

Max Picard: A csend birodalma

Ford. Szabóné Révész Márta, Kairosz, Szentendre, 2002. 203 old. 2200 Ft

Max Picard (Schopfheim 1888–Neggio 1965) neve bizonyára nem ismerős a magyar olvasók legtöbbje számára. És ezért még csak nem is kell szégyenkeznie, hiszen Európaszerte sincs e szerzőnek széles olvasótáborra. Nem ez volt azonban a helyzet ötven, sőt harminc évvel ezelőtt Németországban, Svájcban vagy Franciaországban. Picard azóta merült feledésbe, jobban, mint például Gabriel Marcel, Rosenstock-Huessy, Hugo Ball, Maritain vagy a többi, az egzisztenciálfilozófiával érintkező katolikus gondolkodó. Ennek több oka is lehet. Az egyik talán abban rejlik, hogy Picard sokkal kevésbé sorolható be az említett irányzatba, sőt voltaképpen ellenáll a besorolásnak.

Picard szerint ugyanis a filozófia csak akkor tudja betölteni az eredeti hivatását, ha Isten beszédétől függ, sőt, ha vállalja Isten beszédének „botránkozást” okozó másságát azzal szemben, ahogyan a tőle független filozófia gondolkodik. A botránkozás merészségét korábban már Kierkegaard is a keresztény gondolkodás fő sajátosságának nevezte, melynek híján a filozofálás erőtlenné, élettelené válik. Ebben az értelemben Picard írásai inkább reakciók a filozófia egyik sajátos peremvidékén.

Isaiah Berlin nyomán besorolhatnánk őt is abba a feltételezett „alternatív” gondolkodástörténetbe, amelyet elsősorban olyan gondolkodók alkotnak, akik az árral szemben úsznak, akiknek ars poeticája a kortárs filozófia szabályainak, konvencióinak felrúgásával veszi kezdetét. Berlin ilyen filozófusnak tekintette Vicót, Hamant, sőt részben Herdert is, s folytathatnánk a sort Ebnerrel, Buberrel vagy akár Binswanger, sőt Max Picard nevével is.

Lehetne úgy is érvelni, hogy Picard inkább költői bölcselő, szépiró. Az ebből eredő zavar érződik egyik neves barátjának, Emmanuel Lévinasnak

megemlékező kis írásában, amelyben arról beszél, hogy számára Picard még a halála után is rejtély maradt. Elismerve, hogy Picard rendkívüli ember volt, akinek látása összehasonlíthatatlanul élesebb volt másokénál, azt jegyzi meg róla, hogy a magány csendje vette körül. Beszéde azt a benyomást keltette, hogy „azok a jelek, amelyekkel Picard magáról hallatott, fontosabbak voltak, mint a jelentésük, hogy a hangja legalább olyan súlyú volt, mint az üzenet.” (Emmanuel Lévinas: *Außer sich. Meditationen über Religion und Philosophie*. Hanser, München 1991. 93. old.) Benne rejtett az egész ember, a sokszor megfejtethetetlen, enigmatikus üzeneteivel együtt. Lévinas némi tanácstalansággal emlékszik vissza Picard sajátos levelezőlapjaira, amelyeket beszélgető gondolkodási folyamata részeként folyamatosan küldözgetett a barátainak. Hasonló zavartól nem mentes Rilke majd egy fél évszázaddal korábbi, csodálattal és idegenkedéssel teli megjegyzése is, hogy Picard a legtisztább és mesterkéletlenül legegyszerűbb ember, akivel valaha is találkozott. Ez a tisztaság és egyszerűség ugyanis sok kimondatlanságot, sőt többértelműséget is rejt magában.

