

kodekértékképzetek, amelyek szabályozzák a társadalmi szerepek elosztását és a szerepekhez tapadó érdekfelfogásokat. Ilyenformán a demokrácia létezésének előfeltétele egy olyan konszenzuálisan elfogadott értékkészlet, amelyet a politikai elit és a választópolgár is magáénak vall, s amely biztosítja a politika élet szereplőinek megfelelő politikai szocializációját. Ez a politikai szocializáció persze hosszú és keserves folyamat. Különösen igaz ez azokban az új demokráciákban, ahol élő és begyakorolt demokratikus közvélemény híján szinte a semmiből vagy majdnem a semmiből kell kiformálni a demokratikus viselkedési normákat és formákat megeremtő, fenntartó és azokat folyamatosan megerősítő politikai közvéleményt. Az emberi méltóság forradalma, ez a sajátos bibói kategória tehát a politikai filozófia nyelvére lefordítva voltaképpen nem más, mint a demokratikus politikai szocializáció folyamata.

Az itt közreadott, 1953–56 között született és 1993-ig kiadatlan töredék, mely az 1971–72-es nagy esszé, *Az európai társadalomfejlődés értelme* egyik vázlata, fontos dokumentuma intellektuális pályafutásának. Voltaképpen összefoglalja Bibó történetfilozófiáját és ehhez kapcsolódó politikai koncepcióját. Kiderül belőle, hogy a kései összegező írás számos alapgondolata már ekkor is megvolt, másfelől pedig híven tükrözi akkori szellemi állapotát és hangulatát. Ugyanis a dokumentum tanúsága szerint az addig az 1789-es francia forradalmat és az 1917-es orosz forradalmat ugyanannak a szabadságfolyamatnak két lépéseként értelmező elméleti optimizmusa erősen megkérdőjeleződött. A töredék egyértelműen bizonyítja: Bibóban ekkorra már – nagyon is érthető módon – számos kétség munkált a történelmi szituáció lehetséges hosszú távú kifizetésait illetően. Az írásban erőteljes kórkritika fogalmazódik meg, és nyílt szókimondása különbözik az 1945–47 közötti politikai publicisztika óvatos hangvételétől. Bibó leszögezi, hogy a haladásba vetett korábbi optimista hit, így az ő személyes optimizmusa, mellyel az 1917-es orosz forradalmat a nyugati forradalmak továbbviteléneként értelmezte, a továbbiakban már nemigen tartható. A töredék az 1971–72-es nagy íráshoz hasonlóan elválasztja a „demokrácia nyugat-európai technikáit” és a kapitalizmust. Igenli az elsőt, elutasítja a másodikat, s tagadja szerves összefüggésüket. Ugyancsak *Az európai társadalomfejlődés értelmét* elölegeti meg azzal is, hogy a diktatórikus szocializmussal szemben egy „anarchista-szindikalista” szocializmust igenli, jóllehet csak utalásszerűen, anélkül, hogy kibontaná a fogalom pontos tartalmát. Elmondható tehát, hogy az 1953–56-os töredék egyszerre tárja föl Bibó ekkortájt már eléggé elhalványult optimizmusát és erőteljes kételyeit, ugyanakkor pedig változatlan ragaszkodását egy tágran értelmezett, nem marxista-leninista szocializmushoz.

BIBÓ ISTVÁN

Az európai társadalomfejlődésről szóló mű egyik vázlata*

A nyugati emberiségnek a XVII–XVIII. század óta az a meggyőződése, s ami még fontosabb, a tapasztalata is, hogy valahonnan valahová, valami kezdetlegestől, valami tökéletlentől valami jobb, tökéletesebb, emberhez méltóbb világ felé halad. Ez a meggyőződés és ez a tapasztalat a természettudományok, a technika, a termelés, az ipar területén ma is töretlenül megvan, sőt a haladás bizonyossága megerősödött és tempója meggyorsabbodott. Egészen az első világháború körüli időkig ugyanez a tapasztalat és ugyanez a meggyőződés fennállott az emberi együttélés, a közösségi élet, a társadalmi és politikai szervezet fejlődése tekintetében is: általános vélemény szerint mindezek a szabadság, igazságosság és emberi méltóság ideáljainak mind fokozódó megvalósítása felé haladnak. Elég volt az önkormányzat, alkotmányosság és parlamentarizmus intézményeire, a sajtó- és szólásszabadságra, a bírói jogvédelem kiterjedésére, a börtönügy, a gyermekvédelem, a munkásjólét és mindennemű szociális gondoskodás lassú, de határozott javulására, az utazási és mozgási lehetőségek kiterjedésére, az érintkezési formák szelídülésére és csiszolódására rámutatni: mindez indokoltá tette az optimizmust mind az elért, mind a remélhető és előtünk álló eredmények tekintetében. Még a rengeteg véráldozattal és szenvedéssel járó háborúk és forradalmak is bele voltak illeszthetők a haladásoptimizmusnak ebbe az általános hangu-

