

Republikánus elmélkedések

Az állam életére nem a hatalom veszélyes, amelyet szabad választás adományoz, hanem az, amelyet a polgárok saját maguknak szereznek meg.
(Machiavelli: *Discorsi*, XXXIV.)

Machiavelli idézett mondata kétféleképpen érthető, s mind a kétféleképpen igaz. Ha az államot az emberi együttélés szükségképpen keretének, s ezért egyben legfőbb instanciájának tartjuk, akkor világos, hogy a hatalom szabadon választott mivolta az egyetlen, ami azért kezeskedik, hogy ez a keret és instancia képviseli az együttélés adott alakzatában részt vevő embereket. A szabadon választott hatalom ugyanakkor a lehető legegyszerűbben legitimálható, rendelkezik a társadalmi szerződés számos formai ismervével, s ezért mindazok a cselekedetek, amelyeket az adott hatalom — a maga megszabta rend keretein belül — legitimnek tekint, közvetve az összes politikai lények akaratával legitimálhatók, akkor is, ha a megkülönböztetést, pl. jogos és jogtalan között már a hatalom hajtja végre mintegy a társadalomban élő szubjektumok képviseletében — s még akkor is, ha ezt történetesen akaratuk ellenére teszi: Az egyes honpolgárok, illetve kisebb-nagyobb csoportjaik által megszerzett hatalom azért veszedelmes, mert semmiképpen nem tekinthető képviseletnek, a hatalomra való jog forrását önmagukból kell meríteniük. Olyan jogforrásra van

itt szükség — a hosszabb időre stabilnak nemvéltető pusztá erőszakon kívül —, amelynek az előföltevései nyíltan az emberi együttélés adott formáin kívül fekszenek, akár időben, amellyel valamely dinasztia vagy nemesi rend ősi előkelősége mérhető, akár a szimbolikus térben, mint a földi terek fölötti magasból alásugárzó természetfölötti karizma, vezérei elhivatottság esetében. Ebben az esetben a legitimáció a polgári társadalom, société civile határain túlról érkezik, e határokhoz képest transzcendens, nem elégíti ki a hagyományellenes és vallásilag többnyire közömbös észjárásnak azt az igényét, hogy minden személyfölötti tárgyiséget csak annyiban ismerjen el, amennyiben mindazon létezők képviselőtének tekintheti, amelyek elvonatkoztatásának hitte volt. Az a hit, amely szerint a tárgyiség: elvontság, annak a hitnek az alapja is, amely szerint a legitim államhatalom mint önálló tárgyi létező: képviselő lehet.

Ha az államról, mint olyanról kevésbé volnánk nagy véleményvel, s igent mondanánk a veszedelmekre, amelyek érhetik, akkor is igazat kellene adnunk Machiavelinek. Az állam — első, fölületi megközelítésben — akkor nevezhető rossznak vagy akár *a* gonosznak, ha nem az, aminek magát kiadja, ha tehát kételyek érinthetik azt az igényét, hogy a société civile tagjait, a honpolgárokat képviselje. Ez a kétely kétféle lehet: vagy kételkedünk abban, hogy ez vagy amaz államhatalom csakugyan képviselő-é a honpolgárokat, vagy pedig abban, hogy ilyesfajta képviselő egyáltalán lehető vagy létesíthető-é. Az első esetben a hatalmat szerzett polgárok csak a szabad választás hamis látszatait rombolhatják le s valamely más, autentikusabb, valóságosabb szabad választást kell előkészíteniük vagy kieszközölniük. A polgárok számos demokratikus vagy szocialisztikus elképzeléseket melegengető csoportja éppen ezért, a szabad választás intézményesítése végett vállalta az illegitim hatalomátvétel ódiómát. Ezzel azonban a saját maguknak megszerzett hatalom formailag idomult a szabad választás révén megszerzhető hatalom fogalmi szerkezetéhez: ugyanis saját benső szabályként, lehetőség gyanánt önmagában rejlő lényegeként tartalmazza az egyetemes kiterjesztés és álta-

lánosíthatóság — újkori — igényét. Ugyanakkor pedig nem vonhatta kétségbe a szabad választás általi legitimáció érvényét, hiszen ennek hamis látszatát lerombolva, autentikus alakját kívánta jogaiba helyezni, pálcát törvén ekként saját maga fölött. A második esetben — ha kételjük az « állam » nevű személyfölötti-tárgyi létező jogát és lehetőségét arra, hogy a honpolgárok egyetemét képviselje — inkább helyeselhetjük azt, hogy a polgárok önmaguknak hatalmat szerezzenek. Ez esetben ugyanis képtelenség volna a képviselőt eszméjének mintájára hatalmukat egyetemesen kiterjeszthetőnek elképzelniük, s e szellemben cselekedniük, hacsak — amire modern társadalomban nincs okuk — föl nem tételeznek hatalmak hagyományos-transzcendens legitimációját illetően olyan társadalmi egyetértést, konszenzust, amelyben egyöntetű ennek a legitimációnak a polgári-civil társadalom határain kívül eső előföltevéseibe vetetthit. Ennek a konszenzusnak az erőszakos megteremtése, történelem fölötti időegységének — Szűcs Jenő terminusával — historizáló összekalapálása nem lehetetlen, ezt Adolf Hitler nemzeti szocializmusa bebizonyította. Abban a fejtegetésünk céljaira kissé leegyszerűsített középkori társadalomban, ahol a regionális, korporatív és rendi önkormányzatok laza együttese nélkülözhetette különálló erőszakszervezetek alakítását, az egyes tradicionális csoportok jogi szabályozásának tárgya és alanya igen nagy mértékben azonos volt, illetve az alárendelés nem az államnak mint elvontságnak a közbevetésével történt, hanem a hatalmat birtokló emberek akciója révén. Az elkülönülő mellérendeltség, ez az — úgyszólván — társadalmi parataxis voltaképpen csak az egyes csoportok sajátlagos hatalmát tűrte meg; a görög polist, az enyémhez hasonló romantikus fölfogások egyik szokásos referenciális alapját csak azért nem említem, mert kételkedem Európa történelmének ilyen nagy mérvű folytonosságában. « A keresztyén korszakot éppen az önálló képződményeknek ez az összessége jellemzi — írja az anarchista elmélet egyik klasszikusa, Gustav Landauer *Revolution* (1907) című könyvében —, azok átjárják egymást, keresztül-kasul rétegződnek, anélkül, hogy ebből piramis vagy valaminő összkényszer vált volna. A közép-

kor formája nem az állam volt, hanem a társadalom, a társadalmak társadalma. És ami ezeket a csodálatosan sokrétű és differenciált alakzatokat egységesítette és nem össze-, hanem odafönn mintegy magasabb egységgé kötötte, oly piramissá, amelynek csúcsa nem uralom volt, hanem valami a levegőégben, láthatatlan — ez a szellem volt... »

Ha nem próbáljuk meg az egyes hagyományos rendek, korporációk, közösségek sajátos uralmi formáiból hamis legitimitáció céljaira elvonni az előkelően ómódit, hogy aztán a modern egyetemesítő törekvések szabad választás nélküli, eleve romlott válfajának leplévé tegyük — ahogyan a fasiszták jártak el —, hanem egyszerűen csak helyesljük azt, az állammal szembeni bizalmatlanságunk jegyében, hogy a honpolgárok, a politikai lények és csoportjaik hatalomra tegyenek szert, általánosíthatatlan, tehát értelemszerűen korlátozott hatalomra, amelynek a-lanya és tárgya lehetőség szerint (és a későbbiekben tisztázandó módon) egybeesik, és mindenfajta olyan viszonylatrendszernek véget vet, ahol az állam és az individuum között *nincs semmi*, akkor — némiképp az anarchistákra emlékeztető módon — bebizonyítottuk Machiavelli mondatának igazát akkor is, ha nem tartunk erősen az államra, az állam életére leselkedő veszedelmektől.