Picard dél-németországi zsidó családból származott, majd Svájcba menekült. Locarno környékén telepedett le. Ez a környezet, az Asconát környező hegyek alternatív zöld mozgalmaival és naturistáival, Ticino, az olasz Svájc, az itáliaihoz képest bensőségebb, meditatívabb katolicizmusával, valamint a Heidegger, Marcel és Sartre nevéhez kapcsolható egzisztenciálfilozófia irányzatainak hatásával a negyvenes években – mindez együtt alkotja azt a közeget, melyben Max Picard gondolkodó egyénisége értelmezhetővé válik. E hatások azonban pusztán impulzusoknak tűnnek, ha Picard mélyen vallásos, gyakran szinte irritálóan kegyes, a zsidó és a keresztény misztika hagyományától sem érintetlen írásait olvassuk. Életrajzából tudjuk, hogy fiatalon katolizált, éspedig bensőséges meggyőződésből, s ezzel egész gondolkodása is a Megváltó, Jézus Krisztus felé fordult. Az is ismeretes, hogy élete végén visszatért a zsidó hitvalláshoz. Mindkét lépés azonban

csak nagyon külsőlegesen ír le egy életet, amely egészében nem volt más, mint az Istennel folytatott beszélgetés.

Mi tette és talán teheti még ma is érdekessé ezt a beszélgetést a kívüllónak? Mit mondanak nekünk ma Picard írásai?

Először is mindegyik a filozófia Hamann-nal és Humboldt-tal, majd Heideggerrel, Rosenzweig-gel és Benjamin-nal bekövetkezett, úgynevezett nyelvi fordulatához kapcsolódik. Picard nem a nyelvről gondolkodik, hanem nyelvben gondolkodik. Nyelvben gondolkodása bibliai ihletettséggé: vagyis nemcsak azt állítja, hogy a világ nyelvileg létezik, hiszen nyelvileg jött létre, hanem azt is, hogy voltaképpen Isten és az egyén beszélgetése az, amelyben a nyelv mint esemény (Sprachereignis) megtörténik. *Az ember és a szó (Der Mensch und das Wort*. Rentsch, Erlenbach–Zürich, 1955) című költői fragmentumgyűjteményében írja: „Beszédünk attól érthető, hogy Isten szólt hozzánk. Az a túlaradó bőség jut el egyik embertől a másikig, amely Isten beszéde által behatolt az emberi szóba, hogy Isten bőségében értsék meg egymást.” (uo. 57. old.) Picard szerint a nyelv nem választható el az Írástól, attól, hogy mindenekelőtt Isten az, aki szól, az ő lényege, természete az, hogy szól hozzánk. Mi magunk már készen kapjuk a nyelvet, ami előttünk is létezett. Picard szerint az ember azért kapta a szót, hogy válaszolni tudjon Istennek. A nyelv legfőképpen az Istennek adandó válaszra van beállítva. Ha nem Isten megnyilvánulása többé, kiüresedik, a szent dolgok híján a pusztta körülírások, parafrázisok nyelvivé válik: „A nyelv üres, ha Isten nem szólal meg többé benne. Az emberi szó ezt a szent ürességet járja körül. [...] A nyelv ma is abból él, hogy egykor szent dolgokat mondtak ki benne.” (uo. 34. old.) Az Isten nélküli nyelv, illetve egyáltalán a monologikusság Picard szerint a nyelv „perverzioja”, mely azt egyszersmind szét is zúzza: „Az ember mintha nem is bizna többé abban, hogy egy másik felé útnak indítsa a szót; inkább saját magához beszél, saját magába bele, mintha szét akarná nyomni, meg akarná

semmisíteni, el akarná takarítani a szavakat, illetve mintha saját bensőjének ürességébe akarná levetni azokat a szavakat, amelyek már csak romjaikban léteznek.” (uo.)

A nyelv szakralitásának tudatából ered Picard aforisztikus, rendkívül áttetsző, sokszor szinte végtelen egyszerűnek tűnő stílusa is. A magyar olvasó talán a kései Pilinszky prózájával rokoníthatná. Vele ellentétben azonban Picard legjobb írásai nem mesterkélték, nem erőltetetten emelkedettek, sosem stilizálnak fel tradicionális szimbólumokat vagy gesztusokat. Picard-nak nincs szüksége arra, hogy játssza az egyszerűt, az aszktát, a szenvedőt, a vallásost. Minderre nincs szüksége, mert elementáris egzisztenciális tapasztalata, hogy Isten elől minden kétség megfutamodik.