* A közölt szöveg A hatalom humanizálása. Tanulmányok Bibó István életművéről (szerk.: Dénes Iván Zoltán) című kötetben jelent meg 1993-ban. Tanulmány Kiadó, Pécs, 1993., 326–350. oldal. Szerkesztőségünk e szöveg újraközölésével tiszteleg Bibó István személyisége és munkássága előtt.

latába. A napóleoni háborúk óta csaknem minden nagyobb háborúról több-kevesebb egyöntetűséggel egészen meggyőzően be lehetett bizonyítani, hogy az okozott szenvedés mellett volt valami határozott előrevivő funkciója is: valami jót elterjesztett, valami rossznak gátat vetett, valamiféle hasznos erőnek szabad utat engedett, valamilyen zsákutcába jutott problémát megoldott, valamiféle nemzeti egységet világra segített, valamely népeket felszabadított stb. Még inkább szívesen illesztették be ebbe a szemléletbe a társadalmi haladás nagy drámai fordulataiként a forradalmakat: úgy tanultuk, és sok meggyőző okkal láttuk igazoltnak azt, hogy a holland, az angol, az amerikai s a mindegyiket betetőző francia forradalom logikus, előrehaladó sorban sorakozik fel a mind több szabadság és igazságosság felé vezető úton. A vélemények ugyan eltértek a forradalmak szükséges vagy elkerülhető, kívánatos vagy sajnálatos volta fellett, de a forradalom elvi ellenfelei is, hacsak nem voltak egészen megcsontosodott reakcionáriusok, haladásnak ismerték el a forradalmak által megtett lépéseket. Csupán azt vallották, hogy a forradalmakat okosan adagolt reformokkal meg lehet előzni, s az egyik országban forradalommal elért vívmányokat a példa nyomán a többi országban forradalom nélkül is be lehet vezetni. Közmegegyezés szerint a forradalmakban kiömlött vér, alkalmazott erőszak vagy átmeneti zsarnokság volt az az ár, melyet a haladás szóban lévő lépéséért fizetni kellett: a különbség csak az volt, hogy egyesek ezt az árat olcsónak ítélték és lelkesen kínálták fel – néhányan a maguk véreből, legtöbben a másokéból –, mások viszont drágállották ezt az árat és utat-módot kerestek a megtakarításra. Némi nézeteltérés volt a századfordulón a haladás hívei között még atekintetben is, hogy a társadalmi és politikai fejlődés terén a haladás következő lépése mi lesz: voltak, akik – részben elfogadva, részben elítélve az eddigi forradalmakat – további forradalmaknak célját és értelmét nem látták, mert úgy remélték, hogy a szabad gazdasági versenyen és népképviselési demokrácián alapuló világ minden további problémát meg tud oldani forradalom nélkül is, szabad megvitatás és többségi határozat alapján, s ha némi ingadozásokkal és válságokkal tarkítva is, alapjában véve az általános értelmesség és az általános jólét mind nagyobb kiterjedése felé halad. Általánosabb volt azonban az a vélemény, mely szerint a haladásnak előttünk áll egy – akár forradalmi, akár nem forradalmi – fontos lépése és fordulata, mely lényegében szocialista irányú lesz, vagy legalábbis azokat az igazságtalanságokat lesz hivatva orvosolni, melyekre a szocialista mozgalmak mutattak rá.

