenciája, hogy általa egyre közelebb kerülünk a szabadsághoz. Ez a József Attilából táplálkozó racionális utópia megfelelő kifejezésre és támaszra talál a Szilágyi Domokos által „hurrául kikeletnek" elnevezett költői idiómában, amely a korszak lendületes illúzióinak is hordozója. Az építő hév, a lendület immanens optimizmusa kezdetben eltakarja az alkat tragikumát, aki pályája derekán ébred rá arra, hogy ő tulajdonképpen csak *a határ*ra kíváncsi, avagy határoltság és határtalanság dialektikus viszonyára, s ettől kezdve ennek az ismeretelméleti felismerésnek a szolgálatába állítja egész költészetét.

Mert már a pálya kezdetén megfogalmazza, hogy ő nem egy készen kapott szabadságra kíváncsi, hanem a megismert és felépített szabadságra, egyszóval keresőnek tartja magát, aki végül is a szabadság örömére áhítozik, mely örömben ott lehet – sejti – a végtelenség, s minél inkább kikristályosítja ezt a gondolatot, annál jobban át- meg átszövi mondanivalóját és nyelvezetét az *ünnep*. Annak óhajtása, megismerése, allegóriája. Az ünnep kategoriális értékű lesz, a létezők megítélésének mértéke, ugyanakkor az önismeret, az öntudat leírására is leginkább alkalmas világtény. A világot s benne magunkat mi sem jelez majd jobban annál, hogy mennyire tudunk vagy nem tudunk ünnepelni. Az ünnep a szabadság, a felszabadulás érzelmi szinonimája, olyan állapot, amelyben senki sem az idegenséget, a helyzetet, hanem önmagát tudja felmutatni és elfogadtatni.

A megismerést „sajgó”-nak, félelemkeltőnek tartotta, mert benne az alanyt tekintette a tevékenység és a gyakorlat próbájának egyaránt. A személyesség álláspontján volt, s ebből az a következtetés származik, hogy az *inneni* (történelmi) időben a megismerő alany, szellem egyre nyitottabbá válik, méghozzá feltöltődésének, tapasztalatainak mértékében. A megismerés pedig nemcsak ténytudás, hanem sejtés, álom, transzcendens tapasztalat is nála, s a tudás nem megnyugtató, hanem a szó tapasztalati értelmében felháborító.

Két kulcsfogalma az igeidőkbe és módokba rejtett személyes én, valamint a világ, amelyek nem egymásmellettiek és nem szembenállóak, hanem sokkal inkább az aktív egymásbaniság viszonyában vannak, leginkább a platóni részvétel, a methexisz kategóriájával tudjuk ezt megragadni. Amint a *Kis, szerelmes himnuszok*ban megfogalmazza: „Súlyosakat álmodom ébren. / Fürdőzöm a lét vérében, / elönt, izzít, kimar, beföd – / így leszek minci sebezhetőbb.” Ennek a megismerési módnak a legfőbb mintája a szerelem, amely ugyancsak univerzumok találkozása, és Szilágyi Domokos végig figyelmeztet a szerelem eme szellemi értelmére. Más megfogalmazása elmélyíti a személyesség cselekvő elvét: „Véremmé vörösül a világ, / kering szorgalmas ereimben. / Ezért kell tennem: ne csak értem, / hanem általam is keringjen.” A részvétel tehát nem puszta jelenlét, hanem nagyon is tudatos, imperatív részvevés, melynek eredménye a világ önazonossága, hiszen az ünneptelen, reménytelen emberi jelenlét nem egyéb, mint a világ kettéhasadása, etikailag bűnös helyzet. Erőfeszítésünknek, sugallja a költő, az egységre kell irányulnia.

Ez a személyes és cselekvő elvű megismerés, amely tehát részvevés is, megteremti a valósá-

got, a költészetben természetesen a látomás formájában. A megismerés „bűnös” útján ez a látomás a rend egyik állomása; Szilágyi Domokos fokozatosan átalakította a József Attilától átvett képzetet. A rend a remény letéteményesévé lett, a reménye, amely ugyan szent hazugság, de nélkülözhetetlen. Költészetébe a kezdeti egységes és osztatlan megismerésképzet helyébe fokozatosan egy szkeptikus elképzelés került, melynek egyik legfőbb létrehozója és hordozója a halálmotívum. Ezzel kapcsolatosan a kezdeti felépítendő jövő helyét elfoglalta a jövő ismeretelméleti útvesztője, a személyes jövőt beárnyékolta az ismeretelméleti.

A világ szétszakadásának rémülete vezetett oda, hogy Szilágyi Domokos újrafogalmazta a határtalanság immanenciáját, kimondva, hogy a személyes helye a transzfinit léttengelyen van: „Sem innen, se túl, / sem egymáson, egymás mellett, egymás alatt sem, / sem innen, se túl, / sem egymásé, se másé, se magunké, / sem innen, se túl, / létben mindig itt, vágyban amott – / MEGSEJTED MAGAD, s a határok megismerése: maga határtalanság, / maga halál.” (*A dolgokról egy földi szellemnek*) Ez a leginkább T. S. Eliot korai költészetének személyesség-felfogására emlékeztető lebegés mégis kézzelfoghatóvá, határossá válik a megsejtetésben, abban a képességünkben, hogy végül is ki tudjuk fejezni, közölni tudjuk felismerésünket. A határtalanságunk az elidegenített közlemény határosságunkról. (A század elején Balázs Béla kísérletezett hasonló költészetfilozófiával, de ő ezt az elidegenítést a lelkek közötti kommunikációra korlátozta.) Ebben a kulcsköltményben (melynek sejtelem-filozófiáját érdemes lenne nagyobb szabású elemzésben kibontani) visszatér a tragikus világnézeti fordulatban is megőrzött képzet a derűs, integer, gö-

rögös emberről: „ereje kinek-kinek a maga világa, a határokat nem ismerő”. Ez az apodiktikus kijelentés az előzménye a Szilágyi Domokos egész költészetét átható (és formájában egész koncepcióját kifejező) vágymondatnak: „Úgy kell a végtelen, mint a falat kenyér.” (Ne feledjük el, hogy a *végtelen*t leginkább értelmező kategoriális kifejezései az *ünnep, a remény, a személyes – világ* komplexus. *A dolgokról egy földi szellemnek* zárómotívuma, a játék is ilyen értékű, ennek bemutatására azonban nem térek ki, mert Kántor Lajos tüzetesen elemezte konnotációit a *Kényszerleszállás* című kötet bevezető tanulmányában, nemkevésbé Dobozi Eszter is egy közleményében.)

Szilágyi Domokos költészetének másik filozófiai kulcsköltemény*e Az ünnep,* ez a világtörténeti szabadság-allegória. A *Bartók Amerikában* főleg *a világ* értelmezését pontosítja: „Jaj istenem a világ / kinek szoros kinek tág / jaj de szoros a világ / csontig hatol velőt vág / hogy kitágul a világ / ha egyszer jobb időt lát” – a világ személyes relativitásának megfogalmazása kiegészíti az inkább apollinikusan megfogalmazott ünnepképzetet. Az ünneplő világ a tág, s változásait a személyesben szenvedi meg. A szenvedélyes azonosságot is újrafogalmazza Szilágyi Domokos az *Öregek könyv*ében; itt már a szkeptikus felhang az uralkodó: lehetségesnek tartja, hogy tulajdonképpen semmink sincs azon kívül, hogy a világ a mienk.

Végül is a fausti kérdés paradoxona az, hogy a költészettel és az élettel nem lehet rá választ találni: a Földszellem és Mefisztó csupán idegenvezetők egy olyan világban, amely a jelenről akar tudni valamit azon kívül, hogy az jelen. Szilágyi Domokos a személyességet tette meg világ-szinonimának és idegenvezetőnek, egy fölfokozott, sebszerű személyességet. Más kortársai a költői objektivitásnak szánták ezt a szerepet, ismét mások a formának;

minden esetben megismerés-kísérleti funkciók, médiumok mindezek a modern költészetben.

Szilágyi Domokos költészetfilozófiai kategóriáinak alapvető célja egy olyan belső távlat, belső költői idő létrehozása, amely mind a világnak, mind a személyességnek távlatot kell hogy biztosítson, egyszóval olyan időt, amellyel meg lehet haladni a pusztán a jelenidejűségre utalt szavakat. Az *inneni* idő azért válik egyetemessé, mert állandóan korrespondál a túlival, s amikor a szavak erejét egy más tapasztalati jelen ereje meghaladja, továbbra is idő–világ–személyesség szkémaként működik.

Cs. Gyímesi Éva mutatott rá arra, hogy a Szilágyi Domokos lírája „lét-költészet". Kiegészíthetjük azzal, hogy költészeti filozófiája révén az egzisztencia-elgondoláshoz tartozik, századunk azon gondolati vonulatához, amely a létezés tényeit és valóságát az összemberi érvényesség összefüggésében igyekszik értékelni, s az így kialakított tényértékeket választja cselekvése, viselkedése, jelenléte vezéreszményeinek. Ez egy olyan folyamatos készenlétet feltételez és kíván, amely a megfigyelésnek, a tapasztalat folyamatos megfogalmazásának is új érzékszerveit kell hogy kialakítsa, mígnem a költőnél egyetlen érzékszervvé változik az egész test. A személy így szuverénje lesz a teljes megismerési aktusnak, s ezt a perszonalista álláspontot képviseli Szilágyi Domokos az egzisztenciális gondolatban.

E filozófiai magatartás lényeges vonása, hogy a tények egyéni törvényét a szubjektivizmus és partikularizmus teljes megtagadásával és kiküszöbölésével éri el. Csak így tételezheti újra a személyes módot, csak így lehet a személyes állítmánya a világ, az ünnep.

Baász-arcél[*]

Nyilván nagyon fontos a számunkra, hogy – legyőzvén a különböző nehézkedési törvényeket, változatos terekből (Bukaresttől Budapestig, és vissza, félúton és különböző időkből: a hatvanas, hetvenes, nyolcvanas és kilencvenes nemzedékek képviseletében) összegyűlhettünk, hogy a *szünhédrión*on együtt vagyunk – ugyanis nem kis értelmi feladatra igyekszünk vállalkozni. Ennek az értelmi feladatnak a fontosságát egyrészt abban látom – természetesen a feloldási kísérlet szemszögéből –, hogy a romániai magyar kultúrában létezik egy furcsa viszony az alkotókkal, az értékekkel kapcsolatban – ameddig közöttünk élnek az emberek, jól-rosszul igyekszünk tudomásul venni a teljesítményüket, de aztán történik valami (megszűnik a személyes jelenlét, elvándorolnak, meghalnak), és ettől kezdve óriási a veszélye annak, hogy eltűnik *az életmű* is. A közös szegénység paradoxona ez, a türelemhez szükséges idő hiánya miatt is: nincs időnk tükörbe nézni, a kozmosszal platonikusan parolázni, berendezkedni, helyeket találni kultúránkban. Többször is megvalósulni láttuk ezt a folyamatot: *a hiány megmarad hiánynak és nem változik át jelenlétté*.

Abból a benyomásból kiindulva – felismerésnek még nem nevezhetném, és értékelni sem szeretnék, mielőtt megpróbálnánk közösen ki- és megrajzolni egy profilt, egy arc élét, mely idő előtt ködbe bukott –, tehát ebből vélve azt, hogy Baász Imre életműve annak végső anyagi formájában és szellemi tartalmában több mint jelentős, ránk nézve és bizonyos vonatkozásokban meghatározó értékű és erejű – mi most megkísérlünk egy-

[*] Az előadás a Baász Imre Művészeti Alapítvány kollokviumán hangzott el, 1992. október 11-én, Árkoson.

részt szakítani ezzel a rossz hagyománnyal, és megpróbáljuk ezt abban a formában megtenni, hogy pontosan a Baász Imre életművével és annak szellemi kisugárzásával kezdjük.

A személyességnek sajátos szerepe van felidézésünkben, hiszen – Szent Ágostontól tudjuk – ez *lehetséges intellektus* – itt döntő, és *itt*ről lévén szó, *e* téridőről beszélek. Vannak, illetve voltak bizonyos emberek az életemben, életükben és halálukban, akikkel folyamatos dialógusban vagyok. Nagyon nehéz választ adni arra a kérdésre, hogy miért van ez így. Valószínűleg azokkal az emberekkel kapcsolatban létezek ebben a helyzetben, akik valami olyasmit tudnak, valami olyasmit látnak, amit én nem – vagy aminek az érzékelésére képtelen is vagyok. Talán, amint Novalis írja: „majd egy titkos szó oldja meg / az összekuszált lényeget”.

Túl azon, hogy hányféle is volt a Baász Imre jelenvalósága: tíz éven át kiadói szerkesztőként is mennyi alkalom nyílott könyvborítóival is foglalkozni – túl azon, hogy ez a jelenlét a műtermében (a hosszú, kereső korszakban – *krétakor* – színtanulmányok: okker, narancs-munkák zöld létrán), beszélgetésekben, sok közös utazásban is *volt*, folyamatos *kérdezz-felelek*ben vagyok vele bizonyos művészeti és gondolati, mondanám akár filozófiai kérdések kapcsán. Megpróbálok a továbbiakban is úgy beszélni, hogy hangom talán ezek után se vesszen ki a szívéből.

Mondottam, hogy nagyon kockázatos lenne, ha egy profil közös megrajzolása kapcsán az életműnek valamilyen értékelésébe bocsátkoznánk. Ez nyilván hosszú folyamat; most csupán azzal kezdeném, hogy megpróbálnék a modern művészet néhány értelmezési kérdéséből kiindulni, főleg annak kapcsán, hogy Baász mint teoretikus is szembesülni kényszerült ezekkel a problémákkal. Olyan gondolati-szemléleti keretről van szó, amely ennek

az életműnek az alakulását a tudatosság síkján is meghatározta, hiszen az alkotó nemcsak a kéz és a gondolat indulatainak és gesztusainak engedelmeskedik, hanem minden esetben ellenőrzi is ezeket. A kérdés értelmi formájában tehát: Baász szabad művész volt, minden plasztikai megnyilvánulását annak teljességében ellenőrizte és fölülbírálta.

Amikor a modern művészet értelmezésbeli nehézségeiről beszélünk, elsősorban arra gondolunk, hogy a hagyományos esztétika helyett századunk ötvenes éveitől immár kényszerű erővel ki kellett dolgozni egy olyan szemléleti keretet, amelyben a képzőművészetben bekövetkezett változások artikulálhatóak legyenek. Elsősorban E. H. Gombrich kísérletezett azzal, hogy a reprezentáció- és nem a hagyományos értelemben vett ábrázolás viszonyába helyezze el a képzőművészeti tárgyat és a gondolatot. „Ha egyszer elfogadjuk valamennyi implikációjával együtt, hogy a kép jel, ami valami rajta kívül állóra referál [...] akkor tényleg kénytelenek leszünk képzeletünket szabadjára engedni a kép körül. »Teret« adunk az alak köré, ami csupán egy másik mód annak elmondására, hogy a valóság, amelyre a kép referál, háromdimenziós volt, hogy a bemutatott ember mozoghatott, s hogy még a most éppen elrejtett aspektus is »ott volt« a képen”.[1] Ennek nyomán, a század hatvanas éveiben Nelson Goodman és őt bírálva több szerző (közöttük olyan jelentős logikusok is, mint Jaako Hintikka) kísérelte meg a tárgy, a perspektíva és a reprezentáció kérdéseit újragondolni, nagyjából – többen úgy vélik – sikerrel. Elsősorban annak eredményeként, hogy a kutatott kérdések a modern művészet deszignációs problémáival egybeestek és abból származtak.

A kiindulópont jellemzésében vissza kell mennünk a tárgy és az ember viszonyának általános

kultúrantropológiai összefüggéseire. Valahogyan e század történelmének, nagy társadalmi konvulzióinak a következtében a tárgyakkal kapcsolatos hagyományos kulturális viszonyunknak is meg kellett szűnnie. A személyesség helyébe az egyetemes elpusztíthatóság és a tömeges újratermelhetőség lépett. Ez a tény felszólítást, parancsot is tartalmaz: az egyetemes helyettesíthetőség viszonylatában az embernek nem szabad többé egyedi, a személyességet hordozó, célszerűen formált tárgyakkal körülvennie magát, illetve megteheti, de ezzel újabb, a személyiségére vonatkozó kockázatoknak teszi ki magát. A tárgyak többé nem önmagukat reprezentálják, hanem csupán folyamatos és nyilván formális szerepük van az életünkben, ugyanakkor állandó kapcsolatban is vagyunk ezekkel a szurrogátumokkal. Következésképpen valamilyen módon a kulturális jelentésesség összefüggésrendszerében a képzőművészetnek is fel kellett hívnia a figyelmet arra, hogy a személyes környezetünk, tehát a látásmódunk és appercepciónk személyessége is óriási kérdőjelek rendszerébe került. Drámai módon fejezi ki mindezt Picasso *Guernicá*ja (1937), és nemkevésbé kellő súllyal a későbbi antropológiai elemzések is: „A funkcionális tárgy: léthiány. A valóság zátonyra fut e »befejezett« dimenzió felé való regresszió során, ahonnan már csak a lét felé lehet továbbindulni. Ezért is tűnik olyan szegényesnek: bármilyen is az ára, minősége, presztízse, ő az Apa- és az Anya-kép elvesztésének megjelenítője, és az is marad. Funkcionalitásgazdagságában és jelentésszegénységében a jelenvalóságra utal, és elenyészik a mindennapiságban. A minimális funkcionalitású és maximális jelentéstartalmú mitologikus tárgy viszont az őseredetre, sőt a természet korábbiságára utal”.[2] A funkcionális tárgyban tehát – Jean

Baudrillard elemzésében – elvész az eredet mint személyes és természeti meghatározottság is, tehát maga az ontológiai összefüggés.

Mindehhez járul még – a mi feltételeink között – a múlt lerombolhatóságának képlékeny, plasztikus félelme, a szakrális-mitologikus tárgyak és terek eltüntethetősége, a templompusztítás politikai jelentéstana. Baász Imre munkásságában már az 1976-ból származó színes linómetszettől (*Mozgósítás*) feltűnik a pusztuló tornyok és az aknagránátként szétbomló harangok motívuma.

A fentebbiekben jellemzett tárgyvonatkozások miatt (persze nem ez az egyetlen formatív kényszerűség, Kelet-Európában ehhez a személyiség egzisztenciális problémái is társultak) a modern képzőművészet olyan versenyhelyzetbe jutott, amelyben a tárgyak jelentésességének a kérdéskörét újra kellett gondolni. Elsősorban maguknak a tárgyaknak a sajátos szemügyre vételével, tanulmányával, amelyben technikailag középponti szerephez jut a különböző átfordításoknak és vetítéseknek a rendszere, eredményeképpen létrejön a nem geometrikus és hagyományos fényperspektívákkal jellemezhető tér. A tárgyak egy ideális szobor cserépdarabjai és tükörcserepei lesznek, és telítődnek az elvesztett univerzumra célzó belső utalásokkal. A képzőművészeti avantgárdot képviselő erdélyi alkotásokban – ámbár minálunk, véleményem szerint –, a modernizmus és avantgárd viszonyában mindig sajátosan kell fogalmazni – és itt most már konkrétan Baász néhány képére is gondolok –, példaértékűen követhető e fordítások, projekciók és újragondolt fényviszonyok jelenléte, következésképpen létrejön az *ész-tárgy*, a modernista képzőművészet alapalakzata. Egyelőre az objektivitásnak, a korszerű vizuális közeg megteremtésének törvényszintjén. E folyamat legfonto-

sabb állomásait Nelson Goodman a következőképpen foglalja össze: „A művész feladata egy előtte levő tárgy reprezentálásakor [...] inkább annak eldöntése, hogy – kiállítási feltételek között – mely fénysugarak fogják sikeresen tolmácsolni művészileg azt, amit lát. Ez nem másolás, hanem közvetítés kérdése. Inkább a »hasonlóság megragadásáról van szó, mintsem másolásról [...] Egyfajta fordításról, a körülmények különbségeinek ellensúlyozásáról kell gondoskodnunk.”[3] „A közül a rengeteg tulajdonság közül, amelyet egy kép birtokol, s amelyek legtöbbjét rendszerint figyelemre sem méltatjuk – a kép csupán azokat a metaforikus tulajdonságokat fejezi ki, amelyekre referál. A referenciális összefüggés létesítése voltaképpen bizonyos tulajdonságok kiemelése a figyelem számára, illetőleg más, tárgyakkal való asszociációk kiszűrése”. Eltekintve a reprezentációs elmélettel szemben különböző diszciplináris szempontokból megfogalmazott bírálatoktól, a legfontosabbnak a következmény tűnik: a személyiség, az alkotóművész szabad gesztusa pontosan abban a pillanatban érhető tetten – és ez a pillanat a döntő, a születés pillanata –, amikor a képen elhelyezi és a nézővel el tudja fogadtatni az organizációs középpontot. Valamiképpen a modern képzőművészet ezzel a kérdéssel is szembesül: mennyire tudja bekapcsolni a nézőt a látvány (ám nem pusztán a felület) rendszerébe, és nem kevesen mondanak le eleve a bekapcsolásról. Baász Imre ebben a pillanatban, a modern tárgy illetve fordítás és perspektívarendszer alkalmazásának a választási helyzetében meg kellett hogy találja a mi közegünk egyik történelmi kihívására adott választ is, amit mind közönségesen úgy szoktunk megfogalmazni, hogy itt az erdélyi képzőművészekkel szemben van egy sajátos és jogos elvárás is, méghozzá az, hogy valamiképpen a gondolkodásnak, az érzésnek, a mitológiának a közös jelen-

téstartománya mint jelentésképző, formaképző elem működjék. Képzeljük el, hogy micsoda kihívás ez egy modern képzőművész számára, hiszen amennyiben elfogadja azokat a hagyományos szimbólumképző eljárásokat és formákat, akkor elvileg, konzervatív módon elfogad egy történelmi szemléletmódot, stíluskényszert. (És hogyan tehetné azt egy szabad művész?) Ugyanakkor, mint a közösségének mélyen elkötelezett alkotó, valamiképpen azt a formaproblémát meg kell oldania, tehát a modern művészet rendszerelveinek megfelelően kell létrehoznia egy olyan organizációs középpontot, amely a nézőknek igen nagy számához szól. Kétoldalú kihívásról van szó és a kérdés drámai.