Picard gondolkodását a nyelvbölcsélet mellett azzal a sajátosságával jellemezhetjük, hogy szót és képet szüntelenül egymásra vonatkoztat. A kép (mint látvány és mint festett kép) Picard szerint közvetít szót, beszéd és hallgatás között. A kép szemlése közben elnémulunk, nem találunk szavakat arra, amit látunk. A szó ezzel mintegy visszavéttetik oda, ahonnan származik, a hallgatásba, hogy azután a képből mintegy újra megszülethessék. A kép tehát mintegy megakadályozza, hogy be akarjunk hatolni a kimond(hat)atlanba. Amikor Picard erről beszél, egyszer mind Merleau-Pontyval is vitatkozik, akihez gondolatilag egyébként több szempontból közel érezte magát; azt veti ellene, hogy ha a szó kiürül, akkor a kép is elveszíti a lényegét. Vagyis a művészet autonómiája a nyelven alapul.

Az idézett töredékek a nyelvről így sajátos módon összetartoznak Picard korábbi, harmincas évekbeli fiziognómiai írásaival, melyeket *A fiziognómia határai (Die Grenzen der Physiognomik)*. Rentsch, Leipzig, 1937) című tanulmányban foglalt össze. Hogy már a cím is „határokról” beszél, jelzi, hogy Picard elhatárolódik attól, a kereszténység megjelenésével végleg múlttá vált teóriától, mely szerint olyan megfelelések figyelhetők meg az emberi külső és belső között, amelyek objektívan, sőt tudó-

mányosan is leírhatók. E nagy múltú előítélet ellen hozza fel Picard Isten fiának, Jézusnak esetét, aki szolgál formában jelent meg az emberek között, s még az övéi sem ismerték fel, ki is ő valójában, amíg testben köztük járt. Ha tehát mégis van valami értelme annak a foglalatosságnak, tapasztalatszerzésnek, amit hagyományosan fiziognómiának neveznek, akkor az ismételt szó és kép viszonyához vezet vissza minket. Kép helyett mondhatnánk arcot is, hiszen a német kifejezés, *Gesicht*, egyaránt jelent arcot és látványt, vagyis mindazt, amit a szemünkkel érzékelünk. A *Gesicht* e kettős jelentésére apellálva sorolja Picard az emberi arcot a világ képei közé, melyeknek sajátos jelentéstelítettséget tulajdonít. Míg a nyelvben kezdettől fogva benne rejlik a hazugság képessége, addig az emberi külsőben van valami, ami kevésbé tud hazudni: az arc. A másik arca az egyetlen kiváltságos jelenség az egész univerzumban, amely megőrizte Isten teremtésének a lenyomatát. „Az arc az elrejtettből lép elő és az elrejtettségbe tart. A két elrejtettség között útközben lehet felismerni azt, aki úton van, ám éppen csak elhaladtában, s korántsem teljesen. [...] Csak reszketve merünk ránézni egy arcra, mert az arc mindenekelőtt azért van jelen, hogy Isten rátekinthessen.” (*Die Grenzen der Physiognomik*, 13. old.)

Picard az emberi arcot alfának és ómegának nevezi mint az egyetlen jelenséget, amely nem olvad fel a világban, nem válik tárgyá. Az arc a legkevésbé vizuális jelenség, sőt szavakba is a legkevésbé foglalható; az a toposz, ahol az emberi szabadság elementáris ténye mintegy láthatóvá válik. Ezért érvényes a Biblia megfogalmazása, hogy az emberi alak egészén belül éppen az arc utal arra, hogy az ember Isten képmása. E metafizikai minősége azonban mindig a Másik arcán jelenik meg. A másik arcának „transzcendens” jelenségre vonatkozó felismerés érintette meg Emmanuel Lévinast is Picard munkásságában: „Az arc – írja Lévinas Picard filozófiájáról – nem egyszerűen a személyiség másik neve. Az arc minden bizonnyal a személyiség, de az a személyiség, amelyik

manifesztálódik, külsővé válik, amelyik befogad és eredendően nyitott. Az arc ezért [...] voltaképpen mindenfajta megjelenülés misztériuma... Ezért eleveníti fel Picard a bibliai formulát, miszerint Isten a maga képmására teremtette az embert. Picard másutt [...] úgy fogalmazott, hogy az emberi arc a bizonyítéka Isten létezésének.” (Lévinas, i. m. 94. old.) Picard azonban tudatában van annak is, hogy az arc elveszítheti istenképmás voltát: „Ahol az arc elveszítette az istenképmás voltát, ott egyszer mind elmosódik a határ látvány és szó között, az arc elhomályosul és ezzel együtt a szó is.” (*Die Grenzen der Physiognomik*, 82. old.)