Így festettek a haladás jegyében gondolkodó emberek véleményei és véleményárnyalatai századunk elején, az első világháború kitörése tájt, s valameddig utána is. Azt várhattuk volna, hogy az azóta megélt történeti tapasztalatok és kísérletek al-

kalmat adtak a fentiekben vázolt problémák és ellentétek kipróbálására és eldöntésére, s a világ azóta rátérhetett az újabb fejlődés által felvetett újabb problémák megfogalmazására, megvitatására és eldöntésére. Éppen nem ez történt, hanem az ellenkezője. Azok a véleményárnyalatok, melyek egy fél évszázada valóban árnyalatokként állottak egymás mellett a haladásnak egy végsőleg egységes közvéleményén belül, ma mereven lezárt rendszerekként állnak egymással szemben, a kiegyenlítődes reménye nélkül, s ami még reményvesztőbb, külön-külön is megannyi zsákutcában. Pedig közben megjelentek azok az új problémák, melyek a szocializmus problémáin és megoldásain túlmutatnak, amilyenek az elmaradt országok parasztságának kérdése, a gyarmatosítás és felszámolása, a tömegtársadalom, a tömegszervezés, a világszerte elterjedt gazdasági problémák, a modern technika vívmányai folytán megnőtt szabadidő kitöltésének, az új tömegkultúrának a kérdései, a gazdasági szervezet és társadalmi élet elbürokratizálódásának veszedelme, a társadalmi öntevékenység új formáinak a kialakítása, a tömegpusztító fegyverek erkölcsi és társadalomszervezeti kérdései stb.

Mindezek egyenlően foglalkoztatják az e problémákat gyakorlatilag megélt embereket, s a messzebb látó teoretikusokat. De lenn, a világtörténelem porondján továbbra is úgy állnak egymással szemben a nagy politikai és társadalmi ellentétek, ahogyan azok a század elején a kapitalizmus és a szocializmus címszavai alatt felállottak, s még abban sem lehetünk biztosak, hogy a döntés közeli és egyértelmű lesz. Szinte úgy érezzük, hogy 50-100 évvel ezelőtt világosabb, egyszerűbb és érvényesebb fogalmazásban állottak előttünk a társadalmi fejlődés aktuális kérdései, mint ma. Mi történt tehát közben?

Lezajlott néhány forradalom és néhány háború, s az európai emberiség egy része – elsősorban Közép- és Kelet-Európa – néhány évtized alatt annyit váltogatta az államformáját és a társadalmi rendszerét, amennyit azelőtt egy évszázad alatt sem. Az azonban, hogy mindennek valami világos és a haladás jegyében megmagyarázható értelme van, teljes mértékben kétségessé vált. Az első világháborúba azzal mentek bele az angolok és a franciák, hogy meg kell dönteni a központi hatalmak országaiiban uralkodó zsarnoki és feudális társadalmi és politikai rendszert, ez utóbbi országok népei viszont azzal indultak a háborúba, hogy meg kell dönteni a cári zsarnokságot. Külön-külön mind a két állításnak lett volna értelme, bár világháborúra így sem adtak volna elegendő okot; a kettő együtt azonban nyilvánvalóan nem állhatott meg. A cárizmus összeomlása pillanatnyilag kiegészítette ugyan ebből a zavarból a nyugati hatalmakat s lehetővé tette számukra, hogy győzelmüket a szabadság, a demokrácia és az önrendelkezési jog győzelmének minősíthessék, azonban a békeszerződések kiáltó csődje s az újonnan alakult közép- és kelet-európai demokráciák belső sikertelensége, kül-

ső magárahagyottsága s hamarosan bekövetkező összeomlása az első világháborúnak azt a kevés értelmét is vitathatóvá tették, amit a győzelem rövid életű optimizmusában fel lehetett tételezni. Annál meggyőzőbben hangzott a forradalmak sorozatában esedékes következő szocialista forradalom, mely meglepően bár, de állítólag mégsem véletlenül 1917-ben Oroszországban tört ki és jutott uralomra. Ezzel úgy látszott, hogy helyreáll az egymást logikusan követő, értelemmel bíró forradalmak sorozatának a szemlélete.