Elképzelhető, sőt megszemlélhető a hatalomnak olyan fajtája is, ahol a honpolgároknak az a csoportja, amely megszerezte, országlását a képviselői elvvel legitimálja, bárha nem szabad választás juttatta hozzá. Az effajta hatalom birtokosai alaki szempontból hasonló viszonyban vannak a többi politikai lényel, mint egy népszavazásos rendszer kedvezményezettjei, ugyanis az állammal azonosuló uralmukat semmilyen, a nép (mint az egyes individuumok egyszerű összege) és az elvont-egyetemes államhatalom közötti, közbülső erő nem korlátozza, és az egyszer már megszerzett hatalom honpolgárok más csoportjai által legitim módon többé már nem kaparintható meg. Ezt az ilyesfajta hatalom birtokosai — gyakran jóhiszeműen — azzal a filozófiai színű fölfogással indokolják, amely ilyen vagy amolyan okból nem bízik az

emberek választásainak szuverénítésában, másszóval az akarat szabadságában, a szabad döntésben és önnön személyfölötti-tárgyi érvényét mint magánvaló értékrendszerét az egyes emberek egyenkénti és összességükben vett lényegének közös-egyetemleges objektívításában véli látni. Valamivel egyszerűbben: az ilyen hatalom birtokosai nem az emberek — politikai lények, honpolgárok — szabad döntésekben megnyilvánuló *akaratát* hiszik képviselni, hanem az embereknek (a köznapi tudásaitól eltérő, pl. tudományos módszerekkel megismert) szükségleteiben, érdekeiben, történelmi hivatásában megjelenő, társadalmi egészként végzett tevékenységéből kitetsző *lényegét*. Ilyeténképpen abba a furcsa helyzetbe kerülnek, hogy szemben a szabad választáson, illetve ennek a konszenzustól elismert hitén nyugvó hatalom birtokosaival, akik mindig elaltathatják lelkiismeretüket azzal, hogy csak a nép, vagy legalábbis a többség akaratának pusztá végrehajtói — és a közakaratot nincsen megbízásuk fölülbírálni! —, minden tettük könnyörtelen erkölcsi megítélés alá esik.

Miért? Azért, mert ha a hatalom birtokosai nem a szabad akaráttal rendelkező alanyok döntéseinek megtudakolói és teljesítői, akkor a szó szigorú értelmében csak ők szubjektumok. Döntéseik tehát lehetnek jók és rosszak, sőt: politikai döntéseik közül csak az övéik lehetnek ilyenek. Ne gondoljuk azonban e hatalmasokról, hogy ők a társadalom ítélete alatt nyögő erkölcsi páriák. Döntéseik helyessége kizárólag attól függ, hogy helyesen ismerték-e föl az emberi nemnek a szükségletekben kifejeződő lényegét, hogy jó munkásai voltak-e a magának tetteiken keresztül utat törő történelmi szükségszerűségnek, illetőleg e szükségszerűség nemzeti-regionális aleseleinek. Ezért a hatalmasok némelyike, pl. a kelet-európai és ázsiai állampártok olyik vezetője vagy ideológusa sűrűn hajlik arra, hogy kevésbé célirányos vagy sikeres tetteinek okát ne az erkölcsi hibában, hanem a megismerő elme tévedésében lássa. Az ilyen tévedés viszont, ha alaposan megfontoljuk, súlyos nehézségekbe kell ütköznie. Ha ugyanis ezek a hatalmasok, az emberi lényeg képviselői — s maguk is emberek lévén, osztoznak eb-

ben a lényegben —, akkor nem lehet azt tenniük, ami ezzel a lényeggel nem fér össze, mert az a lényeg, amely egyetemlegesen mindenkié, nem lehet rejtett, csak szüntelenül megjelenő — és az időben kibomló-módosuló változata, a történelmi szükségszerűség nem lehet alternatív, hiszen akkor legalább kétféleképpen lehet legitim módon képviselni, ami legalábbis az államhatalom és a nép közötti közvetlen viszonyt tenné tönkre. Különben is, miféle szükségszerűség volna az, amely így is lehet, meg amúgy is? Ezért az ilyen hatalom birtokosainak tettei erkölcsileg ítélandók meg, de logikai szükségszerűséggel, acélos biztonsággal jelenthető ki, hogy csakis jók lehetnek.

Éppen ezért ennek a filozófiának az alapján lehetetlen bírálni a szükségszerűség és a lényeg képviselőiként föllépő állampártok ténykedését, amint ezt szemléletesen illusztrálja a század egyik legelmélyültebb politikai gondolkodójának, Lev Trockijnak a látványos és tanulságos kudarca. Ugyanakkor ebből a filozófiából kiindulva magát az esszenciális képviselő följebb vázolt tanát sem lehet megreformálni (engedtessek meg itt utalnom Lukács György ontológiájáról írott bírálatomra — sajtó alatt). Ugyanis a hatalom és a nép, illetve az állam és a polgári (civil) társadalom közötti közvetlen viszony, ami semmilyen közbülső, « részleges » erő prizmáján nem törik meg, indokolatlan és alig véghezvihető történetelméleti modell, amelyet sem a tapasztalat nem támaszt alá kellő mértékben, sem az erkölcs nem ír elő és a megismerés természete sem kényszerít ránk okvetlenül. A hagyományos embercsoportok, az ún. organikus közösségek, sőt, a modern társadalmak egyes, ún. funkcionális csoportjainak részleges politikai ereje, az abszolút állam befolyását csökkentő szerepe soha nem szűnt meg teljesen, és nem is kívánatos, hogy megszűnjék.

Ha most egy pillanatra el is hanyagoljuk a szovjet típusú társadalmaknak, a « létező szocializmus » különféle válfajainak kérdéseit, akkor is világos, hogy a plebiszitárius (népszavazásos) elnöki demokráciának az az elképzelése, amely Charles de Gaulle tábornoké volt — akinek álláspontját legjobban a magyar politikai történet-

ből merített kifejezéssel mint szabad királyválasztót írhatjuk körül —, már csak a szabad vállalkozásra épülő gazdasági rend és a nyilvánosság fönntartott, többé-kevésbé szabadelvű szerkezete miatt is képtelenség, akkor is, ha a politikai pártokká szerveződött érdekképviselések és világnézeti csoportosulások súlya jócskán csökken. Ehhez hasonló egyszerű érvek szólnak a totalitárius állam akár helyeslő, akár helytelenítő hangsúllyal megfogalmazott elméletei ellen.

Föltehető, hogy a politikai szabadság legnagyobb — eszmei — ellenfele a politikai egyetemesség. Éppen ezért olyan fontos a regionális és csoport-önkormányzat, a hagyományos embercsoportok, pl. a nemzet szerepe a politikai szabadságnak abban a gondolati gyakorlatában és gyakorlati gondolatában, amely *Bibó István* nevéhez fűződik.

Hegel írja a *Jogfilozófiájában* (1821): « A család széthull, tagjai önállókként viselkednek egymás iránt, s csak a kölcsönös szükséglet köteléke fogja össze őket. A *polgári társadalom* e fokát gyakran az államnak tekintették. Ámde az *állam* csak a harmadik, az erkölcsiség, s a szellem, amelyben megtörténik az egyéniség önállóságának és az általános szubsztancialitásnak roppant egyesülése. Az állam joga tehát magasabbrendű, mint más fokoké: a szabadság a legkonkrétabb alakjában, amely már csak a világszellem legfőbb abszolút igazsága alá esik. » (33. par.) Körülbelül ez annak az egyetemességnek a képe, amely szerény nézetem szerint a szabadság legnagyobb ellenfele. Semminő kifogást nem lehetne ugyanis emelni az önálló egyéniség és az általános szubsztancialitás egyesülése ellen, ha ez az egyesülés két egyenrangú entitás között menne végbe. Georg Wilhelm Friedrich Hegel filozófiájának értelmében azonban minden elvontan fölfogott individualitás csak üres kezdet, önmagában közvetlenül csak a semmivel egyenlő valami, ami csak a szellem munkájának beindulásával, közvetítéseken keresztül jut — kifejezhető, kommunikálható — konkrétságához. Az önálló egyéniség, akárcsak egyéb elvont fogalmak — mint pl. a lét — csak akkor lesz megánvalóan önmaga, ha valami mástól határolt. Ez a más, ez a « második » csak