Kép és a szó fenomenológiája mellett Picard gondolkodói tevékenységének másik fontos területe a kritika. Nem szívesen nevezném ezt egyszerűen kultúrkritikának, az egész modernitás, a technológiai civilizáció, vagy a tudomány uralta XX. század konzervatív kritikájának, noha el kell ismerni, hogy Picard műve ilyen felhangoktól sem mentes, amiért egyesek Heidegger konzervatív követőjének is tarthatnák. Lévinas szerint azonban Picard technika-kritikája abból a mély meggyőződéséből fakad, hogy a felfokozott emberi aktivitás világában a természet, noha el kell ismerni, hogy Picard kapcsolatban állt is a második világháború után egyes konzervatív katolikus körökkel (Marcel, Maritain, Gilson és mások), amelyek egy széthullt világot szerettek volna helyreállítani, az ő kísérlete arra a személyes döntésre korlátozódik, amellyel az individuum, igent mondván Istenre, egyúttal nemet mondhat a gonoszra. Ez a picardi csend, mely mentes a provincializmustól, a konzervativizmustól és az antimodernizmustól is.

A technikai-tudományos civilizációval kapcsolatban Picard alapélménye a fasiszta Németország összefonódása a technikai-tudományos haladással. Ő az első, aki egy évvel a háború után, zsidó létére arról ír, hogy valamennyiünket fenyeget – nem az áldozattá, hanem a tettessé válás. *A bennünk lakozó Hitler (Hitler in uns selbst)*. Rentsch, Erlenbach-Zürich, 1946) számos passzusa mára nyilván-

valóan elveszítette aktualitását, s mi, akik nem éltük át Hitler rádióbeszédének manipulatív hatását, kétkedve fogadjuk, hogy éppen a rádió a fő példa Picard-nál a technikai civilizáció rombolására. A tetszőlegesen behelyettesíthető példa azonban alig befolyásolja a fő tételt: A náciizmus arra világít rá, hogy a pillanat foglyaként élő, a múlt, jelen és jövő kontinuumából kiszakított, összefüggéstelen, technológizált társadalom diszkontinuuus, szétdaraboló világában a modern egzisztencia permanensen ki van téve a tettessé, a tömeggyilkossá válás veszélyének. Ezt a veszélyt a hitleri Németország mutatta meg paradigmatikusan a világnak. „Nemcsak a náciizmus, hanem egyáltalán a diszkontinuitás világa sokkal félelmetesebb akkor, amikor éppen nyugalomban van” (uo. 36. old.). A félelmetes nem a gonosz rendkívülisége, írja Picard jóval Hannah Arendt előtt, hanem az, hogy a többmillió áldozat „elgázosítója nagyon is könnyedén visszatalál az élet úgymond normális menetébe”. Ott ül a volt náci a postán az ablaknál, ahol bélyeget vásárolunk, vagy szívert ad el egy trafikban. S ha véletlenül 50 pfénnyel többet fizettünk, utánunk szalad, képes akár egy negyedórán át kitartóan a nyomunkban loholni, csak hogy pedáns pontossággal visszaadja a miniket megillető pénzt, sőt ha útközben egy síró gyermeket lát, neki ajándékozta azt a csokoládét, amelyet eredetileg a saját gyermekének vett.