Igaz, hogy ez a forradalom első pillanattól kezdve meghökentette a világot a kiontott vér és az alkalmazott erőszak minden eddigit meghaladó mennyiségével. Azonban egészen meggyőzően hangzott az az érvelés, hogy az orosz forradalom véres, erőszakos, helyenként visszataszító eszközökkel végül is *ugyanoda* visz, ahová az egész emberiség halad; s sokan hozzátették, hogy mindaz, ami Oroszországban történt, nem szükségszerű velejárója a szocialista forradalomnak, hanem elsősorban a speciális orosz viszonyokban, a tatár uralomhoz, majd cári despotizmushoz szokott orosz társadalomban gyökerezik. Ez az érvelés logikus volt, világos, reálisnak tűnt fel, nehéz volt mit felelni rá, s valahogy mégsem volt zavartalanul meggyőző, s nem volt elegendő ahhoz, hogy a nyugati emberiségen elhatalmasodott meghasonlást áthidalja. Ennek legfőbb oka talán az volt, hogy a marxista-leninista forradalom nem vállalt szolidaritást az előző forradalmak erkölcsi pátozásával, hanem a marxizmus-leninizmus ide vonatkozó tételei alapján minden politikai ideológiát és mozgalmat, tehát minden forradalmat, a magáét is osztályérdekek harcának, s e harc minden erkölcsi indoklását vagy lovagias játékszabályok által való megkötését merő képmutatásnak minősítette. Ennek a legmeghökentőbb gyakorlati következménye pedig nem a több vérontás és nagyobb erőszak alkalmazása volt – mert az volt elég, pl. a francia forradalomban is – hanem ennek a vérontásnak és erőszak alkalmazásának a teljes szándékossága és programszerűsége.

Az, hogy az orosz forradalom, vagy akár egy nála enyhébb, de azért teljes sikerű szocialista forradalom előrelépés volna a haladás útján, egyáltalán kétségessé vált. Ez a kétség nyílt és bevallott közvéleményként jelentkezik mindenütt, ahol a marxizmus-leninizmus politikai ideológiája nincsen a hatalom birtokában. De ennél sokkal lényegesebb az, hogy ez a kétség ki nem mondottan és be nem vallottan, de félelmetesen jelen van mindazokban – a vasfüggönyön innen és túl –, akik a marxizmus vagy a marxizmus-leninizmus ideológiáját az igazságosság, a szabadság és az emberi méltóság vezéreszméin alapuló európai társadalmi program jegyében vallják és hirdetik. Ez a kétség csupán és kizárólag azok számára nem létezik, akiknek számára mindezek a kérdések merőben a hatalomra jutás vagy a hatalmon maradás kérdéseiként jelentkeznek.

Ezzel elkezdődött az európai emberiség gondolkodó felének az a kétségbeesett ide-oda hányódása, melynek során a nyugati polgári haladásideált a világháború értelmetlensége, a versailles-i és a genfi békeapparátus tehetetlensége és a kapitalizmus csődje kompromittálta, az ebből a hitelvesztésből táplálkozó és tőkét kovácsoló marxizmus-leninizmust pedig a bolsevista machiavellizmus tette hitelvesztetté.

Az ötéves tervek megindulása egy időre újból az orosz forradalom felé fordította a haladó európai értelmiség figyelmét, s alkalmat adott a gazdasági válságban fuldokló kapitalizmus és a válságmentes tervezgádkodás szembeállítására. Arra azonban nem volt elég, hogy a politikai módszerek riasztó kíméletlenségét elfeledtesse. Újabb zavarba ejtő momentumként jelentkezett a fasizmus, majd az annak hatásterületét szélesen kiterjesztő nemzeti szocializmus rövid lejárátú diadalútja: hamar kiderült, hogy ebben tömegek és értelmiségiek egyidejű csalódottsága találkozott egy elszánt kisebbség hatalommániájával, de mégis meghökentő volt, hogy egy ilyen irányzat, mely nemcsak az eszközök terén, de a célok terén is teljesen szakított a szabadság, az igazságosság és az emberi méltóság európai eszményeivel, ennyire fel tudta venni a tömegforradalmak összes külső ismérveit, melyekről annyira megtanultuk, hogy azok magától értetődően a haladás oldalán állanak.

