

A DEMOKRATIKUS MONDAT SZERELMESE

„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.” (Thomas Reid: *Értekezések az ember aktív erőről*, 1788.)

„A jogról, az akaratról, a szabadságról, a személyiségről való minden spekuláció az ember nélkül, az emberen kívül vagy éppen-séggel az ember felett – olyan spekuláció, amely *nélkülözi az egységet, szükségszerűség nélküli, szubsztancia nélküli, alap nélküli, realitás nélküli*. Az ember a szabadság egzisztenciája, a személyiség egzisztenciája, a jog egzisztenciája.” (Ludwig Feuerbach: *Előzetes tézisek a filozófia megreformálásához*, 1842.)

Bretter György sokszor és sokak számára titokzatosan hangsúlyozta, hogy „bizonyos értelemben világtörténelmi helyzetben vagyunk”, hogy – mint a *Szövegek és körülmények* bevezetőjében megfogalmazta – a filozófia új lehetőségeinek tudatosítására „nincs alkalmasabb érzelmi indíték és reális helyzet, mint éppen a mi körülményeink között”¹. Ez egyrészt azt jelenti, hogy a társadalmi tények közvetlen tapasztalata, ténytapasztalatunk² már olyan természetű helyzetis-

¹ *Szövegek és körülmények*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1974, 8.

² Minden filozófiának kimondott vagy kimondatlan, állított vagy tagadott, de mindenképpen tartalmazott tétele az, hogy a tapasztalásban a tárgy és a gondolat, az objektum és a szubjektum, a világ és az én egyek. A tapasztalás formája az egység, ám csupán a misztikus filozófiák vagy a tapasztalat kimondhatatlanságát állító elméletek akarják ezt az egységet tartalmilag is megvalósítani, mert ha tartalmi oldaláról szemléljük a tapasztalatot, akkor az már megkettőződött. A szemlélet, a nyelvi tudat általánossága megszüntette a tapasztalás egységét, és a filozófiák rendszere maga kifejezi azt a célt, hogy

meretet („lényeg-tapasztalatot”) tesz lehetővé (vagy: tény-tapasztalatunknak helyzetünk szempontjából már olyan rele-

ezt az egységet helyre kell állítani: a lételmélet, az ismeretelmélet, az erkölccstan és más filozófiai ágak formájában. Boldog az a filozófus, aki tapasztalhat, ugyanis tapasztalása már mutatja, hogy a tárgy és gondolat, objektum és szubjektum, világ és én egysége lehetséges; ezáltal filozófiája, elméleti és gyakorlati tevékenysége értelmet és célt kap, ő kapcsolódhat a gondolkodás hagyományainak megszentelt rendszeréhez. De roppant nehéz annak a filozófusnak a helyzete, aki felismerte, hogy a filozófia és a gondolkodás e klasszikus kiindulópontját alapvető módszertani kételynek lehet alávetni. Ez a filozófus Bretter György volt.

A tapasztalat visszavételével módszertanilag egyszerűben igen fontossá vált az a különösen nem újkeletű felismerés, hogy a tapasztalat csak akkor létezik, ha egységelemei önzonosak, ha tehát a tárgy: tárgy, a gondolat: gondolat, a világ: világ, az én: én. Ennélfogva ha a kantianus szigorral követett morális érzület azt jelzi, hogy a dialektikus összefüggés egyetemességében szemlélt tárgy tulajdonképpen nem tárgy, hanem a létezés érvényével felruházott fogalom (reália), a gondolat nem gondolat, hanem az ideológiából származó szemléleti adottság, a világ nem világ, hanem kategória-meghatározottság, az én pedig nem én, hanem pusztán az intézmények irányította társadalmiasítás intézményesült végterméke – akkor a tapasztalat tulajdonképpen nincs, mert nem lehetséges. Ebből fakad – amint a Kafka-esszében olvassuk – az ember „saját minőségének félreértése”. Van tehát valami, a fétiseknek egy olyan rendszere, amely a tapasztalást lehetetlenné teszi, illetve az általa létrehozott tapasztalati forma a lények egysége helyébe a „lények álságát” állítja. Emiatt a világ nem tud lényegtudatához jutni az énből, az én nem tudja lényegévé tenni a világot, a lények kölcsönös kommunikációjának helyébe a világ és én közötti szorongó szimbiózis lép.

Mindebből közvetlenül adódik az a felismerés, hogy amennyiben ennek a valaminek a természetét meg lehet találni, hogy amennyiben ennek helyét ki lehet jelölni a társadalmi mező rendszerében, annyiban lehetővé válik az eredeti tapasztalat keresése, következésképpen megtalálható a filozófiai építkezés kiindulópontja is. Innen már csak egy lépés azoknak a kérdéseknek a megválaszolása, amelyek Bretter Györgyöt rövid életében végig foglalkoztatták: milyen kell legyen a radikális erkölcs tartalma, az eszmények vezette cselekvés; milyen a történelem és ezen belül melyek a mi történelmünk sajátosságai; mi a szabadság és hogyan lehetséges; mennyiben közelít az alkotás és ezen belül a műalkotás bennünket saját világtörténelmi lehetőségeinkhez és nemünk lényegéhez; mi a közösség és mi a kelet-európai közösségi formák hozzájárulása a társadalmiság mértéke szerint lehetséges közösségi forma kialakításához; mennyiben közelítenek vagy távolítanak el e kérdések megválaszolásától a nyelv és annak különböző társadalmilag működő intézményes formái?

vanciája és értéke van), amelyből kiindulva elvégezhető a helyzet jelentős elméleti vagy ideologikus, történeti vagy jelenkori tételezéseinek (például a társadalmi szabadság ideológiájának) értékelése és kritikája. Másrészt, mint romániai magyarság, melynek különösképpen létfeltétele a humanizmus és demokrácia (továbbá nyelvének, kultúrájának és történelmi tudatának minőségi alakítása), predesztináltak vagyunk létfeltételeink színvonalas és eredeti vizsgálatára, megragadására; sajátos érdekeink ezen a területen különösképpen elősegítik az egyetemes értékű elmélet kialakítását. Előnyünk nem kevésbé hagyományaink sajátos szerkezetében is rejlik, az itteni gondolkodás hagyományosan humanista beállítódásában; az Apáczai-féle értelmiségi modell ebben a perspektívában éppúgy paradigmaképző lehetőség, mint a két világháború közötti gondolkodóink (például Tavaszy) humanista eredményei. De a kortárs reflexió egyik fő iránya is ez; Bretter nem véletlenül foglalkozott oly sokat Mikó Imre vagy Gáll Ernő tanulmányaival, és nem véletlenül vallja egyik fogadott tanítványa, Ágoston Vilmos, hogy az esztétikum a művészetben a humánium és antihumánium küzdelmeként jelentkezik. Természetesen fontos impulzusok származtak a szépirodalomból is, például Méliusz Józseftől, a humanista emlékiratok szerzőjétől. Mindez pedig összekapcsolódott a hazai román és a nemzetközi sajtóban a hatvanas évektől Marx fiatalkori írásainak kapcsán – nem utolsósorban Marx humanizmus-konceptiójáról – zajló vitákkal. Ebben, mint ismeretes, Louis Althusser „elméleti antihumanizmus”-felfogása jelentette a választóvonalat, és az egzisztencializmus – különösen Sartre – humanizmus-felfogásával folytatott vita a legnagyobb polemikus nehézséget az ún. alkotó (vagy „reform”)-marxizmus számára. (Az elméleti feltételek között kell említenünk a marxizmus megújításának céljából szintén sokáig húzódó vitát a marxi elidegenedés- és személyiségelméletről, a marxista filozófiai antropológiáról, a strukturalizmusról.)

1. A HUMANIZMUS PARANCSÁTÓL AZ EGYÉN KÉRDÉSÉIG

Ezek az eszmei körülmények sürgették a szembenézést, és Bretter vállalta is a humanizmus kihívását. Három tanulmánya utal címével is a humanizmusra³, és e tanulmányok közös módszertani kiindulópontja az a kérdés, hogy „a humanizmus pusztán ideológia-e, amelynek lényege a kor gazdasági viszonyainak az ember tudatában történő ilyen vagy olyan kivételése, avagy van-e egy tényleges humanizmus, egy olyan sajátossága a társadalomnak, amely a humanizmus kategóriájában tükröződik”⁴. Bretter tehát azt kérdezi, és ez a kérdés mélységesen kritikai kérdés, az ideológiakritikus kérdése (mindvégig elsősorban ideológiakritikusnak tartotta magát), a dogmatikus szendergés elleni orvosság, hogy vajon a humanizmus nem pusztán reália-e, vagyis a létezés érvényével felruházott fogalom? De a válasz nem e kérdés szelleméhez igazodik, hanem sokkal inkább az elméleti-szemléleti lehetőségekhez. Idézzünk a meghatározásokból: „A humanizmus mint realitás az egyénre vonatkozó társadalmiság, annak kiterjedése arra a szubjektumra, aki céltudatosan vesz részt a történelmi folyamatokban.”⁵; „A humánium: gyakorlat. Tett, cselekvés, de a kor határai-korlátai között végrehajtott aktus. A humánium nem az ember önszemlélete, hanem a lezártág megsemmisítése: nem a létfenntartás taktikázása, hanem a változtatás stratégiája.”⁶; „Egyetlen lehetőség van a humánusnak mondható társadalom megvalósulására: ez a lehetőség a partikuláris és társadalmi szféra egyesítése, a társadalmi mező szabadságának talaján. A humanizmus harc az elidegenedés ellen, az elidegenedés minden változata ellen, harc azért, hogy a két szféra találkozhatson.”⁷

Bretter a humanizmust tehát mint a humánium megvalósulásának elméletét képzelte el, és pedig „az egyénre vonatkozó

³ *Személyiség és humanizmus; Humanizmus és struktúra*, in: *Vágyak, emberek, istenek*, Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1970; *Gondolatok a humanizmusról*, in: *Párbeszéd a jelennel*, Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1973. (A továbbiakban szerző nélkül szereplő tanulmányok írója Bretter György.)

⁴ *Személyiség és humanizmus*. Id. mű, 33.

⁵ Uo. 43.

⁶ *Humanizmus és struktúra*. Id. mű, 57.