Picard a nemzeti szocializmust és a holocaustot a modernitással mint tudományos-technikai civilizációval kapcsolja össze, mely a gonoszt banalizálja, a démonikus fenségéből gyári, áruházi szintre szállítja le. Vitathatjuk álláspontját, ám érdemes megjegyezni, hogy éppen ebben a vonatkozásban olyan követőkre talált, akik valószínűleg soha nem olvasták az írásait. Gondoljunk csak Zygmunt Bauman neves munkájára vagy olyan magyarországi szerzőkre, mint például Karátson Gábor, akiknél már csak egy talán létező összefüggés felületesen elgondolt vadhajtásaival találkozunk, a Bős-Nagymaros és Auschwitz között vont analógiában. (Zygmunt Bauman: *A modernitás és a holokauszt*. Új Man-

dátum, Budapest, 1991; Karátson Gábor: *Világvége után*. Cserépfalvi, Budapest, 1993.) A heideggerianusok, a szélsőséges zöldek és egyéb szekták dogmatizmusától Picard abban is különbözik, hogy a modernitásnak mint a technika világának a kritikája nála a bibliai eszkatologikus, prófétikus történetzemlélettel kapcsolódik össze. A modern kor egészét, a *Gestell*t olyan világnak látja, mely a maga egészében menekül Isten elől. „Az Isten és az ember között lévő teret teljes egészében kitölti a menekülés. Nem az üres semmi az, ami Isten és ember között van, hanem egy telített semmi, azaz a menekülés képződménye.” (*Die Flucht vor Gott*. Erlenbach-Zürich, 1935. 16. old.) Hangsúlyozza, hogy voltaképpen nem az ember menekül Isten elől, hiszen ez mindig is így volt. A modernitás sajátsága az, hogy „több van benne a menekülésből, mint ami egyáltalán menekülni képes”, vagyis hogy maga a menekülés vált egy képződménnyé. „A valóság egész világa átalakult a lehetőség világává” – írja Picard, egyszersmind azt is érzékelve, hogy abban a világban, amelyben semmi sem reális, de minden lehetséges, Isten is pusztán egy lehetőség. „Az azonban egy világ, egy teljes világ, amely többé nem valóságos, hanem csupán lehetséges. A valóság egész világa átváltozott a lehetőség világává. A világ tehát nem Isten teremteteként fog elmúlni, hanem mint valami semmisség, mint olyasmi, ami nem elég értékes ahhoz, hogy létezzék. Ez az utolsó tisztelet, amivel a menekülés világa Istennek adózik, hogy ti. ellényegteleníti, semmissé teszi a világot, mielőtt elmúlik. Hogy úgy múljék el, mint a menekülés világa és nem mint Isten világa.” (uo. 32. old.)

A menekülés világában az olvasó a pusztulás olyan apokaliptikus megjelenítésével találkozhat, amit Hermann Hesse találoán nevezett szépnek és vigasztalónak. Hiszen Picard szerint semmi sem pusztulhat el, ami Isten teremtése, csak a semmissé vált technológizált világ múlik el. A dolgok, a világ mint technikai képződmény ugyan egyre hevesebben menekül Isten elől, ámde akárhová menekül is, Isten mindenütt ott van. Ebben mu-

tatkozik meg Isten szeretete, írja Picard, hogy utána ered a menekülőnek, hogy azután a leggyorsabbként szüntelenül a legközelebb lehessen az előle menekülő emberhez.

Az Isten elől menekülő világnak ezzel az apokaliptikus derűjével szemben *A hallgatás világa* (*Die Welt des Schweigens*. Rentsch, Erlenbach-Zürich, 1948) inkább komor kultúrkritika. Mégsem tarthatjuk véletlennek, hogy a legtöbb visszhangra éppen ez az írás talált. Ez tette Picard-t népszerűvé az 1989-es angol fordítást követően az angolszász világban is, nem véletlenül választotta ki a magyar kiadó éppen ezt a művet. Költői töredékek sorozata, mint Picard minden írása. Pontossága, nyelvének szentimentalizmus- és szenvedélymentes szikársága miatt meglepően időtálló azzal együtt is, hogy az olvasó valószínűleg nem tudja egyetértéssel olvasni a mű számos passzusát. Ha egy mondatban megpróbálnánk összefoglalni e töredékeket, azt mondhatnánk, hogy a hallgatást, a nyelv előtti csendet az emberi lét alapstruktúrájaként mutatják be. Ez nem a természet, a vizek mélyének abszolút csendje, sőt még csak nem is a katedrálisok és kolostorok világtól elzárt, feltételezett nyugalma. Ez a csend nem írható le valamiféle hiánnyal, negativitással, lévén „egy magáért való teljes világ”. Ezen okból nem tartom szerencsésnek *A csend birodalma* magyarítást, noha az angol fordítás is *The World of Silence* címmel jelent meg. Picard ugyanis a beszéd, a szó csendjéről ír, a hallgatásról, amikor a szó abbamarad, s amelyből mint archéból megszületik és értelmet nyer. Az a szó, mely egy másik szó felől érkezik, Picard szerint kemény és agresszív, szegényes, magányos, sőt melankolikus. Az ember ugyanis éppen azzal magányosította el a szót, hogy leválasztotta a hallgatásról.