Anélkül, hogy az életmű egészéről nyilatkoznék, nyilatkozhatnék, a kérdésre adott baászi válaszban két korszakot tudnék megkülönböztetni. Van egy nagyon ismert, *Madárijesztő* című munkája, ezen jól példázható a tárgy viszonyában hagyományos artikuláció működése: a madárijesztő a drótkerítés előtt, tehát a tárgy egy az egyben, különböző fordítások és projekciók, a *rész–egész-viszonyra vonatkozó reflexió nélkül*. Ugyanakkor a néző választására bízza azt, hogy mennyire képes a jelentésességet a magáénak tartani, tehát azt, hogy madárijesztők vagyunk egy ketrecben, egy nem is túlságosan elrejtett, tehát eredeti módon szögesdrótozott karámba, térségbe, rezervátumba zárva. A befogadás automatizmusaira alapozott attributív, a konnotációk azonosságán alapuló attributív viszony azonban nagyon is kockázatos valami, s szerintem Baász hosszas töprengés után le is mondott arról, hogy ezen az úton haladjon tovább. Hosszas keresgélés, kihagyás következik, majd a felület megtelik a mozgás, dinamika olyan jegyeivel, amelyeket én egyetlen erdélyi képzőművésznél sem láttam. Bonyolult irányjelző-, vektor- és sodrásrendszerről van szó, amely nyíltan és szervesen be-

viszi a felületbe ennek a kivételes személyiségnek az üzenetét: nyílt felszólítás arra is, hogy így érdemes látni, így érdemes részt venni a látvány rendszerében, tehát valamilyen személyiségi mozzanat, implikáció kifejezett meghívásáról van szó, hogy mindez személyiségi viszony is. A felület, a kép szempontjából metonimikus eljárást követő megoldási módozatok választásáról van szó: a tárgyegészek helyettesítése a részekkel, valamint az elforgatott és projektív – felhívó jellegű – viszonyok rendszerével. Ennek a szemléletnek is megvannak a klasszikus előzményei. Conrad Busken Huet írja Rembrandt történelmi stílusáról: „sokat elhagyni, sokat túlozni és néhány tényt és indítékot jól megvilágítani."[4]

A személyiségi viszonyok bekapcsolása a felületképzésbe azonban csak egy a lehetséges módozatok közül. Baász azonban ezt elégtelennek tartja a Kelet-Európában alkotók kényszerhelyzetével való szembesülésben, reflexiója arra irányul, hogy a szubjektivitást művészetileg sajátos módon kell kifejezni, mert itt a szubjektivitás kérdéses. A teoretikusok véleménye szerint talán ez az a pont, amelyben nyilvános válaszvonalat lehet és kell vonni a Nyugat- és Kelet-Európai művészeti avantgárd között. Jindrich Chalupecky szerint: „A szocialista országokban a fiatal művésznek hosszabb vagy rövidebb ideig nagy belső és külső akadályokkal kellett megküzdenie. A belső akadályok polgári létének súlyos ellehetetlenülésével fenyegettek: a külsők és komolyabbak abban a kérdésben sűrűsödtek össze, hogy milyen jogon vonja ki magát a komoly társadalmi feladatok alól, melyeket országának kormánya a művészetre rótt."[5] Dieter Ronte a következőképpen fogalmaz: „Párizs, Berlin, Milánó és Moszkva mellett ebben a térségben legitim művészet fejlődött ki, amelynek legfőbb jellemzője nem a racionalizáló logika, hanem világunk gesztikus-expresszív felfogása. Ez a mű-

vészet erősen pszichologizáló és emocionalizáló, gyakran egyetlen fölkiáltás a reflexió során, a konstrukció elvetése, a szociális kötöttségekből adódó rossz érzés emberi kifejezése."[6] A művészi teremtő akaratot nem az újlatin racionalitás, a vonalak eleganciája formálja, hanem az átélt és megtapasztalt valóság spontán, közvetlen megragadására törekszik, amelyet azonban nem realisztikusan másol át, hanem szublimált és felfokozott formában irodalmi-vizuális kapcsolatokban ér tetten, s ezekben az egyes ember sorsát meséli el.

Stílusjegyekben is felismerhetően, az Odera–Neisse vonal elválasztotta a képzőművészetet. Persze nem lehet ezt a különböző ART-ok konvenciórendszereinek és technikai eszköztárának egyszerű átvételével áthidalni. A szubjektivitásnak valami olyan megformálásáról van szó, amely nem csupán változat, hanem a legegyénibb Baász-gesztus is. Baász végképp a képzőművészeti gesztusrendszer egyik és csupán egyik megnyilvánulási területének tekinti a felületet, *kimegy a térbe, kimegy a társadalomba*. Az ANNA-ART formájában élesre állítja politika és művészet viszonyát, amelynek rendkívüli morális viszonyai is vannak: ha a politika a közösség elpusztítását tűzi ki célul, a művészet a közösség megteremtését is vállalja, anélkül, hogy lemondana sajátos eszközeiről. Így ő lett az egyetlen képzőművészünk, akinek a munkássága valóban „tömegeket mozgatott meg", anélkül, hogy valamiféle rossz értelmű művészeti gesztikulációról lett volna szó. A szelíd land-artból így lett egy performatív médiateremtés, a közösség szubjektummá változott, a tárgy pedig a birtoklás új viszonyába került. Az egyes művészeti műfajok és formák Baász életének utolsó korszakában a központi plasztikai gondolat egyes, különböző megnyilvánulási ágazatai lettek.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Valóban, mélyen és közösségének elkötelezetten változtatta meg a tárgyat és a teret, és hát mint képzőművész, ameddig tudta, az időt is. Olyasvalamit tett *számunkra-valóvá*, aminek az elpusztításáról immár minden földi hatalmak döntöttek.

Andrei Pleşu Minima moraliája

A mai román filozófiai életben – amely nem büszkélkedhet igen nagyszámú alkotóval – Andrei Pleşu kiemelkedő jelenség. A művészettörténész-művészetfilozófus kortársai közül a legérzékenyebbé vált – az idők folyamán – a kérdésfeltevés etikai-morális formája iránt, méghozzá olyan körülmények között, amikor ezt két irányból is erőteljesen kompromittálva láttuk és látjuk: az egyik a totalitárius hatalom esztelen kísérlete volt a *Szocialista erkölcs és méltányosság kódexé*nek kidolgozására és gyakorlatba ültetésére, a másik pedig a mai román közélet nagyobbik részének reménytelenül kilátástalan és menthetetlen korrupciója. Mindkettőnek az a gyakorlati következménye, hogy amennyiben az ember valami egyszerű, de mégis értékpozitív dolgot akar elérni, *ab initio* szövetkeznie kell a Sátánnal. A Jó elérése a Jó eszközeivel teljesen reménytelen dolognak látszik.

Ilyen körülmények között lehetetlen és abszurd kísérletnek tűnik az erkölcsös cselekedetnek a restitúciója, a tettben és gondolatban egyaránt. Andrei Pleşu, a Petre Roman kormány művelődési minisztere viszont képes volt lemondani, amikor a hatalom, amelynek képviselője volt, ismét teljes pőreségében és amoralitásában mutatta meg magát. Politikai tett volt, amikor 1988-ban megjelentette *Minima moralia* címmel kis restitúciós röpiratát, amely mintegy tükröt tart a *korjellem* képviselői elé. Később – egyébként másokkal egyetemben – ezt a kis munkát egyik legkiérleltebb alkotásának tartotta. Az 1994-ben megjelent *Tescani napló* a *Minima moralia* abszolútumutalásait tovább bővíti, úgyhogy a kettő együtt immár körvonalazhatóan kirajzolja a gondolkodó felfogásának horizontját.

Mielőtt a kérdések szűkített elemzésébe fognék, hadd jegyezzem meg, hogy a huszadik század közepének román gondolkodóinál jól megfigyelhető módon bontakozik ki a gondolkodó pozíciójáról alkotott szinte normatív erejű felfogás. Ebben kétségtelenül Constantin Noica, az 1909–1987 között élt filozófiatörténész-filozófus a paradigmatikus alkotó, aki élete jelentős alkotó időszakát a Fogarasi-havasokban lévő Păltinişi-en töltötte. Ide zarándokoltak a román gondolkodás legjelesebbjei; Noica ideatikus világát idézi fel Gabriel Liiceanunak a *Păltinişi napló* című könyve, de hosszan megemlékezik róla Pleşu is a *Tescani napló*ban. Szellemi auráról, valóban működő körről, a gondolkodás közösségéről van szó, amelyet csak erősít az, hogy az ideatikus alap igen nagy mértékben azonos: az ortodox metafizikának arról a rendszeréről van szó, amelyet egyfelől a század német egzisztencializmusa, másfelől az ortodox egyházi tanítás határol. A kantiánus morál immanens erkölcsi maximájával, valamint csillagos egével szemben bennünket elsősorban a föld és a hit jellemez – mondja ezzel kapcsolatban Pleşu.

A naplóforma mindenképpen a magányos kontemplálóé, aki, távol a (fő)várostól, a természettel, az ideákkal, az Úrral és néhány kiválasztottal társalog, felismeréseit szeretné revelatívaknak tudni vagy látni, és alkalmasint rezignáltan veszi tudomásul, hogy az isteni kegyben nem részesült. A tiszta filozófiai rezignáció alapján állapítja meg Constantin Noica 1976-ban: „Egész életemben azt vártam, hogy isteni kegy (*har*) szálljon rám, hogy birtokába kerüljek annak a gondolatnak, amely gondolkodói erőfeszítéseimnek értelmet adna. Hatvanéves elmúltam, és a gondolat, amint látom, nem érkezett meg. De Ion Creangă rendkívüli gondolatával vigasztalom magamat, aki szerint: »Látszik, mégis, hogy

megjött, mivelhogy nem jött meg.«”[1] Mindezt szükségesnek láttam megemlíteni annak jelzésére, hogy Pleşu nem magányos alkotó, hanem a román gondolkodók szellemi leszármazásrendjébe tartozik, e hagyomány kiváló képviselője.

A *Minima moralia* – ámbár a szerző intenciói között fel sem tűnik e szempont – az általam ismert fenomenológiai elemzések egyik legjobbika. Hosszasan tagolja és körülírja a *morális hozzáértés* szintetikus fogalmát, mint egy olyan képességét, amely mindenki számára megnyilvánítja morális tekintélyét, állhatatosságát, megingathatatlanságát, méghozzá egyetlen gesztusba sűrítve. (Mely gesztus az interszubjektív viszonyok egyik leggyakoribb jelensége.) Minden szempontból megengedjük, hogy esendőnek nyilvánítanak, oktalannak, hozzá nem értőnek, baleknak. „Tűrhetetlennek tartjuk viszont kimondani, de főleg hallani, hogy morálisan ingatagok vagyunk, megvesztegethetők, tisztességtelenek, erkölcsi szempontból kétségbe vonhatók. [...] Úgy véljük, hogy bármit tettünk volna és bármit tennénk, alapvető lényegünk pozitív, romolhatatlan marad. Az erkölcsi bűnt elnézendő emberi vétségnek tekinthetjük, amely azonban nem alaptermészetünkben gyökerezik, amely *malgré tout*, tiszteletre méltó.”[2] Az egyetlen tekintély, amelyet az egyéni tudat soha, vagy majdnem soha nem von kétségbe, az erkölcsi tekintély. Mindennek a végeredménye, hogy ha meg is engedjük az eredendő bűnösséget, mégis a morális tekintélyben egy eredendő jóságmagot és nemességet fenntartunk. A morális hozzáértés adottságvolta, valamint az önfeljogosításé eleve rendezetlenné, kaotikussá, megmagyarázhatatlanná teszi erkölcsi viszonyainkat. Egy finom és vak álokoskodás révén még a nyilvánvalóan bűnös cselekedeteinket is a végtelenségig igazoljuk. Ez a kér-

désnek az egyik oldala. (Csupán figyelmeztetni szeretnék a platóni dialógusok nevezetes helyeire, elsősorban a *Gorgiászéi*ra, amelyben az igazságosság problematikájában fogalmazódik meg a kapitális kérdés: miért van az, hogy az igazságosság látszata végül is nélkülözhetetlen akár a zsarnok számára is?)

A kérdés további elemzésében Pleşu az interszubjektív viszonyokban megmutatkozó eme rendezetlenségi összefüggést, tényezőt vizsgálja. Mindaz, amiben kétségbevonhatatlan erkölcsi tekintélyünket megnyilvánítjuk, a megítélésnek, valamint a tanácsadásnak a módja, az a konkrét forma, amelyben képmutató és kaotikus erkölcsi mivoltunk mintegy tevőlegessé válik, egyben tovább testesíti a rosszat. Az erkölcsi hozzáértésnek „a közvetlen mindennapiságban két jellemző megnyilvánulási formája van: a világ, valamint az emberek határozott megítélésének, valamint a tanácsadásnak az el nem nyomható hajlama. Ezekkel végképpen az alacsonyabb rendű erkölcsi életforma mellett köteleztük el magunkat, hiszen természete szerint mind az ítélet, mind pedig a tanács alacsonyabb rendű az erkölcsi aktusnál. Ezeket pontosan az aktus helyettesítésére használjuk, annak megkerülésére, mint az embertársaink megsegítésének elutasítására szolgáló módozatokat. A diskurzussal is a segítséget utánozzuk.”

Szeretném igen nyíltan kimondani, ámbár Andrei Pleşu nem teszi ezt meg, hogy éppen ez a korjellem leglényegesebb vonása. Az erkölcsi aktus helyett a diskurzus. Vagy a még annál is sokkal elrettentőbb *hallgatás*. Hiszen a fokozatiság alighanem kimeríthetetlen, amikor a másik ember erkölcsi személyiségének az ignorálását vagy – a szó legkomorabb értelmében – az elhagyását vizsgáljuk. A román gondolkodó azonban nem ezen az úton halad, hiszen az erkölcsi exorcizálás éppen alaphipotézi-

seinek mondana ellent. Hanem megpróbálja – e *Minima moralia* lapjain feloldatlanul – az erkölcsi hozzáértés valóságos újradimenzionálását.

Leszögezi, hogy az etika létrejöttének a közege az abszolútum okkult jellegének az átérzése. A morális bűnösség feltétlen tudata az egyetlen eredendő jelensége az etikának, az az állapot tehát, amelyben a bűnös egyidejűleg tanácstalan, és tudatában van tanácstalanságának. A morális keresés gyakran az út és a cél ismeretlenségével párosul, és a cél *mit*je az etikában az út *hogyan*jától függ. Mindez azonban nem jelenti, hogy Pleşu Lev Sesztov módján azonosítaná a morális helyzetet a bűnösség elkövetésének és tudatosságának az állapotával. Az erkölcsi stádium egy logikai összefüggésrendszer világos tudatát és – amennyiben függvénynek tekintjük – megoldási módozatkeresését jelenti. Kissé a keleti gondolkodás metaforizáló módján, azonban a terminusok pontos kijelölésével írja le a hármas összefüggést: „A morális tudat ennek a hozzá nem értésnek a felismerésével kezdődik, és nem az út végének meglétére vonatkozó spekulatív késedelmeskedésekkel. Az út és a cél egybenőnek, anélkül, hogy az út a cél tartalmában összeomolnék, avagy a cél szétszóródnék az út dinamizmusában. Az út és a cél, az utazó mozgó alakjával együtt alkotják a morális keresés együttes és hármas osztatú testezetét...”

Nyilvánvaló, hogy a pleşui morálfelfogás sarkalatos pontja az abszolútum okkult jellege, és a szintagmában mindegyik tagot egyaránt fontosnak kell tekintenünk. Ha valamiben, ebben érhetjük tetten leginkább mindazt, amit e felfogás ortodox komponensének neveztünk. Kiindulásképpen csak annyit állapíthatunk meg, hogy az abszolútum egyáltalán nem tárja fel önmagát, nem autorevelatív. A vele kapcsolatos álláspontunk döntően befolyásolja morális habitusunkat is. Ezért, a *Tescani napló*ban Pleşu

– ismét a fenomenológiai elemzés kiemelkedő példájául szolgálva – a Teremtő és a teremtett kapcsolatának észformáját vizsgálja.

Kiindulópontja egy sajátos, módszertani következményekkel járó dogma: „Az elgondolható legmagasabb rendű gondolat: Isten.”[3] Nyomban hozzáfűzi azonban, az is világos, hogy nem gondolható végig. Hatalmas aránytalanság van e gondolat hatalmassága és mindennapos képességeink között. De már az aránytalanság tudata is figyelmeztet a végiggondolás szükségességére. A mátrixszerűen felépített lehetőségek jellemzése alapján az észkapcsolatok négy formája képzelhető el:

1. „Mivel sem tapasztalati, sem észformában nem ragadható meg, haszontalan a vele való foglalatosság. Eltekintek tehát létezésének hipotézisétől is, mint olyantól, amellyel nem tudok mit kezdeni. Visszautasítom, hogy az imponderábiliákkal foglalkozzam, és hogy a kimondhatatlanra építsek. Csupán az korrekt, ami valóságos erőim hatálya alá esik. E megoldás nem egy tulajdonképpeni ateista megoldás. Felvilágosult, racionalista, határait beszámító álláspont.

2. Ha az Isten megismerő képességeim számára nem adott, egyetértek azzal, hogy hozzá csak a hitemmel viszonyulhatok. Mire jó ésszel megközelíteni valamit, ami túl van az ésszerűségen? Visszalépek annak a hívőnek a helyzetébe, aki minden problémára egy, a revelatív szövegekből származó idézettelfelel. Nem elemzek, nem értelmezek, végeredményben nem gondolkozom. Mindez azért, mert a tévedés kockázata kísért, valahányszor egy *per definitionem* határtalan területre határos erőimmel merészkedem. Ez a megoldás a mai kegyességre a leginkább jellemző, amely a »higgy és ne kutass!« maximája szerint él. Ebben az összefüggésben a hit tiszta passzivitás, lemondás a magas-

rendű észről. Azért oly értékes ez az átélt igazság, mert alapjában véve bizonyíthatatlan.

3. Isten elérhetetlensége nem egyéb lusta előítéletnél, hacsak nem butasági nyilatkozat. Isten valóban a legnehezebben elgondolható gondolat, ámde ő nem elgondolhatatlan." Hosszasan idéztem a gondolatok eredeti alaki formáját is, ezen a ponton azonban kommentárokkal kell élnünk. Hiszen, csakugyan, minek alapján mondható, hogy el nem gondolható: transzcendens mivolta elégséges alap-e el nem gondolhatóságának igazolására?! Ezen álláspont értelmében ész- és tapasztalati formákkal, semmilyen argumentációval nem teremthető meg a transzcendentális ego – módszertanilag nem tudjuk megismerési helyzetbe hozni magunkat. Ilyen módon értelmezi az ortodoxia is a kanti tartózkodást. A kérdés egyik kiváló jelenkori szakértője szerint „Kant egész gondolkodása megkérdőjelezi a metafizikát. Azért, hogy a megismerés lehetőségét megmagyarázza, Kant ennek feltételeit elemzi. Mégis, szüksége van Isten ideájára, éspedig a morál szférájában. Amint a *Gyakorlati ész kritikájá*ból következtetünk, Isten az erkölcsi élet szükségszerű posztulátumaként jelenik meg. Magánéletében Kant nyilvános hitgyakorló lutheránus volt. A metafizikában – tehát – az Istenről való minden spekulációt elutasít, ámde az etikában Isten létezését posztulálja."[4] Ezek a fejtegetések – itt már élesen fel kell rá hívnunk a figyelmet – a teológia és a filozófia köztes területén folynak. A teológiai kérdés formája az ésszerűségnek az Igében való kijelentése, erre például a protestáns válasz igenlő – amint azt Tavaszy Sándornak, az erdélyi református teológusnak és filozófusnak a *Dogmatikájá*ban kifejtett álláspontja megfogalmazza.

Mindezek alapján Pleşu konklúziója: „Isten valóban a legnehezebben elgondolható, de Ő nem elgondolhatatlan. Ha az Ő képére és hasonlatosságá-

ra teremtettem, akkor azzal a képességgel is rendelkeznem kell, hogy megismerhetem”.[5] Ennek a gondolatmenetnek az az alapja, hogy a teremtett a teremtő attribútumaival is rendelkezik. Ezen attribútumok: a teremtés, az alkotás – ám kétségtelen, hogy korlátozott értelemben. Az alapvető különbség ontológiai, eszerint a Teremtő *ab initio* teremtő. Továbbmenően: ha fel tudom fogni, akkor meg is tudom ismerni. Az intellektus isteni ajándék, amely megfelelően felhasználva – erőteljes ismeretelméleti optimizmusról van itt szó – minden Titok megvilágítására képes, beleértve a legnagyobb Titkot is. Ámde tényszerűen nincs titok, csak talány, álcázott birodalom, még fel nem ismert, ha éppen nem szándékosan elrejtett – a gyengébb intellektusok elől. A hit tartalma egy adott tudomány tartalma lehet, nagy horderejű egyéni, avagy közös erőfeszítés eredménye, amely a *hagyomány*ban letéteményeződik.

Ez tulajdonképpen minden ezoterizmus sematizmusa is (a modern teozófiáktól René Guénon bonyolultabb elképzeléséig). Luciferi megismerési modellnek is nevezhetnők, melyben minden elrejtett napvilágra hozható.

4. A Teremtő oly nagyságrendű, melynek a teremtettel semmilyen közös nevezője nincs. Nem remélhetem, hogy a Legfelsőbb Lény terjedelmét egészben véve átfogom. Ámde ugyanolyan evidens az is, hogy nem tudhatom *a priori* milyen messzire mehetek el a megközelítési kísérletben, a Hozzáközelítésben. Igaz, hogy csak az Úristen képes önmaga megismerésére. De ha *in intimo meo* rendelkezem egy isteni maggal, az Úristen tükröződhetik ebben, önmagát megismerheti önmaga tükröződésében. Az Úristen nem azért jelenti ki önmagát, hogy megközelíthetetlen maradjon. Ő *per definitionem* igénybe vevő instancia, kihívó, felvevő. Ugyanakkor az intelligencia az affektusnál és az

alávetettségnél nem kevésbé nemes képesség (de ugyanez vonatkozik más emberi képességekre is). Az Isten felé mutató aktív feszültség a teremtmény ontológiai státusához tartozik.

Pleşu természetesen súlyozza is ezeket az észviszonyokat, egyben megoldáslehetőségeket. A Hegyibeszéd értelmében a negyedik megoldási mód mellett érvel, ebben két, a filozófiatörténetből ismeretes állásponthoz kerül közel: az egyik a janzenizmusé – az affektusok tanára vonatkozó helyekre gondolok –, a másik a Legfelsőbb Lény megközelítésére vonatkozó perszonalista elképzelés, amely a személy arcélének a megrajzolását az Istenhez közelítő erőfeszítésben látja.

Ámde mindezen válasz- avagy optatív lehetőségek nem a filozófiából származó észparancsok. A kérdést mindenkinek és egyénileg kell megoldani, Pleşu saját sugalmazása szerint az emberi állapoton belül „minden pillanatunk józansággal és erőfeszítéssel jár. A többit nem tudjuk megtervezni. Bizonyos csupán a bukás és felemelkedés, a nem is reménylett erő és a hihetetlen törékenység, egy állandóan felajánlott és soha el nem ért erő, valamint egy néha csodásan megvalósítható lehetetlenség napi váltakozása. A kezdeteknél meglevő határokkal végezzük. Csak abban reménykedhetünk, hogy határokként idejében azonosítjuk őket, és a határtalan mindig lehetséges áttörésére készülünk.”

Elemzésének e pontján a román gondolkodó az ismeretelmélet határproblematikájával mintegy lezárja az individuális erkölcs és a transzcendenciaprobléma jelenkori összekapcsolásának az ortodox metafizikával összefüggő megoldási sematizmusát. Figyelmeztet arra, hogy az elemzés módszertanában igen erőteljes szerepe van a sorselképzeléseknek mint az erkölcsi élet parancsokra vonatkozó hierarchiájának, amellyel a szerkezet igen erőtelje-

sen összefügg. A *Minima moralia* azonban mégsem kínálja a sorsot valamilyen morális létsematizmusként, hanem sokkal inkább a *Magna moralia* arisztotelészi maximalista elképzelésével szemben – amelynek, igazából minden *etika* adósa – a morális középszer jelenvalóságára figyelmeztet. Ez viszont – ellentétben a levés és az institúció nagyszerű képzelmeivel – maga a határ az emberi állapotban. Tehát sokkal etikusabb a morális középszer analitikájával törődni, mint a morális katasztrófa jelenségtanával, amellyel a nagy etika foglalkozik. A középszerű ember etikai nyugalma egyfajta „lapos sátánizmust" testesít meg, amely sokkal veszélyesebb, mint akárhány dosztojevszkiji gyilkosság. A rosszal való kényszermentes egyetértés az a negatív, ámde abszolút erénymetafizikai kategória, amely a tehetetlenség moráljának középponti értékkategóriája is. Legfontosabb hordozói a képmutatás (a faj legelterjedtebb betegsége), valamint a spontenaitás hiánya. Pleşu szerint a képmutatás alacsonyabb és magasabb rendű válfaját immár csak a siker különbözteti meg, a magasabb rendű képmutatónak az a stiláris képessége, amellyel a tiszteletreméltóság, ünnepélyesség, kiválóság és minden közönségességtől-mentesség bálványát megalkotja. Ebből erednek aztán a méltányossági és illendőségi magyarázatok, valamint – a lelki megnyilvánulásokról a testre átmenendő – az elrejtésnek és a felmutatásnak az a dialektikája, amely végül a sötétségnek és a fénynek a szcenikus játékában csúcsosodik ki.