⁷ *Gondolatok a humanizmusról*. Id. mű, 94.

társadalmiság formájában”, az a társadalmiság ugyanakkor a kor korlátain túlmutató, az ember további emancipációja érdekében végzett cselekvés (illetve annak elmélete), a cselekvés tartalma pedig „a partikuláris és társadalmi szféra egyesítése, a társadalmi mező szabadságának talaján”. Ez a definíció nem túl eredeti – tulajdonképpen elemzésére más kontextus az alkalmas –, pusztán értékhangsúlyokban tér el a marxista fogalomrendszer lingua francájának idevonatkozó szokványosságaitól. Bretter további irányulásának azonban kiindulópontja, mert e fogalomhasználatból a legegyszerűbb kérdések származnak. Egyrészt: mi az, hogy társadalmiság? Van-e ilyen, és ha van – ez a kérdés fontosabb oldala –, mi annak a történelmileg lehetséges immanens mértéke? Vagy a kérdés feltevésének szimbolikus formájában: mi a szabadság? De a közvetlenül és a reflexió további irányát megszabó szükségszerűséggel felmerülő kérdések éppen a jelzett értékhangsúly-eltolódásból fakadnak: a társadalomnak mint adottságnak az *elképzelése* (mint a teoretikus gondolkodás kezdeti szakasza) a polgári liberalizmus klasszikusaitól származó intézücióképzetek és a marxista osztályfelfogás társadalomelméleti kategóriáinak alapján nem nehéz, ennél azonban jóval nehezebb és elméletileg is kevésbé adott az egyén *levezetése*, az individuáció elvének megtalálása.

A filozófia századunkban megrázó erővel élte át a szubjektum klasszikus felfogásának csődjét, amely egyben saját legfontosabb módszertani előfeltevésének (az egyén cogitójának) megszüntét is jelentette. Ez a tudat elsősorban Adorno életművében központi jelentőségű, de számos más klasszikus megfogalmazását is találjuk. „Szertefoszlik a hagyományos filozófiának az egyénről és az értelemről szőtt kedvelt illúziója, ezek örökkévalóságának illúziója” – írja e kérdésről Horkheimer.⁸ Mégis, bár az egyén kimondottan nem alfája a reflexiónak és nem kartézianus fontosságú módszertani kiindulópont, a princípium individuationisra, főként az egyén erkölcsi autonómiájának filozófiai megalapozása érdekében, módszertanilag nagy szükség van. A klasszikus megoldások azonban nemhogy tartalmilag, de metodológiailag sem sokat nyújtanak: az egyén cogitója csupán a fenomenológiai tudat megalapozására alkalmas (amint ezt Husserl életműve pél-

⁸ Max Horkheimer: *Éclipse de la raison*. Payot, Paris, 1974, 137.

dázza), a hobbesi „right is might” (jogom van arra, amire képes vagyok) teljesen önmaga ellentétébe fordul át, mivel elszakítja a személyes lehetőségeket a társadalmi adottságoktól és a nembeli lehetőségektől. Fichte megoldása – az embernek elve az empirikus ének végtelen különbözősége, az empirikus én tehát szükségszerűen adódik az ember fogalmából – csak kijelöli a helyes megoldás módszertani kereteit. (Hogy tartalmilag mennyire semmitmondó ez a formális kijelölés, hogy az elvont és konkrét szubjektum viszonya az erkölcsi kollízió micsoda lehetőségeit tartalmazza, arra Bretter a Sinkó-tanulmányban ad választ.) Ebben az irányban Marx és Engels megoldása is csak részleges továbblépést jelentett, ugyanis A német ideológiáig ők is csak az egyén–társadalom, magánszféra–társadalmiság kategória-párjaiban gondolkodnak, tehát megőrzik az antinomikusnak bizonyult klasszikus polgári kérdésföltevés formáját, 1845 után pedig e problémával kimondottan nem, csupán a globális társadalomelemzés következményeként foglalkoznak. Ugyanebből az antinómiából kiindulva John Stuart Mill A szabadságról című késői művében végképp bebizonyította – szándékai ellenére –, hogy az egyén már pusztán függvénye a társadalom intézményrendszerének, amely bonyolódásával az egyént egyre inkább zsarnoki módon meghaladja, és az antinómiát az egyén elvének gyakorlati tagadása felől szünteti meg. A kérdés tárgyalásának szempontjából nem sokat lehetett meríteni a marxizmus személyiség-koncepciója körül zajló vitákból sem, és e kérdés vonatkozásában Lukács és a „Lukács-iskola” képviselői sem túl sok elméleti támpontot nyújtottak, hiszen, amint Karl Popper találóan megjegyezte, az emberek nem pusztán nembeli lények. Mindezekért Bretter eljárása radikális kellett legyen, az empirikus én meghatározásában, az individuáció útjának kijelölésében ő tehát azt az elvet követte, amelyet a radikális etika választása kitűz: a cselekvés elvét. A cselekvésben formát kap az én, empíriájának közvetlen tudatához jut, és amennyiben eszmények felé tör, tehát erkölcsisége radikális, visszamenően megalapozza a cselekvést. A parabolák korszakában vagyunk.

2. AZ ALANY IGENLÉSE AVAGY A SZABADSÁG MINT CSELEKVÉS

A filozófus kibontakozásában fordulópontot jelent az *Ikarosz legendája* című esszé. (Az 1967-es év, mint később rámutatunk, más szempontokból is a jelentős előrelépések éve.) Ikarosz az erkölcsi radikalizmusban ragadja meg a tett lehetőségét, az erkölcsi radikalizmust pedig a cselekvésből vezeti le. Mindennek az a következménye, hogy maga alany lesz, minősége révén pedig elválík tárgyától, arra valamiképpen vonatkozik, tehát magát állítja.

Az alany tételezésének legközvetlenebb módja: az etikai tételezés, az alany erkölcsi létrehozása; az erkölcsi individuálás ugyanakkor számos más kérdést is megold, legalábbis módszertanilag. Az alany keletkezése – Kierkegaard-nak köszönhetjük e megoldást – a viszony ad se ipsum; azért lehet az önmagához való viszony a kiindulópont (Marx 6. Feuerbach-tézisével azonos kiindulópontú, de következményeiben ellenkező előjelű szillogizmus), mert ez egyben másokhoz és a világhoz való viszony is. Az alany – írja erről Kierkegaard –: „Termékként bele van kényszerítve a valóság formáiba, a választásban rugalmassá teszi önmagát, egész külsőségét belsőséggé változtatja. Megvan a helye a világban, szabadon választja saját helyét, vagyis ezt a helyet választja. Meghatározott egyén, a választásban meghatározott egyénné teszi önmagát, vagyis ugyanazzá; mert önmagát választja.”⁹ Nem kevésbé elegáns Kierkegaard megoldása arra nézve is – és ez gondolatmenetének legfőbb módszertani tanulsága –, hogy az egyén önmagára irányuló cselekvése (megismerő tevékenysége, választása, kétségbeesése) kettős: konkrét önmagára, de elvont önmagára is (mint célra) irányul, a cél pedig: önmaga mint általánosság. De Kant óta az önmaga célja szerint élő egyén egyben a nembeli lehetőségek szintjén élő egyén, a cél tartalma külsőlegesen éppen ez. Amennyiben az egyén önmagát feladatként birtokolja, „a célt jelentő én nem csupán személyes én, hanem társadalmi, polgári én is egyszerismind”.¹⁰ (Meg kell jegyeznünk, hogy Kierkegaard is ra-

⁹ S. Kierkegaard: *Vagy-vagy*. Gondolat Kiadó, Budapest, 1978, 885.

¹⁰ Uo. 899.

gaszkodik a fichtei hagyományhoz, amennyiben az én tulajdonképpeni kifejezésének a *szabadságot* tekinti.)

Mivel Bretter filozófiájának kimondottan erkölcsi a kiindulópontja (sok esetben a kierkegaardi-hoz formálisan hasonlító, eticizált fichtei súlypontokkal), és az alany tételezése etikai, ez egyben rendkívüli módszertani könnyebbséget jelent, mivel zárójelbe teszi a társadalmi ént, illetve etikailag a fentebb kijelölt módon egyszer s mindenkorra meghatározza a társadalmi és polgári én létrehozásának módját. Ám ezért nagyon nehéz később áttérni az erkölcsi szemleletről a társadalomfilozófiára, és Bretter felfogásának sokszor ellentmondó szélsőségei nem egy esetben pontosan ezzel magyarázhatók: az erkölcsi alany társadalomfilozófiai *Aufhebungja* egyáltalán nem harmonikus.

Ikarosz tehát „tettével elvetette az erkölcsi mércét, a kor etikai normáit, és maga vált mércévé”.¹¹ Erkölcsi cselekvésre csak a létező alany képes, ennek egzisztenciája nélkül nincs sem erkölcs, sem cselekvés, alany tehát *kell*. (A cselekvésben ugyanakkor a későbbi Bretter-problematika fontos eleme is adott, nevezetesen a történelmi idő szerkezetének a kérdése; Ikarosz „tette nem a jelené volt, hanem valami másé, talárt a jövőé”.¹²)

A tett keletkezéstörténetének felfogása itt mélységesen erkölcsi, következképpen az egyén születése is az, ugyanis tettének indítékaiiban még nem válnak szét az érdek és kötelesség motívumai, itt nem a forma szerint is különvált erkölcsi és hasznos cselekvésről van szó, hanem az öscselekvésről. Ennek választásával: „Ikarosz a szabadságot választotta. A szabadság a korlátokat szétzúzó tett.”¹³ Bretter sok más szabadság-meghatározást is adott, annak a sajátos problémának a függvényében, amelyet éppen tárgyalt, és ezek történetfilozófiai és erkölcsi vonatkozásait tekintve nemegyszer ellentmondóak. De a szinte tíz évvel később keletkezett Fichte-tanulmány befejezése a bizonyítéka annak, hogy e kezdeti, Bretter által Marxtól származtatott szabadság-felfogás alapjában véve nem változott: „Marx nyilván ezeket

¹¹ *Ikarosz legendája*. In: *Vágyak, emberek, istenek*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1970, 101.

¹² Uo.