akkor látható és hasonlítható össze véle, ha *van* vagy *lesz* arkhimédészi pont, ahonnan e kettő látható. Kell lennie valaminek, ami az emberi egyedeken túl van, ahhoz, hogy az egyedek mint egyedek fölfoghatók legyenek. A pusztá szubjektivitás — láthatatlanság okán — nem lehet kiindulópont, az pedig, hogy a szabad akarat alternatív jellege folytán beállható (erkölcsi) kettősség lenne alkalmas arra, hogy az elvont alany megnyilatkozzék, nem Hegel gondolata. Nem csoda, hogy a közvetítéseken keresztül önmagához jutó, tehát a voltaképpeni individuális alany Hegel számára az uralkodó, akiben szuverén módon testesül meg a kifejlett egyediség, hiszen csak saját magába fölvetett, önmaga dialektikus útján megszerzett aspektusai korlátozzák — azaz: csak önmaga, azaz: semmi. « Az államakarat (...) végső mivolta (...) egyszerű, s ezért közvetlen egyediség. Magában a fogalmában gyökerezik így a természetesség meghatározása. Az uralkodó ennél fogva lényegileg ez az egyén, elvonatkoztatva minden más tartalomtól, s ez az egyén közvetlen természetes módon, természetes születése által van az uralkodó méltóságra meghatározva. » (Op. cit., 280 par.) A természetesség itt előjog. Nem bárkinek a születése, valamely vérségi lezármazáshoz való kapcsolódása természeti, hiszen a pusztán empirikus, individuális alany láthatatlan, csak a társadalmat közvetítésként, alárendelt mozzanatként tartalmazó viszonyok együtteseként elgondolható szuverén az, akinek természete van, vagyis a társadalmiságon kívül bármije. A közrendű embert, akinek a prototípusa Hegel számára kétségtelenül a hivatalnok, szubsztancialitás kizárólag a szuverén uralkodó szuverén döntése révén illeti meg. A szubsztancialitáshoz való jog szabad döntés következménye ugyan, de olyasvalaki döntéséé, aki több mint személy. « A egyén — írja Hegel —, akit a szuverén aktus egy hivatali álláshoz köt, rá van utalva köteleltségteljesítésre, viszonyának szubsztanciális mozzanatára mint a kapcsolat feltételére. E kapcsolatban találja meg e szubsztanciális viszony következményeként megélhetését és különös érdekeinek biztosított kielégítését, s azt, hogy külső helyzete és hivatali tevékenysége mentes egyéb szubjektív függőségtől és befolyástól. » (Op. cit., 294.

par.) S ehhez a kommentár: « A hivatali viszony (...) nem szerződéses viszony... Az alkalmazott nem egyes esetleges szolgálattételre hivatott, mint a megbízott, hanem szellemi és különös egzisztenciájának fő érdekét helyezi ebbe a viszonyba. » (Eodem loco.) Látható, hogy a filozófus az államhoz kapcsolt egyedi alany szabadságát akkor látja biztosítottnak, ha az őt a köz (Gemeinwesen) szellemi formájában és formája révén artikulált lénynek tekintheti, akit személyes, egyéni önkény (akár hagyományos, hűbéri-legitim, de nem racionalizálható erőszak) nem érinthet. Az állam-Isten szubsztancialitásában való föloldódás mintegy biztosíték arra, hogy a szükségszerűség végrehajtójául szegődött egyén élvezheti a tárgyivá jegecesedett Szellem abszolút védelmét. Meg kell jegyezni, hogy az embereket általában sújtó szerencsétlenségek és szenvedések igen nagy része éppen a Hegeltől szubjektív befolyásnak nevezett egyéni gonoszság, erkölcstelenség, erőszak oldaláról éri őket. Klasszikus érvennyel írja le Simone Weil, a nagy heterodox keresztyén teológus üzemi naplójában azt, hogy a valóban személytelen-embertelen modern munkafolyamatban az uralom személyes-önkényes-aleatorikus erőszaktechnikája alázza meg leginkább az emberi méltóságot, ami a munkavégzés monoton, szimmetrikus, ismétlődő, ugyan engedelmességre szorító, de pusztán geometriai szépségében bővelkedő voltának zsongító és butító hatásához képest maga az eleven parázs. A törvényes, jogilag szabályozott, személytelen, ha úgy tetszik, elidegenült tárgyiságban való megszűnése az alanyi egyediségnek — ha kétségbe vonja is, még hozzá sikerrel, az egyedek szuverén erkölcsi függetlenségét —, egyszerűen nem bántó és nem megszegényítő. A velünk — erkölcsi szemszögből — egyenlő embertársainktól elszenvedett bántalom igazi vereség, mert ezt elvileg mindenkor megakadályozhatjuk. Minél *nagyobb* a baj oka, annál *kisebb* benne a röstellni való. Minél jelentékenyebb az az erő, amely szándékait ránk kényszeríti, annál kisebb — esetleg akaratunk elleni — engedelmességünk miatti erkölcsi felelősségünk. Minél inkább tárgyi, minél kevésbé alanyi az a hatalom, amely ellen nem merünk lázadni, annál menthetőbb vétség « a polgári engedetlenség iránti

kötelesség » (Henry David Thoreau, 1817-1862) elmulasztása. Hiba, sőt kegyetlenség volna lebecsülnünk a megnyugvásnak és a biztonságnak, akár a Thomas Mann emlegette « hatalom védte bensőségnek » ebben rejlő elemét. Annak a leszögezése, hogy a hivatali viszony nem *szereződéses* viszony — tehát nem legalább alakilag *egyenrangú* felek kapcsolata —, megszünteti azt a kibírhatatlanul kínzó terhet, amelyet az emberek cipelhetnének, ha alkalmazotti, tisztviselői minőségükben minden tetteket autonóm erkölcsi döntés következményeként tudatosítanák. Márpedig a mai kelet-európai társadalmakban a felnöttek 99 százaléka valamiképpen tisztviselő vagy ilyesvalaminek tekinti magát. Az emberek fölött tornyosuló irdatlan hatalmakkal való illetén kiegyezés vagy megbékélés azonban nézetem szerint nem szorul rá arra az emfázisra, arra a túlzóan, patetikusan helyeslő értékhangsúlyra, amellyel Hegel jogbölcselete ellátja. Az alkalmazott helyezheti ugyan szellemi és különös egzisztenciájának fő érdekét *ebbe* a viszonyba, de akkor ezt az egzisztenciát nem tudhatja megvédelmezni. Ez az egzisztencia fölolvad a viszonyban magában, tehát a továbbiakban teljességgel értelmetlen volna még *viszonyról* beszélnünk. Hogy ez mennyire így van, azt kellőképpen kirajzolja Hegel művében a parlamentarizmus jellegzetesen Rajnán inneni, közép-európai lebecsülése. Ennek fölfogásbeli, sajátlagosan filozófiai okai is vannak: a képviselők nem *egyeseeknek*, nem egy sokaságnak a képviselői, hanem a társadalom egyik lényeges *szférájának képviselői*, a társadalom nagy érdekeinek képviselői. A képviselőnek ezzel már nincs az a jelentése sem, hogy egyvalaki *más helyett* van, hanem maga az érdek *valósággal jelen van* képviselőjében, mint ahogyan a képviselő a saját objektív eleme számára jelen van. » (Op. cit., 311 par., megjegyzés). Számunkra ismerős hangzatok ezek s nemcsak a baloldali hagyományhoz való ragaszkodásom késztet arra, hogy kiemeljem: a fiatal Marx bírálta őket.

Miről van szó? Alighanem — és többek között — abban is kell keresni a Kant és Hegel között végbement fordulatot, hogy háttérbe kellett itt szorulnia a szabad döntésnek (Willkür), s ezzel az emberi akaratnak —

ezzel függ össze az a már jelzett elképzelés, amely a hatalmat nem az emberek *akaratának*, hanem *lényegének* képviselődésével kívánja legitimálni. A képviselők személye autonómiájának cseles kiemelésével — ami ellen egyébként nehéz volna érvelni, legföljebb azzal, hogy úgy véljük: ez nem tartozik ide... —, azzal, hogy kimondatik: a képviselő nem más helyett van, gyökeres kétely illeti persze a választók autonómiáját. Hegel ehelyütt is brutálisan őszinte: nem azt állítja, hogy a nagy érdekek a civil társadalom egyes tagjaiban, a politikai lényekben magukban öltenének testet, hanem azt, hogy a képviselőkben (akiknek így nincs szükségük arra, hogy ez érdekeket az emberekben fölismerjék és az imígyen szerzett tudást képviseljék, mint némelyik újabb keletű ideológia hívei szeretnék hinni és elhitetni) jelenik meg amazok érdeke is, azáltal a képviselők azonosak a « nagy » érdekekkel mint saját érdekeikkel, s ennyiben valóságosak, nem « más helyett » vannak, önmagukat képviselik, így *megvannak* (sind da). Itt tehát legalább vannak valaminő emberek a maguk valóságában. És *csak azok* emberek a szó teljes értelmében, akik e « nagy » érdeket képviselik — ezek az érdekek azonban nem valakik érdekei; a képviselők a társadalom lényeges *szférájának* érdekeit képviselik, ez a szféra pedig éppenséggel az egyes emberektől elválasztott elvont államhatalom képzelete mint szellem, mint gondolat. Ez a gondolat pedig a képviselőket és rajtuk keresztül a képviselteket gondolja. « *Rousseau*-nak volt az érdeme, hogy olyan elvet állított fel az állam elvéül, amely nemcsak formája szerint (...), hanem a tartalom szerint is gondolat, mégpedig maga a gondolkodás, nevezetesen az *akaratot*. (...) Az objektív akarat, magánvalóan vagyis *fogalmában*, ésszerű, akár felismerik egyesek és kívánja szeszélyük, akár nem; (...) az ellenkező, a szabadság szubjektivitása, a tudás és akarás (...) csak az *egyik*, azért egyoldalú mozzanatát tartalmazza az *ésszerű* akarat eszméjének, s ez az akarat csak azért ésszerű, mert *magánvaló* is, *magáértvaló* is. » (Op. cit., 258. par., megjegyzés.) Az akarat objektív-ésszerű voltának állítása véleményem szerint vízváltó. Ha éppen az akarat objektív és magánvalóan ésszerű, akkor minden