Ebben az értelemben a hallgatás egyúttal a költői szó rokona, illetve inkább a lenyomata: közös bennük a „szent haszonnélküliség” s az, hogy ősi mivoltukkal behatolnak a modernitás világának lármájába. A hallgatás csendje ebben az értelemben nem a múlt világának feltételezett nyugalma, hanem az örökkévalóság időtlen

jelene, melyet Picard a technológia uralta jelennel szegez szembe. A könyv utolsó bekezdésében Kierkegaard-t idézi: „A világ mai állapotáról, az élet egészéről elmondhatjuk, hogy beteg. Ha orvos volnék, s valaki engem kérdezne meg, azt válaszolnám neki: teremts csendet! Ösztönözd az embereket a hallgatásra! Ebben a lármában nem lehet Isten szavát meghallani. S még ha mi magunk is lármában kiabálnánk, hogy a nagy zajban a szavunk hallhatóvá váljon, akkor sem lenne ez többé Isten szava. Ezért teremts csendet!”

KOCZISZKY ÉVA

Kontra Miklós (szerk.): Nyelv és társadalom a rendszer-váltáskori Magyarországon

*Osiris Kiadó, Budapest, 2003. 371 old.,
3480 Ft*

„Nyelv és társadalom” címmel tanulmánykötetet manapság megjelentetni úgy tűnik, kötelezettséggel jár: a szerzők, szerkesztők számára elkerülhetetlen, hogy tisztázzák nyelvész és társadalom, nyelvész és nyelv, valamint nyelvész és nyelvész viszonyát. Miután ez megtörtént, akkor (és csak akkor) el lehet gondolkodni azon, hogyan is van egymással a nyelv és a társadalom.

„Kik ők, és mit akarnak?”, kérdezi a „társadalom” a nyelvészt, a nyelvészek („akik nyelvésznek vallják magukat”) egy csoportja a nyelvészek („akik szintén nyelvésznek vallják magukat”) egy másik csoportját. Sajnálatos, hogy a kötetben ismertetett, reprezentatív kérdőíves felmérésen alapuló kutatás során nem kérdezték meg a „társadalmat” arról, hogy mi a feladata a nyelvésznek. Állítólag, a közkeletű vélekedés szerint a nyelvész egyéb feladatai mellett nyelv-művelő is, szakember, akit megkér-

dezhetünk, ha esetleg elbizonytalanodunk beszéd vagy írás közben, hogy is van ez a szó, kifejezés, mondat stb. helyesen, szépen magyarul. A „közkeletű vélekedést” a nyelvészek egy része osztja, másik része nem. De hát kit érdekel, min vitakoznak a nyelvészek?

A nyelv-művelés, nyelvtervezés, nyelvpolitika azonban közügy. Annál is inkább, mert 2001-ben, lassan évtizedes halogatás után a Parlamentben napirendre került a „magyar nyelv ügye”, a politikusok 52%-a szavazott igennel a gazdasági reklámok, üzleteken lévő feliratok és a közérdekű közlemények kötelezően magyar nyelvű közzétételéről szóló törvényjavaslatra. A nyelvészek közéleti (hatalmi) szerepvállalásával kapcsolatban érdemes feleleveníteni, hogy a törvénytervezetben az MTA Nyelvtudományi Intézete volt kijelölve arra a feladatra, hogy eldöntse, mi tekinthető a magyar nyelvben „meghonosodott idegen nyelvű kifejezésnek”, a Nyelvtudományi Intézet azonban visszautasította a felkérést azzal az indokkal, hogy a kérdés nem dönthető el tudományosan. Ám a feladat nem maradt ellátatlanul; az MTA elnöke által erre a célra kijelölt tanácsadó testületben is ülnek nyelvészek. Ők azok, akik úgy gondolják, képesek nyelvészként, azaz tudományosan eldönteni, mi honos és mi nem.