¹³ Uo. 103.

a tanulságokat is figyelembe vette [Fichte társadalomfelfogásának sajátosságairól van szó – E. P.], amikor a szabadságot nem a korlátozottsághoz való alkalmazkodásként, hanem a kezdeményezésekben megnyilvánuló aktivitásként fogta fel.”¹⁴

Szabadságfelfogásában mégis sajátos hangsúlyeltolódás van, ugyanis a legfontosabb elem *nem* a szabadságfolyamat tartalma és hogyanja (amint *A német ideológia* fogalmaz: „A valóságos közösségben az egyének társulásukban és társulásuk által egyúttal idézett szabadságukat is elnyerik.”¹⁵). Utaltunk már arra, hogy a probléma felfogásában az egyén-társadalom antinómiája még nem meghaladott, Bretter tehát a hangsúlyt a folyamatjegyekre: a lezajlásra, az *elnyerikre* helyezi. Ha az egyén cselekvése rendelkezik az ikaroszi jegyekkel, tehát abszolút cselekvés (véges és végtelen határán – mondja erről Fichte), akkor az *chemin de la liberté*, a szabadság útja, bár következményeiben az egyénre nézve lehet tragikus. A szabadságfelfogás tehát a korai Marx (és Engels) koncepciójának fichtei elemére támaszkodik. Fichte erről így ír: „De a szubjektumhoz, ha minden léttől elvonatkoztatunk, ami előtte van, semmi sem tartozik [inkább] hozzá, mint a cselekvés, az alany különösképpen a léttel való vonatkozásban cselekvő. Cselekvésében kell tehát az alanyt felfogni, és ettől a ponttól indulna ki a kettős sor.” „Az a cselekvés éppen az Én fogalma, és az Én fogalma annak a cselekvésnek a fogalma.”¹⁶

Meg kell jegyeznünk, hogy a visszanyúlás Fichtéhez korántsem véletlenszerű. Engels egy helyen hangsúlyozza, hogy a német szocialisták Fichtétől is származnak. A hatvanas évek közepétől Roger Garaudy utalt sokszor erre az igen fontos tényre, két mozzanatban jelölve meg a fichtei örökséghez való visszanyúlás szükségességét és irányát. A kritikai mozzanat azt jelenti, „hogy a marxizmus nem kritikaelőtti filozófia, és gondolkodásuk (ti. a marxistáké) nem lehet marxista, ha úgy gondolkodnak, mintha Kant és Fichte sohasem

¹⁴ *Fichte eszményi állama*. E kötetben, 457.

¹⁶ Marx–Engels: *A német ideológia*. MEM. III. Kossuth, Budapest, 1960, 35.

¹⁶ Johann Gottlieb Fichte: *Első és második bevezetés a tudománytanba*. Debrecen–Gyula, 1941, 32. és 35.

élt volna. Az tehát, amit a marxizmus a klasszikus német filozófiától örökölt, nem korlátozható Hegelre és Feuerbachra. Újra kell értékelní, a talpára kell állítani Kant és Fichte hagyatékát, kimutatva, hogy a gyakorlat dialektikus materialista felfogása alapján is kifejleszthető a kritikai filozófia.¹⁷ Másodsorban Garaudy arra hívja fel a figyelmet, hogy Fichte erkölcsi felfogásában a normatív és radikális, konstituált és konstituáló erkölcs egységes, nem antinomikus: „Fichte ilyenformán mintaképünk lehet abban, hogy igyekszik kézben tartani a lánc mindkét végét: az erkölcsöt és a társadalmat.”¹⁸ (Az idézet egyben jól példázza azokat az irányokat is, amelyekben az alkotó marxizmus a megújulást kereste: harc a dogmatizmus okozta beszűkülés ellen, az észérvekhez, a kritikai gondolkodás hagyományaihoz való visszanyúlás, az erkölcsi problematika felvetése. Bretter sokszor hangsúlyozta, a legexplicitebben Molnár Gusztáv könyvének váradi bemutatóján, hogy ő szemléletileg és kortörténetileg az alkotó marxizmus kései vonalához tartozik.¹⁹)

Az egyén–cselekvés–szabadság–radikális erkölcs szintetikus megragadásából számos következtetés adódik: a teljes, integráns személyiség tudás és tett, vagy ha ez nem lehetséges, akkor a jövőbe vetett racionális hit.²⁰ Ugyancsak e szintetikus mozzanattól ered a totalitás egy korai, sajátos meghatározása: „A totalitást az egyedek felépítik: azzal, ami a világhoz kapcsolja őket. Az egyén felépíti belső autonómiáját, önmaga teljességét: ha cselekszik, és cselekvésében összekapcsolódik a haladást hordozó közösséggel. A teljesség sohasem adottság, hanem mindig a változó tett következ-

¹⁷ Roger Garaudy: *Az erkölcs alapjáról szóló vita szükséges*. In: *Korunk és az erkölcs. Etikai vita a Gramsci Intézetben*. Kossuth Könyvkiadó, 1967, 36.

¹⁸ Uo. 41. Említésre méltó, hogy Bretter már a hatvanas évek közepén megismerkedett Garaudy Marx-könyvével (*A gondolat forradalma*), amelyben Garaudy első ízben helyezi a hangsúlyt erőteljesen a fichte elemekre. Az Ikarosz-esszé megírásának idején választotta disszertációja témáját (végleges címe: *A marxi antropológia fichte elemi*). Művelődéstörténeti szépségű adalék, hogy ekkor olvasta Sipos Pál 1813-ban Kazinczy számára írott hat kis dolgozatát Fichtéről. (Felvilágosításaiért itt mondok köszönetet Angi Istvánnak.)

¹⁹ E kötetben, 552; 561.

²⁰ *Ikarosz legendája*. Id. mű, 103.

ménye és feltétele.”²¹ A végső tett: „A tehetetlenség lázadása – ez a végső emberi tett; az elkerülhetetlennel szembeállítani valamit, ami mások tetteit tudatossággal tölti fel – ebben van értelme; hiszen önmaga már nem mehet át reális cselekvésbe, csak megnevez, rámutat, hogy tovább élje már névtelen, de másokban meghosszabbított életét a lázadó ember.”²² Természetesen felmerül a cselekvés tartalmának és folyamatosságának a kérdése is, egyelőre mint elvont tartalmi kérdés: „De a tettnek irányt kell szabni, különben a tett önmagát falja fel, saját lehetőségeit is elpusztítja. Laokoón tudta, hogy a tett a cselekvés halála is lehet.”²³ Tett és cselekvés között az ellentmondás és a tagadás viszonya is létezhet, a racionálisan megválasztott egyéni tettek azonban a közösség cselekvésének folyamatosságát biztosítják. (A Rácz Győző könyvéről írott kritikájában Bretter polemikusan figyelmeztet e tény elfelejtésének veszélyére.) Erre a folyamatosságra pedig szükség van, a ma nagy kerítő, olvassuk Kronosz parabolájában; és ha azt akarjuk, hogy sorsunk legyen, akkor jelenlétre van szükség: „A jelenlét megszünteti a jövőt; a holnapot mává változtatja, mert az alkotásban, az önmagát újratermelő értékteremtésben a holnap is jelenlét; a holnapba nem vihet át más, csak a mában való jelenlét. Az alkotás visz a holnapba, a felelősségteljes tett. Itt és most ma, és holnap is ma, és holnapután is ma, ez a jelenlét.”²⁴

Szükség van tehát a *Párbeszédre a jelennel*. Megvan az eszmény, a radikális, egyén és cselekvésigénylő erkölcsben megalapozott életfilozófiai prolegomena. A jelenlét anatómiája sok esetben konkretizálni fogja a prolegomena útmutatásait, azonban, mint minden prolegomena, egyre több kérdést is vet fel, s végül megkérdőjelezi a kiindulópont jogosultságát. A hatvanas évek végéig tart az erkölcsi pátosz, a hetvenes évektől kezdődően elmélyül, formája az elemzés lesz és az ironia, eredményei: számos eredeti gondolat arról,

²¹ Kentaurók dilemmája. In: *Vágyak, emberek, istenek*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1970, 120.

²² *Laokoón, a néma*. Id. mű, 125.

²³ *Laokoón, a néma*. Id. mű, 133.

²⁴ *Kronosz, a kegyetlen*. Id. mű, 146.

hogy milyen is lehet tulajdonképpen tapasztalatunk, bár még nem tudjuk pontosan: fétisekről beszélünk-e vagy a tapasztalatunkról.

3. A NYELVKRITIKA: TÁRSADALOMKRITIKA

Módszertanra van szükség annak megállapításához, hogy mivel érhető el a tapasztalat, ezt a módszertant maga a nyelv szolgáltatja, mert részvételt jelent az általánosságban. Mivel a nyelv általánosítás, már mindennapi nyelvünk egy-fajta teóriája és/vagy ideológiája a valóságnak, filozófiai nyelvünk nyelvi anyagában már általánosítását jelenti valaminek, amiről aztán a tulajdonképpeni eszmei általánost kijelenti. Ezért, ha a nyelvet elemezzük, ami a helyzet általánosítása, akkor magára a helyzetre következtethetünk. Bretter először 1967-ben nyúl ehhez a gondolathoz egy Ionescudarab elemzésekor²⁵, ebből aztán általános módszertani elv származik: a szituatív tényezők vizsgálata nyelvi vizsgálat.

Első lépés ez a Bretter filozófiáját általában jellemző nyelvfilozófiai kibontakozás felé. A nyelvfilozófiai irányulást meghatározzák: a nyelv döntő szerepe az etnikai tudatban, ennek közvetlen és erkölcsi színezetű tapasztalata, továbbá a nyelvi dialektika sajátos lehetőségeinek felismerése és alkalmazása (ez tudatosan a Rácz Győzővel közösen írt *Termékeny spekuláció* – 1968 – című írástól számítható), valamint a nyelv művészi lehetőségeivel is élni tudó filozófus nyelvi ereje, stilisztikai erudíciója, azé a filozófusé, akiben – emiatt is – a nagy múltú erdélyi filozófiai esszé hagyományainak folytatóját is kell látnunk. Továbbá ide sorolhatók azok a következmények, amelyek a huszadik századi filozófia és társadalomtudomány ún. nyelvi fordulatából származnak, valamint megemlíthetjük az interdiszciplináris jellegű tudományok kibontakozását: a kommunikációelmélet, szemiotika stb. előretörését. Csakhogy, amint erre a kellő pillanatban ki fogunk térni, Bretter felismerései e tudományos vívmányokkal in-

²⁵ Eugen Ionescu: *Tanuljunk könnyen, gyorsan angolul.* (Bevezető. *Korunk*1967/5.)

kább párhuzamosak, és nem ezeknek az elméleti eredményeknek egyfajta alkalmazásai.