szabad döntés csak hóbort vagy tévedés lehet, és nemcsak az ún. valóságból iktatják ki, hanem a normalitásból is. A szubjektivitástól elválasztott akarat lehetővé teszi a történés puszta dinamizmusát és megteremti saját szubjektumát. Ez lesz az egyetlen alany — és *tárgyi* lesz. « Az állam mint a szubsztanciális *akarat* valósága, amely az általánosságává emelt különös (!) *öntudatának* sajátja, a magán- és magáértvaló *ésszerű*. Ez a szubsztanciális egység abszolút mozdulatlan öncél, amelyben a szabadság a legfőbb jogához jut, s ennek a végcélnak a legfőbb joga van az egyes emberekkel szemben (!), akiknek *legfőbb kötelessége*, hogy az állam tagjai legyenek. » (Op. cit., 258. par., tétel.) Az általánossággá emelt különös, az akarat tárgyiságáért kezeskedő szubjektum, aki ami *ésszerű* és gondolati mivoltában hordozója vagy szubsztrátuma az akaratnak, azzal biztosítja a beindított dinamizmus irányítottságát, hogy egyben végcél; célok. Méghozzá: abszolút mozdulatlan öncél. Az embereknek nem is lehet más kötelességük, mint ami az állapotuk, hogy ti. az állam « tagjai », részei legyenek. Itt az erkölcs csak a létet rendeli el, a Legyen azonos a Vannal. Kötelességünk annak lenni, amik vagyunk, ráadásul nem azért, mintha ez volna rendeltetésünk vagy hivatásunk, hanem azért, mert rendeltetésünket az állam-Ész rendeli el, hivatásunkra az objektív Akarat hív meg. Itt — a szó sajátosan perverz jelentésében — a szabadság csakugyan legfőbb jogához jut.

Ugyanis: *kicsoda* az, aki legfőbb jogához jut? A bármennyire is általánosan fölfogott « jog » alanya eltűnt. Magának a végcélnak van joga az emberekkel szemben — következésképpen a végcél nem lehet az embereké, csak azé az elvé, amely az emberekben és az emberek révén kifejeződik: a szellemé. Ilyesformán szükségszerű, hogy azok, akik a történelem immanens és inherens végcélja, a szabadság irányában, érdekében és képviselésében cselekszenek, ezt *ne* az egyes emberek vagy embercsoportok akaratnyilvánítása, mintegy megbízása folytán tegyék, hanem a lényeg képviselésében, a lényeg (tudományos, stb.) megismeréséből, tehát a tárgyi tudásból kiindulva. Hegel hipotézisét a történelem szubjektumá-

ról, a világszellemről ma kevesen osztják. De a modern uralmi rendszerek egy részében — nem függetlenül a sokszor nagyon is kurtán-furcsán értelmezett marxizmustól — annak az abszolút mozdulatlan öncélnak, amelynek csak ágensei, végrehajtói az emberek, van szubsztanciája: éppenséggel maga a történelem: Itt gondolati ket-tősséggel van dolgunk: a történelem egyrészt az úgymond utópikus ábrándok, az erkölcsi Legyen (kellés) ellenszereül szolgál, egyenlő a társadalmi tények értékmentesen megismert empiriájával, s minden ezt transzcendáló tervet (és szemrehányást) mint a nemlétező ködképeit utasítják el — másrészt pedig a történelemből analógiás úton kikövetkeztetett fő irányoktól eltérő, bár úgyszintén tapasztalati tények emlegetését lényegtelenként, sőt történetlenségként inthetik le, hiszen nem akármi minősül történelemnek, csak az, ami — valamely értékszempontból — lényegesnek látszik. Tehát (becsületes okfejtés esetén) a tények reprezentatív többsége vagy reprezentatív újdonsága az, ami a történeteket történelmi jelentőségükre, illetve helyi és múltó apróságokra osztja. Ily módon sem az utópikus-erkölcsi, sem a tapasztalati-kritikai átértékelés számára nincs hely. Az elsőt azzal lehet elhallgattatni, hogy a tény-univerzumot *a* világnak deklaráljuk, a második azzal, hogy a tények értelmezését a tényekből kiolvasni vélt vezérelvek egy fajtája számára tartjuk fenn. Mármost a *lényeg* képviselőjének tanából ez — vagyis minden bírálat körmönfont vagy egyenes elutasítása — szervesen és logikusan következik. Ennek azért van jelentősége, mert a lényeg képviselői, az államot vezető ideológusok és funkcionáriusok csakugyan teokratikus egyházfejedelmekként viselkednek, anélkül, hogy a tapasztalati világot meghaladó, rajta túl lévő legitimitációt vennének igénybe, és az a dogma, amelyet védeniük kell, emfázis nélkül való. Tanuk egyrészt azt mondja, hogy « ilyen a világ, tehát így kell mindannyiunknak cselekednünk », másrészt pedig azt, hogy « a világból ez és ez a fontos, ehhez hasonlóan kell cselekednünk. » Így aztán az egyes emberek teremtő képzeleté, szabálytalan tettei, vakmerő nekirugaszkodásai, fölfedezései, találmányai, lelkesültsége, ihlete, számításai, gondjai, töp-

rengései, hitei, hazugságai, csalódásai, munkája, lázongásai, kalandjai, mind csak *utólag* nyernek történeti szentesítést, amennyiben valamelyik *győztes* típushoz sorolhatók. Azok a társadalmi tények, amelyek valamely korban a vesztes oldalra esnek, de analógiát mutatnak valamelyik későbbi diadallal, potenciálisan nyertesnek, azaz haladónak minősülnek. Azért nyertesek, mert későbbi győzelmek csíráját hordozzák magukban, noha — mint a csalóka decemberi napsütésben kibomlott rügyek, hogy egy immár harmincéves ideológiai hasonlatot használjak — lefagynak. De miért kell győznie valaminek, ami maga a valóság?

Ahhoz, hogy e gondolati helyzetben a győztes mellé vesztest is keressünk, segédkonstrukciót kell alkalmazni: vannak erők, amelyek a társadalmi valóságnak magának a fejlődő lényegével szegülnek szembe, mint pl. a kapitalizmussal szemben megbukott földbirtokos nemesség, vannak erők, amelyek egyszerűen kívül esnek a lényegi konfliktusokon, mint pl. a hűbéri uralom alól lassan szabaduló parasztság, a vidéki kézműves- és kispolgári rétegek vagy a papság, s ez akkor is úgy lehet, ha — mint a múlt század eleji Európa legnagyobb részében — ezek voltak számszerű többségben. Itt a későbbi fejlemény, a győztes ipari kapitalizmus, visszamenőleg is fölértékeli a hozzá vezető eseményeket. Az emberek tudata itt epifenoméné hígul, ami Maurice Merleau-Ponty szerint minden ilyesfajta filozófia kötelező tétele. Amit azok az emberek élnek meg, akik a « fő » konfliktusokon kívül kornyadoznak, történetileg nem autentikus- ezért pedig az, amit a megéltekről gondolnak, téves vagy konzervatív, ha ugyan nem « reakciós ». A lényeg képviselői nem prédikálnak morált, ezt tudjuk, a vesztesek vagy kívülálló gondolatai következőleg nem erkölcsileg körhozhatóak, hanem igazságigényük semmis (*non avenue*). A jelenben azonban éppúgy a « jövő » társadalmi tendenciák szabják meg a nézetek reprezentatív vagy igaz voltát, mint ahogyan a múlt vonatkozásában arra a jelen szolgált. A *futurum contingens* kérdését az emberi lényegét képviselő állam a jelen szükségleteinek, érdekeinek megfigyelhető viselkedési trendjeinek extrapolációjával kí-

vánja eldönteni. Itt elvben mind a jelen elemzése, mind az extrapoláció vita tárgyát képezhetné. Csakhogy *kik* között folyják a vita?