De éppen ez a meghökkenés egy időre újból lehetőséget adott az orosz forradalom rehabilitálására és az európai haladás egyértelmű szemléletének az időleges helyreállítására: a kommunisták által 1934-ben a fasizmus elleni harc jegyében meghirdetett népfrentpolitika megint csak megerősíteni látszott a haladó európai értelmiségnek azt a vágyálmát, hogy mégiscsak lehet hivatni a európai forradalmi haladás klasszikus tradíciói és a marxizmus-leninizmus riasztó dogmatizmusa és riasztó technikái között az igazságosság, szabadság és emberi méltóság közös ideáljainak, s ez ideálok ellenségei elleni közös harcnak a jegyében. Ez a szövetkezés mindjárt konkrét formát is öltött a spanyol polgárháborúban, amelyben, messziről legalábbis úgy látszott, hogy tartós fegyverbarátság alakul ki a fasizmus összes ellenfelei között. Ez egyben igazolta is azt a tételt, hogy a kíméletlen proletárdiktatúra csupán az orosz viszonyok között volt szükségszerű kormányformája a kommunista szocializmusnak, de más haladottabb feltételek között lehet az a népfrentpolitikát megtestesítő demokratikus köztársaság is.

Ezt az egészben összefüggőnek látszó s a forradalmi optimizmus európai tradícióiba oly jól beleillő szemléletmódot egy meghökentő, minden látható előzmény és értelmes indok nélkül érkező eseménysorozat zavarta meg: a Szovjetunióban zajlott nagy tisztogatás, az ezzel kapcsolatos látványos perek és vallomások. Nagy, látványos politikai pereket nem egyet látott már Európa, s nem egy közülük játszott szerepet a történések-

nek abban a sorozatában, ami az európai haladás drámaian, fordulatosan felfogott szemléletében kirajzolódott. Évszázadokon keresztül az igazságkeresés nagy európai szenvedélyének az egyik legjelentősebb színhelye volt az igazságszolgáltatás: az, hogy azt komollyá, valóságossá, magasrendűvé, pártatlanná, s egyben minél valóságosabb drámává törekedjünk tenni. De ami Oroszországban a 30-as évek második felében lezajlott, az úgy viszonylott ehhez, mint a bábjáték a valóságos drámához, s a szemlélőt jobban megrendítette ez a bábjáték, mint minden addig kiontott vér: az eszközökben való nem válogatás machiavellisztikus technikája valami riasztó értelmetlenség, céltalanság, mondhatnánk úgy is, élettelenesség formáját vette fel. Sokat hallottunk arról, hogy hogyan jöttek létre ezek a vallomások a hívő bolsevistáknak abbéli szenvedélyes törekvéséből, hogy inkább saját magukat mocskolják, mintsem hogy a párt egységét, hitelét és tekintélyét veszélyeztessék. De függetlenül attól, hogy ez a magyarázat helytálló-e vagy sem, az egész kérdés végsőleg nem az, hogy ezek a vallomások milyen eszközökkel jöttek létre, hanem az, hogy ezek után egyáltalán lehet-e arról beszélni, hogy a bolsevizmus eszközökben való nem válogatása végsőleg egy jó ügy szolgálatában áll: miféle jó ügy lehet az, melynek érdekében ilyen háborzongató bábjátékokat kell lefolytatni. Mi maradhat a szabadság, az igazságosság és az emberi méltóság jó ügyéből egy társadalomban, mely ezt képes – vagy képtelen – ellentmondás nélkül végignézni?

Ezt a kiábrándulást, melynek André Gide adott hangot, bekononázta a második világháború előestéjén megkötött német–orosz paktum, mely egyszerre semmibe foszlatta a fasizmus elleni közös harc mögött megtalálható közös ideálok gondolatát, s hívő nyugat-európai kommunisták széles tömegeiben okozott lelkiismereti válságot.

Két évre rá Hitlernek a Szovjetunió ellen intézett támadásával egyik percről a másikra politikai és katonai szükségességgé vált újból a német–orosz paktummal egyszer már szíven döfött népfrentpolitika, s még egyszer feléledt a különböző módszereket és formákat összekötő közös ideálok hite. Majd bekövetkezett a második világháború közös győzelemmel való befejezése, s napvilágra kerültek a hitlerista tömeggyilkosságok, melyek homályba borítottak mindent, amit a bolsevizmusnak valaha okkal vagy ok nélkül felrótak. Európa-szerte népfrentkoalíciók jutottak kormányra, s a népfrentpolitikát egykor szíven döfő német–orosz paktum politikája úgy tűnt fel – s hivatalosan is úgy magyarázódott – mint egy rövid lejáratú taktikai közjáték. Csakhamar megindult azonban az úgynevezett népi demokráciák berendezkedése s a kezdeti népfrentos koalíciós kormányzás után a népi demokráciáknak proletárdiktatúrákká való áthangolása, a koalíciós partnerek, a fasizmus elleni harc fegyvertársainak, közöttük a szociáldemokratáknak a kíméletlen felszá-

molása, egyszóval és röviden a népfrentpolitika másodszori és sokkalta véglegesebb szíven döfése.