Tulajdonképpen nyelvfilozófiai tanulmányai szerves rendszert alkotnak: míg *A nyelv és az erkölcs* azt posztulálja, hogy a nyelvben a közlés (a közösség) alapvető erkölcsi motívuma („kell”) egy és oszthatatlan adottság, addig a *Hipotézis a nemzedékek kettős nyelvéről* a társadalom nyelvi praxisában egy lényegi nyelvi kettősséget érvényesít, ez a kettősség pedig mélységesen ellentmond a nyelv erkölcsi jellegének: „Abból az empirikus tényből kell kiindulni, hogy minden ember több nyelven beszél. Anyanyelvét – vagy az anyanyelvként használt nyelvét – legalább két alapvető jelentésrendszerben használja. Az első a partikuláris szféra: szerves kisközösségeiben, ahol általános életmegnyilvánulásait valósítja meg, azt a nyelvet beszéli, amelyet az emberi nem fejlődése alakított ki. Második a társadalmi szféra: azokban a közösségekben, amelyekben alkalmazkodásának társadalmi formáit valósítja meg, azt a nyelvet beszéli, amelyet helyesnek vél.”²⁶ A társadalmiság nyelve azonosul az intézmények nyelvével, a hatalom nyelvével, ugyanakkor a kisközösségek ideológiáját hordozó egyén eszményeinek nyelve ettől nagymértékben elszakad.

A társadalmi nyelvhasználat e kettősségét, *A német ideológia* e klasszikus motívumát mostanában elméletírók és társadalomtudományi szakemberek egyaránt vizsgálták és elemezték. A kérdést legátfogóbban Pierre Bourdieu közelítette meg,²⁷ aki a társadalmilag működő nyelv kettősségét a társadalmi szimbólumrendszerek kettősségének sajátos eseteként fogta fel. E koncepcióban az intézményes-hatalmi nyelv monopóliuma egyben minden társadalmi szimbólumrendszer (így a nyelv) termelésének jogát is jelenti; a szimbolikus hatalom megszabja a társadalmi megismerés irányát, egyfajta logikai konformizmust érvényesítve. Uralmának alapja: meggyőzni a szimbólumok használóit a használt szimbólumok jogszerűségéről. Itt kell megemlítenünk, hogy született olyan kísérlet is, amely abból kiindulva, hogy a nyelv, mint min-

²⁶ *Hipotézis a nemzedékek kettős nyelvéről*. In: *Párbeszéd a jellel*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1973, 121.

²⁷ Pierre Bourdieu: *Sur le pouvoir symbolique*. *Annales* 32^e Année-No3., Mai–Juin 1977, 406–410.

den társadalmi termék, a tulajdonviszonyok rendszerében működik, következtet a nyelv tárgy-, áru-, tőke- és pénzjellegére. A nyelv tehát tőkésíthető, felhalmozható, kisajátítható. (A kisajátító nyelvet nevezte Jean P. Faye totalitárius nyelvnek.²⁸) A kísérlet Ferruccio Rossi-Landi nevéhez fűződik és nyilván az idézett marxi gondolat más típusú konkretizálási-továbbfejlesztési változatát képviseli.²⁹ Az összehasonlítás okán idéztük a fenti megfontolásokat; Bretter nyelvfilozófiai tanulmányai a nemzetközi élvonal hasonló törekvéseivel egyidejűek és a probléma megoldásának eredeti módját jelentik.

A fent említett kettősség mint konfliktus érvényesül és intézményesül magában a nyelvben, amely így az adottság szentesítésének ideologikus funkcióját (itt és most) és az eszmény funkcióját (itt és mást), a kritikai felszólítást egyaránt tartalmazza. A konfliktus intézményesülése azt jelenti, hogy az erkölcsi fogalmak meghatározatlanul és megnevezhetetlenül többértelműekké válnak és az erkölcsi önmeghatározásra alkalmatlanná teszik a nyelvet. A szemantikailag többértelmű erkölcsi fogalmaik pedig furcsán viselkednek – mutat rá Charles Stevenson –, hol engedelmeskednek az elemzésnek, hol pedig egyszerűen megragadhatatlanok.³⁰ A nyelvi kettősség a brettei elemzésben a nemzedéki konfliktus szociológiai formáját is meghatározza, ez pedig úgy is jelentkezik, mint a nyelvek kölcsönös lefordíthatatlansága. Ha „pedig az érthetlenség szentesítődik, akkor az eszmények nyelve is ideologikussá válik, érthetlenné téve magát az eszményt, amely így magyarázatra szorul.

Mindezekből a következő brettei felismerés adódik: tapasztalatunk sajátossága, hogy nyelvi kifejezésének artikulációs pillanatában már ideológiaként szerveződik, elfedvén a tapasztalati és eszményi mozzanatot egyaránt. Szükség van tehát nemcsak az ideológia meghatározására, hanem az ideológiai nyelv szerkezeti sajátosságainak kimutatására is. Mi az ideológia szintaxisa? – így tevődik fel a kérdés. Az ideológiakritikus ennek folytán nem csupán azt kell tudja, hogy

²⁸ Vö. Jean P. Faye: *Langages totalitaires*. Seuil, 1978.

²⁹ Vö. Ferruccio Rossi-Landi: *Semiotica e Ideologia*. Valentino Bompiani, 1972, Milano.

³⁰ Charles Stevenson: *Ethics and Language*. Yale University Press, New-Haven and London, 1969, 35.

mi az ideológia, hanem eszközszerűen kell tudnia használni a nyelvi elemzést az ideologikus sajátosságok kimutatása érdekében (ez több, mint az előfeltevések hermeneutikai kimutatása), ha ezt nem teszi meg, csak deklarálta ideológiakritikus, de tulajdonképpeni kritikáját ő is csak kijelenti (mint ideológiát), tehát nem tudja gyakorolni. (Ezt az utóbbi problémát csak a *Vázlat a kijelentő mondat filozófiájához* oldja meg kielégítően.)

4. INTERMEZZO: A NYELVKRITIKA KÖVETKEZMÉNYEI

Természetesen Bretter mint nyelvfilozófus soha nem vált a szó szűk értelmében nyelvfilozófussá, nem lehet róla egy percig sem állítani, hogy analitikus vagy szemantikus iskolák álláspontjára helyezkednék történelemfilozófiai kérdésekben. A nyelv erkölcsileg megalapozott *egységét* állító felfogása is szorosán összekapcsolódik az ember és történelem szükség-szerű *egységének* történelemfilozófiai gondolatával: „Emberhez méltó módon élni annyit jelent, hogy eleget teszünk a transzcendenciából fakadó parancsnak: a meghatározó közeget tudatilag birtokba vesszük, belsővé asszimiláljuk, és ezt az immár belsővé tett világot, ha kell, egy erkölcsi konfliktus árán is, meghaladjuk. Ez a belső meghaladás mint önmagunk meghaladása jelentkezik, és emberhez méltó módon élünk akkor, ha az önmeghaladást tetteinkben a történelmi mozgás erkölcsi rugójává változtatjuk.”³¹ Elvileg tehát nincs akadálya annak, hogy az önmeghaladás tetteinkben a történelmi mozgás erkölcsi rugójává változzék, csak holmi erkölcstelenség állhatja útját az ember és történelem szükség-szerű egyesülésének.

Bretter 1971-es idilli egységkoncepcióját először nyelvfilozófiai tanulmányaiban haladja meg. Az *Adalék egy hely- és időhatározó sajátosságaihoz* (1972), majd a *Hipotézis a nemzedékek kettős nyelvéről* (1973) című tanulmányaiból a kettősnyelvű társadalom képe bontakozik ki, és ez a nyelvi elemzésből fakadó történelemfilozófiai következmény sejteti,

³¹ *Emberhez méltó módon élni*. E kötetben, 197.

hogy egységük ideologikus burka alatt másfajta történelmi folyamatok is kettős struktúrájúak.

A *Szavak – előszavakról* című tanulmányban robbanásszerű hirtelenséggel változik meg Bretter harmonikus társadalom- és egyénfelfogása, elsősorban saját eszmei fejlődésének eredményeként, de szerepe van ebben a Lukács-iskola tagjainak álláspontjához való közeledésnek is. Bretter nyelvfilozófiai tanulmányai bizonyítják, hogy az egység szemlélet fokozatosan átadja helyét a társadalmi viszonyok antinomikus felfogásának, az egyén- és szabadságkoncepció változásának hirtelensége (a kimondott szkepszis) azonban azzal magyarázható, hogy Bretter ekkoriban ismerkedett meg behatóan Fehér Ferenc, Heller Ágnes, Márkus György, Vajda Mihály és Tordai Zádor nézeteivel (és részben egyetértően idézte őket). A *Szavak – előszavakról* mint történetfilozófiai vázlat szakítást jelent az addigi felfogással, mely szerint az egyén a történelmet saját történelmeként élheti át, mégpedig úgy, hogy a történelem az egyén aktív cselekvéstörténete is. A tanulmány következtetése: „Emberi egyedek vannak, történelmi szerepük az, hogy átfolyjon rajtuk a történelmi idő, és hogy életük antinomikus végleteit szubjektumként átélve azt cselekedjék, amit a kor, amelybe beleszülettek, lehetővé tesz számukra.”³² A szabadság tiszta illúzió: a közösség „szabadsága” az egyének összességének illúziója, amelynek ára a partikuláris én feladása. Nem lehetséges szabadság sem a közösségben, sem azon kívül. Az egyén léte meghaladhatatlanul antinomikus. A determinációval szembeni sikeres fellépés hozza létre a szabadság tudatát, de „egyetlen szabadságunk az egyik determináció felváltása a másikkal... és még csak ez sem adatik meg mindenkinek számára”.³³ A világtörténelem ennek következtében megoszlik, egységét a dinamikus és a statikus társadalmak különböző történetei váltják fel. Elsősorban az önmagukat szinte változatlanul reprodukáló társadalmak története antinomikus történelem. Mégis van valami, ami megmentheti – részlegesen – az individualitást, s ez éppen a kelet-európai tapasztalatból (és kevésbé az elméleti hagyományból) adódó közösségi formák teoretikus végiggondolása, mivel létezik az a megengedő ítélet, amely szerint „a

³² *Szavak – előszavakról*. E kötetben, 373.