Ha az egyes honpolgárok akaratnyilvánítása semmis (non avenu), mert a hatalmasok mint a tudás birtokosai jobban ismerik saját érdekeiket önáluk, akkor a helyes megismerést, a hitet tudással elegyítő bizonyosságot csak az — egyébként mindenfajta akarattól függetlennek nyilvánított — valóságot alakító hatalmasok és tanácsadók vitáiban lehet elérni; ezek a viták a többi emberről szólnak. Ha a honpolgárok — bár ez esetben helyesebb, ha alattvalót mondunk — *akarata* nem döntheti el a jövőt (ami a maga részéről eldönti, hogy a jelenben mi a helyes, ami aztán szankcionálja a haladó és biccentéssel illethető cselekedeteket), mert nem választottak meg szabadon mindenkit, aki másokat irányít, akkor a jövő valóban független tőlük, tehát tőlük függetlenül is vizsgálándó.

Tehát: az uralom ténykedése maga formálja azt a tudást, amely egyrészt adekvát az uralmi forma által meghatározott tényekkel, másrészt pedig igazolja az uralmat magát.

Ehhez nem kell semmiféle szemfényvesztés, csalás, népbutítás. *Ez így van.* A lényeg-képviselő tanára támaszkodó uralom gyökeres reformja kétfajta úton képzelhető el; mindkettő erkölcsi természetű.

Az egyik: létrehozni és érvényesíteni a társadalomban olyan fórumait az akaratnyilvánításnak, amelyek függetlenek az államtól — ilyen az önkormányzat, az érdek-képviselő megannyi alakzata. Ha van ilyen akarat, akkor a tények helyes megismerése is változik, változik a tudás. Ugyanakkor föl kell fedezni az akaratnyilvánítások olyan független gócait, amelyek létezését csak elhallgatják: ilyenek a különféle hagyományos csoportok, a vallásfelekezettől a klikkekig, a féllábbal a hatalmon kívül álló területi pressure group-okig és informális lobbykig, amelyek hangja kell hogy hallassék a tudásban, ha vannak is ellenük erkölcsi kifogásaink. A legnagyobb ilyen csoport voltaképpen maga a nemzet, amelynek érzelmi és kulturális összetartozása nem függ a jövőt alakító állami

akarattól, sőt, a nagyon is hatékony és érezhető államhatároktól sem. Mint mondtam, ez az út erkölcsi természetű, mert az akarat szabadságának hitéből és gyakorlata megszakíthatatlanságának fölismeréséből indul el. Az ezen alapuló tudás erkölcsi, mert szabad — jó vagy gonosz — döntésekről tudósít, olyan tényekről, amelyek azért értelmezhetők többféleképpen, mert eredetük is többféle; lévén szabad, nem egyneműsíthető. Ezáltal nemcsak az akarat, hanem a tudás állami monopóliuma is megszűnik — olyannyira, hogy ez az államnak is jó: megszabadítja attól a tehertől, hogy csak hallgatólagos cinizmussal gondoljon — illetve gondoltasson — a tőle független szabad döntésekre, amelyek elvégre nem éppen úgy töltik ki bizonyos befolyásos államhivatalnokok munkaidejét, mintha csak a kognitív tévedések nyelvfilozófiai javítgatásával foglalkoznának, ami nyilvános doktrínából következnek. Az államot irányító honpolgárok (illetve alattvalók) érvelni fognak az általuk helyeselt jó és a mások által helyeselt gonosz mellett és ellen, ekként szubjektumok és erkölcsi természetű észlények lehetnek, s ez nem árthat. — Ezt az utat sokan járják (többben közülük éppen Bibó István hatására), anélkül, hogy az enyéimhez hasonló filozófiai megfontolásokhoz kötötték volna választásukat, és ez is mutatja, hogy a monolit tudás rátartó igénylői csepűrágók.

A második út: visszatérni a történelem és a politika erkölcsi-gyakorlati megítéléséhez. Bibó István írja *A magyar demokrácia válsága* (1945) című tanulmányában: «Demokrácia: a nép uralma, közelebbről egy olyan politikai rendszer, amelyben a nép, vagyis az átlagemberek összessége abban a helyzetben van, hogy vezetőit meg tudja válogatni, ellen tudja őrizni, és ha kell, el tudja kergetni. Persze tudjuk, a nép maga nem tesz semmit magától, valaki mindig vezet, akár tudja, akár nem. Nem is azt jelenti a demokrácia, hogy a vezetés nem egyesek kezében volna, hanem inkább egy lelki felszabadulást az isteni, születési vagy egyéb természetfeletti politikai hatalmasságok lélektani nyomása alól. A demokráciához a népnek tudatában kell lennie valaminek, ami rejtve marad az Isten kegyelméből való politikai tekintélyek ural-

ma alatt álló közösségek előtt: annak, hogy a vezetők hatalma az ő beleegyezésükön nyugszik. (...) Először az emberi méltóságnak egy alapvető felkelésére van szükség, melynek során a jobbagyi alázatban és a fennálló hatalmasságok megingathatatlan tiszteletében élő nép megtapasztalja a maga erejét és megtanulja azt, hogy neki joga és kötelessége a maga fölött álló hatalmasságokat megválogatni és szükség esetén elkergetni.» A lelki fölszabadulás, az emberi méltóság fölkelése az, amire nem kell várni, ami mindig is ismert volt és Kant föllépése óta világos is. Véleményem szerint a filozófusnak mint kat'exokhén politikai lénynek egyik lehetséges föladata ehhez kapcsolódó javaslatait előterjeszteni. A magam javaslata: az objektivitásnak a személyi-alanyi-gyakorlati viszonyokra való olyatén lebontása, amely bizonyos fokig párhuzamos azzal, ahogyan Marx pl. a termelési viszonyoknak mint tárgyiságoknak emberek közötti viszonyokká bontását vitte véghez. A különbség — hogy rövidre fogjam — csak az, hogy ezeknek az emberi viszonyoknak egy hegeli típusú rekonstrukcióját lehetetlennek tartom. Vagyis: azt, amit Marx lebontott, nem kell — szerintem — újra fölépíteni, amit marxisták sűrűn megtesznek. A történelem és a politika erkölcsi megítélésének van hagyománya. Amennyiben azt sürgetem, hogy az objektív törvények megtestesítőinek és végrehajtóinak, né tán áldozatainak fölfogott emberek mint erőszak gyakorlói és elszenvedői, mint kedvezményezettek és mint kismizettek, mint parancsolók és engedelmeskedők, mint alamizsnát megtagadók és jótékonyásra rászorulóknak, mint a tudás részesei és a kultúrától elzártak, mint aktív családfők és elnémított ágyasok jelenjenek meg előttünk — annyiban okfejtésem kétségkívül tudománytalan lesz, maga után vonhatja azokat a vádakot (moralizálás, érzélgés), amelyekkel a győztesek tudása a vesztesek panaszát szokta illetni. Az a végső soron egyszerű elképzelés viszont, amely szerint nem föltétlenül az a világ sora, hogy győzelmekre és vereségekre osztasson föl, hanem jóra és gonoszra, nem a vesztesek hagyományára támaszkodik, csupán arra, amit mindközönségesen jónak tart. Ebben pedig nem szabad hogy akadályozzon bennünket «az egyen-

súlytalan közép- és kelet-európai politikai lelkeség legjellemzőbb vonása: *a közösségért való egzisztenciális félelem.* » (Bibó István: *A kelet-európai kisállamok nyomorúsága*, 1946.)