A Yin és a Yang. Avagy és egyszóval, a Kelet.

Ezzel szemben – hiszen itt kétségtelenül az ember természetességéről van szó – az erkölcsi aktus kifejezi az ember beavatkozását a világba, amelyet Andrei Pleşu a morális támadás egyik formájának tart, azonnal meg is nevezvén – annak egyik legnagyobb hibájaként – az indulatosságot. A vissza-

hatás hibája viszont a spontaneitás hiánya. *Határozottság a cselekvésben és spontaneitás a válaszainkban* – íme az a modális megoldás, amely egyrészt – és ezt mi tesszük hozzá – Istentől elnyert ösztöneinkkel van összhangban (amelyet Pleşu fatalisztikusan megváltoztathatatlanoknak tekint), és amellyel a velünk nyilván nem született ítélőerőként a leginkább sikeresen el tudjuk választani a rosszat a jótól. Legfeljebb tévedünk, ámde, és ezt is sokan megírták már, az ember egyik szabadsága éppen abban áll, hogy tapasztalás és tanulás segítségével le tudja küzdeni tévedéseit. A leküzdésben kétségtelenül igen fontos tényező, ha szemben a túlmagyarázással a naivitást választjuk, tehát az etikai helyzeteinket nem előzzük meg észparancsokkal, és nem tesszük használhatatlan észalakzatokká, hanem menet közbeni kontingens szerepet biztosítunk az észnek.

Végezetül Andrei Pleşu – itt immár idézhetetlenül alanyi mondatokban – vállalja a moralista szerepét is. Sóhajtásban, hívásban és fohászban nevezi meg az egészséghez vezető utat, melyet szerénységétől még távolinak vél.

Gondolom, hogy az ész és a hit lovagjának lenni, olyasfajta erénymeggyőződés, amely kijelentőjét erőteljesen minősíti. Végül is egy gondolat eredeti formájának vállalása, a körülményeken innen és túl, a legmagasabb rendű értelem kifejeződése, és ha ez helyét és megfogalmazásának hipotézisét Isten ész-összefüggésében keresi, argumentációja hibás is lehet talán, ámde vállalkozása méltó.

„A Rossz, mit Ember tesz, mindig túléli őt,
A Jó gyakorta sírba száll vele.”

Feltételes gondolkodás, feltételes cselekvés

Amikor e sorokat írom, Olaszországban az őszi politikai visszatérésre készülődnek a pártok és a személyiségek. Ennek nyitányaként Umberto Bossi, a Lega Lombarda (Lega Nord) pártvezére ismét meghirdette a politikai pártprogram kulcseszméjeként megjelölt, megjelenített föderalizmust, Olaszország föderális átalakításának szükségességét. Ezúttal nem is nagyon tért ki az argumentációra. A dolog azonban számára is kissé váratlan fordulatot vett, amikor megszólalt az államfő, Oscar Luigi Scalfaro, és az alkotmányosság védelmében kijelentette, hogy az alkotmánytól eltérő kezdeményezések antidemokratikusak és törvényellenesek. Az állásfoglalásnak több következménye is van: a vezető jobboldali pártok képviselői (Berlusconi – Szabadságpárt, Gianfranco Fini – Nemzeti Szövetség) sietnek kijelenteni, hogy alkotmanyozó nemzetgyűlésről szó sem lehet, meg hogy az államfő állásfoglalása éppen időben jött, „jobb későn, mint soha". Még fontosabb azonban, hogy *a mantovai bíróságon meg is indítják az eljárást Bossi ellen*, lévén, hogy a feljelentés magától az államfőtől származik. (Az államfő viszont azt is sietett leszögezni, hogy az Északi Liga vezetője valószínűleg túllőtt a célon szavaival, és hogy intenciói mást tartalmaznak: nyitva hagyta a kiskaput. A vihar nyomán nyilatkozó Bossi tovább is lép: az Észak immár nemcsak függetlenedik, ha nem lesz referendum a föderalizmus kérdésében, hanem – amennyiben őt börtönbe zárnák –*fellázad*.[1])

Nem példázatnak és nem valamiféle irányzéknak használtam a fenti metszetet, hanem csak annak illusztrálására, hogy mi és hogyan kaphat

nyomatékot – erdélyi olvasatban. Persze, az azért érdekes lesz, hogy végül használják-e majd politikai fegyverként a ligaelnök ellen ezt az eljáráscsírát, hiszen az erőteljesen átpolitizált olasz igazságszolgáltatás kemény impulzusokat kaphat a politika felől.[2]

Az Erdélyről szóló diskurzusban – amely valamilyen mértékben mindig és szükségszerűen ideologikus – többnyire megjelenik a román állam és társadalom is, valamilyen erőtényezőként. A mindenkori román állam mint a diskurzust alkalmasint adminisztratíve sújtó realitás (külső és részben belső cenzúra formájában), a román társadalom pedig mint vevő, és amely a tárgyalatot figyeli, figyelheti, abba beleavatkozhat. És teszi ezt teljes joggal, hiszen annak hatását alkalmasint elszenvedi. Ezért lesz egy erdélyi ember és egy erdélyi írástudó számára mindig ideologikus az Erdélyről való beszéd: belejátszanak bizonyos ponderáló tényezők. Szándékosan nem említem most a félelmi, illetve a cenzúra tényezőt, abból a feltételezésből kiindulva, hogy a sajtó valóban szabad. A ponderáló tényező legfontosabb összetevőjének tartsuk tehát a felelősséget.

Továbbmenően, a diskurzusba mindig beleavatkozik valamilyen utópia is Erdélyről: gazdasági, politikai, kulturális, jogi, mitologikus. Szántszándékkal említettem első helyen a gazdaságit, hiszen amikor leírtuk, hogy „Keleti Svájc”, abba már a biztonságban élő és jól gyarapodó kis közösségek képe is beletartozik. De ha a különböző tervezetek mellett nincs elégséges analízis, tényföltáró és kritikai anyag, a tervezetek – Erdély-viszonylatban szükségszerűen globalisták – ismét csak erőteljesen telítettek ideologikus elemekkel.

A Romániából, Erdélyből visszatérő nyugati megfigyelők, analisták szinte kivétel nélkül

megemlítik a médiában folyó diskurzus, az érvelés erőteljesen történeti jellegét, a múlt hangsúlyos voltát. Ez a Kelet-Európára általában érvényes megállapítás az úttévesztési-oknyomozási szindróma következménye, nem is kell tehát mitologikusan felértékelni a múltat ahhoz, hogy az időképzetekben túl hangsúlyos legyen, időképzetünk eleddig tehát strukturálisan múltorientált, a kényszerpályák valamiképpen folytatódnak, és jobbára ebből származik a történelem és a történészek hangsúlyos jelenléte a médiában, meg hát – és ezt sem lehet elhallgatni – a Ceauşescu-korszak örökségeként a társadalomtudományok alulreprezentáltak ebben. Van-e mindennek hatása az emberek gondolkodására – a közgondolkodásra, „közbátorságra", a magatartás alakulására, nota bene a cselekvésre Romániában? Kétségtelenül igen. A vizsgálatok tanúsága szerint Romániában az emberek opcióinak 70–90 százalékában, tehát döntő módon a televízió és a sajtó által közvetített értékmintákat fedezhetjük fel, és túlzás nélkül állíthatjuk, hogy néhány sajtóorgánum kivételével (22, *Dilema*), ijesztő nacionalista monokultúra az egész.

De a mi diskurzusainkat, tárgyalás- és előadásmódunkat természetesen az a bizonyos interetnikus közeg is befolyásolja. „Az interetnikus kontextusban véghezvitt bármely cselekedet, ha hatékony akar lenni, össze kell hogy kösse a saját normáinak, értékeinek szempontjait a másik normáinak, értékeinek figyelembevételével."[3] Talán sokkal inkább kötelező ez a kisebbségre, mint a többségre.

A diskurzus értékszerkezetének a vizsgálatában döntő fontosságú a MI-nek, a kollektív énnek a meghatározása, a MI mögé *képzelt közösségek* szerkezetének világos érzékelésével. Ez a szerkezet pedig axiológiai szempontból a normatív értékek

világával azonos. Gyakori a tekintély maszkjában jelentkező' alakzat: MI ezt így mondjuk, látjuk, véljük, érezzük stb. Végeredményben pedig minden szinguláris MI két nagyobb alakzat alá summálódik az etnikai diskurzusokban, és melyik nem az ma minálunk. Az egyik a nemzetállami-nagyromán MI, a másik pedig az erdélyi (romániai) kisebbségi, magyar MI. Nyilván egyszerűsítettem és egyesek számára elfogadhatatlanul sűrítettem a kérdést, szűkítettem a szabad vélemények megnyilvánulásának még a terét is. Mert mindebből az a következmény származik, hogy a mai román MI (ismétlem, a diskurzusban – sajtóban, könyvkiadásban, elektronikus médiában) döntő módon nacionalista, tehát nem képviselhet semmilyen modern értelemben vett demokratikus alternatívát, míg a kisebbségi (magyar) MI többnyire, döntő módon nem képvisel nacionalista alternatívát, tehát a demokratikus opció hordozója. (Ismétlem, immanens, strukturális, tehát nem a kijelentések szintjén megvalósuló normativitásról van szó, amint ezt a következőkben tovább fogom elemezni.) Mindehhez illik hozzátenni, hogy a demokrácia modernebb, liberális felfogása már a XIX. század közepe óta nem azonosítja ezt mechanikusan a többségi elvvel, hanem – nyilván a többségi elv fenntartása mellett, hiszen e nélkül sincs demokrácia – hangsúlyozza bizonyos társadalmi intézmények, jogi garanciák meglétének vagy létrehozásának a szükségességét, a kisebbségek és a különböző társadalmi csoportérdekek megjelenítésének a fontosságát. Ha tehát túlhangsúlyozzák a többségi elvet, gyakorlatilag mindig autokratikus gesztusról van szó, hiszen a többségi elv térben és időben konkrétan érvényesítendő, és az alkotmány mindig egy *valamikori* konszenzust tükröz.

A diskurzus normativitásának a problematikája is több szinten bontakoztatható ki, ez alkalommal két példával szeretném álláspontomat illusztrálni.

Számunkra mindig igen fontos volt a nem Romániában született, működő társadalomkutatók véleménye, tudományos állásfoglalása a minket érintő kérdésekben. (És ez alkalommal *nem* értem ide a magyarországi kutatókat.) Ketten dolgoztak hosszabb ideig a kolozsvári egyetemen vagy egyetemi oktatók irányításával, fontos könyveket írtak. (Claude Karnoouh: *Adio diferenţei*. Dacia. Cluj-Napoca, 1994, illetve még előbb: *Consensus et Dissensions dans la Roumanie de Ceauşescu*. Acratie. 1991, valamint Catherine Verdery: *Transsylvanian Villagers*. University of California Press. 1983.) Claude Karnoouh előbbi könyve lesújtó kritikát kapott a román sajtóban, s e kritikák mindegyike alapjában véve a szerző szempontját utasította el: nekünk nem mondhatja meg *senki onnan*, hogy mit kell tennünk *nekünk itt*. De kapott a francia szerző külön rovatot a *România Mare* című szennylapban, *az árulók* fejléc alatt. Catherine Verdery ellen pedig Mihu Achim, a befolyásos kolozsvári szociológiaprofesszor vezetett szabályos sajtókampányt. Egyik oldalon volt az európai értelemben vett tudományos-globalizáló szempont és az ezt jellemző normativitás, valamint az amerikai antropológia egyneműsítő és a *modus operandi*t követő normarendszere, eszköztára (előbbi szerint a modernitás európai kulturális-civilizatorikus értékei az értékek, és pont, kész – amit az egyes közösségek önmagukról tartanak, helyi folklór; utóbbi szerint, ha etnikai csoportokként vizsgálom a romániai magyarokat, a maorikat és a tutszikat, a különbségek mérhetők és különböző tudományos skaláris eljárásokkal megjeleníthetők). A másik oldalon pedig a mindkettőt teljességgel elutasító szempont, amely sze-

rint a román történelemnek egy semmilyen más diskurzusban meg nem jeleníthető lényege van. A kérdést elemző Molnár Gusztáv a következőképpen fogalmazza meg ennek a magatartásnak a legfontosabb összetevőjét: „A román szellemi élet legjobbjai Eminescu óta mégis szinte kivétel nélkül arra törekedtek, azt követelték, hogy *a társadalmi és politikai életben is a saját maguk által felállított normák szerint cselekedhessenek*. Nekünk, románoknak – mondja Iorga – »nem kellenek nyugati teóriák, melyek azt hiszik, meg tudják változtatni népünk gondolkodásmódját«. A románok sohasem éltek más civilizációktól átvett eszmékkel, éppen ezért a modern kor kísértései közepette is meg kell maradniuk az »ösztönös, a nép tömegeiből, a nép természetéből fakadó nacionalizmus« vonalán, mely sohasem kerülhet szembe a nép lelkiismeretével, és így minden körülmények között demokratikus marad.” A kérdés persze erőteljesen napirenden van a román szellemi életben is.[5] Mindez azonban már a tartalomelemzés felé térítené el szempontjainkat.

(Claude Karnoouh-val folytatott beszélgetéseim során egy alkalommal magam is nekiszegeztem a kérdést: rendben van, nem fogadja el sem a magyar, sem a román társadalomkutatók, analisták tudományos nézőpontját, értékeit – hozzáteendő, hogy néha azért nehezen elválasztható az európai globalizmus perspektívája egy jóindulatú antantdiplomatáétól –, de hát az európai szociológia nagy iskolájára figyelve: meg sem próbálja *érteni*, felvonultatni azokat? Ironikus mosoly, és a válasz: *nem*. Van persze egy eurosovinizmus is, ennek a természetét egy 1994. szeptember végén Triesztben, *Il ruolo culturale delle minoranze nella nouva realtà europea* címmel rendezett konferencián értettem meg a leginkább, amikor is különösen a grenoble-i egyetem kutatói képviselték azt

az álláspontot hogy a kisebb európai nemzetek és nemzetiségek csak akkor viszonyulhatnak az univerzalizmushoz mint az egyetlen értékmegjelenítő alakzathoz, ha önmagukat a nagykultúrában képesek képviselni, megmutatni. Minden egyéb regionalizmus és gyakorlatilag folklorisztikus jelentőségű.)

Mindez azonban már átvezet a diskurzus kritikai összetevőinek a problémacsoportjába. A magunkkal és magunkban, magunkról folytatott, akár magányos dialógusnak megvannak a hagyományai az erdélyi gondolkodás történetében, hogy csak néhány kiemelkedő képviselőjére hivatkozzam: Apáczai Csere János, Mikes Kelemen – akinél sötétebb képet talán senki nem festett az erdélyi köznemesi provinciáról –, Hermányi Dienes József, Wesselényi Miklós, Makkai Sándor. Hermányi azért is fontos, mert ő a hagyomány mitizáló-romantikus felfogásával szemben („minden, ami erdélyi, az eredeti, egzotikus és már ettől fogva is jó") rámutat arra, hogy gyakorlatilag a szellem minden jelentős képviselőjét Erdély beledöngölte az agyagba, az Apáczai-modell, a Tótfalusi Kis Miklós-modell azt jelenti, hogy miként lehet rövid idő alatt egyneműsíteni, kétségbeesésbe kergetni és végül elpusztítani. Aztán meg hatalmas temetést rendezni, emlékezeteset, és utána örökkétig ünnepelni és felmutatni az utána következőknek. De nemcsak azokkal bánik Erdély mostohán, akik elmentek és hazajöttek, hanem más nagyjaival is, akik szerte a világban élnek és éltek, alkotnak és alkottak. Magyarázható ez azzal, hogy az erdélyi magyar művelődés az utolsó fél évszázadban gyakorlatilag a túlélésért küzdött?[6] Csak részben, hiszen ezek természetében gyökerező, voltaképpen pulmonáris funkciók. És csak azáltal válik teljessé ez a művelődés, ha megfelel e

funkciónak, mely szerint Erdély szellemi értelemben részben azonos az Erdély területén létrehozott kulturális értékekkel, részben viszont nem, és ez *döntő fontosságú elvi-szemléleti szempont*. Szellemi értelemben világjelenség, némiképpen a szabadkőművességhez hasonlítható. Ha tudomásul vesszük, hogy ámbár nem született itt, mégis gyermekkora révén Cs. Szabó László erdélyinek vallotta magát, ha magasrendű kulturális gesztusnak tartjuk, hogy Kolozsvárott akart eltemetkezni – persze nem Ceauşescu Romániájában –, akkor előbb vagy utóbb meg kell teremteni azokat az intézményeket, amelyek megfelelnek ennek a kulturális funkciónak, és amelyek biztosítani tudják az innen elszármazottak jelenlétét, és nemcsak alkalomszerűen. Persze nem csupán az irodalom, hanem minden művészeti ág esetében érvényes szellemi trezorlétesítésről van szó, ami persze, és ismét hangsúlyozni kívánom, elsősorban szemléleti kérdés.

Szintén a kulturális trezorhoz tartozó kérdés a hagyományhoz való viszonyunk, ez a minden erdélyi írástudó számára kötelező folyamatos és atyafiságos kapcsolat, amelynek számos érdekes logikai buktatója van. Egyrészt az erdélyi embert azért tartják erdélyinek, mert hagyományos: van benne valami szeretetre méltó ősiség, vadság, jóindulatú primitívség, Bessenyei Györgynek valaminő Kirakaduhuja ő. Számos, a tradicionális társadalomhoz tartozó szokást, mesterséget és fortélyt őriz (beleértve a természeti gazdálkodás és a természethez való viszony számos elemét), együttélési normát és emberi értéket. Hangsúlyozni kell azonban, hogy történelmi formák *elemeiről* van szó csupán, amelyek itt-ott visszautalnak egy szervesebb közösségi létformára, de amelyek egy teljesen megváltozott társadalmi és gazdasági közegben működnek tovább. Mi történik, ha az

erdélyi ember lemond ezekről az *elemek*ről? Semmi, józan, XX. század végi erdélyi magyarnak marad ő, aki nem tart igényt az *öss*re, a jussra és a furmányra. Persze, ez olyan, mint a csapatzászló, a jelvény: akkor viszont mások sem tartanak igényt arra, hogy Erdéllyel kapcsolatban akármit is képviseljen. (Ilyen értelemben sajátos szerepe van az erdélyi magyarok által egyébként joggal gyűlölt „ungur-maghiar" megkülönböztetésnek. A mindennapi együttélésben gyakran tapasztaltam, hogy amikor az „interetnikus közegben", a népi együttélésben – és hangsúlyozom: nem a hivatalosságban – elhangzik a bűvös formula „ungur de-al nostru", és érdekes módon ez a „maghiar", akkor amellett, hogy ezzel a magyarral nagyjából mindent meg lehet tenni, mégis van valami „házi" jellege, nos esetleg még azt is el lehet nézni neki, hogy ő urambocsá! magyar – már ameddig ő maga nem hangoztatja.)

Az erdélyi polgárosodás kényszerpályájával, megkésettségével, majd a történelmi kataklizmákkal magyarázható, hogy a polgári értékek és a hagyományosak közötti viszony természetellenessé vált, alkalmasint manipulálhatóvá. Irodalomban, művészetben a tradicionális formák stilizálása többnyire azok idealizálásához vezet, és a két értékstruktúra eredeti ötvözésére csak a zseni képes, mint amilyen Ady vagy Tamási volt.

Másrészt azt is észre kell vennünk, tudatosítanunk, hogy a mai erdélyi magyar társadalom jelentős civilizációs és kulturális értékvesztésen ment át. Mindez tükröződik számos település, falu és város, infrastruktúra arculatán, de sokkal jelentősebb az az értékvesztés, amely az emberi együttélésben, az elemi erkölcsi normák vonatkozásában végbement. Ha valamikor a székely faluközösség akár drasztikus büntetésekkel (akár egy gazda egyévi jövedelmével egyenértékben) sújtotta a tulajdont és a természetet rongáló falusfelet, ma gya-

korlatilag büntetlenül fel lehet gyújtani a szomszéd csűrjét, a szennyes kis patakok csak csordogálnak, és a martra nem ügyel senki. „Magyarságában megromlott, emberségében megfogyatkozott” – amint a krónikaírók jegyezték a török- és tatárjárás után. (Vagy amint a népi humor a következő versikében megfogalmazza: „Hol vagytok, székelyek? / Erdélyt bíztam rátok, / s az IFET-tel azóta / mind elhúzattátok.” – Saját gyűjtésem: az IFET az egykori szocialista erdőkitermelési vállalatot jelzi. Mindezzel nem akarom azt állítani, hogy ez mindenhol így van, csupáncsak egy egyneműsítő szemlélet ellen hozom fel a lesújtó példákat, figyelmeztetvén arra, hogy vannak más, emberségünkben és magyarságunkban erősítő példák is.

A hagyományhoz tehát jelenbeli, gyakorlati és kritikai szempontokkal kell közelíteni – hosszú folyamat, megállíthatatlan kérdezz–felelek és vallatás, amely nélkül Erdély öröksége holt bálvány marad, és Tündérországból csak Drakula vigyorog ki, szegény.

Az a legfontosabb viszony, amelyben az erdélyi magyarság létezik, alighanem az önmagához való viszonya (ebben persze döntő a sokféleség: egyénekről, családokról, kisebb és nagyobb területi közösségekről van szó, amelyek a nyelvezetek, vallási és kulturális értékek, viselkedési normák sokaságával közvetítik önmagukat és a másikat). Az alapvető relációban pedig a döntő tartalmi elem a polgári jólét és a biztonság, amelyet nyilván a tágabb értelemben vett Erdély földjén kell kivívnia magának. Rövidebb és hosszabb távlatú célokról és célkitűzésekről van szó, tervekről, amelyek valahogyan elhelyezik az időben. Ha ezeket a terveket a kisebb és nagyobb közösségeknek nem sikerül megfogalmazniuk, akkor törvényszerűen a bizonytalanság tartós állapotába sodródnak, amelynek a veszélyére a nyugati analisták állandóan

figyelmeztették a változások utáni kelet-európai értelmiséget. A bizonytalanság többszörös: egyrészt tartós történelmi örökség eredménye és következménye, másrészt a nagy társadalmi projektek hiányából fakad. Folyamatos megléte azonban fölerősíti a szintén történelmi örökségünkként létező nagy migrációs trendvonalakat. A bizonytalanság nagymértékű jelenlétét az életünkben azonban el kell fogadnunk: filozófiai értelemben a posztmodern korszak fundamentális alakzatát a változás jellemzi, amelyhez nem kapcsolódik az állandóság valamilyen folyamatos jelenléte.[7]

Azok a formák, amelyeken át az erdélyi magyarság önmagát láthatja: saját intézményei. Van egy politikai pártja, feltételesen létező felekezeti iskolái, valamelyes helye az állami oktatási intézményekben, kulturális alapítványai és társaságai, szakmai szervezetei, gazdasági vállalkozásai, de legfőképpen viszonylag szabadon működő történelmi egyházai és sajtója.