³³ Uo. 374.

közösség a történelem (a szubsztancia) integrációs formái közül az egyetlen, amely összhangba hozható az individualitással...³⁴

5. A KULTÚRA MINT FORMATAN ÉS MINT CSELEKVÉSELMÉLET

A saját konklúziók, valamint Molnár Gusztáv alapos kritikája,³⁵ amely Bretter következtetéseit végig- és a lehetséges konkretizációkig vitte, és ezzel szembesítette a *Szavak – előszavakról* gondolatmenetét, radikális önvizsgálatra készítette Brettert, aki további tanulmányaiban ex hypothesi kényszerült addigi szempontjait is átvizsgálni és újabb megoldásokat keresni. Ezek után megerősödnek a kelet-európai történelmi tapasztalat sajátosságait általánosító teorémák, és a figyelem középpontjába a közösségi modell kerül. Az Apáczai-esszéiben átértelmezi a cselekvés, a teória és a társadalmi totalitás fogalmait: „De furcsa módon, a tevékenység önmagában sohasem radikális, hiszen a dolgokat fogalmilag kell megragadni ahhoz, hogy a tevékenység a toldozáson túl az átalakítás eszköze lehessen, amint azt, jóval később, Marx a *Párizsi kéziratokban* tisztázta. Fogalmilag megragadni a dolgokat pedig azt jelenti, hogy a dolgok funkcióit látjuk az egész struktúrán belül: a tény önmagában semmit sem mond, csak a működésben levő tény beszél. A működő-funkcionális tény viszont mindig az egész része, az egésze, amely meghatározza részeinek funkcionális egységét.”³⁶

A Berzsenyi-tanulmányban Bretter a cselekvés-individuáció elvének gyakorlati megvalósíthatóságát a lukácsi értelemben vett „nagy művészet”-be mentette, némiképpen a fiatal Lukács művészetfilozófiai koncepciójának szellemében a forma történetfilozófiai és axiológiai meghatározottságaira helyezve a hangsúlyt: „Az egyedít historikussá változtatni annyi, mint szimbólummá növelve a történelem reprezentatív eseményévé tenni. De mi teszi elhíhetővé, hogy valóban

³⁴ Uo. 377.

³⁵ Molnár Gusztáv: *Levél Bretter Györgyhöz*. In: *Az elmélet küszöbén*. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1976, 79–96.

³⁶ *Írt és tanított...* E kötetben, 416.

egy folyamat szükségszerű láncszeme, hogy valóban szimbólum? A forma: pontosabban a forma szükségszerűsége. A forma az esetlegest a kollektív szubjektivitásban szükségszerűvé változtatja, mert a kollektív szubjektivitás nem egyéb, mint kulturális formák összessége ... ,”³⁷

Mindig a „forma épül be a kollektív tudatba, s a kollektív tudat már beépült formákban észleli a világot”.³⁸ Ebben a perspektívában sajátos szerepet kap a kultúra, amely már maga elvonatkoztatás, de a nyelvi elvonatkoztatás egyszerű általánosságához képest több, mert a kultúra formák szummája, s a formák (ez a Sütő-esszé kiindulópontja) az élet formáival vannak strukturális és történelmi kapcsolatban. A formák mint az élet formáinak kulturális általánosításai megmutatják, hogy hol van az a lehetséges mérték, melynek határain belül az élet formái önazonosak maradhatnak. Ebből pedig az következik, hogy a formái révén már maga az elméleti általánosítást jelentő kultúra rámutat az adottban rejlő sajátos lehetőségekre, maga tehát ennek cselekvésemélete, mégpedig nem transzcendens módon, hanem az adottság alapján. A kultúra soha nem jelent transzcenzust az adotthoz képest, a kultúrából fakadó változtatás nem lehet külső-idegen, szemben a kimondottan ideologikus-hatalmi változtatással. Az adottban rejlő lehetőségek kiaknázásából, „a meglévő struktúra továbbfejlesztéséből keletkezik, s nem bizonyos intézmények meghonosításának eredménye”³⁹ a demokratikus forma. A kultúra értékmegőrző szerepe egyben sajátos történelmi működését is lehetővé teszi: „A kollektív tudatban mindig nyoma marad a másoknak, az elszalasztottaknak. A kultúra formákat ad a kollektív tudatnak, s ha a kollektív tudat a »másik«-ra emlékezik, akkor felfedezi magában azokat a nagy kezdeményezéseket, amelyeknek nem volt folytatása.”⁴⁰ Ugyancsak ezt a forma-fogalmat használja a Sütő-esszében is: „De a forma csak kifejezés arra, amit másképp a totalizálás módjának nevezhetünk, annak, ahogyan az író szavakból megcsinálja a létező és a nemlétező dolgok ekvivalenciáját. Ebben az ekvivalenciában nincs

³⁷ *Berzsenyi*. E kötetben, 502.

³⁸ Uo. 503.

³⁹ Uo.

⁴⁰ Uo. 505.

megfelelés vagy meg nem felelés: ez más. Lehet a létezőre, lehet a nemlétezőre vonatkozó, de mindenképpen önálló, az emberi létbe beépülő ekvivalencia ez. Vagyis ekvivalens az élő dolgokkal, mellettük él, mint a kaktusz, a szikla vagy a szomszéd kisgyerek.”

6. A TÖRTÉNELEM: AZ ALTERNATÍVÁK LOGIKÁJA

Bretter egyik legsajátosabb gondolatához érkeztünk, utolsó írásaiban központi szerepe van a történelmi alternatívák problémájának. Már az Ikarosz-esszében megtalálható az a gondolat, hogy a jelen több a jelennél, és itt nem pusztán arról az egyszerű dialektikus tényről van szó, hogy a jelen is történelem, amely a múlttal és a jövővel képezi a tulajdonképpeni társadalmi folyamatot. A hangsúly éppen arra esik, hogy a jelen számos megkülönböztető reflexe a múlt megszüntetésére irányul. Csakhogy a jelennek ezek a reflexei mélységesen történetietlenek, ugyanis maga mindig bizonyos múltbeli alternatívák kiiktatásával tételezi magát jelenként. Ám egyik alternatíva jelenként való győzelemrejutása nem jelenti a másik alternatíva megsemmisülését, mert az továbbra is mint nem-realizált lehetőség van jelen a történelmi kibontakozást gátló egyneműségben. Bizonyos pillanatokban – az erkölcsi visszavétel pillanatai ezek! –: „A meg nem valósult [...] szembekerül a történelmileg kialakulttal, és élőként alakítja a jelent, amely kénytelen tudomásul venni saját árát. Ahhoz, hogy *épp* ilyen legyen, valamikor el kell tipornia a másik alternatívát, s most újra viszonyulnia kell ahhoz, ami régen halott; alakját ez a viszony határozza meg, s nem saját logikája. Logikája – viszony a »más«-hoz ...”⁴²

A Fichte-tanulmány tulajdonképpen az alternatívák visszavételi módjának elemzése is; ezek: a teória, a cselekvés és a radikális mozgalmak. A teória maga egy alternatíva elméleti ésszerűsítése, levezetése. Fichte erről így ír: „Aki azonban megszokta, hogy gondolataiban ne csak a valóban létezőt másolja, hanem a gondolat segítségével szabadon alakítsa ki a lehetségeset is, a dolgok egész más kapcsolatára és vi-

⁴¹ *A hegyen túl is hegy van.* E kötetben, 474.

⁴² *Berzsenyi.* E kötetben, 505.

szonyára akad, mint aminők adottak, s ezek épp oly lehetőségesek lesznek, mint a valóság, sőt még lehetségesebbek, természetesebbek, ésszerűbbek; az adott viszonyokat nem csupán esetlegesnek látja, hanem gyakran érthetetlennek is.”⁴³ A cselekvésben – ahogyan Bretter az *Előre*-szeminárium egyik írásában kifejti – vagy lényegileg tagadjuk, vagy lényegileg elfogadjuk a kész viszonyokat, tehát maga a cselekvés teszi alternatívikusakká a viszonyokat.”⁴⁴ „A nem realizált alternatívákat szakadatlanul újrafogalmazza a radikális mozgalom, de a történelem maga is.”⁴⁵ Minden utópia eleve bírálható, hiszen egységes, preformált jövőképre hagyakozik, kizárván az alternatívákat, befagyasztja a történelmet. Ám „a jövő [...] plurális, vagyis helyesebb jövőkről beszélni, mint az embereket kifelejtve egyetlen előre megalapozott, preformált jövőről értekezni”.⁴⁶ A plurális jövő lehetősége magának a történelemnek a szerkezetében rejlik, az alternatívák között ugyanis sajátos minőségi összefüggés van: „A rendszerként működő történelemben a spontánul megnyilvánuló törvények mellett a spontaneitás második forrása a nem realizált alternatíva, amely a realizált lehetőség formáit és tartalmát is meghatározza.”⁴⁷ A történelem egysége tehát az alternatívikus lehetőségeit önmagába visszavevő történelem; ez a szemlélet lényegében különbözik a történelem egységét dogmatikusan tételező észelvekre hagyakozó szemlélettől. Például a hegeli típusúaktól, Hegel ugyanis nem ismeri az alternatívákat, csak földrajzilag; a világtörténelem fejlődésmenete nélkülözi az alternatívákat, mivel a világszellem tévedhetetlen: „Az, hogy a népek eseményeiben egy végső cél az uralkodó, hogy van ész a világtörténetben – nem egy különös szubjektum esze, hanem az isteni, abszolút ész –, oly igazság, amelyet felteszünk; bizonyítéka maga a világtörténetnek a letárgyalása: a világtörténet az ész képe és tette.”⁴⁸

⁴³ Johann Gottlieb Fichte: *A tökéletes állam*. Phönix, Budapest, 1943, 76.

⁴⁴ *Kockázat. Előre* 1973. okt. 28.

⁴⁵ *Fichte eszményi állama*. E kötetben, 441.

⁴⁶ *Francis Bacon* (1561–1626). *Igaz Szó* 1976/4.

⁴⁷ *Fichte eszményi állama*. E kötetben, 440.

⁴⁸ G. W. F. Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1966, 113.

Ha a szigorúan hegeli értelemben vett történelemből indulunk ki, akkor közvetlenül adódik a következtetés, hogy a világtörténelem irányába mutató egyéni cselekedetek csak a szükségszerűség, mégpedig a történelmi szükségszerűség – és nem a szabadság – meghatározottságait totalizáló cselekedetek. Ehhez már nagyon közel van az a végzetes lépés, amely dogmatikusan azonosítja a történelmi szükségszerűséget az egyéni cselekedetekben megmutatkozó szükségszerűséggel. De már a két Hegel-kritikus, Marx és Kierkegaard egyaránt vázolta a hegeli probléma megoldásának kereteit. Idézzük ezúttal a történelem és szükségszerűség kérdésében a Marxéhoz rendkívül hasonló, de a történelem és szükségszerűség-felfogás (egyénre vonatkoztatott) következményeiben messzemenően eltérő kierkegaard-i álláspontot: „A történelem ugyanis több, mint az individuumok szabad cselekedeteinek terméke. Az individuum cselekszik, de ez a cselekedet a dolgok azon rendjébe tartozik, amely az egész léteztést hordozza. A cselekvő tulajdonképpen nem tudja, hogy cselekedetéből mi következik. De *a dolgoknak ez a magasabb rendje* [Az én kiemelésem – E. P.], amely mintegy megemésztí és örök törvényeibe beolvasztja a szabad cselekedetet, maga a szükségszerűség, és ez a szükségszerűség a világtörténelem mozgása.”; „A világtörténelmi folyamat számára nem létezik vagy-vagy, de hogy ez létezik a cselekvő individuum számára, azt bizonyára egyetlen filozófus sem tagadná.”⁴⁹

Kitűnő kiindulópont Bretter álláspontjának jellemzéséhez: mindkét fentebb idézett nézettől eltérően ő azt állítja, hogy a történelmi folyamat számára is létezik vagy-vagy, és ez kapcsolatban van a cselekvő individuum alternatíváival is, csak hogy nem közvetlen kapcsolatban. Az individuum kérdésében tehát a kierkegaard-i következtetésből indul ki.