Hegel írja a Történetfilozófiában (posztumusz, 1840): « Az a belátás, amelyhez a filozófia segít — hogy a valóságos világ olyan, amilyennek lennie kell, hogy az észszerű akarat, a konkrét jó tényleg a leghatalmasabb —, az abszolút hatalom, amely megvalósítja magát. (...) A jó nem pusztán mint eszme általában, hanem mint hatékonyság az, amit Istennek nevezünk. (...) A filozófia meg akarja ismerni az isteni eszme tartalmát, valóságát s igazolni akarja a megvetett valóságot. Mert az ész az isteni mű megértése. » (*Az ész a történelemben*, II, 1/e.) Hegel elválasztja egymástól a főnálló állapotok megértését és korholását. A főnálló erkölcsi — tehát nem a tényekből, hanem a Legyenből (a kellésből) következtetett — bírálatát, mint gőgöt hessegeti el. Meg kell vizsgálnunk ezt a vádat, nehogy a közösségért való egzisztenciális félelemtől való féltünkben gőgössé váljunk, nehogy erkölcsi ítéletünk a tények hálójában vergődő emberekkel szemben ne legyen más, mint hübrisz. Ha így véljük, hogy a valóságos világ *nem olyan*, amilyennek lennie kell, ha azt gondoljuk (röviden összefoglalva), hogy a világ úgy, amint van, züllött és barbár, akkor voltaképpen persze ki kellene fejtenünk, hogy 1. milyennek kellene lennie a világnak, 2. milyen világ lehetséges és 3. milyen elméleti és módszertani-logikai eljárással kívánjuk értékeinket mint a bírálat és az utópia elveit megszerezni, kiterjeszteni és alkalmazni. Erre nyilván nem vállalkozom. De a történelem és a politika erkölcsi szemlélete mellett — részben kerülő úton — fölhozhatok néhány érvet.

Tekintsük a jó politika egyik ismérvének azt a posztulátumot, amely szerint a kívánatos társadalmi berendezkedésben a hatalom alanya és tárgya, szubjektuma és objektuma egybeesik. Fogadjuk el, hogy a társadalmi rend annál jobb, minél közelebb, és annál rosszabb, minél távolabb esik ettől az eszménytől. Fogadjuk el továbbá azt a kettős kijelentést, hogy az emberek szabadon választhatnak a jobb vagy rosszabb rendet előmozdító po-

litikai eljárások és mozgalmak között — és azt is, hogy minél inkább egybeesik a hatalom alanya és tárgya, annál szabadabban dönthet az ember a különféle értékhalmozok és szószólóik között. Minél inkább kormányozza maga az ember önmagát, annál inkább dönthet szabadon, tehát az a paradoxon keletkezik, hogy egy szabadságra alapozott rend csak így jöhet létre önmagához méltóan — azaz szabad döntés eredményeként —, hogy az emberek máris szabadok valamiképpen. Ezt a paradoxont a fölvilágosodás eszményének bevezetésével szokás megoldani. Ha — mondhatjuk Kantot parafrázálva — az emberiség kilábol maga okozta kiskoriságából avagy gyámoltalanságából, *fölvilágosul* és megvilágosodik, akkor úgyszólván fölkészült a szabadságra, úgy viselkedhet, mintha szabad lenne, noha esetleg alávetett valamilyen politikai hatalomnak. Jellemző, hogy Kant elképzelése nem politikai filozófiába, hanem ekkleziológiába torkollik. A lépés logikus és szép, de a fölvilágosodás eszményével — legalábbis posztulátumunk értelmében — baj van. Ugyanis a szabadság állapotára jellemző érzület, gondolkodás és morál terjesztése óhatatlanul némelyek műve, szokás szerint értelmiségieké. Tehát vannak felvilágosítók és vannak fölvilágosítottak; az előbbieknek nem kell politikai hatalommal rendelkezniük ahhoz, hogy ők álljanak a tevékeny oldalon — a kultúra, a tudás tekintély adta erejénél és annál fogva, hogy éppen ők és nem mások terjesztik a fényt. Márpedig ha az emberek nem képesek maguktól is fölvilágosulni, akkor a szabad döntés helyzetébe sem maguk hozzák magukat, vagyis nem szabadon jutottak a szabadság állapotába, ami lehetetlen és méltatlan. Amennyiben tehát az embereknek önmaguk által való kormányzását tartjuk célunknak, annyiban az emberek erre való képességét a szabadság mindenkori valóságos fönnállásában kellene megalapoznunk, ergo a fönnállónak olyan apológiáját nyújtanánk, amelyenről Hegel soha nem álmodott.

Ebből következnek, hogy mind az erkölcsi épülés, mind a fölszabadulás érdeke az, hogy a társadalom egyik pólusán ne halmozódjék föl minden hatalom, minden kultúra és minden vagyon, a másikon pedig minden tehetlenség, műveletlenség és nyomor. Ugyanis az alanyra

és tárgyra, tevékeny és szenvedő félre osztott világban egyszerűen nincs hely a szabadság kezdetének, nem építhető fel a rossz, jobb és jó politikák értékrangsora. Az az elme pedig, amely a privációból (a megfosztottságból) áhítja a szabadságot, csak módszerességét demonstrálja azzal, hogy a világrend forradalmi, abszolút szétrombolására, minden fönnálló gyökeres elpusztítására tör. Ha az ens realissimus, a hegeli észállam-Isten szív magába minden szellemiséget, minden aktivitást, minden gazdagságot, minden szabadságot, akkor az emberek önmaguk általi kormányzásának terepe csakis ez a tabula rasa lehet. Ez lenne voltaképpen a hegeli filozófia száz százalékos megfordítása, nem a marxi bölcselet. A szabadságot akaró filozófus azonban nem láthat maga előtt csak pusztaságot. Teremtő képzetének, elméleti alkotóképességének nem kell világot koholnia, mert a világ *van*, abban a sajátos értelemben, hogy — szemben alany és tárgy kölcsönös, egymást erősítő afirmációival — más szubjektívítasok, csoportok, testületek (sőt, urambocsá) közösségek gyakorolják korlátozott hatalmukat, élnek viszonylagos szabadságukkal. Ezek a szabadság-gócok éppen partikuláris voltuknál fogva kezesei általában az emberiség magakormányzásának, az autonómiának. Érdekeiket, szükségleteiket, óhajaikat, a bennük kiformalódott erkölcsi és műveltségi konszenzust nem lehet és nem kell általánosítani. Elég kicsik ahhoz, hogy áttekinthetők és mindenki számára valamennyire kezelhetők legyenek, elég erősek ahhoz, hogy a széthúzásukat szándékoló, totalitárius ambíciókkal megvert hatalom ne bánhasson el velük egykönnyen, de nem eléggé erősek hozzá, hogy ki lehessen belőlük lépni, ha kényelmetlenné válnak. Minél több egyéni és csoportérdek kapja meg a maga kifejezését, annál jobb a szabadságnak. Tehát: nem valószínűsíthető az, hogy a középkor színes változatosságát, kis államait, rendi, regionális, szakmai-korporatív önkormányzatait a maga univerzalizmusával szétzúzó kapitalizmus — az ész egyik nevezetes cselével — jó szolgálatot tenne a szabadság ügyének, akkor is, ha nem vitatjuk, mennyire fikció az általános egyenérték, a pénz mintájára egyetemes-uniformizáló piac ilyen szerepe az európai gazdaság történe-

tében. Modern igazságtalanságok áldozataiként elfeledjük, hogy a határok nemcsak elzárásra, hanem védelemre is alkalmasak. A konzervatív jobboldallal és szélsőjobboldallal szembeni jogos utálatunkban elfeledjük, hogy a hagyomány vezérelte közösségeket éppen a szabadság érdekében kell óvni, mert a hagyományos közösség legújabbkori, parancsuralmi kiterjesztése egyszerűen hazugság — a fasiszták visszaéltek a nemzet amúgy is homályos fogalmával, amelyet *nem lehet* saját kategoriális határain túlra általánosítani, hiszen lényege éppen sajátlagos különállása. Ez nagyon világosan látható, hiszen az etnikumok létének igenlése *minden* etnikumra kell hogy vonatkozzék, tehát a kisebbségekre is. A többségi elv analógiás átvitele olyan csoportokra, amelyekre a demokratikus többségi döntés elve csak saját kebelünkben érvényes, jellegzetesen modern visszaélés. A régi genocidiumok nem azért tüntettek el népeket a Föld fölszínéről, mert a támadók többen voltak, tehát azt hitték, hogy a kisebb lélekszámú csoportnak alá kell magát rendelnie, hanem azért, mert a másikat gonosznak, barbárnak, istentelennek vagy pusztán csak gyöngébbnek, tehát kirabolhatónak látták. Az egyes csoportok egyenlő joga — társadalmi súlyuktól függetlenül — az, ami lehetővé teszi különállásuk igenlését. A szabadság ügyének szemszögéből így jó az érintkezés, az ismerkedés és a tolerancia, de rossz az asszimiláció. Különösen persze a kényszerű, a politikai, gazdasági, lélektani, kulturális nyomás alatt történő. Az az ember tehát, aki ellenzi az erdélyi vagy felvidéki magyarok asszimilációját — akkor is, ha nem életveszélyes fenyegetésekkel kényszerítették ki —, de fölháborodik azon, hogy egy budapesti zsidó « zsidós », egy magyarországi cigány törve beszél magyarul, az természetesen a szabadság ellensége. Semmiféle sajátosság — kényszerű vagy önkéntes — elhajtása nem használ az autonómiának. És a formális különállás biztosítása is fontos: a zsidóság informális — gazdasági — hatalma nem mentette meg Közép-Kelet-Európában a tömeghaláltól, szerepe a kommunista pártokban nem mentette meg a sztálini és moczari antiszemitizmustól. Egy szó mint száz: a szabadság kezdete csak az önmagukat kormányzó