Mindez azonban nem tükröződik kellőképpen a mentalitásában. Magyarjaink állandóan ijedeznek és siránkoznak. (Egy alkalommal valamely nemzetközi társaságban kellett azonosítanunk egy személyt. A következő kérdéseket tettük fel beszélgetőpartnereinknek: „Siránkozott az illető?” „Nagyon is.” „Akkor magyar volt.” „Rendkívülien siránkozott?” „Ajjaj!” „Akkor erdélyi volt.”) Alapjában véve tehát vissza kell nyernie megrendült önbizalmát, gyakorlatiságát, gyors cselekvőkészségét. (Hogy ez utóbbival is bajok vannak, azt az bizonyította a legfőképpen, hogy – részben politikusainak hibájából – a földtulajdon visszaszerzésében Erdély nem egy vidékén visszahozhatatlanul tehetetlennek bizonyult.)

A másik viszonyrendszer, amelyben az erdélyi magyarság élete zajlik, a román állam és társada-

lom. Ennek a viszonynak az alapvető tartalma, politikai magva az önrendelkezés lenne, ha a román állam – illetve az azt irányító hatalmi-politikai elit – azt elismerné. Ezt azonban nem teszi, és a belátható időn belül nem is fogja, *eredeti* nemzetállami stratégiájának megfelelően az erdélyi magyarságot is az erőszakos asszimiláció kényszerpályáján kívánja tartani.[8] (Most már gyakorlatilag is semmibe véve azokat az európai realitásokat, amelyek a kétmilliós lélekszámú-nagyságrendű államok születésével kapcsolatosak.) Már Bibó István is figyelmeztetett arra, és nyomában a kortárs szerzők is megteszik, hogy az önrendelkezés az állampolgári lojalitás biztosítéka; ennek megfelelően, ha a román állam nem ismeri el a kisebbségek jogi szubjektivitását, azok mindannyiszor kétségbe vonhatják az állam legalitását.[9] De a politikaiakon túl vannak itt mentalitásbeli problémák is: elvárni azt, hogy a másodrendű állampolgárok elemi autonómia-, szabadság- és méltányosságértékeik feladása nélkül elsőrendű állampolgárokként viselkedjenek, pszichológiai ellentmondásosság és abszurdum. A román állam az egyházi tulajdon visszaadásának elszabotálásával, valamint az új tanügyi törvénnyel (amelynek erőszakos és sietős elfogadtatása önmagában is példaértékű) bebizonyította, hogy továbbra sem kíván nemzeti stratégiát változtatni. Ha a kérdést továbbgondoljuk, még inkább megmutatkoznak e stratégia erőszakos elemei. Önmagában a kisebbségi nyelvhasználat korlátozásának közvetett jogi kodifikációján túl a kisebbség számára nem nyílt meg a magyar nyelvű jogi és gazdasági szakemberképzés lehetősége az állami struktúrákban. Magyar anyanyelvű szakemberek létezése és működése a törvényhozási és jogszolgáltatási struktúrákban stratégiai kérdés. (Mindez azonban nem

független attól sem, hogy a román igazságügyi rendszer továbbra sem depolitizált.)

Miután az 1990. évi marosvásárhelyi véres március alapjaiban rendítette meg (vagy ezzel alapjaiban rendítették meg) az együttélés spontán problémátlanságáról szőtt illúziókat, ismét felébredt a veszélyérzet, a félelmi pszichózis mindkét oldalon. A közgondolkodást alakító román médiában a magyarságkép katasztrofális, és most nem is arra gondolok, hogy melyek a magyar etnikum állandó, közhelyszerű jelzői, hanem inkább arra, hogy a magyarság általában soha nem tűnik fel értékpozitív, értékteremtő szerepben. Mindennek az alluzivitása nyilvánvaló: a tiszta értéknegativitásnak el kell tűnnie. Ha pedig valamely román értelmiségi mégis meg meri kockáztatni, hogy valamilyen vonatkozásban pozitíve nyilvánuljon meg a nyilvánosság előtt, már másnap meg is kapja a „filomaghiar" jelzőt, amelyet igazából egyetlen vezető román értelmiségi sem kíván magának. Azok a partnereink, akik vállalják az együttműködést a demokratikus célok érdekében, a közvetítő szerepet, nem reprezentatívak – a szó szociológiai értelmében – nincs mögöttük semmiféle társadalmi nyomaték.

Mindezek alapján végképp le kell számolnunk minden olyan illúzióval (amilyent például Balogh Edgár képviselt politikai írásaiban), amely a demokratikus román értelmiség és a magyar politikai vezetők vagy értelmiségi tekintélyek – hogy ne használjuk már az osztálytársadalmi ködösítéseket – partnerkapcsolatának lehetőségeire vonatkozik. Ilyen viszonylatban viszont felértékelődnek a párbeszéd intézményei: az 1991 februárjában, Bukarestben elkezdődött értelmiségi találkozók, ámbár egyre fonnyadtabban, de jelentettek valamilyen apportot a szinopszisok keresésében, megtalálásában. Különösen a politika liberális vo-

nalán zajlott nem egy fórum és egyeztető találkozás. A pécsi székhelyű román–magyar baráti társaság azonban jelentős politikai súlyt kapott a román médiában, ami nem utolsósorban annak köszönhető, hogy 1993-as brassói fóruma alkalmával, a villám hirtelenségével Iliescu akkori elnök is kifejezte csatlakozási szándékát.

Az erdélyi magyar identitást meghatározó harmadik fontos tényező a magyar–román kapcsolat. Ennek is több szintje van: az erdélyi magyarságot Magyarországhoz – és az immár jelentősen megsokszorozódott utódállamok magyarságához – fűző kapcsolat (tehát helyünk és részvételünk a kárpát-medencei magyarságban). A legnagyobb súlya természetesen az anyaországhoz fűző kapcsolatnak van, amelyet immár a magyar alkotmány is rögzít, s amely lényegében a mindenkori magyar államot az anyagi, kulturális és diplomáciai segítségnyújtásra kötelezi.

A magyar–magyar viszonynak is saját története van immár a párizsi békeszerződések óta, jóllehet teljes történetét még nem írták meg. Érdekes történet ez is!

A történelmi magyar állam bukása nem jelentette automatikusan az egység gondolatának eltűnését, jóllehet az sem vált azonnal világossá, hogy a magyar nemzet egységes mivoltát ezentúl etnikai (nyelvi, hagyománybeli), kulturális struktúrák biztosítják. Az egységgondolat kulturális alapja kikezdhetetlen volt még a két világháború között tevékenykedő generációk számára is: ha valaki a Monarchiában írott magyar irodalom- és történelemtankönyveket lapozza, és van fogalma a magyar oktatási rendszer erejéről (amelynek alapján a magyar tanítóság rendkívüli kulturális teljesítménye állt), akkor megértheti, hogy igazából miért is volt oly nehéz a kisebbségi ideológia megszer-

kesztése. Az irredenta ehhez csak hozzáadta a maga töltetét, ami a politikailag aktív rétegeket érintette. Volt azonban egy rettentő következménye – és most egyáltalán nem az európai politikai viszonyrendszer összefüggéseiben gondolkodtam –, az, hogy a magyar nemzeteszme és az új európai politikai struktúrák kollíziójának következményei végiggondolhatatlanokká váltak, gyakorlatilag tehát a gondolkodás is kényszerpályára terelődött, a magyar nemzeteszme nem újulhatott meg, és csak post festa, Bibó István elméleti tevékenysége nyomán teremtődtek meg ennek a feltételei. Mindezzel persze nem kívánom kétségbe vonni a jelentős teoretikusok: Prohászka Lajos, Szekfű Gyula, Teleki Pál elméletírói érdemeit. A politikai nemzet problematikáját – véleményem szerint – azonban mégiscsak Andrássy Gyula gróf és Bethlen István látta át a legvilágosabban.[10] A kérdés ilyen felvetése talán nem történetietlen: hadd idézzem ezúttal Umberto Eco véleményét, szerinte az európai birodalmak bukása évszázadokig tartó következményeket von maga után.[11]

Miért kell mindezekkel foglalkoznunk? Azért, mert a magyar–magyar viszonyt gyakorlatilag fel kell építeni. Valószínűleg azzal kezdődik mindez, hogy meg kell jeleníteni a közgondolkodásban és a médiában, át kell világítani, a problematikáját nyilvánvalóvá tenni, hogy a kezelhetőség számára megteremtődjenek a belső feltételek. Ez a viszony ugyanis egyáltalán nem felhőtlen és problémátlan, sőt a magyarországi közvéleménykutatások jelzik, hogy az erdélyi magyarság megítélése egyre rosszabb. Amint azt a szegedi szociológus-politológus Bárdi Nándor kiváló, úttörő tanulmányában jelzi: „az erdélyi magyarságról kialakult torz kép oka többek között az, hogy a romániai magyar intézményrendszer átalakulása nagyon is

hiányos, valamint hogy a magyarországi kormánypolitika elhanyagolja emberi jogi koncepciójának kialakítását, és felcseréli azt nemzeti retorikára”.[12] Hogy a nem megfelelő intézményi és jogi háttér hova vezet, arra a legjobb példa az erdélyiek magyarországi munkavállalásának, valamint az anyaországban tartózkodó és ott tanuló erdélyi diákoknak a kérdése.[13] Ehhez most már társulni látszik az a magyarországi mentalitásban jelentkező gondolat, amely szerint a kisebbségek anyagi és diplomáciai támogatása is egyre megoldhatatlanabb feladatot jelent a szűkös erőforrásokkal rendelkező állam számára. (Ilyen értelemben a magyarországi adózó állampolgár számára túl sok a költségvetés 0,001 ezrelékes tétele, a kisebbségiek számára túl kevés.)

Ha Bárdi Nándor tanulmányában az ideológiakritika követelményeinek megfelelően lebontja az Erdély-metaforát, viszont is meg kell tenni. Magyarország is metafora, az anyaország határain túl élő magyar kisebbségieknek tudatosítaniuk kell azt – és egy kisebbségi számára, alapvető érzékenysége és sértettsége okán, az érzelmi-morális kérdések mindig is nagyobb súllyal esnek a latba –, hogy a magyarországi társadalom egy részének, egy hányadának a szimpatiájára és szolidaritására számíthat csupán. (Csak töprengeni érdemes azon, hogy vajon mekkora ez a hányad. De azt meg lehet kockáztatni, hogy e csoport csak akkora lehet, amekkora az Erdélyről valamennyire pontos ismeretekkel rendelkezők, valamint itt rokoni kapcsolatokkal, baráti szálakkal (még), gazdasági, politikai érdekekkel rendelkezők (már) kategóriája, illetve annak a kisugárzása a környezetre. Multiplikációja.)

Az Erdélyről ismerettel rendelkezők számát nehéz felbecsülni, a Kádár-korszak tankönyveinek és ismeretterjesztésének azonban múlhatatlan

„érdemei” vannak e tekintetben is. Ha a valamikori magyar kultúrában természetes volt, hogy a Kárpát-medence magyarsága egységes egész, amelyet mesterséges politikai határokkal szabdaltak szét, és ez az egységesség és egészlegesség mindenekfölött álló szemléleti keret, forma volt, akkor – a proletár nemzetköziség egységnormáinak megfelelően – ennek a ténynek el kellett tűnnie a tudatból. Sikerrel el is tűnt nemzedékek tudatából. (Ennek persze a politikában is megvolt a *pandan*ja: a magyarországi külpolitika és az MSZMP számára akkor vált problematikussá az erdélyi magyarság, amikor a román belpolitika számára azzá vált: az 1956-os magyar forradalomban. 1968-ban Ceauşescu merész fordulattal az erdélyi magyarság kommunista vezetőivel akarta rendezni a számlát: ennek következményeképpen, amelyet ő nyilván nem kalkulált be, az erdélyi magyarság valamelyes életjelt bírt adni magáról kulturális intézményei révén, félig-meddig tényezővé vált. Végül pedig az 1970-es évek végétől, a homogenizációs politika meghirdetésével, az erdélyi magyarsággal zsarolták nyíltan a magyar politikai vezetést. Itt bosszulta meg magát az a tény, hogy – a kádári konszolidációra vagy akár az eleve elhanyagolt tényre vezetjük vissza, és e szempontból Kádár Rákosinál eleve ügyetlenebb politikus volt – az utódállamok magyarságának politikai súlyát, szerepét még a lehetségesség szintjén is tévesen értelmezték.)

Az MDF-politika és az Antall-kormány érdeme volt, hogy az erdélyi emberek tömegei számára tette lehetővé (rendezvények, fórumok, vallási és kulturális események, alkalmak stb. révén) a viszonyulást egyáltalán a magyarországi társadalomhoz. Ehhez járultak az önkormányzatok által megteremtett, települések közötti kapcsolatok, az egyházak létrehozta találkozási formák. Ha rend-

szerszempontból vizsgáljuk a szinopszisokat, nem feledkezhetünk meg a magyarországi pártok és az RMDSZ (valamint annak frakciói) közötti intézményes kapcsolatokról, a kormány (valamint a tárcák, szakosított hivatalok és intézmények), illetve a partner RMDSZ, kulturális alapítványok, szakmai szövetségek, baráti társaságok rendszeres kapcsolatairól, amelyek utóbbiak számára anyagi erőforrásokat jelentenek. A kultúra szintjén működő intézményes kapcsolatok túlmennek az alapítvány–fogadó intézmény típusú relációkon, iskolák és egyetemi tanszékek közötti partnerséget jelentenek, mindehhez kapcsolódik a testvérfalu, testvérváros forma. Ez a semmihez képest nyilván nem kevés, és jelentős anyagi és morális támogatást jelent az erdélyi magyarság számára. Nincs terem arra, hogy a gazdasági kapcsolatok felől is akárcsak jelezzem az érintkező felületek sokaságát, az 1850 román–magyar, magyar–román vegyesvállalat talán érzékelteti valamennyire. Nyilván a magyar kormányzat feladata lenne most már a további lehetőségek szempontjából előrelépni, és ezt annál is inkább meg kell tennie, mivel román–magyar kapcsolatokban a kétoldalú reláció különböző területein kell előrelépnie, kinyilatkoztatott szándékai szerint. (Ebben találkozik a fogadó fél szándékaival is.)

Az erdélyi magyarság számára mindig is fontos volt a Nyugattal való kapcsolata, amelyet a katolikus egyház és Róma, valamint a református egyház svájci és hollandiai relációi testesítenek meg a leginkább. Ehhez járulnak a nyugati magyar (erdélyi) diaszpórák. A politikai és kulturális hagyományainkban azonban mindig is nagyra értékelt paradigma szempontjából mintha most kevésbé lennénk tradicionálisak.

Szándékosan kerültem az európai politika, a geopolitika szempontjait, távol akarván tartani a jóslatokat,[14] e hálás és viszonylag könnyű műfajt. Kétségtelennek látom, hogy a harmadik évezredbe átlépő erdélyi magyarság evolúciója szempontjából – és itt nem a megmaradásra és a túlélésre gondolok, még ha egyes részei teljesen asszimilálódnak, leszakadnak is, és folytatódik az erőteljes elvándorlás – csakis az anyagi-gazdasági megerősödés, a modernizáció, a kulturális-civilizációs felemelkedés jelenti a járható utat, amint hangsúlyoztam volt, konkrét, analitikus elképzelésekhez és tervezetekhez kapcsolódva. Ehhez azonban politikailag is biztosítania kell magát, a mindenki számára legszerencsésebb fejlemény nyilván az lenne, ha a román politikai erők lennének ebben a legfőbb partner.

Tündérország, ó!

Róma, 1995. aug. 25.

A romániai magyar nemzetiség kulturális jelene[*]

A kisebbségi lét filozófiája szerint *minden nemzetiség részben túléléséért, részben identitásáért* küzd térben-időben. Ebben a folyamatos harcban legfőbb eszközei kulturálisak: elsősorban maga az anyanyelve, aztán teremtett környezete: falvai, városai, muzeális értékei, tárgyai – melyeket egy csak rá jellemző módon és stílusban hoz létre, szimbólumai. (A legkoncentráltabban a költő Reményik Sándor fogalmazta meg az anyanyelv és a kisebbségi kultúra viszonyát 1924-es *Az Ige* című versében: *A nyelv ma néktek végső menedéktek, / A nyelv ma tündérvár és katakomba*.) A szellemi megmaradás kulturálisan letéteményezett, ebben egy finális folyamat nyilvánul meg, amelynek szimbolikus belső és alaki formái az eredetmítoszokban, a természetről kialakított sajátos felfogásban ragadhatók meg. Hitszerű elemeket tartalmazó művelődési tényekről is szó van tehát, és amikor e folyamatokat részletesebben fogjuk elemezni, nem térhetünk ki az egyházak különleges szerepének a méltatása elől sem. Ugyanis az egyházak, mint a transzcendes üzenet megszólaltatói, mindig is a közösség összpontosításában, a magáról kialakított kép ápolásában játszottak kulcsszerepet. Természetesen ott, ahol a közösség túlélése és identitása problémátlan, az szekunder következmény, ahol viszont nem, ott mindig is fontos, alkalmasint döntő az egyháznak mint világi intézménynek a fellépése, szerepvállalása.

[*] A tanulmány az *Il ruolo culturale delle minoranze nella nouva realtà europea* témával 1994. szeptember végén Triesztben megrendezett nemzetközi konferenciára készült, és ott hangzott el olasz nyelven.

Gyakran ez összekapcsolódik egyfajta politikai jelentésátadási gesztusrendszerrel: az egyházi tisztségviselők napi kinyilatkoztatásáig elmenően. Vallási szempontból a romániai magyar nemzetiség is rendkívül tagolt: a katolikus, a kálvini református, az unitárius, az ágostai evangélikus vallás, a baptista egyház az állam által is elismert felekezetei; ezekhez társulnak a különböző szabadegyházak. Ez az elsődleges tényrendszer, amely által a romániai magyarok is részt vesznek az egységes Európában, ezer esztendeje. Ebben természetesen különállásuk is megnyilvánul, hiszen a magyar katolikusok Róma alá tartoznak, a kálvini reformátusok legfontosabb eszmei fóruma a bázeli egyetemes zsinat, míg az unitáriusok legjelentősebb egyházi központjai Erdélyben, az Amerikai Egyesült Államokban vannak, de nagyszámú hitközségük található a kelet-ázsiai térségben is. Felsorolásomban természetesen nem feledkezhetem meg a magyar kultúra kialakulásában jelentős szerepet vállalt erdélyi zsidóságról és örménységről sem – utóbbi a sajátos rítusú örmény katolikus egyház alá tartozik.[1] Tehát amennyiben Európa kulturális egységét tartom szem előtt, abban az erdélyi magyar etnikum a többféle keresztény egyházhoz tartozás révén van organikusan és történelmileg jelen, mintegy a maga tagoltságában is képviselvén az egykori keresztény európai egység eszméjét.

Azonban az erdélyi magyarok a különböző filozófiai hagyományok szempontjából is gyakran szinkronban voltak a hasonló európai folyamatokkal, elsősorban az európai racionalizmussal, amelyet Apáczai Csere János (1625–1659) Hollandiából közvetített Erdélybe, megalkotván az első magyar nyelvű *Enciklopédiá*t, emellett írt *Magyar logikácska* címmel egy igen fontos logikai kézikönyvet is, mely a legfontosabb terminusok egységes rend-

szerbe való áttételét tartalmazza. Jelen van Erdélyben a kantianizmus is, de főleg Johann Gottlieb Fichte filozófiája, hiszen úgy tűnt – s a gondolkodók számára mind a mai napig – a szabad egyénről szóló fichtei eszmék a legalkalmasabbak és legotthonosabbak. Végül pedig nem feledkezhetem meg arról sem, hogy az európai filozófia egyik alapvető értékelméleti művét – a mai Szlovákia területén született, a kolozsvári Ferenc József Tudományegyetem professzoraként működő kidolgozott *Axiológiát* – Böhm Károly (1846–1911) filozófus írta, ezzel persze iskolát is teremtett. Úgyhogy a XX. század itteni filozófiatörténetében jelentős gondolkodók: Málnási Bartók György, Varga Béla, Tavaszy Sándor mind ebből az iskolából származónak tekinthetők. Felsorolásomból természetesen nem maradhat ki a korán elhunyt eredetileg marxistaként indult filozófus, Bretter György neve sem (1932–1977). Mondanom sem kell talán, hogy mindez a jelentős eszmetörténeti hagyomány nincs megfelelő módon sem kiadva, sem ismerve. És talán ebben sincs egyedül ez a nemzetiség: a valaha megírt, meg nem ismert, és ismertetett de eredetét – és talán színvonalát is tekintve – a közös örökséghez tartozó alkotásokról van szó.

A kölcsönös megismeréshez vezető utak valamikor át meg átszőtték Európát, a tudósítások beszámolnak a távoli vidékekről, azok etnikai sokféleségéről, társadalmi viszonyairól. Ezek egyike volt a francia diplomata, Pierre Lescalopier, aki a III. Henrik udvartartásához tartozó nemeskisasszonyt, Mademoiselle Chateauneuföt kívánta Báthory István erdélyi fejedelemhez és későbbi lengyel királyhoz feleségül adni. Monsieur Lescalopier diplomáciai tevékenysége nem végződhetett sikerrel, ugyanis Le Normand úr, aki akkoriban diplomáciai missziót teljesített Gyulafehérváron,

az erdélyi fejedelmi székhelyen – a franciaországi koronaviszályok miatt – erőtlenné vált. Utazónk megemlékezik egy „Franciaországból érkezett olasz lantosról is [akinek] jóvoltából váratlanul lesújtott reánk a balsors. Ez a lantos titokban elhíresztelte, hogy Chateauneuf kisasszony nem rokona a királynak, és mondókájába egyebeket is beleszőtt.” Tény, hogy Lescalopier – amellett, hogy sikertelenül teljesítette diplomáciai feladatát – mint utazó igen sikeres volt, és kartografikus pontossággal hagyta ránk az erdélyi útján tapasztalt nyelvi viszonyokat, a várak, erősségek és városok helyzetét. Sőt, bizonyos, a nemesfém termelésével kapcsolatos helyi adatokat. Ezek szerint a fejedelem unokaöccse, a szatmári várkapitány Báthory István, aki 1571 és 1573 között Lescalopierrel együtt Padovában tanult, megmutatta francia utazónknak az arany- és higanybányákat, „amelyeket a velencei Jacomo Grismi és a római Fausto Guai bérelnek; az utóbbi tizennyolc éves koráig Párizsban nevelkedett. Látogatóikat bőséges vendéglátásban részesítik”.[2]

Íme, milyen közel voltak bizonyos értelemben a távoli tájak a XVI. században! Az arany és a higany egyeztetésének technológiájában otthonos párizsi utazó csak úgy szemrevételezte az erdélyi bányákat. Közben persze feljegyzéseket készített az erdélyi kövekről, amelyek akkoriban feliratostul és fölös számban voltak az egykori kohorszok és alék székhelyein. Senki nem ért hozzájuk, mivel a népvándorláskori gepidák, alánok, avarok babonásan féltek a mások által készített és csiszolt kövektől. Hagyták azokat pusztulni a természettel, és maguk nem segítették meg annak romboló munkáját, semmi közük nem lévén a kövekhez, még annyi sem, hogy mások el kívánták pusztítani őket.

Az alábbi sorok írója azért van nehéz helyzetben, mert szülővárosának, Kolozsvárnak a főtere nemrég a politikai küzdőtér szimbolikus, ámde ugyanakkor igen valóságos centrumává vált: a római emlékek kedvéért le kell-e költöztetni, vagy le kell-e rombolni az erdélyi magyarság szimbólumává vált hírneves szoborcsoportot? Fadrusz János Corvin Mátyás reneszánsz magyar királyt és hadvezéreit ábrázoló szoboregyüttesét! A nagy király sem gondolta volna életében, hogy még egyszer letekinthet híveinek és ellenségeinek táborára. Mindez csupán illusztrálja, hogy a kelet-európai történelem és azon belül a kisebbségek helyzete nyílt folyamat, és nem kivétel ez alól az erdélyi magyarság sem. Mivel az identitását biztosító kulturális jelene és jövője politikai és jogi viszonyai alakulásának függvénye, röviden át kell tekintenünk a politikatörténeti evolúció főbb állomásait.