A *Bevezetések és kísérletek recenziója* a Molnár-kritika hatására (és mint Molnár Gusztáv – nem az alternatíva-problémára vonatkozó – nézeteinek kritikája) az alternatívák visszavételének történelemfilozófiai gondolatát ismét egy történelmi-társadalmi modellben konkretizálja. Bretter nézetei egyre analitikusabbak, a modell egyre több változót

⁴⁹ S. Kierkegaard: Id. mű, 787. Sk

használ. A *Szavak – előszavakról* szkepszise eltűnik a finomszerkezeti modell tendenciáinak elemzése révén.

A *Bevezetések és kísérletek recenziója* központi gondolata szerint az európai történelem hegeli értelmű világtörténelemként való felfogása vezetett oda, hogy a mindenkor adott intézményrendszer, az uralkodó ideológia segítségével kisa-játította, önmagába szubsztancializálta a történelmi szükség-szerűség eszméjét, mivel önmagát egy teleologikusan szemlélt történelem végpontjaként fogta föl. (Ez a gondolat leg-tisztább formájában a hegeli jogfilozófiában lelhető fel, Marx és Engels egyaránt óriási kritikai erőfeszítéssel igye-kezett kiküszöbölni a társadalomelemzés előfeltételei közül.) E szubsztancializálás eredménye, hogy az intézményrendszer önmagát a szükség-szerűség hordozójaként védi, és mint erő-szakszerv képes formát adni a történelemnek, szerve(i) kellő hatalommal rendelkeznek ahhoz, „hogy a Világtörténelem irányába taszítsa a partikuláris történelmet építgető, a min-dennapi életben elmerülő embereket”.⁵⁰ Bretter a nem-tulaj-donképpen (alternatíváihoz nem viszonyuló) történelem köz-ponti tényezőjét így jellemzi: „Ez a hatalom erő és ideoló-gia, amely képes a mindennapi élet teljes ellenőrzését meg-szervezni, a produkciót és a reprodukciót egy teljesen de-dukatív elvnek megfelelően totalizálni, s képes továbbá a de-dukatív tette világot egy koherens eszmerendszerben meg-fogalmazni. Az ideológia ebben a rendszerben az igazság formáját kapja, és filozófiává válik, az intézményi rend-szer pedig az Igazság; megvalósítójának feladatát mint az emberek valódi érdekének megvalósítását kényszeríti rájuk, vagyis az emberekre.”⁵¹

A társadalom nyelvi megkettőződésével párhuzamosan te-hát létrejött a történelem megkettőződése is; a statikus tör-ténelemre (szemben a dinamikussal) az jellemző, hogy a tör-ténelemnek formát adó jelentésszerű-hatalmi rendszer szigorúan a jelenhez ragaszkodva megsemmisíti a múltbeli és jövőbeli alternatívák létéből adódó pluralizmust, tehát monolitikus történelmi formát hoz létre. Ezzel szemben a társadalom (és az egyének) reális története más, ugyanis a tevékenység al-ternatívákat hoz létre, ami pluralizmust eredményez.

⁵⁰ *Bevezetések és kísérletek recenziója*. E kötetben, 536.

⁵¹ Uo.

A statikus történelem tehát mint a hatalmi-jelentés viszonyok által fenntartott monolitikusság és a cselekvést és individuációt *ezen kívül* megvalósítani kényszerülő alternatívikus pluralizmus kettőssége írható le. A *történelem kettősségében a nyelvi kettősség a társadalom megkettőződésére mutat*. Ez erkölcsi indítékokból, pragmatikusan leküzdhető (nyilván a kettősség és nem a megosztottság, a pluralizmus leküzdéséről van szó), a kettősség történelmének vállalása útján; a leküzdés pedig az individuáció egyfajta korlátozott lehetőségét biztosítja: „A történelmet vállalni, azt vállalni, hogy a történelem az emberek mindennapi élete úgy, ahogy ez az élet képes adott szinten megszerveződni, annyit jelent, mint következetesen megvalósítani a partikulárist: tudomásul venni önmagunkat úgy, ahogy a praxisban életünket és értelmünket összhangba akarjuk hozni, ahogy életünk kritikáját értékeink kritikusságával összekapcsolva emberi lényként őrizzük meg integritásunkat.”⁵² Hát ez a konklúzió – nem nehéz észrevenni – nagyon messze van a cselekvést a radikális erkölcs eszményében megalapozó Ikaroszeszé hősies átfűtöttségétől. A pátoz eltűnt, és helyébe hideg – bár nem lemondó! – józanság költözött: életünk kritikája és ebből fakadó értékválasztásainkon felépített integritásunk vállalása, a küzdelem ezért az integritásért ama szörnyű kettősségekben – bizony, ez ugyancsak heroikus helytállást követel. E feladat is *csak a közösségben* lehet feladat, erről elfeledkezni gyakori és súlyos értelmiségi illúzió – figyelmeztet Bretter –, nem lehetséges (csak vallásilag) magánmegváltás, az individuációt, az egyén erkölcsi működését csak a társadalmiságának inherens (az alternatívákat, a lehetőségeket is tartalmazó) mértékével rendelkező közösség formájában lehet elképzelni. A társadalmi, történelmi és nyelvi kettősség nem a társadalmiság inherenciája szerint van, hanem annak ellenére, amennyiben az egyneműsítő viszonyok a szabadságtotalizációkat gátolják. A fiatal Marx kifejezését némiképpen megfordítva: valahányszor a szabadság válik kérdésessé (az alternatívák kiküszöbölése miatt), egy meghatározott (partikuláris) szabadság is kérdésessé vá-

⁵² Uo. 536–537.

lik.⁵³ De a közösség szabadságtörekvése az egyénben összpontosulhat, a partikuláris szabadságtotalizációk – amint egy gyönyörű esszé, a *Temetés Zsögödön* erre figyelmeztet – összhanglehetősége és egységalapja: a *szolidaritás*. Az életmű történetfilozófiai gondolatsorának ez végig alappillére maradt, azt sajnos már nem tudhatjuk meg, hogy ennek a klaszszikus gondolatnak a cselekvő végigvitele milyen újabb hangsúlyváltozásokat és megoldásokat eredményezhetett volna.

7. MILYEN NYELVEN BESZÉLÜNK, AVAGY A TÁRGY NÉLKÜLI NYELV MINT IDOLUM

A teljes magyarázat elve módszertani kíváncsi kell maradjon mindaddig, amíg a történelmi, társadalmi és nyelvi kettősségek (antinómiák) megakadályozzák a tapasztalat heurisztikus általánosítását. Mindez abban fejeződik ki, hogy tapasztalatunk nyelvi megformálása minden ellentétes törekvés dacára csak újratermeli e kettősségeket, elméletünk tehát nyelvi szintaxisának jellemzői miatt önmagában képtelen a tapasztalat egységét helyreállítani.

Emiatt nem véletlen, hogy szinte minden Bretter-írásban találkozunk egy-egy kísérlettel, amelynek célja az ideológia, a kritika, az elmélet, a mítosz, illetve a rejtett utópia meghatározása, elsősorban követett céljaik felől. E meghatározások szertelensége és egymásnak sok esetben ellentmondó volta azonban arra enged következtetni, hogy a tárgy ellentmondásos természete miatt Bretter mélységesen elégedetlen volt meghatározásaival. A nehézség meghaladásának útja akkor mutatkozhatott meg, amikor Bretter alapvető nyelvfilozófiai kiindulópontjához nyúlt vissza (a társadalom nyelvi praxisának kettősségéhez) és egyesítette ezt legkorábbi nyelvi természetű felismerésével, hogy tudniillik a nyelvi szintaxis kifejezi a nyelvhasználatra jellemző helyzetet, a nyelvi szintaxis egyben nyelvi helyzet is. Már egy 1972-ben írott műelemzésben jelentkezik az a gondolat⁵⁴, hogy a mondatbeli szavak kölcsönviszonya – egy sajátosan értelmezett reflexív vi-

⁵³ Marx: *A sajtó szabadságáról folyó viták*. MEM, I., Kossuth, Budapest, 957, 76.

⁵⁴ *A szatmári holdutas*. *Korunk* 1972/4.

szony – metafizikai általánosítást tesz lehetővé, ez pedig a műalkotás nyelvének, valamint a valóság szerkezetének vizsgálatára egyaránt alkalmas, ugyanis a műalkotásnyelv mint szuperjel – fogalmazzunk itt szemiotikai terminusokban – utalásos (index) viszonyban van a valóság bizonyos szerkezeti jellemzőivel. Angi István tanulmányainak elemzésekor (1975-ben) születik meg a két régebbi gondolatot összekapcsoló felismerés: „Ugyanis, mint Marx mondja – írja Bretter –, a hatalomra került proletariátusnak meg kell tanulnia beszélni: a hatalom általános nyelvén túl – amit legjobbjairól készen kap – meg kell tanulnia a dolgok nyelvét is. *A tárgy nélküli nyelv* a hatalom fontos eszköze, ám a konkrét élet a nyelvi konkrétban képes csupán önmagát észrevenni.”⁵⁵ [Az én kiemelésem – E. P.]