A „nyelvtörvényként” elhíresült törvénytervezet már megalkotása előtt hatalmas vitákat váltott ki a nyelvészek körében. A belviszályok a nagyközönség előtt zajlottak: 1997-ben az *Élet és Irodalom* hasábjain dúló „nyelv-művelés-vita” néven azóta is sokat emlegetett hozzászólásokban megmutatta magát a szakma, a törvénytervezet pusztán casus belliként szolgált ahhoz, hogy nyelv, nyelvész és hatalom viszonyának értelmezése körül újra fellángoljanak a harcok. A durva személyeskedésig menő vitában kollegiális viszonyok kérdőjeleződtek meg, ma már úgy tűnik, a szakmán belül nem egyértelmű, ki tartozik oda elméletileg, és személy szerint ki a „nyelvész”, mi több, ki a „magyar nyelvész”, és ki nem az.

Nem véletlen, hogy ekkora indulatokat váltott ki szakmai berkekben a

nyelvhasználat közvetlen politikai befolyásolhatósága. A nyelvvel és használatával kapcsolatos ideológiák politikai ideológiák, a nyelvi jogok politikai, emberi jogok. A nyelvi jogok a nyelvhasználók, a nyelvtervezés, nyelvpolitika és nyelv-művelés pedig a szabályozók oldaláról közelíti meg a nyelvhasználat befolyásolásának kérdéseit. Fogalmi tisztázás végett: a nyelvpolitika az az ideológia, amely a nyelvtervezési döntéseket meghatározza; a nyelv-művelés pedig a nyelvtervezés egyik módja.

Nyelv és társadalom kapcsolatát elemezve tehát nehezen kerülhető meg a nyelvhasználat és a hatalom problematikája. Aki valaha tanult szociolingvisztikát, tudhatja – vagy ehhez elég, ha beszél magyarul? –, hogy a magyar nyelv(használat) erősen stigmatizáló és hiperkorrekt (a stigmatizációtól szorongó beszélő „túlhelyesbít”). A nyelvi stigma, mint tudjuk, társadalmi stigma, a kérdés nem pusztán nyelvészeti, elég csak a romák nyelvi jogaira, a nem magyar anyanyelvű gyerekek hátrányos iskolai megkülönböztetésére gondolnunk, és akkor még nem is szóltunk a szorongó hiperkorrekt beszélőkről, akik feje felett sújtásra készen állandóan ott lebeg a vasos Nyelv-művelő kézikönyv.

Azt azonban, úgy tűnik, a nyelvészek sem tudják, mit használnak „a” nyelvhasználók. A „nyelvet művelő” nyelvészeknek a szemére vetik, hogy saját nyelvész nyelvüket akarják ráerőltetni a beszélőkre, feltételezve, hogy az ő nyelvhasználatuk a helyes, normaként előírható használat. A nem előíró, hanem leíró, ám a nyelvet absztrakt, beszélőtől elvonatkoztatott formájában vizsgáló generatív grammatikusok viszont nem mondanak semmit az élő, használt nyelvről. Mindkét megközelítésnek van írásbeli hagyománya a magyar nyelv monumentális tankönyvei és kézikönyvei formájában.

A *Nyelv és társadalom a rendszer-váltáskori Magyarországon* kötetet hiánypótló tankönyvnek szánja a szerkesztő. Tisztázza, melyik az a nyelvész (nyelvészetet ugyanis többféleképpen lehet művelni), amelyben a könyv szerzői – Angelusz Róbert, Kontra Miklós, Pléh Csaba, Tardos