1.

Az erdélyi magyarság nemzeti kisebbségként az 1920. június 4-én Trianonban aláírt békeszerződés nyomán jelent meg az európai történelem színpadán. E békeokmány nyomán 102 200 négyzetkilométer terület és 5 265 444 lakos került a kialakuló Nagy-Románia állami kötelékébe. (Ezek között 1 704 851 magyar és 559 824 német nemzetiségű lakos.)[3] Az 1992-es népszámlálási adatok szerint Erdélyben – összehasonlításképpen – 1 598 938 magyar, illetve 108 933 német élt; azonban az utóbbi etnikum rohamos kivándorlása miatt számukat ma már csak 60 000-re becsülik.[4] Itt kell megjegyeznem, hogy az 1994-ben elhunyt kiváló kolozsvári szociológus, Ion Aluaş szerint Erdélyben 400 000 vegyesházasságban élő magyar van. Általában ez a szám marad ki minden statisztikából.

Mindjárt tisztáznom kell, hogy sok félreértésre ad okot magának a kisebbség kifejezésnek a használata: a szó politikai-jogi értelmében a magyar kisebbség a magyar nemzet kisebbsége, politikai akarata szerint továbbra is a magyar nemzettest részének tekinti magát. A terminus másik értelme szerint azonban a romániai magyarok a többségi román nemzethez képest alkotnak statisztikailag számszerű kisebbséget (a romániai összlakosság 7,35 százalékát). Igen bonyolult terminológiai kérdések adódnak a különböző európai kisebbségek történelmi adottságainak különbözőségéből, ezért meg kell állapítanunk – mint alapvető módszertani elvet, hogy nincs két hasonló európai kisebbség – az azonos etnikumokat kivéve. Így például a magyarok manapság Ausztriában, Szlovéniában, Horvátországban, Szerbiában, Romániában, Ukrajnában és Szlovákiában, hét államban élnek; tehát ahány kisebbség, annyiféle. Az európai terminológia szerint nemzeti kisebbségekről beszélünk, az ENSZ-szóhasználat szerint nyelvi, etnikai és vallási kisebbségekről.[5]

A romániai magyar nemzeti kisebbség politikai történelmét analitikusan szemlélve négy nagyobb periódust különböztethetünk meg: az első 1920-tól 1940. augusztus 30-ig tart, a német–olasz második bécsi döntésig, amelynek alapján Erdély északi és keleti részét (43 492 km) ismét Magyarországhoz csatolták. A román közigazgatási szervek 1945 márciusában tértek ide vissza, az 1947. február 10-én Párizsbari aláírt békeszerződés meghatározta Románia új határait. A romániai társadalom kényszerű belső átalakulása következtében aztán 1948-tól kezdetét veszi a kommunista korszak, amely maga is több szakaszban bontakozik ki. Végül pedig az 1989-es decemberi fordulattól máig tartó periódust említhetjük, mint a történelmi jelen időt.

Az első szakasz tartalmát kétségkívül az erdélyi magyarság helykeresése, kényszerű beilleszkedési törekvései jellemzik. Rendkívüli migrációs folyamat indul el, melynek eredményeként 300–400 000 magyar hagyja el Erdély területét, keres megélhetést Magyarországon. Megrázó az irodalmi tükre ennek a folyamatnak; jelentős részük vagonok lakóiként tengeti életét tovább. Az elmenekültek között van a teljes magyar közigazgatási apparátus is. Ennek a népcsoportnak az életében ez egy olyan schisma, amely valóban egy új időszámítás kezdetét jelenti, és hatása mindmáig, az immár harmadik-negyedik generációig tovább tart. Az erdélyi románság gyulafehérvári nagygyűlésén 1918. december elsején elfogadott egyesülési okmány a román állam fennhatósága alá kerülő nemzeti kisebbségek jogait az önrendelkezési elv alapján a következőképpen deklarálta: „III. 1. Teljes nemzeti szabadság az itt lakó nemzeteknek. Mindenik nemzet önmagát kormányozza a saját nyelvén, saját közigazgatással, a saját kebeléből vett egyének által. Minden nemzet a törvényhozási képviseletre és az ország kormányzásában való részvételre népességének számarányában nyer jogot. 2. Az állam összes hitfelekezetei egyenjogúak és az autonómia teljes szabadsága megilleti őket.” Mindazonáltal Románia 1923-as alkotmánya nem cikkelyezte be ezeket a jogbiztosítékokat, és nem cikkelyezte be a szövetséges és társult főhatalmak, valamint Románia között Párizsban 1919. december 9-én aláírt szerződés második és nyolcadik paragrafusait sem; erre a főbb politikai pártok vezetői I. C. Brătianu, valamint Iuliu Maniu nyílt útmutatást adtak a román közélet vezető képviselőinek. Ennek következtében az 1923-as alkotmány a Román Királyságot egységes nemzetállamnak minősítette, tagadván az állam

soknemzetiségű jellegét. Programatikus és nem tényszerű államjogi alapdokumentumként ez az alapokmány olyan hagyományt teremtett, amely alátámasztotta a későbbi diszkriminációs intézkedések egész sorát.[6]

Az 1921. évi földreform a magyar nagy- és középbirtokos réteg lába alól húzta ki a talajt, de az egyházakat és a közös birtokkal rendelkező faluközösségeket is súlyosan érintette. A magyar bankrendszer összeomlásával, a központi állami hitelek elmaradásával a kisipar és a kiskereskedelem omlott össze strukturálisan. A román nyelv uralkodóvá tételével a közigazgatásban és az értelmiségi pályákon érvényesítették az úgynevezett numerus valachicust. Megkezdődött, főleg a magyarság által kompakt módon lakott Székelyföldön a betelepítési és asszimilációs politika. Végül pedig az oktatási rendszer felszámolásával és visszaszorításával kívánták az állami kultúrpolitika rangjára emelt románosítást megvalósítani.

Az ezernél több magyar tannyelvű állami népiskola megszűnése nyomán például az 1930–31-es tanévben 483 református, 297 katolikus, 36 unitárius és 6 evangélikus elemi iskolában folyt az oktatás, 76 255 tanuló látogatta ezeket az intézményeket, a magyar tankötelesek 57,6 százaléka. A középfokú oktatás adatai: 23 polgári felekezeti iskola, 17 líceum, 7 tanítóképző, 4 felsőkereskedelmi és 4 gazdasági téli iskola. Ez mintegy ötvenszázalékos csökkenést jelent az 1918-as állapotokhoz képest, amikor mintegy 116 magyar tannyelvű középiskolát tartottak nyilván. Az 1925-ben hozott úgynevezett magánoktatási törvény előírta, hogy nemcsak a román nyelvet, hanem a történelmet, a földrajzot, az alkotmánytant is románul kell tanítani a középiskolákban. A líceumot végzetteknél román nyelven kellett érettségizni, olyan bizottság előtt, melyet más

iskolák román tanári karából neveztek ki, ami azzal járt, hogy a vizsgázók többsége megbukott.

A magyar hallgatók száma a romániai egyetemeken állandóan csökkent: 1933–34-ben még 1443 volt, 1937–38-ban már csak 878. 1938-ban a királyi diktatúra idején kidolgozott kisebbségi statútum már nem tudta ezeknek a kedvezőtlen tendenciáknak az eredményeit revideálni.[7]

Az igen erős állami cenzúra ellenére gazdag irodalmi és sajtóélet bontakozott ki, jelen volt a konzervatív, liberális, szocialista és európai marxista irányzat is. Létrejött az új kisebbségi léthelyzetet teoretizálni igyekvő sajátos ideológiai-irodalmi irányzat, a transzszilvanizmus. Fő képviselője a francia lágertapasztalatait híres regényében, a *Fekete kolostor*ban megíró Kuncz Aladár volt. Mellette a ma már nemzeti klasszikusnak számítható Tamási Áron nevét kell megemlítenem, aki a kisebbségi létsors etnikai összefüggéseit is érzékeny, az európai pikareszk irodalom hagyományához kapcsolódó regényeiben mutatta be. De megszületett az arisztokrácia történelmi szerepvesztését megjelenítő monumentális regény, báró Bánffy Miklós regénytrilógiája: *Megszámláltattál... És híjával találtattál... Darabokra szaggattatol...*

A magyar néptöredék egzisztenciális bizonytalansága és részben kilátástalansága furcsa módon rendkívüli kulturális teljesítményekkel párosult, főleg az irodalom terén. Ugyanakkor az erdélyi alkotók nem zárkóztak be: a néha igen rövid életű lapokban éppúgy jelen vannak a német expresszionisták, mint az olasz futuristák, a francia katolikus egzisztencializmus. A nagyszerűen működő lap- és könyvterjesztői hálózat képes mindenhová eljuttatni a korszak szellemi termékeit. Nem túlzunk azt állítván, hogy ez a periódus *paradigmatikus* a továbbiak számára, az erdélyi magyarság szellemi vezetői a későbbiekben is úgy

tekintettek vissza erre a korszakra, mint amelyben kilátástalan helyzetbe ugyan, de megpróbáltak Európa akkori legnagyobb kisebbségi népcsoportja számára járható utat találni.

Politikai szempontból igen jelentős volt a rendkívüli felkészültségű jogászok kisebbségvédelmi harca, a liberális újságírók jogvédő munkássága. Ennek legjelentősebb apportja a bánsági Lugoson, Jakabffy Elemér szerkesztésében megjelenő *Magyar kisebbség*, amely a korszaknak is jelentős jogi dokumentuma.[8] A parlamenti kisebbségvédelem alig hozott eredményeket, a népszövetségi petíciós politika sikertelennek bizonyult. A kisebbségi tömegek számára mindez olyan pszichológiai helyzetet jelent, amelyet a legjelentősebb XX. századi magyar politológus, Bibó István a következőképpen jellemez *A kelet-európai kisállamok nyomorúsága* című híres tanulmányában: „*a kisebbségi élet megszűnik teljes értékű emberi élet lenni*, háttérbe szorított, nyomott életté válik, melyet egy reális vagy kevésbé reális remény kompenzál, a fajtestvérekkel való egyesülés reménye. A reményből élésnek ez az állapota pedig, ha a remény hamarosan nem valósul meg, állandó kilengést jelent, a hiú fantazmagóriák és a csüggedt letargia között, s tartósan elviselhetetlen.” Ebben a helyzetben érte az erdélyi magyarságot az európai politika újabb fordulata.

A második bécsi döntés nyomán Észak-Erdélyhez 1 344 000 magyar és 1 069 000 román került. Idemenekült Dél-Erdélyből mintegy 150 000 magyar, ugyanakkor elmenekült 220 000 román.[10] Az úgynevezett kölcsönösségi nemzetiségi politika nyomán diszkriminációs mérleg alakult ki, amely Észak-Erdélyben a románokat, Dél-Erdélyben pedig a magyarokat sújtotta. A háborús politika nyomán a térség erőforrásainak a teljes kihasználási törekvései voltak a jellemzők, a mozgósítás,

internálás – a kisebbségi sorba jutott lakossággal kapcsolatban különösen. Kolozsváron újra működhetett a magyar egyetem, visszaállították az elemi és középiskolai hálózatrendszert, létrejött az Erdélyi Tudományos Intézet. Annál sanyarúbb sorsa volt a Dél-Edélyben maradt mintegy félmilliónyi magyarságnak. A királyi diktatúra idejéből megmaradt Magyar Népközösség, élén a legendás hírű Márton Áron püspökkel, próbált számára valamelyes jogvédelmet biztosítani. És mint a középkorban, művelődési életüket kalendáriumok és népkönyvek kiadása jelentette.

Nem lehet itt nyilván feladatom a kisebbségbe szorult románság viszonyainak a bemutatása. Azonban néhány reflexió elől nem térhetek ki: a több etnikumú Erdély története bizonyítja, hogy itt az egyik nemzet vagy nemzetiség sorsa mindig is a másikénak a görbe tükre volt, hiszen a viszonyok nemcsak a történelmi együttélésben alakultak az egyes nagyobb etnikumok között – román, magyar, szász –, hanem a magyar és a román államiság mindenkori erőviszonyainak a függvényében is, tehát egy többszörösen összetett viszonystruktúra alakult ki, a maga rettentően kényes egyensúlyával. A világháborús körülmények közötti atrocitások az együttélés sok évszázados jól-rosszul, de valahogyan mégis működő egyensúlyát a konfliktusos helyzet irányába mozdították el, rendkívül nagy félelmi tőkét halmozva fel mindkét oldalon. Ennek nyomai hosszú távon is megmaradnak, hiszen a családtörténetek, a közösségek őrzik a pusztítás emlékeit – mind a mai napig. Elgondolkodhatunk továbbá azon is, hogy vajon milyen következményei voltak annak, hogy a német etnikum – az erdélyi szászok és a bánsági svábok – a hitleri politika (Volksraum) által megtévesztve, avagy az erőszakos nyomásnak engedve, történelmi érdekeik ellenében tö-

megesen állottak a rossz oldalra. (Számarányukat tekintve sok német vett részt a német birodalom fegyveres alakulataiban.) Mindennek következményeként a bevonuló szovjet hadsereg kímélet nélkül csapott le a német falvakra, a háború után pedig tömeges deportálás lett a sorsuk. Mindez talán hozzájárult az erdélyi civilizáció arculatának megteremtésében oly fontos szerepet vállalt németség eltűnéséhez. Ennek alapján meg merem kockáztatni következtetésemet, mely szerint mindegyik etnikum kultúrájának szerves része az együttélési kultúra, amely a történelmi intelligencia, bölcsesség és előrelátás alkalmasint önző szempontjait is tartalmazza. Lényege szerint azonban toleranciát, a másik értékeinek elismerését és elfogadását, létjogának feltétlen tiszteletét, méltányosságot jelent. Tudom, hogy a történelem mindig az erősebbnek kedvez, de a teljes képhez hozzátartozik az is, hogy a vallási tolerancia hagyományai alapján megvalósult népi együttélésnek köszönhetően Erdély nagyjából kívülmaradhatott fél évezred pusztító európai konfliktusain. Túl kényes volt itt az egyensúly ahhoz, hogy igazán meg merte volna valaki bontani. Tehát, ha e reflexiókat valamilyen maximába próbálnám szűkíteni, talán azt mondhatnám, hogy amilyen mértékkel itt egy etnikum a másikat méri, azzal a saját jövőjét is méri. *Hodie mihi, cras tibi*.

2.

Tanulmányom kereteit messze túllépné az erdélyi magyarság kulturális történetének bemutatása a kommunizmus és ezen belül a román nacionálkommunizmus politikai történetének a rendszerében. Ezért csak utalni fogok a periodizáció szempontjából legfontosabb eseményekre.

Ámbár a szovjet csapatok jelenléte de facto 1958-ig tart, és 1947. december 30-ig Románia állam-formája alkotmányos monarchia, a hagyomá-

nyos baloldali erők (szociáldemokrácia, szakszervezetek, „euromarxizmus” és az autochton kommunisták) jelentős térnyerése ideologizálja a közéletet, és megkezdi a szovjet mintájú kommunista társadalom számára itt is fellazítani a talajt. Erdély értelmisége azonban szívszorongva elsősorban arra figyel, hogy mi lesz a kolozsvári egyetem sorsa – hiszen ettől függ a kisebbség életében mindig is döntő fontosságú értelmiségi utánpótlás, amely – amint már utaltam rá – az identitás legfontosabb őrzője. Egy 1945. május 28-án keltezett dokumentumban I. Mihály, Románia királya írja alá a kolozsvári magyar előadási nyelvű állami tudományegyetem létesítési okiratát. A következő karok működnek: Irodalom és Bölcsészet, Jog és Közgazdaságtudomány, Természettudomány, Orvostudomány.[11] (Az utóbbi később Marosvásárhelyre költözik és önállósul.) Az egyetem ebben a struktúrában működik 1959. február 28-ig, amikor is a kommunista diktatúra minden kellékének felhasználásával és Nicolae Ceauşescu személyes vezetésével – a magyar egyetemet egyesítik a románnal, Babeş–Bolyai Tudományegyetem néven. Következik az egyetem magyar nyelvű részének lassú, harmincéves elsorvasztási folyamata, melynek végeredményeként, 1989-re, már csak a magyar filológiai tanszéken folyik anyanyelvű oktatás.

Nagyjából hasonló folyamatok játszódnak le a sajtóban is: ha az 1945–1948-as periódusban 18 heti- és napilap működött Erdély 14, akkoriban többségében még magyarok lakta városában, ez a helyzet 1948 utánra olyanképpen módosult, hogy a hat erdélyi nagyvárosban létező kommunista pártlapok vették át helyüket, a párt – szócsöveiként”.[12] Ezzel együtt megszűnt a hagyományos értelemben vett polgári sajtó, a független hírszolgálat és tájékoztatás, a vélemény alakulásának a lehetősége. Megkezdődött az ideológiai indokt-

rináció, amelynek legfontosabb eszköze maga a sajtó szerkezete volt. A tervgazdaság megvalósításai – az államosítás után, a kollektivizálás előrehaladása (1962-vel befejeződvén), az éber és mindig álmatlan osztályellenség leleplezése, az imperializmus és bérencei elleni harc, előrehaladás a szocializmus világméretű győzelme felé. Ikonográfiában: sarló és kalapács, vörös szín, gyár, traktor, újságot olvasó munkáscsalád, rádiót hallgató parasztok. Művészetben és irodalomban pedig az ún. szocialista realizmus. Az 1956-os magyar forradalom és az azt követő nagyméretű erdélyi megtorlások nyomán azonban az RKP akkori vezetősége rá kellett jöjjön arra, hogy az egyoldalú politikai elnyomás és diszkrimináció, mely a kisebbségi magyarokat még inkább sújtotta, a saját mozgásterét is megengedhetetlen módon leszűkíti – ezért rátért a „mézesmadzag és korbács" politikájának elvére. Ennek egyik momentuma a két világháború közötti európai színvonalú marxista havilap, a *Korunk* újraélesztése volt. Az újraalapítás egyik résztvevője (Tóth Sándor, Korunk, 1993. 1. szám) a következőképpen tekint vissza – teoretikus megfontolásokat alkalmazva – kérdés összetettebb, a hatalmi politikának az értelmiségi társadalmat teljes egészében asszimilálni kívánó törekvéseire, összefüggéseire: „A homogén nemzetállam illúzióját kergető román totalitárius diktatúra nem jószántából tartott fenn kisebbségi kulturális intézményeket (iskolákat, színházakat, könyvkiadókat, napi- és időszaki sajtót), hanem azért, mert tekintettel kellett hogy legyen bizonyos, nem rajta múló belső vagy külső tényezőkre. Ezeket az intézményeket a lehetőség szerint csak kulisszáknak szánta, és bízott abban, hogy az ilyen kulisszák használatára csak rövid ideig lesz rákényszerítve. Céljainak leginkább az felelt meg

(tehát arra törekedett), hogy az ilyen kisebbségi intézményeket – amíg még meg kell tűrni létezésüket – rendszerhű *kollaboránsok* és renegátok működtessék. Ezek az intézmények az autonómia árnyékával sem rendelkeztek: az állami igazgatás hálózatába besorolva állami felügyelet és irányítás alatt működtek. Az állami hierarchia keretében pedig minden egyes kisebbségi kulturális intézmény felelősének a főnöke már román volt."[13]

Az iskolahálózat változását a társadalmi rendszer lényegét alkotó világnézeti ateizmus határozta meg, ennek alapján az 1948. évi alkotmány nyomán minden iskola legfőbb feladata lett az ateista nevelés az óvodától az oktatás legfelsőbb fokozatáig. Már az 1948. augusztus 3-i dátummal megjelent új közoktatási törvény minden felekezeti iskolát állami iskolának nyilvánított, ennek alapján az állam tulajdonába vett minden iskolát és iskolai célt szolgáló vagyont, rendházat. Pl. így a Gyulafehérvári Római Katolikus Egyházmegye elvesztett 182 elemi és 30 középiskolát – ebből 10 főgimnázium, 12 gimnázium, 3 kereskedelmi felsőiskola, 2 tanítóképző, 1 óvónőképző, 1 ipari iskola, 1 gazdasági iskola, 17 nevelőintézet (internátus), 2 árvaház.[14] A felsorolt analitikus adatok azt kívánják érzékeltetni, hogy ezáltal megsemmisült az értelmiségi képzésnek egy strukturális rendszere is, amely évszázadokon át alakult ki, és híven követte az igények változását, az új szükségletek alakulását. Egész Románia területén a statisztika így alakult: államosítottak 468 római katolikus, 531 református, 266 evangélikus (szász), 35 unitárius, valamint 124 zsidó felekezeti iskolát. Összesen kerek számban 1300 tanügyi intézményt.[15] A számok mögött azonban meg kell látnunk azt is, hogy ezzel a lépéssel nemcsak történelmi intézményeitől fosztották meg az egyházakat és implicite a magyar etnikumot, nemcsak gaz-

dasági alapjának jelentős részét számolták fel és tették a jogfosztással tulajdonviszonyait tönkre, hanem – és elsősorban – szellemi habitusát változtatták meg erőszakosan. Nem kívánok morálfilozófiai fejtegetésekbe bocsátkozni, de annyit alighanem racionális filozófusként is el kell ismernem, hogy a moralitás Isten nélkül igen nehezen megvalósítható valami. A Szentírás és a Tízparancsolat hozzátartozik a kulturális értelemben vett európai emberhez, és ha az istenfélelem, a kegyesség, a jámborság, a hívő ember sajátsága, a szolidaritás nélkül egyetlen közösség, társadalom sem maradhat fenn. Továbbmenően, Európa szellemi dimenzióinak tekintetében igen fontosnak és megfontolandónak tartom Jean-Marie Lustiger bíboros szavait: „A ma annyiféleképpen megosztott nemzetek, amelyek Európát alkotják, a kinyilatkoztatás tanúbizonysága, a bibliai hagyomány és az Evangélium által képeznek egységes egészet. Kulturális közösségüket, mint ahogyan sorsközösségüket sem lehet megérteni másként – annak ellenére, hogy tragikus szakadékok és törésvonalak választják el őket –, mint a kinyilatkoztatás és a keresztség alapján. Európa szellemi arculatáról beszélni manapság azt jelenti, hogy valamilyen formában keresztényi eredetét és kialakulását vizsgáljuk.”[16]

Az iskolarendszer átalakítása tehát egy szellemi erőszakot jelentett, amelyben az Európából való kiszakítás volt a döntő elem. Nem a világi elem jelenléte volt ebben a nagyarányú változtatásban a döntő, hanem a másik szellemi dimenzió nem-választhatósága. Nem tehetem meg, hogy meg ne jegyezzem: ez a folyamat a papság százas és ezres nagyságrendű román GULAGba hurcolását is jelentette.[17]

Ezt a folyamatot természetesen követte az iskola-rendszer nyelvi szempontok szerinti átalakí-

tása is, a magyar iskolák hátrányára, ami főleg a gimnáziumok számának drasztikus csökkentésében nyilvánult meg. Mindazonáltal, főleg a Gheorghe Gheorghiu-Dej pártfőtitkár működési idejéhez kapcsolódó dogmatizmus periódusa idején meghirdetett szocialista internacionalizmus – paradox módon – némi védettséget is jelentett a nemzetiségi oktatási intézmények számára, természetesen az abszolút vezéreltség feltételei mellett. A döntő fordulat az RKP X. Kongresszusán következett be, ahol Nicolae Ceauşescu először használta a baljóslatú homogenizáció kifejezést, ettől kezdődően a lenini elvek már a látszat szintjén sem jelentettek semmit. Még inkább a nemzetiségi intézmények felszámolásának irányába mutató fejlemény volt az 1971-ben meghirdetett mini kulturális forradalom is. Téziseit érvényesítve következett be Románia elszigetelése, amelynek nyomán az erdélyi magyar kisebbség és a magyarországi anyanemzet közötti kapcsolatok minden szinten kezdtek beszűkülni. A kisebbségi iskolák a hetvenes években válnak vegyes nemzetiségű iskolák tagozataivá, ezekben pedig jórészt informális módszerekkel, belső (általában csak szóbeli) utasításokkal és megfélemlítéssel manipulálva, fokozatosan sorvasztották a nemzetiségi nyelv használatát. A kormányzat ennek végrehajtására jogi eszközül a diszkriminatív 278/1973-as törvényt használta fel, amelynek értelmében az általános iskolákban 25, a középiskolákban 36 jelentkező esetén nyitható csak nemzetiségi osztály, míg a románok esetében semmilyen számbeli korlátozás nincs. Az anyanyelv háttérbe szorításának egyik módszere a nemzetiségi tagozatokon oktatott tantárgyak egyre nagyobb hányadának román nyelvűvé tétele. A hetvenes években az általánosan képző középiskolákat a

dinamikusan fejlődő népgazdasági igényekre hivatkozva szaklíceumokká szervezték át. Ugyanakkor, az 1969 / 6-os törvény előírásainak teljesen ellentmondó módon – amely törvény szerint a nemzetiségi iskolákba csak az iskola, illetve tagozat előadási nyelvét ismerő tanszemélyzet oktathat – a nyolcvanas években már döntő többségben a Kárpátokon túli területekről neveztek ki Erdélyben a kisebbségi nyelvet törvényszerűen nem ismerő román tanárokat. A nyolcvanas évek közepétől megindult a magyar igazgatók tömeges leváltása is. (1986-ban például a többségi magyar lakosságú Hargita megye 23 középiskolájából 17-nek az élére került román igazgató.) 1976-ban az 1–8 osztályba járó 3 019 776 romániai tanuló közül 171 974 tanult magyar tagozaton, míg 1986-ban a 3 030 666 közül már csak 60 613 (5,64%-ról, 2,00%-ra csökkent arányuk.) A líceumok magyar tagozatain tanuló diákok tekintetében ez a számsor a következő: az 1976-ban Romániában tanuló összes diák száma 901 977, ebből 26 417 tanult magyarul (2,97%), 1986-ban az 1 226 927 diák közül már csak 16 073 (1,31%). Az 1970–1980 közötti időszakban az egyetemi numerus clausus alapján a hallgatók 8,08–8,32%-a kellett volna magyar legyen, de az egyes évek értékei 5,38–5,80 között váltakoznak csupán. Összehasonlításul: 1977-ben a nemzetiségek arányszáma az összlakosságon belül a népszámlálás szerint 10,9%, a magyaroké pedig 7,9% volt. Ezek szerint 1977-ben legalább 12 000 magyar hallgató kellett volna legyen Romániában.[18] Végezetül a nyolcvanas évektől kibontakozó teljes homogenizáció nyomán az erdélyi iskolák magyar tagozatait kezdték a Kárpátokon túli területekre áthelyezni. Azonban a gyermek- és fiatalságdeportálásnak ezzel a pártállami módszerével szembehelyezkedett a magyar szülők döntő többsége. Ez a folyamat egybeesett a széles nemzetközi

tiltakozó akciókat kiváltó, a templomok és falvak lerombolását célzó állampolitika meghirdetésével.