A tárgy nélküli nyelv gondolata szinte a legfontosabb helyet foglalja el az 1975-ben született írásokban. A Szilágyi István regényéről szóló elemzésében Bretter a nyelv és a tárgy viszonyát vizsgálja. A nyelv alanyának és állítmányának logikai viszonyában közvetlenül jelentkezik a szubjektumnak (alany) az objektumokhoz fűződő viszonya (állítmány). A nyelv tárgyszerűsége és a tárgy nyelvszerűsége ugyanazon tapasztalati tény két vonatkozása. Ez az ontológiai felismerés azt a módszertani elvet eredményezi, hogy a világ szöveggként szemlélhető (ahogyan azt például a nagy francia nyelvtudós, Roland Barthes vagy a szovjet szemiotikai iskola jelentős képviselője Ju. M. Lotman hangsúlyozza), illetve a nyelv tárgyként vizsgálható (ahogyan az századunkban főként az angolszász analitikus iskolák tevékenysége nyomán elterjedt). A különböző nyelvelméletek felfogása megegyezik abban, hogy létrehozásának (generálásának) egy bizonyos szintjén a mondat a valóság nyelvi modellje. Szilágyi Istvánnak az időtlen kelet-európai (erdélyi) társadalmat megidéző nyelvezetét elemezve Bretter megrázó erővel fejt ki a tapasztalat lehetetlenné-válását: „A természetes kapcsolatok felbomlása értelmetlenné teszi a fogyasztást, a nyelv használatát is. A mindennapi nyelv tárgyiassága, illetve a mondat ítéletekké szerveződése is megszűnik.”⁵⁶ Ha azonban nincs ítélet, nyilván lehetetlen a tapasztalat, és

⁵⁵ *A mindenesek kálváriája*. E kötetben, 459.

⁵⁶ *Szilágyi István bizonyára regényt írt*. E kötetben, 469.

mindez kifejeződik a nyelvben, a tapasztalat lehetetlenségének forrását tehát először a nyelvben kell keresni.

A lehetetlenséget csak az író, a művész képes meghaladni, ő tud tapasztalni, és pedig úgy, hogy a nyelv reflexív belső logikáján átlépve megváltoztatja az alany és állítmány mondatani összefüggését, azt egy metafizikai összefüggéssel helyettesíti: „az emberi élet egy történelmileg meghatározott pillanatában ezt az életet mondatának alanyává teszi, és logikailag egymásra levezethetetlen állítmánysorozattal ábrázolja a történelmi és az abszolút, a lehetséges és a megvalósult ellentmondását, vagyis az élet polivalens logikáját”.⁵⁷ Végeredményben egy „nagy nyelvtani abszurdum” jön létre, ugyanis az író akkor író, „ha az alanyt Állítmánnyá, az állítmányt (állítmányokat) pedig az állítmánnyá változtatott alany alanyává teszi.”⁵⁸ E kettős transzformáció eredménye az az állítás, hogy az alany: alany, az alany önállítása pedig ismét erkölcsi problémát jelez: a nyelvi metafizikából származik az individuáció, az alany önállításának egyetlen módja, amely egyben cselekvés is, tiltakozás az elsajátíthatatlan-idegen, alannya nem szerveződő állítmányok ellen. Először merül fel az a gondolat, hogy a nyelvfilozófia és a cselekvésemélet egyesíthető, mivel mondatunk a szubjektum állítása és mint ilyen, cselekvés, és fordítva: cselekvésünk egy állítást fogalmaz meg, tehát mondat. (Érdemes itt figyelmeztetni arra, hogy Bretter cselekvésemélete tíz év leforgása alatt mikhez kapcsolódott: kezdetben az eszményekhez, később a kultúrához, majd pedig a nyelvfilozófiához, látszólag a cselekvés tulajdonképpeni szubsztanciájától egyre távolabbi területekhez. A cselekvésemélet fogalmának megváltozása és egy szubsztanciális cselekvésemélet megalapozhatatlanságának valósága mögött azonban észre kell vennünk, hogy az intenzív vizsgálat többnyire ellensúlyozza a cselekvés fogalmának nem szubsztancia szerinti és extenzíve egyre szűkebb használatát.)

Ha azonban a mondat alanya maga az általánosság, akkor aligha van kritériumunk annak eldöntésére – a nyelvi kritérium csak a mondat szintaktikai helyességét biztosítja –, hogy mi állítható, illetve mi nem állítható az alanyról. Az

⁵⁷ *A hegyen túl is hegy van.* E kötetben, 472.

⁵⁸ Uo. 472.

alany ilyenkor az állítmányok végtelen sorozatát képes felvenni, és opciónk dönthet arról, hogy milyen állítmányokat rendelünk az alanyhoz. Ha opciónk bizonyos jól meghatározható értékkritériumokat követ, akkor ideológusok vagyunk. Egy ilyenformán létrehozott mondat az ideológiai mondat prototípusa, és Bretter eldöntöttnek tekinti, hogy ennek alapján igenis ideológusnak tekinthető valaki. (Például Althusser tipikus ideológus. Az *Olvassuk Marxot* bevezető tanulmánya egyébként Bretter végső véleménye az Althusser-kérdésben is. Mint ismeretes, idézett szerzői közül talán a legkövetkezetesebben Althusser gondolkodói-ideológusi pályáját vizsgálta, sokszor hivatkozott rá, másrészt Althusserrel kapcsolatos véleményei olykor a legellentmondásosabbak. Ez azért van, mert Althusst (a tanítómestert) bizonyos értelemben kontroll-személyiségnek is tekintette, ugyanis Althusser nagyjából azonos elméleti körülmények között – a *Válasz John Lewisnak* periódusban – többnyire azonos elméleti problémákkal kellett szembenézzen. Megoldásain tehát közvetlenül le lehetett mérni *a saját* válaszok elméleti tartalmát, létrejöttük körülményeit, célzatosságukat, ideológiai előfeltevéseiket, egy szóval ideologikus voltukat.⁵⁹

8. SZINTÉZIS: A LEHETSÉGES TAPASZTALAT AKADÁLYAI

A problémákat leginkább elmélyítő intenzív rendszert a *Vázlat a kijelentő mondat filozófiájához* című tanulmány⁶⁰ tartalmazza. Bretter itt módszertanilag a rész és az egész összefüggéséből indul ki, szigorúan a modern nyelvtudomány álláspontjára helyezkedik. Amint egy jeles nyelvtudós meg-

⁵⁹ Egyébként Althusser a francia tanítványok és vitapartnerek számára is probléma. A *Válasz John Lewisnek* című írást a tanítványok egy része Althusser meglehetősen dogmatikus és ortodox fordulataként értelmezte. Vö. Jacques Rancière: *Le leçon d'Althusser*. Gallimard. h.n., é.n.

⁶⁰ E töredékről Bretter György 1977 márciusában azt mondta e sorok írójának, hogy egy körülbelül 80 oldalasra tervezett tanulmány készülő alapvetése. A tanulmány az ideológiáról, az ideologikus nyelv szerkezetéről szolt volna és ezért a szerző következő könyve legfontosabb írásának szánta.

fogalmazza: „A nyelv rendszer; a nyelvben az elemek feltételezik egymást, egymáshoz képest azok, amik. Pontosabban: a nyelv nem egymástól független elemekből indul ki, és utólag szerveződik rendszerré – a már készen adott elemekből. A rendszer az elsődleges; az elemek csak mint a rendszer elemei léteznek. A nyelvnek mint rendszernek a leglényegesebb kérdése a rész és az egész összefüggése.”⁶¹ A *Vázlat... a mondat* jelentését kívánja vizsgálni, ennek létrejövésében, tehát a mondategységek jelentésviszonyainak alapján. A mondategységek jelentései egymást reflexíve meghatározzák, jelentéseik tehát átalakulnak, függetlenednek a jelzett tárgyaktól (és azok egzisztenciális lététől, ontológiai fennállásától). A mondat jelentésében tehát benne van az egzisztenciális fennállótóli függetlenedés mozzanata, ugyanakkor a mondat alanyához (mint szubjektumhoz) kapcsolódó, abból kiinduló cselekvésünk a mondat jelentését a létezők, a „fennállások” olyan rendszerére vonatkoztatja, amely maga nem szenvedte el a reflexív viszonyt. A kijelentő mondat sajátosságai révén tehát eltéríti a cselekvést (nem hiúsítja meg, természetesen, hiszen praxis *van*, de eltéríti). Hogyan? és merre? – ezeket a mozzanatokat vizsgálja Bretter.⁶²

⁶¹ Zsilka János: *Nyelvi rendszer és valóság*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1971, 226.

⁶² A kiindulópont: két klasszikus nyelvfilozófiai irány alapkérdései; ha Bretter a szó szűk értelmében (szak) nyelvfilozófus lett volna, ezzel a kezdet kezdetén szembe kellett volna néznie. Nevezzük az egyik irányt intenció-vonalnak. A pszichológus Brentano, a fenomenológus Husserl és az esztéta Ingarden nyelvi reflexiójában közös elem, hogy az alany szerepéről kettős értelemben szólnak: az alanyról mint mondatfunkcióról és arról a szubjektumról, aki az alany metafizikai alakjaként a mondat jelentéséhez mint *tárgyhoz* viszonyul. Ez a tárgy (kijelentés) „intencionálisán benne létezhet a szubjektumban” (Brentano), „a tudat számára intencionálisán objektívált lehet” (Husserl), vagy „a mondat tisztán intencionális korrelátuma lehet” (Ingarden). Ez a nyelvfilozófiai irány nem szakít az ontológiával: a mondaton belül ugyanolyan (intencionális) viszonyok létezhetnek, mint mondat és tárgy között. Ezzel szemben a másik irány – amelyet leginkább Russell–fiatal Wittgenstein–korai Carnap vonalnak nevezhetünk – szakít az alany és szubjektum összekapcsolásával; itt az a kérdés, hogy lehetséges-e antinómiáktól mentes nyelv, ideális nyelv, amelyben a minden reálisan létező leírására alkalmas mondatok létrehozhatók legyenek. Az intenció-vonal szempontjából ez a kérdés elsősorban technikai, míg a második vonal szempontjából az intencionális felfogás elvetendően meta-

A kiindulópont szerint az alany az egzisztencia jele (az kell legyen), valami létezőre, fennállóra utal. Azonban tüzetesebb vizsgálatra kiderül, hogy nem mindig valóságos fennállóra, az alanyban ugyanis benne van (immanens) az a törekvés, hogy utalásai reálisan fennállókat nevezzenek meg. Az alanynak ezt az immanenciáját Bretter intenciónak nevezi. Az alany intenciója alapján azonban nem dönthető el, hogy valaminek fizikai vagy szellemi léte van-e. (Az 1971-es *A béke posztulátuma* című tanulmány gondolatai bukkannak itt fel.) Csupán az elmélet alkalmas arra, hogy az egzisztenciák metafizikus csoportosításának kérdését megoldja, a mondat maga nem, mert a mondatban: „a reális és nem reális egzisztencia csupán az állítmányban rá vonatkoztatott tulajdonságokban és viselkedési formákban különbözik egymás-

fizikus. (A két vonal egyébként filozófiatörténetileg is kizáró.) Bretter nem akarja a nyelvfilozófiát az ontológiától és a cselekvésemélettől elválasztani, tehát arra kényszerül, hogy *az ideális nyelv kérdését fogalmazza meg az intenció-vonal kérdésfelvetésének alapján.* A feladat nehézsége óriási, és valószínűleg Bretter nem is közeledett volna hozzá így, ha – ismételjük – csak a nyelvfilozófia alapján kísérli meg a fenti irányokat integrálni. A kísérlet azonban szűk nyelvfilozófiai szempontból is értékelhető, illetve mindenesetre jogos bizonyos kérdések (például az ideális nyelv problémája, azaz e tanulmányban: az ideologikus nyelv szintaxisa) kutatásánál a nyelvfilozófiai reflexió korábbi stádiumait módszertani szempontból feleleveníteni. Ebből a szempontból messzemenően érdekes lenne annak a sok meglepő párhuzamnak az elemzése, amely Ingarden híres művének, *Az irodalmi műalkotásnak* 19–24. paragrafusában foglalt gondolatai és a *Vázlat* gondolatmenete között módszertani szempontból kimutatható. Ez azonban meghaladná e *Bevezető* kereteit.