emberek együtteseiből indulhat ki. Főállásuk — akkor is, ha elveik, legitimációjuk, csoportkohéziójuk alakzatai, eredetmítoszaik, jelképeik nem rokonszenvesek számunkra — annak ellenére, hogy *ex vi terminorum* sajátos, « partikuláris » természetű, *általános* érdek, a kétezer éves nesztoriánus szektáé csakúgy, mint a tegnap alapított anarchista kommunáé, szakszervezeté, olvasóköre, szövetségzeté, jótékonyági egyleté vagy újabb párté. A választási lehetőségek bővülése a szabadságot segíti elő, csökkenése az ellenkezőjét. Ez nem jelenti azt, hogy az autonóm testületek eszközök valamilyen eszkatologikus cél érdekében bevethetők. Ugyanakkor: szabadon döntő ember is átkozottul nehéz helyzetbe kerül ha választásához nincs témaválaszték. Ha az államhatalom közel áll az abszolút uralom eszményéhez, akkor gyakorlatilag nincs más választás, mint mellette vagy ellen lenni — vagy aztán a szimpla (?) képmutatás. Ha a döntés határvonala másutt húzódik, akkor az állam anélkül veszít befolyásából, hogy politikai hatalma gyöngülne, egyszerűen csak nem lesz annyira reprezentatív, annyira perdöntő az emberek életében. Ezt persze úgy is el lehet érni, hogy az emberek megszűnnek politikai lények lenni, a köztársaság, a *res publica* ügye nem érdekli őket többé. Így nem az állam befolyása gyöngül, csak azt az életszférát iktatták ki, ahol eddig az ő befolyása is működött volt. Az a politikusság ősrégi idők óta ismert válasz az elnyomásra. De politikus emberek is gyakran megfélemlenhetnek az államról, ha gyakorlati ügyeik intézését, érdekeik védelmét, akaratuk nyilvánítását — amennyire lehet — a saját kezükbe veszik. Ez azt jelenti, hogy mindenféle egyeduralom érvénye kétségessé válik. Mindazt a funkciót, amit a hatalom kisajátított, átvehetik az emberek maguk. (Vagy *visszavehetik* tőle.) Az emberek szabad döntéseinek témáját a lehetőségeken kívül a képzelet adja. A politikai képzelet — pl. a tervekészítés, utópiák — fölszabadítása nélkül a köztársaság elbukik, a demokrácia halott. Ez nem azonos a fölvilágosodással. A fölvilágosodás igazságokat, a fölszabadult képzelet formákat terjeszt. Ez utóbbinak a módszertana nehezebben kisajátítható. Hagyományja nemcsak a hatalom szimbolikáját — megra-

gadni, rögzíteni, megörökíteni — hordozó írásé. Tudható: az uralmat, az alárendeltséget, a hierarchiát, az erőszakot természeté stilizáló fogalomrealizmus mélyen áthatja az emberi fantáziát a térérzékelés perspektivikus módozataitól a fajok, nemek, életkorok biológiai alacsonyabbrendűségét evokatívan kifejező népdalokig és babonáig. Mégis: a képzelet korlátatlansága, amelyet az uralmi jelképrendszer a passzív, női, zavaros, sötét, érzelmi befogadó feléhez sorolt a karddal kettéválasztott kozmosznak, fölszabadulván — újdont aktivitásával a szabadságot gerjeszti. Ha az aktív alany és a passzív tárgy egy és ugyanaz, akkor démoni szintézisük, az aktív tárgyiség (az állam-Isten) részint eretnekségnek bizonyul — mert Isten személy —, részint koholmány — mert tárgyiségát a hódító, uraskodó szubjektivitás álcájának használják. A hatalmasok egy általános bálvány szolgáinak (miniszter) szeretik magukat föltüntetni. Ha ez így lenne, akkor épp annyira nem lehetne hatalmuk, mint bárki másnak — és ekkor az általános hatalomnélküliség csakugyan az általános szabadsággal és egyenlőséggel volna egyértelmű. Tapasztaljuk azonban, hogy némelyeknek több hatalmuk van mint másoknak. Ezt pedig az elvont állam-Gólem nem igazolhatja. Az erőszak és az egyenlőtlenség akkor is az marad, ami. A szabadsággal szemben nincs alternatíva; ha minden ember szubjektum, mindenki egyaránt választ. Az embereket nem lehet megfosztani szabad akaratuktól — de meg lehet rontani képzeletüket, érzéseiket, el lehet zsongítani lelkiismeretüket. Az, hogy a parancsuralmi rendszerekben a szabad döntések tere kettősen korlátozott — vagy csak a magántermészetű elhatározások lehetségesek, vagy a radikális elutasítás; a kettő egysége pedig nem föltétlenül ellentmondásmentes —, szinte mindenkit rossz döntések részesévé tesz.

Tudjuk, milyen hatással van a szabadság hiánya nemcsak a nyilvános ész-, hanem a nyilvános nyelvhasználatra is. Karl Kraus, Fritz Mauthner, Victor Klemperer, Jean-Pierre Faye és mások rengeteget írtak erről. A represszív tolerancia és a koncesszív intolerancia egyaránt butít. Hiába engedélyezik olykor a hatalmasok a tárgyilagossá társadalombírálatot, a fogalmi fantázia hiánya a kri-

tikát panasszá változtatja, s a bírálók azzal próbálják bírálatukat siránkozásnál valamivel többnek föltüntetni, hogy az « ez van » közönyével illetik a szenvedőket, holott vizsgálódásaikat valóban az együttérzés motíválja. Egy ország, ahol a cenzúránál jóval nagyobb pusztítást végez az az előítélet, amely hivatalból üldözteti a hús gépelt lapnál hosszabb tanulmányokat, a bonyolultságot és az « idegen szavakat », miközben mindent teletöm idegenes mondatszerkezetekkel és bürokratikus szószörnyetegekkel, ahol a korrektorok helyesírási hibákat, a szerkesztők stílustalanságokat írnak bele a kéziratokba, ahol az újságok már nem tudják megkülönböztetni a « valóban »-t és a « valójában »-t — nyilvánvalóan hiába várja értelmiségétől a tiszta beszédet. Az értelmiség már nem tud tisztán beszélni. Ez az értelmiség tagolatlan elégedetlenségéhez nem kíván tagolt elméletet, nem kedveli az arányos értekezéseket, a csiszolt költeményeket, az elegáns okfejtést, sem pedig az utópiák lázát, a kétségbeesés mélységét, a hit tiszta komolyságát. Ez az értelmiség nem lázad, hanem bosszankodik. Hogyan lehetséges bírálat ott, ahol a tilalomfákat legföljebb a hisztéria dönti le? Hogyan lehetséges uralom nélküli kommunikációra alapozott konszenzus ott, ahol az emberek fogalmaik jóságát nem hajlandók megvitatni, legföljebb jelentését meghatározni? Hogyan lehetséges az igazságot — közösen — kutatni ott, ahol a toposz noétosz hűlt helyén (társulva az « ez van » kelletlen szenvtelenségével) a « mit csináljak, én így látom » autoritárius álszerénysége uralkodik? Egy olyan világban, ahol minden főelőadó és segédfogalmazó a demokratikus próféciák és szocialista eszkatológiák legszentebb igéivel dobálózik — s hány éve már! —, hogyan lehetséges tekintély? A legmakulátlanabb tekintélyből is barbár bálvány lehet, ha csak kibúvó és nem példa — még Bibó István is. Ott, ahol a világnézet megváltozása többnyire nem megtérés, hanem pálfordulás (és ahol a hitehagyást *Pálról* nevezik el, aki a metanoia hőse), bizony még ez is megtörténhet.