1977-ben mindent összevéve 26 magyar nyelvű lap és folyóirat létezett Romániában, ezek közül 11 megyei és központi pártlap, három tudományos, 2 irodalmi, valamint 9 közérdekű magazin. 10 könyvkiadó adott ki könyveket magyar nyelven, 9 magyar színház, illetve színházi tagozat működött.[19] A kultúra teljes megsemmisítésére irányuló pártállami támadás nyomán a nyolcvanas évek végére már csak két kiadó jelentetett meg magyar könyveket, a hetvenes évek közepén meginduló nagyarányú elvándorlás nyomán számos író, művész eltávozott. A teljes bezárásos elszigetelődés elől az alkotók egy része a kádári Magyarország jóval liberálisabb tájaira menekült.

Nem mondható azonban, hogy a nyelviséget-identitást elsősorban őrző irodalom kapitulált volna, ellenkezőleg. Paradox módon, a diktatúra elegendő időt adott arra, hogy a romániai magyar írók 1965–1985 között valóban értékes művekkel gyarapítsák az egyetemes magyar irodalmat, a transzszilván irodalomnak arra azonban már nem tellett erejéből, hogy – bár néhány művet lefordítottak – nemzetközileg is megismertesse magát. Ehhez a kor nem kínált elegendő nyugalmat és intézményi feltételeket. Elsősorban élni, túlélni és írni kellett. Az irodalom mint az érzékenység közege a legfontosabb volt a művészetek között és paradox felvirágzása a romániai magyarok esetében egybeesett azzal a szerencsés körülménnyel, hogy 1969 végén a magyarság értelmiségi rétegeinek megnyerése, illetve politikai elaltatása céljából, némiképpen az 1968-as prágai bevonulás nyomán visszamaradt félelem hatására létrehozták a *Kriterion* kiadót, amely 9 nyelven jelentetett meg szépirodalmat és tudományos műveket, közöttük első-

sorban nyilván magyarul. Így egy 1986-os adat szerint, addig 2707 műcím jelent meg 21 534 091 példányban, ebből magyar nyelven 1672 cím 18 809 201 példányban.[20] E szerkesztőségben a romániai magyar írók legjava dolgozott, a kétségtelenül legsikeresebb romániai magyar politikus, Domokos Géza vezetése alatt. Egyrészt a hagyományt feltáró történelmi, folklorisztikai, irodalomtörténeti munkák százai jelentek meg itt, másrészt szépirodalom, amely biztosította a két világháború közötti irodalommal való folytonosságot. Magyar nyelvre fordították a román irodalom legjelentősebb alkotásait, külön könyvsorozat szolgált erre a célra, mint ahogy a magyar irodalom nem egy jelentős művét román nyelven is kiadták. A nehéz helyzetben számos vezető román író megbecsüléssel és szimpátiával közeledett a kisebbségekhez: közülük most elsősorban Mircea Iorgulescu, Nicolae Manolescu és természetesen a fiatal nemzedékhez tartozó Mircea Dinescu nevét említhetem. Kétségtelen, hogy a hetvenes és nyolcvanas években létező közös román–magyar írói szellemi front a két kultúra közeledésének példa nélküli és talán soha vissza nem térő jelensége és esélye volt. Valóban létezett a kölcsönös ismertség. Az már a komparatisták érdeklődési körébe tartozhat, hogy a román irodalom szinte teljes egészében hozzáférhető magyar nyelven: így 1961 és 1970 között 700 román szerző jelenik meg magyar nyelven, 1970 és 1980 között csak a Kriterion kiadásában 81 román szerző magyarra fordított, valamint 68 magyar és szász szerző románra fordított műve lát napvilágot. Nem lehet azt mondani, hogy a kényszerű körülmények között, a szellem munkásai nem tettek eleget a morális parancsnak, ezt a hatalmas kulturális tőkét aztán a poszt-kommunista politikusok rendre lerombolták, megsem-

misítették, és igyekeznek a két népet továbbra is a gyűlölet útjára vezényelni. *Divide et impera!*

Ez idáig csak a kultúrának a nyelviséghez kötődő, esszenciális részével tudtam foglalkozni. Mindez nem jelenti azt, hogy a romániai magyar alkotók a zene, képzőművészet terén nem alkottak volna. Összefoglaló tanulmányok ilyen irányban is születtek.[21]

3.

Az 1989-es decemberi fordulat a *kulturális genocídium* teljes kibontakoztatásának az állapotában érte a romániai magyar kisebbséget. Hetven év alatt nemhogy kiteljesedett és prosperált volna műveltsége, hanem szakadatlan áldozatok árán alig bírta önmaga minimális szellemi jelenlétét fenntartani, a modernizáció európai parancsáról nem is beszélve. Nem előrehaladt, hanem a megsemmisülés felé hátrált az időben, nyilván nem önszántából.

A romániai magyar kisebbség kulturális jelene egyesek számára és olykor a magunk számára is – megdöbbentően *történelmi kérdés*. Fokozottan a múltra vonatkozó adatok tükrében kell szemlélnie a jelenét és ennek a legfontosabb oka az, hogy nem akarja elfogadni asszimilációjának, megsemmisülésének a tényét. Hogy nem akar annál kisebb és kevesebb lenni, ami volt: nyilván ez utóbbi kérdés az identitáshoz, az önbecsüléshez, a méltósághoz tartozik, az identitástudat etikai dimenzióihoz. Ezért kulturális múltjának pontos ismerete a jelen ténye, de egyben egyfajta rendszerszerű, jövőre orientált tevékenység fejeződik ki benne. Ezért a múlt paradox módon itt a jelen és a jövő része, valamilyen – részben az elzártságból is fakadó – mértékkérdés.

Ugyanakkor a XX. század végén – és az európai multikulturalitás problémarendszere később kifejtendő módon figyelmeztet erre – a kulturális politika gyakran áll az etnikumközi konfliktusok

központjában. A művelődésnek, nevelésnek allokatív és szocializáló funkciói vannak, amelyek az etnikai csoportok státusát és beállítását döntő módon meghatározzák. Theodor Hauf figyelmeztet arra is, hogy a kulturális kiváltságokat az emberek ugyanolyan elkeseredetten védik, mint ahogyan a kulturális diszkrimináció ellen harcolnak. Álláspontja szerint az iskolai és egyetemi teljesítmények az emberek túlnyomó többségének esetében inkább saját mint idegen nyelven érhetők el. Továbbra is figyelemmel kell lennünk arra is, hogy a nyelvi kérdés erőteljes érzelmi töltéssel is bír. „A nyelv sok társadalomban – és az erdélyi magyar kétségkívül ilyen – a kulturális önazonosság szubsztrátuma, ahogy a másikban a vallás az. A saját nyelv használatának és a saját vallás iskolarendszeren belüli, zavartalan és magától értetődő gyakorlatának lehetőségét sok nyelvi és vallási közösségben igen nagyra értékelik. Ezzel szemben, ha egy nyelvet vagy egy vallást egy oktatási rendszeren belül kevésbé tisztelnek, az illetőkben mélységes ellenérzést vált ki. A nyelvileg, illetve vallásilag önálló csoportokban autonóm kulturális intézményeknek kétségtelenül könnyebb egy jelképes depriváció érzését csökkenteni, mint egy bizonyos csoport által uralt rendszerekben.”[22] Amint ismeretes, 1990 márciusában pusztító etnikai konfliktus robbant ki Marosvásárhelyen – nem véletlenül, a közvetlen kiváltó ok a Bolyai Líceum hovatartozásának a kérdése volt. A valamikori református főgimnáziumot a magyar közösség magának vindikálta, ugyanakkor a román közösség *ebből* politikai entitását fenyegető veszélyt vélt kiolvasni. Ugyanakkor a kolozsvári egykori katolikus, református illetve unitárius gimnáziumokban nagyobb konfliktusok nélkül helyezték vissza jogaiba a magyar oktatókat, tanulókat. Gyakorlatilag igazolódik

tehát, hogy a kultúra kérdései egyre távolodnak a szellem kérdéseitől és a dominanciacsoportok hatalmi viszonyainak politikai mezőjébe kerülnek.

A nemzeti kisebbségek kulturális autonómiaigényei nem szemlélhetők önmagukban, hanem csak az állammal való viszonyukban. Alapjában véve – amint egy jelentős magyar teoretikus (Schlett István) megfogalmazta – „a kulturális autonómia arra szolgál, hogy a nemzeti-etnikai csoportok másként ki nem elégíthető sajátos kulturális és nyelvi igényeinek, tehát az ebben az értelemben felfogott nemzeti identitás védelmének feltételeit, a nyelvi és kulturális jogok reálegyenlőségét a kisebbségek számára biztosítsa, és ezáltal az államot és a politikai életet tehermentesítse a többség és a kisebbség közötti feszültségektől. Azonban arra nem alkalmas, hogy a nemzeti-etnikai kisebbséghez tartozó személyt minden vonatkozásban képviselje...”[23]

Ilyenformán a kulturális autonómiáknak a szerepe önmagukon messze túlmutat, hiszen az európai együttélés-rendben egy konfliktuslehetőséget felszámolnak. Ezek a konfliktuslehetőségek nemcsak a hagyományos kisebbségek, hanem az úgynevezet új, különösen Nyugat-Európában a jelenben alakuló etnikumok részéről is kihívást jelentenek. Ernst Nolte véleménye szerint különösen az olyan homogén nemzetállamok esetében, mint amilyen Németország, Franciaország és Olaszország jelenthet ma még beláthatatlan problémákat. „A nemzeti egység alapjául szolgáló homogenitásról lemondani egy multikulturális társadalom építése érdekében azt jelenti, hogy lehetséges, hatalmas konfliktusok tűzfészkeit hozzuk létre. Aki ezt akarja, az egyszerűen bolond”[24] – állítja a nagy német historikus. Mégis, a kérdést valamilyen értelemben globálisan kell

rendezni és az európai integráció teoretikusai felismerték e kérdés rendkívüli horderejét.

Állíthatjuk, hogy a jelen pillanatban e tekintetben sajátos evolúció tanúi vagyunk. Legalábbis körvonalaikban léteznek ma már azok a jogszabályok és jogi normák, dokumentumok, intézmények – egy hatalmas Instrumentárium – amelyek a nemzetiségi kérdés kezelését célozzák. A cél a megelőzés, a jelentkező problémák idejében való felismerése és a beavatkozás a konfliktusmegelőzés érdekében. Ilyen értelemben a jogi gondolkodás és a jogviszonyok megelőzték az európai politikai viszonyokat. Ennek a kérdésnek rendkívüli fontossága van: hiszen a nemzeti és etnikai kisebbségek, valamint a többségi társadalom, illetve a nemzeti állam bipoláris viszonyában megjelent egy harmadik tényező: az európai jogrend (egyelőre még inkább a hivatkozás formájában). Nyilvánvaló, hogy a politikai viszonyok felzárkóztatása ezekhez csak a hosszabb történelmi időben képzelhető el. Mindenképpen reális keretet visz azonban az európai egységfolyamatokba. Megjelent továbbá az európai kisebbségek saját szervezete, a FÜEV, amely egyelőre azt kívánja tudatosítani, hogy a nemzetek Európája egyben a nemzetiségek Európája is, az kell hogy legyen; ennek a tudatosítása nélkül nehezen képzelhető el a kontinens jövője.

Ez a realitás kétségtelenül megjelenik a nemzeti törvényhozásokban és a politikai gyakorlatban, akkor is, ha – mint Románia esetében – a vezető politikai erők nehezen, vagy alig kívánják elfogadni. A romániai magyar kisebbség szempontjából esszenciális fontosságú tanügyi törvénytervezet például – amelyet a parlament már elfogadott – továbbra sem teszi lehetővé a középiskolai szintű anyanyelvi szakoktatást, korlátozza az anyanyelven oktatható tantárgyak számát. A

felsőoktatásban csak a tanárképzés céljaira szolgáló képzési formákra engedélyezi az anyanyelvi tanítást. A jogi, közgazdaságtudományi, politológiai képzésben továbbra sincs magyar nyelvű szakemberképzés. Önálló magyar nyelvű állami egyetem létesítését nem teszi lehetővé, jóllehet elnézi például a nagyváradi Sulyok István Főiskola működését. (Utóbbiban közrejátszhatik az alapító Tőkés Lászlónak, az 1989-es decemberi temesvári népfelkelés kirobbantójának, református püspöknek a tekintélye is.) Végeredményben – az előbbiek fényében e szerencsétlen tanügyi törvény hibája nem abban áll főleg, hogy mit enged meg és mit nem, hanem hogy a kulturális problémarend leglényegesebb elemét, az oktatást továbbra is a politikai konfliktus mezőjében tartja.

Ilyen körülmények között határozták el a romániai magyar társadalom oktatási szakemberei az oktatási hálózat újjászervezését. Jóllehet a tulajdonviszonyok szabályozása terén felemás intézkedések születtek és – az ortodox egyházat kivéve – az egyházi iskolákat nem adták vissza tulajdonosaiknak, mégis 9 katolikus szemináriumban, 7 református gimnáziumban illetve két diakonisszaképzőben indult meg az oktatás egyelőre az állam által biztosított helységekben és többnyire nyugdíjas tanárokkal. Az 1991/1992-es tanévben 8777 magyar diák tanult az ország egyetemein (4,5 százalék), ennek 10 százaléka magyar nyelven. A felsőoktatásban 360 magyar előadási nyelvű tanár működött, mindezek döntő többsége Kolozsváron. A különböző oktatási hálózatokat figyelembe véve, valamint az oktatási szférához tartozó nem kimondottan oktató jellegű tevékenységekre is gondolva, a romániai magyar értelmiségi utánpótlási szükséglete jelen pillanatban a szociológusok számításai szerint

30 000 fő, amelyet legkorábban az ezredfordulóig tud kiképezni. Ez azonban még csak az egyszerű reprodukcióhoz szükséges szám, és kialakításakor nem vették figyelembe a modernizáció megkövetelte sajátos kontingenseket, szakmákat. A romániai magyar társadalmat és kultúrát továbbra is folyamatosan érinti az elvándorlás, az alapvető célország lévén Magyarország. A jelen pillanatban itt tanuló diákok létszáma 3000 körül van és többjük esetében a hazatérés legalábbis kétséges. A természetes asszimiláció különösen az ún. szórványvidékeken, a magyarok által gyéren lakott területeken előrehaladott, a nagy bányászvidéken a magyar gyermekek 1/10-e jár már csupán magyar iskolába. A Bánságban 1/3-a. Ebből a szempontból a trendvonalak változnak, elsősorban attól függően, hogy hova helyeződik az előnyök hangsúlya. Íme, a magyar nyelvű oktatás statisztikája: a román iskolahálózatban az óvódától a középiskolák végzős osztályáig az 1994–1995-ös tanévben 211 317 magyar nemzetiségű diák folytatja tanulmányait magyar, 60 433 pedig román tannyelvű iskolákban – közölte a Rompres hírügynökség az oktatási minisztérium kisebbségi igazgatóságának adatai alapján.

Magyar nyelven a diákok 4,9 százaléka tanul, a magyar iskolai népesség a teljes diáklétszám 6,3 százalékát teszi ki. (Az 1992. évi népszámlálás hivatalos adai szerint a magyarság aránya 7,1 százalék Romániában.)

A magyar nyelvű óvónők száma 1458, a tanítóké 3209, a tanároké pedig 8808, 2451 intézményben folyik kizárólag, illetve részben magyar nyelven az oktatás, 1482 a magyar nemzetiségű igazgatók és igazgatóhelyettesek száma. Az idei tanévre 102 magyar nyelvű tankönyv jelent meg, összesen 684 000 példányban. (*Szabadság*, 1994. okt. 27.)

A magyar oktatási rendszer jellemzése nem lenne teljes, ha nem említenénk meg azt a 25, az iskolai oktatás feltételrendszerét megteremteni kívánó alapítványt, amely az 1989-es fordulat óta jött létre Romániában. Ezek mellett azonban újraalapítottak olyan, a XIX. századi reformkori kezdeményekig visszanyúló művelődési társaságokat, mint az Erdélyi Múzeum Egyesület. Sajátos tudományos intézményi modellt testesít meg: a különböző tudományok koncertjében végül is egy célt követ:[25] az erdélyi magyarságismeretet, az önismeret tudományos megalapozását. Jelenleg államosított és elszármaztatott épületeit, könyvtárait, tudományos gyűjteményeit igyekszik visszaszerezni. Emellett jelentős nyelvművelő társaságok is alakultak, valamint művészeti alapítványok. A leginkább megfigyelhető a hagyomány szerkezetének az átalakulása: ebben az irodalom szerepének a háttérbe szorulása. Ez csak részben magyarázható azzal, hogy az írókat, a *hommes des lettrest* fölszippantotta a politika, az oktatás és a médiák. Magában az irodalom intézményében is jelentős változást okozott a romániai magyar írók fokozott részvétele a magyarországi irodalom életében, szervezeteiben – ámbár ezt természetes folyamatnak kell tekintenünk. Kétségtelen, hogy ugyanakkor a román irodalommal összefüggő kapcsolatok lazultak, a Ceauşescu-korban oly jelentős fordításirodalom ma már csak a sajtóban van jelen. A posztmodern újhullámos fiatal írók azonban továbbra is vállalják, ámbár jóval kritikusabban az erdélyi örökséget.

Mi is ez az erdélyi örökség? Kós Károly, főleg a két világháború között alkotó jelentős író, építőművész és egyben a magyarok Erdélyben maradásának legfőbb ideológusa a következőképpen fogalmazta meg a transzszilvanizmus alaptételeit: „...a három együttélő kultúra tudat-

talanul állandó és soha egészen meg nem szűnő törekvése volt, hogy faji természetének megtartásával olyan közösségeket vegyen magára, melyek különvalóságaik ellenére is típusosan erdélyivé tegyék. Más nép az erdélyi magyar, mint a magyarországi, más a királyföldi szász, mint a németországi német és más az erdélyi román, mint az ókirályságbeli; fizikumban is más, de mentalitásban éppen az. És ha megmaradt a román románnak, a szász németnek és a magyar és székely magyarnak, de egymástól való különbözőségük mellett jellemzi őket és minden kulturális megnyilatkozásukat a közösség is, melyet a megmásíthatatlan és örök természeti adottságokon kívül a közös sors az élettel való közös küzdelmek közös formái determináltak. Ez a megnyilvánuló közösség éppen az a speciális erdélyi psziché, amit egyik erdélyi népnek Erdély határain kívül való nemzettestvére sem értett és érthetett meg soha."[26] Ezek az 1929-ben született szép, idealista sorok váltak a transzszilvanista ideológia alapjaivá. Mint minden ideológia, természetesen ez is hamisnak bizonyult. Fontossága azonban nem is igazságtartalmában van, hanem abban, hogy egy köréje szerveződött írói-kulturális mozgalom fontosnak tekintette, szerves tényezőnek tartotta azt, ami az itt élő népeket kulturálisan összeköti, hogy az egyik részként beépül a másikba.

A kulturális hatások és kölcsönhatások kétségtelen tény. Mindezek miatt ez a hatásrendszer is egyedülálló európai érték, és az utóbbi évek mutatták csak meg igazán, hogy a komparatisztikai kutatások számára el sem lehet képzelni az erdélyi kultúránál gyümölcsözőbb terepet. Az utóbbi években számos nyugat-európai kutató ismerte fel az ebben a civilizációs arzenálban található fantasztikus lehetőségeket. Oswald Spengler

híres módszertani gondolatának, az összehasonlító történelmi morfológiának Erdélyben továbbra is tág alkalmazhatósága van, már csak azért is, mert amint a folklórtudomány, az antropológia is felhívja rá a figyelmet, a kifejezés és a szimbólum Erdélyben nem egy esetben még tradicionális, akár archaikus állapotban is található. Civilizációs idők és korok vegyülnek akár a legtisztább posztmodern állapotleírásnak, logikának megfelelően. Az is igaz, hogy ennek az ezredvégi állapotnak legfőbb kelet-európai jellemzője egyfajta kulturális arcvesztés szubjektumnélkülisége, az akarat és a forma találkozásának a lehetetlensége. Az európai kultúra személyiségei és fórumai sokat tehetnek abban, hogy az erdélyi és erdélyi magyar kulturális trezor valódi értékeinek megismerésével és megismertetésével az arcvesztés történelmi folyamatainak gátat szabjanak. El kell ismerni a nemzetiségi kultúrák sajátos entitását.