S míg előbb úgy tűnt fel, hogy a német–orosz paktum merőben taktikai közjáték az azt megelőző és követő népfrentpolitika összefüggő folyamatában, most egyszerre úgy tűnt, hogy maga a népfrentpolitika egészben sem volt más, mint egy szélesebb skálán lejátszódó taktikai közjáték. Most azonban már ellenállhatatlanul fölvetődött a kérdés, hogy ahol egy olyan alapvető politikai elgondolást, mint amilyen a népfrentpolitika volt, egészben merő taktikának lehet tekinteni, ott van-e egyáltalán stratégia e mind nagyobb méretű, s mindent elnyelni látszó taktika mögött. Vagyis magyarul, van-e egyáltalán egy olyan érvényes végső célkitűzés, aminek a szabadság, az igazságosság és az emberi méltóság vezéreszméiben megragadható nyugati politikai ideálokhoz még egyáltalán köze van.

Az a kép, mely az orosz forradalom eredményéről mostanára kialakult, nagyon nehezzé teszi a tárgyilagos szemlélő számára, hogy a forradalmak sorába a francia forradalom után logikus továbblépésként illessze be az oroszot. Ma már csupán a hivatalos marxizmus-leninizmus vallja, s ahol tudja, kötelezően vallani rendeli, hogy az európai haladás fejlődési iránya világos és egyértelmű, a végső ideál, a szocialista és kommunista társadalom, s a feléje vezető helyes út felől kétség nincsen. De ezt a hivatalos optimizmust, mely egyszerre akar rendőrileg kötelező és tudományosan megcáfolhatatlan lenni, olyan kísérő körülmények veszik körül, melyek a szabadság, az igazságosság és az emberi méltóságosság nagy európai tradícióitól tökéletesen idegenek: az ideológusok részéről a hatalomra jutás és a hatalmon maradás teóriáinak a teljes középpontba tolakodása, a vezetők részéről a hatalom nagy egybemarkolóira oly jellemző kiábrándult embermegvetés, a taktikai harci szempontoknak a minden egyebet elnyelő elburjánzása a politikai és társadalmi aktivitás minden területén, s az embernek, jelentkezzék az akár főszereplő, akár tömegek formájában, valami élettelen bábjátékszerűsége. Az egészről szinte teljesen hiányozni látszik az egyéni lelkiismeret, a helytállásnak, a színvallásnak, a hatalomnak való nem engedelmeskedésnek a nyugati forradalmi tradícióban oly döntő szerepet játszó lelkiismereti kényszere.

A másik oldalon, a nyugati emberiség világában az európai nagy haladás eszménye, a szabadság, az igazságosság és az emberi méltóság érvényessége nem kétséges. Nem az értékek zűrzavara jellemzi a mai helyzetet, mely olyan kedvelt jelszava volt a húszas és harmincas évek burjánzó politikai ideológiáinak. Ellenkezőleg, az európai haladás nagy eszményei, a szabadság, az igazságosság és az emberi méltóság az azokat totálisan és egészben kétségbevonó fasizmus és hitlerizmus romjain határozottabb érvényességgel jelentkezték, mint 1848 óta bármikor. A végső ideálok terén kevesebb kétség van, mint az első világhá-