Érdeemes külön kiemelni azt, hogy Bretter nyelvfilozófiai gondolatmenetei is erőteljesen kritikaiak; a kortárs metafizikák számára ugyanis a „fennállás”, az „érvény”, a „létezés”, a „szükségyszerűség”, és a „jelentés” kategoriális egyeztetése nem probléma. Ha vizsgálódásainkban dogmatikus módon kiindulópontnak tekintenénk a világ lét/jelentés dichotómiáját, akkor számos brettei probléma fel sem vetődne. Például: „Számunkra minden létezési mód (Seinweise) a jelentés módja, de egyben szükségyszerű jelentés-mód.” (Karl Jaspers: *A világ.* In: *Egzisztencializmus.* Budapest, 1972, 126.) Mivel a szükségyszerűség egyetemes állítása mindig dogmatizmust jelent, e mondat kritikai megfogalmazása így hangzana: „minden létezési mód egy lehetséges jelentés-mód”. Bretter szempontjából még hozzá kéne tenni ehhez, hogy éppen az alany cselekvése nyújtja e mondat kimondhatósági kritériumát. Bretternél a dogmatikus lét/jelentés dichotómiával szemben a hangsúly éppen a kritikai jelleget is biztosító praktikus-szintetikus mozzanaton van.

tól”.⁶³ A nyelv bármiről állítja tehát, hogy létezik, függetlenül annak realitásától; az állítmányok még az általános alanynak is empirikus meghatározásokat adnak, az alany így empirikus konkrétként jelentkezik. A nyelvi szerkezet nemcsak hogy létrehozza az empirikus konkrétat, de össze is köti (és keveri) azt a reális konkrétal. Ekkor feszültség jön létre az egyre elvontabb kijelentés és a jelentés empiriája között, amelynek eredménye az, hogy az alany empirikus létezése megszűnik és egyre inkább az állítmányok határértékének funkciójával helyettesítődik. De így az állítmány empirikus volta is megszűnik, ami általános marad belőle, az pusztán az alany létrehozásának intenciója. Kettős intencionalitás alakul ki, a kijelentő mondat általános vonása az, hogy maga az alany és állítmány kölcsönös létrehozásának két irányú célszerűsége. A kijelentő mondat tehát egzisztenciális dilemmát fog tartalmazni: benne az általános alanyt helyettesítő hipotézis *azt* a tárgyat kényszerül megragadni, *amelyet* mint hipotézis tételez. (Ha például az „államot” akarjuk megragadni, semmi mást nem teszünk, mint hogy kifejezzük: azonosság áll fenn hipotézisünk – az állam van – és a megragadás intenciója – az államról akarunk beszélni – között.)

Mindebből közvetlenül adódik az ideologikus mondat szerkezetének sajátosságára vonatkozó észrevétel: ha a mellérendelhető állítmányokat mindig az alanyban kifejeződő alapopció értelmében válogatjuk meg – azaz az alanyt csak a közvetlenül adott állítmányokkal „telítjük” –, akkor tulajdonképpen semmit sem mondunk, akkor a nyelvi forma különössége mögött nincs tulajdonképpeni (a tárgy lényegéből következő) állítás, csak azt ismétljük, ami a hipotézis-alanyban eleve adott. Ez az ideologikus nyelv metafizikája, ilyen az ideológiai mondat szerkezete. (Nem tehetjük meg, hogy ismét ne utaljunk egy párhuzamra: Pareto óta az olasz nyelvi reflexiónak fő problémája ez. Legutóbb Umberto Eco kísérelte meg⁶⁴ az ideologikus mondat szemantikai szerkezetét megragadni. Megoldásában bemutatja, hogy miként válik egy egyszerű termodinamikai összefüggés is „ideológiaiává” – a bizonyítás részévé –, ha szemantikai struktú-

⁶³ *Vázlat a kijelentő mondat filozófiájához*. E kötetben, 481.

⁶⁴ Vö. Umberto Eco: *Trattato di semiotica generale*. Bompiani, 1975.

rájában bizonyos olyan elemi transzformációkat hajtunk végre, amelyek a kijelentést *önmagában* nem változtatnák meg, a bizonyítás kontextusában azonban már igen. Az ideologikus mondat szerkezetének szemiotikai elemzésével – jegyzetben idézett könyvében – Ferruccio Rossi-Landi foglalkozik.)

Hogyan kerülhetjük tehát el mondatunk ideológiáivá válását? Úgy, hogy biztosítjuk az alany tulajdonképpeni intencionalitását (legyen az alany továbbra is a reális egzisztenciák jele). Ez azonban a kijelentő mondaton belül csak elméletileg érhető el, ha állítmányaink intenciói (a cselekvés tárgyainak intenciói) kimerítik az alanyt. Természetesen ebben az esetben a kölcsönös egymásravezetkezésnek (a kijelentő mondat szerkezetének) nem szabad megváltoztatnia *az intenciók minőségi különbségét*. Az intenciók különbségének megőrzése azonban nem lehetséges az egyneműsítő kijelentésen-mondaton *belül*; ismét a cselekvéshez, a cselekvés eredendő pluralitásához kell nyúlni. Nem *választanunk* kell a lehetséges állítmányok között, hanem rendelkezünk kell az összes lehetséges állítmányokkal (egészében kell megismernünk, megragadnunk tárgyunkat), ha a tárgyra és nem rávonatkozó hipotézisünkre van szükségünk. „... csak az egészben megragadott tárgy totalizálja a lehetséges cselekvéseket, és csak az egészben megragadott tárgy válik »értünk valóvá« (csakis a lehetséges állítmányok összessége biztosítja az alany intencionalitását).”⁶⁵

Ha ezt a kijelentő-ideologikus mondat nem teszi lehetővé, a kérdő mondatforma pozitívvá változtatása révén⁶⁶ (a rámutatás: *Ez van?* – révén) kell csökkentenünk az alany általánossági fokát. Eljárásunk nem vezet ugyan minden esetben tapasztalatilag ellenőrizhető állításhoz (emlékeztessünk – a Bécsi Kör legortodoxabb kiindulópontja ez!), de kö-

⁶⁵ *Vázlat a kijelentő mondat filozófiájához*. E kötetben, 491.

⁶⁶ A megoldás azonban ismét csak ellentmondáshoz vezet: például Russell nem engedi meg azt, hogy a denotáció összetevője legyen a kijelentésnek, csak abban az esetben, ha tulajdonnevekről van szó. És csak egy szó lehet az entitások szigorú értelemben vett tulajdonneve: *Ez*. Vö. Bertrand Russell: *Miszticizmus és logika. Magyar Helikon* 1976. 363.

zelíti az alanyt a tapasztalat változásainak elszenvedéséhez, *kiteszi* az alanyt a tapasztalatnak, bizonyos értelemben tapasztalativá teszi. Ha pedig az alany tapasztalatiként működik, intenciója kevésbé van kitéve az állítmányok általi meghatározásnak, s mivel az állítmányok történeti-szemantikai jellemzője a konzervativizmus – az önismétlő meghatározásnak.

A *Vázlat...* befejezése feloldatlanul kérdőjeles: ha a cselekvés a fennálló realitásának kérdését csak részlegesen oldja meg, mivel nem meríti ki, és a kijelentő mondat csak az alany tapasztalativá-tételének nyelvfilozófiailag-ismeretelméletileg megoldatlan útján képes noetikus funkciójának eleget tenni – akkor hogyan vagyunk képesek megragadni tapasztalatunkat és mi annak megfelelő (nyelvi) formája? Továbbra sem tudjuk. Egyvalami azonban bizonyos: „A mondatok demokratizmusa – mindannyiunk vágyálma [...] A jelzős szerkezetek feláldozása, a metafora kiküszöbölése, a teoretikus nyelv analitikus lehetőségeinek kiaknázása, az alany metafizikájának helyettesítése az alany struktúrájának leírásával, az absztrakt helyett konkrét állítmányok, a köznyelv megtisztítása, vagyis a mindennapi élet nyelvi kritikája, a frázis leleplezése – mindahány demokratikus követelmény, a társadalmi élet teoretikusának elvi célja.”⁶⁷ Nem utal „világtörténelmi helyzetre”, hogy itt kell kezdeni, nem utal „világtörténelmi helyzetre”, hogy a demokratikus mondat szerelmese nem tudta gondolatait a gondolkodás egyetemes vérkeringésébe és nemzetközi fórumaihoz kapcsolni – ezt utólag kell megtenni –, noha legeredetibb eszméi a társadalomtudományok és a nyelvfilozófia számára is sok újat tudtak volna mondani. De filozófiájával és tevékenységével Bretter György itt is, így is az emberiség tisztségviselőjévé tudott válni, helyzetét így tudta – számunkra valóan is –, világtörténelmivé változtatni.

A morális érzület jelezte a tapasztalat egységének hiányát, az eszmény tartalmat kívánt adni egy lehetséges tapasztalatnak, a jelen elemzése a feltételes tapasztalatot létrehozó történelmi-társadalmi tények és jellemzőik vizsgálatához vezetett, a nyelv eszköz volt a lehetséges tapasztalat elvont

⁶⁷ *A mindenese kálváriája*. E kötetben, 464.

formájának keresésében – amint látjuk, egy filozófusi életmű első fejezetéről van szó.

A varázslatos egyéniségű Bretter György végképp azokra hagyta az életmű további fejezeteinek megírását, akik gondolatait egy kultúra és a maguk esélyeiként képesek *használni*.

EGYED PÉTER