Ez azonban még mindig nem elég: szervezetek és intézményeket kell létrehozni, amelyek hozzásegítik az ismertséghez, európai projekteket kell kidolgozni támogatásukra és kutatásukra, tekintettel arra, hogy mindezt a volt kommunista államok önerejükből nem tudják – részben nem is akarják – megoldani.

A romániai magyarok előtt két intő példa lebeg: az egyik az erdélyi zsidóságnak és kultúrájának eltűnése, a másik a szászoké és a sváboké. Ha 1976-ban még lehetséges volt megjelentetni egy nagyszerű német költészeti antológiát, ha 1980-ban még ki lehetett adni az 1944 utáni német nyelvű költészet történetét, ma már ez a kultúra is halott, visszahozhatatlan az időben. A romániai magyarok még nem adták fel. Jelszavuk a XIII. Kelemen pápáé: *sint ut sunt, aut non sint*.

Jegyzetek

Az önállóság és a dágvány

1. Platón: Szókratész védőbeszéde. 29 d. In: Összes Művei. I. Európa Könyvkiadó. Bp., 1984. 421.
2. Platón: Törvények. 684 a. I.m. III. 552.
3. Uő.: I.m. 696 b-d. I.m. III. 576.
4. Isaiah Berlin: Négy esszé a szabadságról. Európa Könyvkiadó. Bp., 1990. 96.
5. Platón: Szókratész védőbeszéde. 467. c, d., 468 b., 516. passim.
6. A kérdésnek erről a vetületéről lásd: Az erőszak mint értelem című tanulmányt e kötetben.
7. Arisztotelész: Nikomakhoszi Etika. 1110 a. Magyar Helikon. Bp., 1974. 52. passim.
8. Ezt tündérien így fogalmazza meg Thomas Reid (1710–1769), a józan ész skót filozófiájának első képviselője: „A világegyetemben levő bármely testben mozgást csak úgy hozhatunk létre, ha előbb eszközként tulajdon testünket hozzuk mozgásba. És gondolatot sem hozhatunk létre bármely más személyben másként, mint csupán a mibennünk levő gondolat és mozgás által. Értekezések az ember aktív erőiről. In: Brit moralisták a XVIII. században. Gondolat Kiadó. Bp., 1977. 578.
9. Arisztotelész: I.m. 1110 a., 53.
10. Uő: I.m. 1110 b., 55.
10. Somos Róbert: Az isteni igazságosság útjai. Kézirat.
11. Aurelianus Augustinus: Vallomások. Gondolat. Bp., 1982. 197.
13. Aquinói Szent Tamás: A létezőről és a lényegről. Helikon Kiadó. Bp., 1990. 105.
14. Eckhart Mester: A Teremtés könyvének magyarázata. Helikon. Bp., 1992. 181.
15. Bojtár Endre: Kelet-Európa vagy Közép-Európa? Századvég. Bp., MCMXCIII. 75.
16. Kálvin János Institutiója. Bp., 1936. 253. passim.
17. Békés Gellért: A keresztény ember szabadságáról. Vigilia. 1990. 11. 803.
18. * * *: Róma utódai. Szépirodalmi Könyvkiadó. Bp., 56.

19. René Descartes Levele M***-hez. 1638. március. (Détshy Mihály fordítása.)
20. Jean-Paul Sartre: Descartes a szabadságról. Kossuth. Bp.,1992. 41.
21. Benedictus de Spinoza: Politikai tanulmány. Levelek. Kriterion. Buk., 1979. 73.
22. Benedictus de Spinoza Levele G. H. Schuller úrnak 1674 őszén. (Szemere Samu fordítása.)
23. Gottfried Wilhelm Leibniz: Monadológia. Válogatott filozófiai írásai. Európa. Bp., 1986. 308.
24. Borislav Mikulic: Kant und Sokrates oder von der Verfremdung der Identität. MESOTES. 1991. 2. 10.
25. Immanuel Kant: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. Gondolat. Bp., 1991. 61.
26. Az elv alapja: „az eszes természet öncélként létezik.” Uo.
27. I.m. 75.
28. Uo.
29. Immanuel Kant: Az erkölcsök metafizikája. Gondolat. Bp., 1991. 521.
30. De miért kellene erre vetítenünk? Amint Kis János megfogalmazza: „Az egyén méltósága szempontjából az emberek közötti különbségek irrelevánsak. Egy részük azért irreleváns, mert nem tartozik a személyt alkotó tulajdonságokhoz, és nincs is ezek változásaira jelentős hatással (ilyen például a faj, bőrszín, nem, életkor, társadalmi helyzet szerinti különbség). Más részük – a személy tulajdonságai között figyelhető meg. Az emberek értelmi szintje, akaratereje, memóriája, kritikai érzéke kétségkívül nem egyforma. Ezek a különbségek mégis elhanyagolhatók, amikor az emberi személy méltóságáról beszélünk.” Az erkölcsi személy. Világosság. 1992. 4. 249.
31. Max Scheler: A formalizmus az etikában és a materiális értéketika. Gondolat. Bp., 1979. 740.
32. Uo.
33. Vajda Mihály: A posztmodern Heidegger. T-Twins. Lukács Archívum. Századvég. 1993. 47.
34. Nicolai Hartmann: Az erkölcsi követelmények lényegéről. Lételméleti vizsgálódások. Gondolat. Bp., 1972. 540.

35. Tengelyi László: Autonómia és világrend. A Medvetánc társadalomelméleti folyóirat melléklete. 1984. 37.
36. Johann Gottlieb Fichte: Az erkölcstan rendszere. Gondolat. Bp., 1976. 309.
37. F. W. J. Schelling: Az emberi szabadság lényegéről. T-Twins. Bp., 1992.67.
38. Martin Heidegger: Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről (1809) T-Twins. Bp., 1993. 341.
39. G. W. F. Hegel: A jogfilozófia alapvonalai. Akadémiai. Bp., 1971.151.
40. Heller Ágnes: Az igazságosságon túl. Gondolat. Bp., 1990. 104.
41. Norberto Bobbio: Il futuro della democrazia Einaudi. 1991.35.

A vélemények autonómiája

1. Kálvin János Institutiója. Bethlen Gábor Irodalmi és Nyomdai R.T. Könyvnyomdája. Bp., 1936. 11. passim.
2. Hans-Georg Gadamer: Igazság és módszer. Gondolat. Bp., 1984. 241.
3. G. W. F. Hegel: Előadások a világtörténet filozófiájáról. Akadémiai. Bp., 1979. 699.
4. L'idea di libertà nella cultura delle aree linguistiche italiana e tedesca. Atti del XXI convegno internazionale di studi italo-tedeschi. Merano, 10–15 aprilie 1989.
5. Bleicken–Conze–Dipper–Günther–Klippel–May–Meier: Libertà Marsilio Editori. Venezia, 1991.41.
6. Heltai János: Alvinczi Péter és a heidelbergi peregrinusok. Balassi. Bp., 1994. 167.
7. F. von Hayek: The Constitution of Liberty. Chicago, 1960. 31.
8. Giuseppe Bedeschi: Storia del pensiero liberale. Editori Laterza. Roma–Bari, 1992. 327.
9. Friedrich A. Hayek: Út a szolgasághoz. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó. Bp., 1991. 205.
10. „A közvélemény onnan származik, amire vonatkozik: párbeszédre, titkos beszélgetésre, telefonokra, magánházakra, hálószobákra – morálra, tisztességre, becsületre –, kétesre, gyanúsra, szennyesre és hazugra,

de mindez egészen másképpen, mint ahogy vallja: nem ezt tisztítja meg, hanem ezt rejti. Az ingerült, követelődző, érzékeny, kíméletlenül ítélkező modern közvélemény eredete a sivár, elpusztult, fantáziátlan, elemiségét, intimitását vesztett, elaljasodott magánélet. Most már világosan lehet válaszolni arra a kérdésre: mit jelent, ha valaki a közvéleményre hivatkozik? Utal a manifesztumra, és azonosítja magát vele. Ezzel pedig kettőt mond: először, hogy annak, akivel szemben a közvéleményre hivatkozik, kiemelkedését meg akarja akadályozni, másodszor, hogy vallomást tesz magánéletének egzisztenciátlanságáról és depraváltságáról. Aki a közvéleményre tartozik, az a »jellegtelenek gyülevészére« tartozik – véleménytelen –, aki fél a véleménytől – a valótlan életű, aki fél a valóságos életű embertől – a generációból, népből, közösségből kiesett, szóval: a tömeglény." Hamvas Béla: A közvélemény anatómiája. Életünk. 1992. 7. 696.
11. John Naisbitt: Megatrends. Warner Books. New York, 1984. 17.
12. Theodore Roszak: Az információ kultusza, Európa. Bp., 1990. 156.
13. Michael Schudson: Acceptance of limits. American Prospect. 1992. 181.
14. Mario Sinibaldi: La videorepublica. Ovvero: Il pericolo che ci raduna. Linea D'Ombra. 91. Marzo, 1994. 9.
15. Denise Pardo: Voglio una vita piú moderata. L'Espresso. Il 2 Gennaio, 1994. 45.

Az erőszak mint értelem

1. „...kényszer és szabadság maguk is a kauzalitás és spontaneitás együttes szemlélésén alapuló szinoptikus fogalmak, s e két fogalom további kölcsönös együtt szemlélése során jelennek meg az objektív kényszer és objektív szabadság, a hatalom és megegyezés, a közhatalom és közmegegyezés s végül a jog..." Bibó István: Kényszer, jog, szabadság. In Válogatott tanulmányok. Magvető Könyvkiadó. Bp., 1986. 130.

2. Ernst Nolte egyik, az 1989-es átmenet vagy „erőszakmentes forradalom” tárgykörben leggyakrabban hivatkozott tanulmánya a Die unvollständige Revolution – die Rehabilitierung des Burgertums und der defensive Nationalismus. Frankfurter Allgemeine Zeitung. 1991. jan. 21. Tézisei: az 1989-es forradalom befejezetlen maradt, aminek az az oka, hogy erőszakmentes volt. Defenzív nacionalizmus jellemezte. (Marx szerint a befejezetlen forradalom egyik ismérve, hogy meghagyja az osztályviszonyokat olyanoknak, amilyenek voltak.) Ugyanakkor konzervatív forradalmak is: a nemzeti konzervativizmus és jobboldali populizmus közötti belső összefüggés jellemzi őket.
3. (Francesca Pedrazzi): Siamo i malati piú gravi di tuttà l’Europa. La Stampa. 1992. szept. 2.
4. (Wladek Goldkorn–Stefano Vastano): É colpa del senso di colpa. L’Espresso. 1991. szept. 13.
5. (Stefano del Re): Futuro in patria. Panorama. 1992. márc. 15.
6. Legújabb interjújában Nolte újból hangsúlyozza a nemzeti lét fontosságát a németek számára. Szerinte ennek legfontosabb bizonyítéka a németek félelme a „rajnai piac” és a márka elvesztésétől. Túl gyors volt a maastrichti döntés, valami másat kell kitalálni – mondja.
7. Luciano Canfora: E no, sono proprio nazisti. La Stampa. 1992. szept. 15.
8. (Pierluigi Battista): Nolte, un scàndalo tedesco. La Stampa. 1992. okt. 8.
9. (Bruno Gravagnuolo): Nolte, profeta bismarckiana della continuità. L’ Unita. 1993. ápr. 24.
10. Renata Salecl: Legitimizing Violence. Mesotes. 1992. 2. 140. passim.
11. Walter Benjamin: Reflections. Ed. Peter Demetz. New York, 1986. 286.
12. Jacques Derrida: Deconstruction and the Possibility of Justice. Cordozo Law Review, Vol. 11. Nos. 5–6. 1990. 993.

13. Michel Foucault: Politics, Philosophy, Culture. 1977-1984. ed. Lawrence D. Kritzman. London, New York, 1988. 84.

Szabadelvűség és nemzeti elkötelezettség

1. A keresztelő. Tevan Kiadó. Békéscsaba, 1993.
2. Négy esszé a szabadságról. Európa Könyvkiadó. Bp., 1990. 413.
3. I.m. 415.
4. Demokrácia a megosztott társadalmakban. Journal of Democracy, Beszélő-Melléklet. 1994. január 13. 7.
5. A kisebbségek helyzete Kelet-Európában. Journal of Democracy, 25.
6. Modern Tribalism. Dissent. 1992. 119.

Az erdélyi filozófusok viszonya Fichtéhez

1. Balázs Sándor: Varga Béla bölcselete. In Varga Béla: Bölcseleti írások. Kriterion Könyvkiadó. Buk., 1979. 9.
2. Hajós József: Böhm Károly filozófiája. Kriterion Könyvkiadó. Buk., 1986. 388.
3. Luigi Pareyson: Fichte. Il sistema della libertà Mursia. Milano, 1976. 35.
4. Claudio Cesa: Introduzione a Fichte. Laterza. 1994. 200.
5. Böhm Károly: Az ember és világa. III. Axiológia vagy értéktan. Kolozsvár, 1906. V.
6. Luigi Pareyson: I.m. 35.
7. J. G. Fichte: Az ember rendeltetése. Magyar Helikon. 1976. 159. skk.
8. Böhm Károly: A logikai érték tana. Kolozsvár, 1912. 9.
9. Böhm Károly: Axiológia vagy értéktan. 214.
10. Makkai Sándor: Az erdélyi református egyházi irodalom 1850-tól napjainkig. Kolozsvár, 1925. 33. skk.
11. Bartók György: Az erkölcsi értékeszme története I-II. Szeged, 1935. 268. skk.

12. Ilyen értelemben foglal állást Felkai Gábor, Fichte magyar monográfusa is: „Az individualitás egyébként Fichte szerint úgy konstruálható meg, hogy az emberiség életéből mintegy kivonjuk az észt. Az ésszerű élet ugyanis a nem egészére jellemző, az egyént nem illeti meg; így minden cselekvés, ami legalább közvetve nem a nemet szolgálja, az emberiséggel szemben elkövetett bűnnek számít." Fichte. Kossuth. Bp., 1988. 129.
13. Varga Béla: Bölcseleti írások. I.m. 93. sk.
14. Varga Béla: I.m. Az individualitás kérdése. Nem vonhatjuk ki magunkat ama impresszió alól, hogy a szerző e műve – polemikus írás.

A teremtés biztonsága

1. Martin Heidegger: Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről (1809). T-Twins Kiadó. Budapest, 1993. 15.
2. F. W. J. Schelling: Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról. T-Twins Kiadó. Budapest, 1992. 119.
3. Martin Heidegger: I.m. 33.
4. Ha tehát valaki komolyan beszél erről, egy egzisztenciális *célrend-szerben* helyezi el magát, amely tény szubjektivitásának valamilyen újabb összefogását, összerendezését kell hogy megvalósítsa. Persze, a szabadság transzcendentális rendszeréből származik az is, hogy itt az individuális szabadságaktusok nem individuálisak, túlmennek az egyénen, van bennük egy immanens többes. (Lásd a 8. sz. jegyzetet is.) Másrészt, amikor az emberek a szabadságról beszélnek, általában nem specifikusan teszik azt, megnevezvén a politikai, jogi, gazdasági, kulturális, lelkiismereti szabadságszférákat vagy azokat a szociológiai értelemben vett szabadságfokokat, amelyek egzisztenciájukat jellemzik. Márpedig ezeket a szempontokat összevetve, nincs két hasonló helyzetű ember egy társadalomban. Ha tehát – tesszük fel – a különös szabadságszférák és szabadságfokok szempontjából jellemezni tudjuk magunkat, tehát pozícionáljuk magunkat a legsajátosabb létösszefüggésben,

csak még inkább ekkor van szükségünk a leginkább sajátos, csak az egyediségünket megjelenítő szabadságösszefüggés-artikulációra. De ha ezt a legtöbb ember nem tudja, vagy végül is nem teszi meg, valamilyen, alkalmasint egészen világos képzete van arról, hogy milyen mértékben *nincs* szabadsága, egzisztenciája, avagy milyen mértékben egzisztenciahiányos. Az a bizonyos egzisztenciahiány, nos, ez az alkalmasint nehezen kifejezhető, de a bensőségességben oly pontosan artikulálódó egzisztenciarész, amelyről a szabadság alakjában az emberek beszélnek. És a hiány szorongató érzése, amely egy nagyobb közösségben alkalmasint egyidejűleg jelentkezik, jóval megelőzheti annak fölismerését, hogy most éppen mely különös szabadságszféra ölt testet. A legfontosabb azonban az, hogy ez az érzés mindenkiben *az egzisztenciát* tekintve jelentkezik.

5. F. W. J. Schelling: I.m. 50. sk.

6. Ernst Klett Verlag. Stuttgart, 1975.

7. Heinrich Schmidinger: Prinzipielle und konkrete Freiheit. In Der Freiheitsgedanke in den Kulturen des italienischen und deutschen Sprachraumes. Meran, 1989. 44.

8. Politikai – egyéni és / vagy társadalmi szabadság, gazdasági és jogi, vallási és lelkiismereti, gondolat- és véleményszabadság, emberi jogok – kétségtelen, hogy e partikuláris szabadságformák szintézise történelmi összefüggést jelent. Azt, hogy egy téridői alakzatban, valahol és valamikor az egyik szabadságforma volt a középpontban, hogy a többi valamilyen módon és a szabadságfokok valamilyen mértékében eköré szerveződött. És mondanunk sem kell, hogy a különös szabadságformák egyben különös szubjektivitásformákat, azaz, amint elemzésünkben volt erről szó, egzisztenciaformákat jelentenek. Ami azonban nem vezethet ahhoz a következtetéshez, hogy az egyes különös szabadságformákat a cselekvés céljává megtenni nem ugyanabból az intencióból, nem ugyanabból a léteiből eredne. Két példa erre: a német történelem kutatói között elterjedt az a vélemény, miszerint a (mérsékelt)

véleményszabadságról szóló paragrafusok (az osnabrücki birodalmi alkotmányban) volt az az archimedesi pont, amelyre később a jogi szabadság teljes rendszere felépült. Máshol a politikai forradalom legitimációjaként szolgáló elképzelés jelentette a fundamentumot. Természetes, hogy ugyanarról és mégsem ugyanarról a szabadságról van szó, de ez már *a* szabadság paradoxonaihoz tartozó kérdés. Másodsorban, íme, hogyan foglalja össze az ifjú Herder a szabadság (minden addigival szembeni) megnyugtatóan biztonságos *rendszerét*: „egy sokkal finomabb és mérsékletesebb szabadság ez, a lelkiismereti szabadság, hogy egy igaz ember és keresztény lehetünk, hogy házikónkat és szőlőnket békében vigyázhassuk, a trón árnyékában verejtékes munkánk eredményének örvendezhessünk, hogy szabadon teremthessük meg boldogságunkat és helyünket, lehessünk kedveseinknek barátai és atyjai meg nevelői gyermekeinknek". (J. G. Herder: Haben wir jetzt das Publikum und Vaterland der Alten? (1765) In Sämmtliche Werke. Berlin, 1877–1913. VI. 33.). Schelling egyik német kutatója arra figyelmeztet, hogy a schellingi szabadságkoncepciók kutatói maximalizálták a fogalom politikai tartalmát és minimalizálták a metafizikait. (Vö. Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei F. W. J. Schelling. Frankfurt, 1968. 145. (Lásd itt még a 4. sz. jegyzetet is.) De általános módszertani érvénye is van e megállapításnak: a metafizikai szabadságkoncepció (függetlenül attól, hogy mit tekint magyarázó argumentumoknak) mindig valami olyasról beszél, ami az egyes különös szabadságok elemzésében nem mutatkozhatik meg, hiszen ezeket a különös célokat elérő különös cselekvésekkel határozzuk meg. De nem tudjuk belefoglalni azt a többletet, azt az egzisztenciát, amelyet egy különös szabadság kivívása jelent. A szabadság és az egzisztencia különbsége végül mégiscsak megmutatkozik az alapban – most csak jelzésképpen: e ponton jegyzik meg a teológiai szakírók, hogy mennyit köszönhet a teológia a schellingi koncepciónak. A történelmi időben meg-

mutatkozván, csak a következő nemzedékek szempontjából nyilvánvaló, hogy egyszerűen *más lét* az övék. Ugyanaz és más, de az azonosságot csak az alapban lehet kutatni – adalék is lehet mindez az alap kategória használatának indokoltságához, Schelling legalábbis végig átlátta a módszertan fontosságát is.

9. M. Heidegger: I.m. 33.

10. M. Heidegger. Költőien lakozik az ember. T-Twins Kiadó. Pompeji, 1994. 201. Itt azt is meg kell jegyeznünk, hogy a misztika, de még a logika egy neme szerint is, a jelentésviszonyok egyféleképpen akkor vannak, ha láthatók. Valamilyen láttathatás hozzájuk tartozik. Amint Schelling szeretett Plótinosza mondja: „Mivel az ész látást jelent – mégpedig olyan látást, amely valóban lát –, ő tehát olyan lehetőség, amely útban van a megvalósulás felé." Istenről és a hozzá vezető utakról. Szemelvények Plotinos Enneasaiból. Farkas Lőrinc Imre Kiadó. 1993. 25.

11. M. Heidegger: I.m. 337.

12. Walter Schulz: Szabadság és történelem Schelling filozófiájában. In Schelling I.m. 13.

13. M. Heidegger: Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről. 338. Hogy e ponton még jobban megvilágítsuk a döntő kérdést, idézzük a kiváló magyar Schelling-kutató véleményét is: „Schelling éppen ezért itt látja Kant nagyságát, aki – szerinte – képes volt kimondani, hogy Isten az utolsó, ahol az emberi racionális megismerés lezárása szükségszerű." Gyenge Zoltán: A megértett idő. Existentia. Vol. II/1992/Fasc. 1–4. 20.

14. Az Erlangeni előadásokban (1821–25) a szabadságtudás első fokát *sejtelem*nek nevezi Schelling.

15. Csak egy példa: „Ha a világosság uralkodik a földön, akkor az embereknek nincs okuk félni a természet mértékszerű egyensúlyának megváltozásától, mégha sötét jeleket látnak is" – mondja a nagy konfuciánus, Sziün-ci. Kínai filozófia. II. Akadémiai Kiadó. Budapest, 1980. 218.

16. A fényességnek iránymutató szerepe van a gondolat és a cselekvés számára egyaránt: „Mert hisz ez

volt az, amit ő kezdettől fogva érzett, amikor, egy homályos fénysugár láttára, vágyódás fogta el a nagy fényesség után." Plótinosz I.m. 72.
17.Íme hogyan jellemzi ezt az olasz űrhajós, Franco Malerba: "„Az éjszaka megejtő: kialszik az égitest, és felgyulladnak a városok. Az ember fényként nyilvánul meg: értelme és leleménye áthágta a sötétség törvényét, és egy minden másiktól különböző égitestet teremtett. Azt mondhatom, hogy az ember jelenléte a Földön mindenekfölött éjjel szembetűnő, ezzel az erőteljes kontraszthatással, ami a környező sötétség és az ő fényes felülete között támad." Lo Specchio. 1996. VIII. 17. 78.
18.Ismét figyelmeztetek arra, hogy a schellingi természetfogalom külön elemzés tárgya kell hogy legyen. Egy relációban a természet azonban kétségtelenül (kissé Plótinosz módján) a szemlélet megvalósulhatósága, végső formája pedig a mi egzisztenciánk.
19.A már idézett Erlangeni előadásokban Schelling végül is imigyen határozza meg az intellektuális szemlélet státusát: „Ezt a teljességgel sajátos viszonyt egyébként megkísérelték *intellektuális szemlélet* kifejezéssel megjelölni. Szemléletnek azért nevezték, mert föltételezték, hogy a szemléletben, vagy – mivel a szó általánossá lett – a *nézés*ben a szubjektum elveszíti önmagát, önmagán kívülivé válik; *intellektuális* szemléletnek pedig azért, hogy kifejezzék: a szubjektum itt nem az érzéki szemléletben, egy valóságos objektumban oldódik fel, hanem – önmagát feladva – abban, ami *egyáltalán nem lehet objektummá*. Ám ez a fogalom magyarázatra szorul, ezért jobb teljesen mellőzni. E viszony megjelölésére inkább lehetne *az extasis* szót használni." A „fenomenológus" Schelling itt kétségkívül visszatér a tiszta transzcendentalizmus álláspontjára.
20.F. W. J. Schelling: Az emberi szabadság lényegéről. 97.
21. Benedetto Croce: A proposito della teoria filosofica della libertá. Bari, Laterza, 1940. 104.
22. F. W. J. Schelling: I.m. 101.
23. F. W. J. Schelling: I.m. 47. skk.
24. M. Heidegger: I.m. 188.