Nézzünk egy példát, egy olyan kérdést, amellyel mindenkor foglalkoztak a magyarság legnagyobbjai Eötvös Józseftől Bibó Istvánig. Továbbá persze a magyarság leg-

kisebbségei — Istóczy Győző antiszemitizmusától Szálasi Ferenc antiszemitizmusáig, ami Szálasi naplójának tanúsága szerint « a teljes zsidómentesség »-et jelenti. Bibó Istvánnak a zsidókérdésről szóló klasszikus tanulmánya (1948) után az ember azt gondolhatná, hogy a magyar írástudók a múlt e lehangoló relikviáját gond nélkül elhelyezhetik a história lomtárába. Ezzel a dologgal azonban a magyar értelmiségnek az ország történetének egyik legellenszenvesebb diktatúrája alatt, az ún. Rákosi-korszakban kellett szembenéznie. Mindezt súlyosbította Rákosi, Gerő, Révai, Farkas zsidó származásának ismert ténye. (Még a demokratikus hagyományokban bővelkedő Amerikai Egyesült Államoknak sem kívánom, hogy Andrew Young elnökletével fogjon a néger kérdés vizsgálatához.) Kár is részletesebben kitérni arra, hogyan szülte ez újjá a « mi » és az « ők » szembeállítást, az antiszemitizmus ősi forrását, amelyet aligha enyhítettek Rákosiék és a Moszkvából diktált hiteltelen, ám kártékony zsidóellenes kampányokkal. Miközben a hivatalos propaganda a náci zsidóüldözés borzalmairól és Adenauer revansizmusáról harsogott, senki nem ejtett könnyet a felvidéki magyarok meghurcolásáért és mind a mai napig tabu Csehszlovákiából, Lengyelországból — és Magyarországról! — elűldözött sok millió német szenvedése. Ma is nyugodtan lenyomatnak olyan kifejezéseket, mint « honi svábjaink szemtelensége ». A zsidók és a filoszemiták egy része manapság is a hullahegyek nagyságának összehasonlításával foglalkozik, hogy a mások szenvedéseivel való szolidaritástól menekedjenek, a másik része pedig homályos — s mivel homályos, ezért indokolatlan — bűntudatot érez a Rákosi-korszakért, amelyet a hallgatóságos és általános vélekedéssel összhangban zsidó uralomnak tart, ennek következtében pedig elmulasztja (egy kis vallásos kör kivételével) az önnön helyzetén való elmélyült meditációt, saját történeti lényegének tudatos átgondolását, a Jóhoz és Esaiáshoz méltó önvizsgálatot. A nem-zsidók többek között éppen ezért részint a saját szenvedéseik emlékébe önzőn bezárkózó zsidókat látnak, illetve olyan zsidókat, akik származásukat levethető esetlegességnek tekintik, tehát nem nyújtanak fogódzót iden-

titásuknak mint problémának a megértéséhez, így hát a zsidó kérdés megszűnésével számolhatnak, s azt gondolják, hogy Isaac Bashevis Singer, Saul Bellow, Bernard Malamud szomorkás-irónikus zsidó öntudata amerikai *nemzeti jellegzetesség*. Közben pedig tapasztalják, hogy magyar zsidók *vannak*: sajátos létezésüknek vannak kulturális, társadalmi, sőt politikai jegyei. A dologról azonban nem lehet beszélni a még-mindig-sértődöttek túlérzékenysége és az új asszimilánsok sajátos problémáról tudni nem akaró legyintése miatt — továbbá az ismertebb okok miatt is: lelkiismeret-furdalás 44-ért, a csak részegen megengedhető zsidózásban kifejeződő szívós gyűlölet és a rendszer néma testvériesülésre intő (ez ügyben különben véletlen) mutatóujja. Bibó István 1948-ban tudott szabadon, oldottan, sőt, eladdig csak extra Hungariam ismeretes bölcs humorral írni a zsidó kérdéstről, mára ez megint lehetetlenné vált; rejtettebb okokból ugyan, de megint «fortélyos félelem igazgat» ebben a dologban. Magyarországi zsidó írástudók akkora hévvel és oly nevetésesen bizonygatják — enélkül is vitán felül álló — magyarságukat, mintha a progromtól való jogos féltükben tennék, s teszik ezt a nemzeti kultúra elismert exponenseinek szerepkörében, zavaros, bevallhatatlan érzések áradatát indítva el. Megint a némaság: hiszen a kifogás antiszemitizmusnak minősülhet, a helyeslés pedig a *befogadás* fölösleges és csakugyan rossz ízű gesztusának gyanúját keltheti föl. Ismétlem: e tisztázatlan s lassan immár tisztázhatatlan zűrzavar fölé boruló némaságot nem a hatalom oktrojálja a magyar értelmiségre. Mindez csak a szabad szellemű politikai kultúra sokszor fölpanaszolt hiányának a következménye. És mivel a zsidók tiszta és ressentiment-tól mentes önaffirmációja hiányzik, előáll a Jean-Paul Sartre által leírt helyzet: valakit zsidónak az antiszemita *tekintete* minősít. Ez a némaság pedig talán tényleg fölidézheti a fajgyűlölet rémét Magyarországon, ahonnan pedig örvendétes mértékben látszott kipusztulni.¹

¹ A Magyar Füzetek 1983-ban teljes kötetet fog szentelni a magyar zsidóság 1945 óta kialakult helyzetének. — *A szerk.*

Azt kívánom ezzel bizonyítani, hogy a társadalom minden egyes « partikuláris » csoportjának, testületének, lazább-szorosabb tömörülésének önaffirmációja, maga fölött evilági instanciát csak saját szabad akaratából elismerő, érzelmet és eszmét cserélő összeműködése és ennek együttesen és állandóan ellenőrzött formális biztosítékai a szabadságot, *tehát* az igazságot szolgálják.

« A történetfilozófia az erkölcsfilozófiához tartozik » — írta Jacques Maritain (*Pour une philosophie de l'histoire*, 1957, 1960). Igazat adok néki, mert úgy vélem, hogy a történelemben csak olyan lényeg fejeződik ki, ami maga nem történelmi — a szabad döntés. A történelmi korszakok nem monászok, amelyek falain át ne pillantathatók meg a zsarnokságot, az önkényt, a hősiességet, a tarkaságot, az unalmat, a levertséget, a romlottságot, a durvaságot, a gyöngédséget, a részvétet, a kapzsiságot, a tehetséget, az ezer évvel ezelőtti csillagfényt és egy hétszáz év előtti halántékon az első ősz hajszálakat. Ítéletünk esendő lesz és gyarló — de hát ez a kötelességünk.

Azt írja Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, 1809): « Már az, hogy az ember, az összes látható teremtmények között a legteljesebb, egyedül képes a gonoszra, azt mutatja, hogy ennek oka nem lehet a hiányban avagy megfosztottságban. A keresztyén nézet szerint az ördög nem a legkorlátozottabb teremtmény volt, hanem inkább a legkorlátlanabb. » Az emberi szabadságból következő mérlegelés, habozás, bizonytalanság az állami absztrakció számára elhanyagolhatónak fog tűnni, mert nem párolható le belőle az az emberi lényeg, amely csalóka determinizmusával előre megszenteli a hatalmasok hatalmát. A szellemtelen világszellem korlátatlanságába való fölszívódás az ember korlátozott egyediségére tör. Ez utópia, megvalósítható és gonosz. Eszköze az erkölcsi eszmélkedés, a kritikai gondolat és a politikai képzelet lebéklyózása. A szabadságnak csak önmaga lehet eszköze és célja.

Azt olvassuk Bibó Istvánnál: (*A magyar társadalomfejlődés és az 1945. évi változás értelme*, 1947): « Megtalálni a szabadság rendjét, jogait és biztonságát, a sza-

badságét, mely nem alázatos és nem tekintélytisztelő, hanem zajos, mozgalmas, és követelő, ez a demokrácia továbbépítésének az igazi munkája. »

Ez az írás eredetileg kéziratos kiadásban a budapesti *Bibó Emlékkönyvben* jelent meg.