25. Egyed Péter: Az ész hieroglifái. Kriterion–Regio. 1993. 147.
26. „ilyen isteniség (derivált abszolútság) illeti meg a természetet” F. W. J. Schelling: I.m. 45.
27. Fel kell ismernünk „a szabadság egyik gyökerét a természet független alapjában”. Mindenféle Etika (amennyiben mégis lehetséges) kiindulópontja kell hogy legyen ez az elv: az ember sem a Jóra, sem a Rosszra nem diszponált, hanem az állatnál sokkal inkább fényességben levő, azaz alapjától el nem szakadott, folyamatos mozgással mindig a centrumba kell hogy visszahelyezze magát. Ezt a létállapotot nehezen lehetne *Kell*ként értelmezni. Ezért a morál felesleges méricskélésnek tűnik, hiszen a centrumtól való eltávolodás mértékében nem lehet kisebb vagy nagyobb, tehát fokozatos erényről vagy bűnről beszélni értelmetlenség. A centrumba visszahelyeződés gondolata uralkodó az Erlangeni előadásokban is: „a. az előbbi mérhetetlen szabadság csak az emberben kel újra életre, ő az, aki az idő kellős közepén, mégsem az időben van; neki engedtetett meg, hogy újra a kezdet legyen, s ezáltal lesz ő az újra létrehozott kezdet; b. az emberben nyilvánvalóan mocorog egy ködös emlék, hogy valamikor ő volt mindennek a kezdete, ura és abszolút centruma. Mégpedig kétszeresen: amennyiben az ember ugyanaz az örök szabadság, amely kezdetben volt, csak éppen megismételten; ebben az értelemben kezdetként lenne az abszolút centrum; másodszor pedig mint az újra visszahozott szabadság.” Existentia. Vol. II. 1992. Fasc. 1–4. 448.
28. F. W. J. Schelling: A szabadság lényegéről. 57.
29. Martin Heidegger: I.m. 388.
30. Emmanuel Lévinas: Liberté et commandement. Fata Morgana, (h.n.) 1994. 45.
31. F.W.J. Schelling: I.m. 72.
32. F. W.J. Schelling: I.m. 58.
33. Leonardo da Vinci: Il paragone delle arti. Milano, 1993. 101.
34. M. Heidegger: I.m. 380.
35. M. Heidegger: I.m. 397.

36. Bibó István: Kényszer, jog, szabadság. In Válogatott művei I. Magvető. Budapest, 1984. 51.
37. Az Erlangeni előadásokban – jóllehet a szabadságnak vannak szubjektivitásformái – mégis arra történik intés és utalás, hogy nem lehet analitikusan megjelentetni (szegmensek, részek, „formák"), csak fogalma vagy egészegzisztenciája van, vagy semmilyen. Részszabadságokról, mivel nincsenek és nem lehetségesek, ne essék szó. Ilyen értelemben Schelling revideálja 1809-es álláspontját, és visszamegy a német idealizmus legfogalmibb megközelítésére, a következőket mondván: „Nem lenne szerencsés azonban, ha mindezt így fejeznénk ki: ez olyasmi, aminek *szabadságában* áll alakot felvenni. Mert így a szabadság *tulajdonságként* jelenne meg, amely egy tőle különböző és független szubjektumot tételez fel, márpedig a szubjektum *lényege* a szabadság, vagy ő maga *nem más*, mint az örök szabadság" I.h. 443. Az már megint külön elemzés tárgya lehetne, hogy ez a *végszó* miképpen kapcsolódik össze a transzcendentális idealizmus rendszerének nevezetes transzcendentális szabadságfogalmával. Vö. F. W. J. Schelling: System des transzendentalen Idealismus. Reclam. Leipzig, 1979. 221–231.
38. F. W.J. Schelling: I.m. 92. passim.
39. Itt nem térhetünk ki annak jelzése elől, hogy a kanonikus értelmezés az alap kategóriájának a használatával jelzi: itt nem a rekurzivitás kérdéseiről van szó, a végtelen-véges nem tartalmazhat ismeretelméleti határt, hanem csak egy gondolkodási pozíciót a kontinuumban, amely egyfelől szükségszerűen lezáratlan marad: „...a felfogó szubjektum és a felfogott dolog, a véges létező és az abszolút végtelen közötti viszony csupán két oldalról megközelítve határozható meg: a egyfelől Istennek mint abszolút és végtelen lénynek mindenben különböznie kell a végestől (különben Isten a felfogó megismerés tárgya volna és nem mindig »rajta túlemelkedő« *alapja*, márpedig Isten még ott is megmarad ilyen alapnak, ahol a metafizika fogalmi reflexiójával megnevezik és »objektiválják« [...]" Karl Rahner–Herbert Vorgrimler: Teológiai

kisszótár. Szent István Társulat. Budapest, 1980. 718. Lásd még az alap problémáját.
40. A teremtés alatt állás azt eredményezi, hogy az ember maga is tevőleges része a teremtésnek, de nem csak a kifejezés ama tradicionális protestáns értelmében, hogy bizonyos dolgokat véghezvisz – Schelling utal eme álláspontra könyvében –, hanem főleg abban az értelemben, hogy tetszőlegesen állhat a teremtő-létel valamelyik pontján vagy összefüggésében, ámde nem abszolút módon. (Heidegger így fogalmaz: „A teremtettként való lét ezért nem elkészítettséget jelent, hanem *a teremtésben mint* alakulásban való benneállást." I.m. 277.) A mi sajátos kérdésfelvetésünk szempontjából a teremtő-létel a pozitív, negatív és abszolút szabadságok összefüggésének újbóli meg újbóli létrehozását jelenti, ha nem így lenne, soha nem is kellene újabb meg újabb törvényeket teremteni. Egy szabad ember tehát mindig maga állapítja meg, hogy valamit megtesz (valaminek megfelelően), nem tesz meg, vagy mást tesz. (És ez az a természetesen *egészen más*, amely mintegy aurát biztosít a cselekvő számára, mely cselekvő nyilván lehet egy közös szubjektivitás is. Ilyen értelemben teremtés – a szabadság filozófiáinak a szempontjából – az egzisztencia története.) Továbbmenően, ha a teremtés magyarázatában megmaradunk az alapegzisztencia-transzcendencia schellingi dialektikájában, amelyet Hiedegger lényeges pontjain végső implikatumaiig visz (persze a saját fenntartásai miatt nem minden kategoriális összefüggésében), akkor azt is át kell látnunk, hogy éppen a teremtés a schellingi rendszer ama fénycsóvája, amely a feloldhatatlanság szabadságával vetül rá az alapra.

A műtől a történelemig

1.Lukács György: Popper Leó (1886–1911). Nekrológ. Ifjúkori művek (1902–1918). Magvető Kiadó. Budapest, 1977. 560.
2.Lukács György: Novalis. Jegyzetek a romantikus életfilozófiáról. I.m. 143.

3. Lukács György: Ştefan George I.m. 161.
4. Lukács György: Richard Beer – Hoffman. I.m. 214.
5. A tanulmány életrajzi adatainak forrásai: Hermann István: Lukács György élete. Corvina. Budapest, 1985. Lukács György élete képekben és dokumentumokban. Corvina. Budapest, 1980; Földényi F. László: A fiatal Lukács. Egy gondolatkör rekonstrukciójának kísérlete. Magvető Kiadó. Budapest, 1980; Lendvai L. Ferenc: Lukács György útja Marxhoz. A magyar filozófiai gondolkodás a századelőn. Kossuth Könyvkiadó. Budapest, 1977; Laura Boella: Il Giovane Lukacs: La Formazione Intelettuale e la Filosofia Politica, 1907–1929. De Donato. Bari, 1977. („A fiatal Lukács" minden monográfiában és bevezetésben fejezetcím, amelyeket itt nem sorolhatunk külön. Lényeges megjegyezni, hogy Lukács kategóriáinak kialakulásáról az említett szerzők eltérő nézeteket vallanak, többnyire az elemzési módszer és a periodizáció függvényében. A kérdés e vetületével nem volt célom foglalkozni.)
6. Lukács György: A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete. Magvető. Budapest, 1975. 15.
7. Lukács György: I.m. 219.
8. Lukács György: Esztétikai kultúra. Ifjúkori művek. 436.
9. Vö. Lukács György levelezése (1902–1917). Magvető. Budapest, 1981.
10. Lukács György: Megélt gondolat. Curriculum vitae. Magvető. Budapest, 1982. 22. sk.
11. Lukács György: A heidelbergi művészetfilozófia és esztétika. A regény elmélete. 518. sk.
12. I.m. 519.
13. I.m. 487.
14. Lukács György: Esztétikai kultúra. Ifjúkori művek. 435.
15. Mannheim Károly: Lélek és Kultúra. A Vasárnapi Kör. Gondolat. Budapest, 1980. 167.
16. Lukács György: Etikai töredékei 1914–1917-ból. A Vasárnapi Kör. 123.
17. Uo.

Baász-arcél

1. E. H. Gombrich: Meditations on a Hobby Horse and other Essays on the Theory of Art. Phaidon. London-New York, 1963. 11.
2. Jean Baudrillard: A tárgyak rendszere. Gondolat. Budapest, 1987. 96.
3. Nelson Goodman: Languages of Art. The Bobbs-Merrill Co., Inc. Indianapolis–New York, 1968. 9., 91.
4. Idézi Jan Wolkers: Rembrandt az Rembrandt. In Magyar Lettre Internationale. 1992. 5. 50.
5. Jindrich Chalupecky: Modern művészet. Uo. 65.
6. Dieter Ronte: Közép-Európa mint hídfőállás. Uo. 68.

Andrei Plesu Minima moraliája

1. Constantin Noica: Jurnal de idei. Humanitas. Bucureşti, 1990. 237.
2. Andrei Pleşu: Minima moralia. Bucureşti, 1988. 36. (A szövegrészleteket saját fordításomban közlöm. – E. P.)
3. Andrei Pleşu: Jurnalul de la Tescani. Humanitas. Bucureşti, 1994. 57.
4. Vladimir Lossky: Introducere in teologia ortodoxă. Enciclopedică. Bucureşti, 1993. 20.
5. Andrei Pleşu: Jurnalul de la Tescani. 59.

Feltételes gondolkodás, feltételes cselekvés

1. Giorgio Battistini: Sul Senatúr i fulmini di Scalfaro. La Repubblica. 1995. júl. 27. 7.; Il leader inquisito. La Stampa. 1995. júl. 31.
2. Az ügy további fejleményei: „Jelentéktelen bolond, úgy beszél, mint egy alkoholista” – állítja egy piemonti exújságíró, jelenleg bíró, Galante Garrone. Corriere della Sera. 1995. VIII. 11. Ugyanebben a lapszámban idézik a tunéziai Hammametben lapuló exminiszterelnök üzenetét is, aki szerint Északon már egész fegyvertárak vannak, és a katonai struktúrában kiépült egy, a Ligáéval párhuzamos hálózat. „Nem

bűnöző, csak bolond. Lövésekről beszél, de nem lőtt soha" – így Valiani szenátor. Corriere della Sera. 1995. VIII. 11. „Padania Mandelája vagyok" – így Bossi. (Padania a jövendőbeli Északolasz Köztársaság hivatalos neve.) La Stampa. 1995. aug. 21. Megszólal Toni Negri, a hetvenes évek végének olasz belpolitikájában jelentős szerepet játszó ideológus, az Autonomia operaia egykori mozgalmának – elítélt – vezetője. (Mozgalmukat az erőszakelem jelentős használata jellemezte, ez volt az autonómia vize, amelyből a „brigádok" kinőttek.) A következőket tanácsolja Bossinak: „Jobb nem eltúlozni az erőszakos pufogtatást: a magisztrátus Olaszországban mindenre képes." Az Osservatore Romano is újfent elítéli Bossit. La Stampa. 1995. aug. 27.

3. Liviu Matei: Megismerés és tudatlanság az etnikai közösségekben. Korunk. 1993 / 2.

4. Molnár Gusztáv: A román nacionalizmus magyarságképe. In: Áttűnések. A századforduló irodalma Közép- és Kelet-Európában. Balassi Könyvkiadó. Bp., 1992. 36.

5. „Az, ahogyan a román szellemiség és kultúra érti és asszimilálja ennek az »Európának« a terjeszkedését, a legidőszerűbb és legjelentősebb kérdés ma számunkra. Több megoldás szembesül, melyeket megpróbálunk szintézisre és maximális leegyszerűsítésre törekedve típusokként jellemezni. 1. Figyelemre sem méltatni Európát. »Nem érdekel a maga Európája.« Érdekes (vagy talán inkább jellemző az a tény, hogy ez a szempont nemcsak Caragialenál található meg, hanem E. Lovinescunál és G. Călinescunál is. Nem foglalkozunk most azzal, hogy ezeket a nagy kritikusokat sohasem foglalkoztatta az, hogy lefordítsák műveiket, kollaboráljanak, próbáljanak »behatolni« Európába, hogy »forgalmazzák« műveiket stb. Mi több, ez utóbbi még polemikusan állította is, hogy »az egyetemesség az abszolútum. Az elterjedtség teljességgel másodlagos és külső természetű dolog, s csak a terjesztés törvényeinek függvénye«. A szembesüléssel, önellenőrzéssel, az egyetemesség elfogadásával szem-

ben ez a (tulajdonképpen agresszív) közöny valójában egy nagyfokú alacsonyabbrendűségi-felsőbbrendűségi komplexus eredménye. Az ellenállás – ami ma is rendkívül aktív a román nacionalista-soviniszta szellemben az európai gondolattal szemben – nem egyéb, mint ennek az elkerülhetetlen és szomorú komplexusnak a hatása. Ez egyébként tipikus jelenség minden »kis« és »kiskorú« kultúrában, amelyek gyakorlatilag még ismeretlenek »Európában«." Adrian Marino: Európa: egy terjeszkedő eszme. Korunk. 1992. 6. Alexandru George a románok Amerikával kapcsolatos illúzióiról a következőképpen emlékezik meg: „A mi számunkra az amerikaiak megérkezése nagyobb katasztrófa volt, mint a sztálingrádi csata a németek számára." Americanii au venit, totuşi... Luceafărul. 1995. február 22. Alexandru Cistelecan szerint – aki múlhatatlan érdemű tisztességgel és írástudói felelősséggel igyekszik a Másik szempontját is képviselni – „az erdélyi politizálás, bármely oldalról nézzük is, az egymást kioltó politikai akaratok függvényeként örökre a végtelen provincia státusában örökíti meg Erdélyt". Kudarcot vallott provincia. Korunk. 1993. 11.

6. E kérdés kulturális vonatkozásainak hosszabb tanulmányt szenteltem: A romániai magyar nemzetiség kulturális jelene. Lásd e kötetben.

7. A kérdéskört egy nagyszerű tanulmánygyűjtemény mutatja be: Il mondo incerto. Laterza, 1994.

8. Ennek a problémának filozófiai dimenziója van, hiszen: a lényeg – az eredet – nem egy felfogásban.

9. Claude Karnoouh: Consensus et Dissensions dans la Roumanie de Ceauşescu. Acratie. 1991. 25.

10. A Monarchia utolsó külügyminisztere azonban arra is felhívja a figyelmet – a világháború okait elemezve –, hogy a hibák, gyűlöletek, bizalmatlanságok alkalmasint fontosabbak a politikai számításnál a magasrendű konfliktusok kirobbantásában. Diplomácia és világháború. Göncöl-Primusz, 1990. 53.

11. La Stampa. 1995. aug. 12.

12. Bárdi Nándor: Mi van az erdélyi hátizsákban? (1993 – a kézirat van a birtokomban.)

13. Ezzel kapcsolatban lásd S. Ráduly János: Márton Áron Kollégium. Szellemi elit és koszos budi. Magyar Narancs. 1993. március 25.
14. Ámde hadd idézzem, mit tart térségünkről az általam ismert egyik legelfogulatlanabb és –tisztességesebb Kelet-Európa tematikájú tanulmánygyűjtemény szerzője: „A nacionalizmus idegengyűlölő és antiszemita töltetével nem csupán egyetlen párt működésében jelentkezik, hanem számos más politikai alakulat tevékenységében is nyugtalanítóan jelen van, ideértve Iliescu többségi kormányzó pártját is. Az 1992. szeptember 27-i helyhatósági és elnökválasztás igazolta ezt a tendenciát, azáltal, hogy a politikai színpadra állította többek között Gheorghe Funart, Kolozsvár polgármesterét is, aki az általa vezetett tanács élén magyarellenes és a nem román identitás mindahány megnyilvánulását betiltó intézkedései révén közismertté vált. A politikai bizonytalanság és az akut gazdasági válság olyan elfajult szövevényt képez, amely ezen ország jövője szempontjából igencsak zavaros légkört teremt. Ugyanakkor a jugoszláviai háború nyugaton és a moldáviai fegyverzaj nyugtalanító környezetet jelentenek, már ami Románia jövőbeli elhelyezkedését illeti mind a Balkánon, mind pedig Európában. Magyarországgal együtt, mely csak figyel, nyugtalanul. Stefano Bianchini: Sarajevo, le radici dell'odio. Edizioni Associate. Roma, 1993. 132.

A romániai magyar nemzetiség kulturális jelene

1. Felekezetek számszerű megoszlásban, Semlyén István 1987-es, becsült adatai alapján: romai katolikus 950 000, csángók 70 000, reformátusok 800 000, unitáriusok 80 000, magyar evangélikusok 30 000.
2. Pierre Lescalopier utazása Erdélybe. Európa Könyvkiadó, Helikon Kiadó. 1982. 76.
3. Erdély rövid története. Akadémiai Kiadó. Budapest, 1989. 577.

4. Varga E. Árpád: Népszámlálások a jelenkori Erdély területén. Regio-MTA Történettudományi Intézet. Budapest, 1992. 209.
5. Felix Ermacora: Teremts békét, törődj a kisebbségekkel! (Népcsoport és kisebbségvédelem mint európai feladat.) REGIO. 1994. 5. évf. 1. szám. 16.
6. Tóth Sándor: Jelentés Erdélyből. II. (1987) Magyar Füzetek Könyvei 13., 18.
7. Erdély rövid története. 590.
8. Ma már hozzáférhető a kutatók számára: Magyar kisebbség. 1922–1942. Repertórium. Törzsanyag. Szeged, Scriptum KFT. 1993.
9. Bibó István: Válogatott tanulmányok II. Magvető Könyvkiadó. Budapest, 1986. 231.
10. Erdély rövid története. 596.
11. *** Egyetemi okiratok – Kolozsvár, 1945. Korunk. 1992. 1. 110.
12. Cseke Péter: Egyetlen hatalmunk a (sajtó)nyilvánosság. Korunk. 1992. 7. 37.
13. Tóth Sándor: A Korunk újraindulása 1957-ben. Korunk. 1993. 1. 41.
14. Csintalan László: A katolikus felekezeti oktatás történelme és jelene. Szövetség. I. 8. sz. 1994. aug. 6.
15. Uo. 15.
16. Cardinal Jean–Marie Lustiger: Les dimensions spirituelles de l'Europe. Editions Universitaires. Fribourg, Suisse, 1987. 15.
17. „A román GULAG ekkor a csordultig telt régi börtönhálózat mellett főként a Duna–Fekete-tenger csatorna építésére létesített lágerekből állt, ahol a politikai és közrendű elítéltek mellett tízezrével foglalkoztattak »osztályidegen« származásuk miatt munkaszázadokba besorozott hadkötelezetteket s egyéb, ítélet nélkül deportáltakat, továbbá a havas alföldi Bărăgan-síkságra deportált családok (aggastyánoktól gyerekekig) kolóniáiból. Ide szállították például – mint potenciális Tito-ügynököket – szerbek lakta egész falvak lakosságát a Bánságból." Tóth Sándor: Jelentés Erdélyből. 163.

18. Ara-Kovács Attila–Dávid György–Joó Rudolf–Kőszegi László–Nagy József–Tóth Károly Antal–Vásárhelyi Judit: Jelentés a romániai magyar kisebbségek helyzetéről. Medvetánc Könyvek. Budapest, 1988. 90–91.
19. Haza, szülőföld, nemzetiség. A Hét Évkönyve. 1978. 291. Itt jegyzem meg, hogy a romániai magyar irodalom angol, olasz és német nyelvterületen „létezik". Ezzel kapcsolatban lásd Gömöri György: A romániai magyar irodalom angol nyelvterületen. Korunk. 1994. 8. 114–118. Az olasz nyelvű újabb irodalmi lexikon – Edizzioni Associate, 1996 – az erdélyi magyar alkotókat mind jegyzi, a szócikkszerkesztő Cinzia Franchi jóvoltából.
20. ***: A Kriterion műhelyében. Kossuth Könyvkiadó. 1988. 187.
21. Murádin Jenő: Erdély művészete a XIX–XX. században; Gazda József: Magyar művészet Romániában a kisebbségi lét szorításában. Korunk. 1993. 9. 42., 60.
22. Theodor Hanf: Staat und Nation in multietnischen Gesellschaften. Passagen Verlag. Wien, 1991. 147.
23. Schlett István: A kisebbségi autonómia intézményei. Létünk. XXII. évf. 4–5. sz. 1992. július–október. 269.
24. Ernst Nolte: È colpa del senso di colpa. L'Espresso. 13 sett. 1992. 13.
25. Benkő Samu: A romániai magyar tudomány helyzete és az Erdélyi Múzeum-Egyesület feladatai. Budapest, 1993. 34.
26. Kós Károly: Erdély. Erdélyi Szépmíves Céh. Kolozsvár, 1941. 88.

[Erdélyi Magyar Adatbank]

Tartalomjegyzék

Az önállóság és a dágvány 5
A vélemények autonómiája 38
A leszakadó személyiség 53
Az erőszak mint értelem 63
Szabadelvűség és nemzeti elkötelezettség 77
Szabadelvűség, állam, kultúra 83
Az erdélyi filozófusok viszonya Fichtéhez 89
A teremtés biztonsága 100
A műtől a történelemig 123
József Attila logikája 146
A meggondolt véges 155
Baász-arcél 161
Andrei Pleşu Minima moraliája 171
Feltételes gondolkodás, feltételes cselekvés 182
A romániai magyar nemzetiség
kulturális jelene 201

Jegyzetek 231

[Erdélyi Magyar Adatbank]

KORUNK BARÁTI TÁRSASÁG
KOMP-PRESS KIADÓ
Kolozsvár, E. Grigorescu (Rákozi) utca 52.
Felelős kiadó: Cseke Péter
Telefon- és faxszám: 00-40-64-432154
Postacím: 3400 Cluj, c.p. 273, România

A könyv szerkesztője: Kelemen Hunor
Grafikus: Deák Ferenc
Műszaki szerkesztő: Heim András
Korrektor: Miess Emma
Számítógépes szedés: Gyík Enikő
Számítógépes tördelés: Bíró Ernő
Alak: 70 X 100 / 24
Nyomdai ívek száma: 9,33

Készült: „ALUTUS” Nyomda,
Csíkszereda