ború kitörése óta bármikor. Annál nagyobb a zavar a haladás taktikája és technikája körül, bár itt is sok olyan technika, melyet divat volt fölényes és fölületes kritikával kétségbe vonni, hitelében megerősödve került ki a faszizmus és hitlerizmus összeomlásából: a népképviselői demokrácia, a szabad választások elve, a bírói függetlenség, a jogállam, a közigazgatás bírói ellenőrzésének technikáiról ma tudjuk, hogy e pillanatban az elérhető legjobbat jelentik, s minden olyan kritika, amely a kinövés orvoslásán túlmenően alapvetően félre akarja tenni ezeket a technikákat, csak primitívebb, barbárabb technikákat tud a helyükre tenni. De mindezeknek az ideáloknak az elfogadása s mindezen technikák helyreállítása együttvéve nem változtat azon a helyzeten, hogy a nyugati haladás egészben véve a védekezés, a pozíciótartás állapotában, nem pedig a valóságot jól megragadó eszmerendszerek dinamikus hódító terjedésének állapotában van. Miközben ugyanis mindenféle diktatórikus módszerrel szemben megerősödött az önbizalma a demokrácia nyugat-európai technikáinak, az ezek védelméért folytatott harcban olyan, eddig nem kívánt szövetségesekkel találja magát együtt az európai haladásideológia, mint a feudális konzervativizmus, egyházi reakció és koncentrált nagytőke, amelyek maguk a nyugat-európai demokratikus módszereknek ma sem tulajdonítanak több fontosságot, mint azelőtt, de rendkívül készen vesznek részt ezek védelmi harcában, ha az a kommunizmus elleni harc formájában jelentkeznek.

Ebben az állapotban van mindenekelőtt az a nagy kérdés-komplexum, melyet a gazdasági kizsákmányolás problémájával jelölhetünk meg. Ez a defenzív, dinamika nélküli állapot érdekes módon egyaránt jellemző a nyugati világon belül az ún. kapitalista és az ún. szocialista táborra. Van egy hivatalos kapitalista ideológia, melynek az önbizalma látszólag megnőtt az utóbbi évtizedekben, s amely azt vallja, hogy a tőkés szabad rendelkezése, a tőkés magántulajdon lehető korlátatlansága az egyetlen út, mely az emberiség jövőjének jólétét megalapozhatja, s mindazok a kisebb-nagyobb méltánytalanságok, melyek e rendszer szükségszerű velejárói, szükségszerű és el nem kerülhető árat jelentenek, melynek fejében végsőleg a munkástömegek jövőjének, mind fokozódó jóléte ki fog alakulni. Főleg Amerikában. A kapitalizmusnak ez az új önbizalma, ez az újjászületése kifelé igen nagy önbizalmat mutat, azonban annak lehetősége, hogy az európai haladásideál megvalósítási rendjét a tömegek számára is érvényes, világos és elfogadható fogalmazásban ennek alapján meg lehessen fogalmazni, gyakorlatilag semmi, s ami még jellemzőbb, nem akad és nem akadhat olyan gyakorlati politikus, aki egy percre is gondolhatna emez újjászületett gyakorlati kapitalista ideológia gyakorlati konzekvenciáinak végső levonására, vagyis például arra, hogy a szociális szolgáltatásoknak a kialakult rendszerét lebontsa, vagy a munkás és

munkaadó közötti szerződéses szabadságot igazán helyreállítsa. De ugyanez a helyzet nyugaton az úgynevezett szocialista táborban is. Ez a szocialista tábor ma is hivatalosan vallja, hogy a gazdasági élet nagyméretű képződményeinek kizsákmányoló hatását egyedül az állami tulajdonba vétellel lehet orvosolni, hogy a munkaszerződés és a munkásbiztosítás kötelező formáit minél szélesebb érvényességgel ki kell terjeszteni, de eközben nem tagadhatják le maguk előtt azt az egészen világos ténnyt, hogy az állami tulajdonba vétel úgyszólván minimális hatással van a munkások életnívójára, viszont a munkaszerződések és a szociális szolgáltatásoknak a kötelező és bürokratikus keretei mind félelmesebb mértékben ölik az egyéni kezdeményezését.

Ma is fennáll ezenfelül a szocializmusnak egy anarchista-szindikalista ágazata, amely az állami tulajdon helyett a súlypontot a munkások köztulajdonára helyezi és az állami hatalom minél nagyobb fokú leépítését tűzi ki célul, de ez az irányzat sem lehet vak azzal a nyilvánvaló ténnyel szemben, hogy az emberiség politikai, társadalmi és gazdasági tevékenysége, ha nem is minden területen, de számos területen ellenállhatatlanul halad az egészen nagyméretű közösségi szervezés irányába.

Ezenközben mindenki megegyezik abban, hogy azok a konkrét igazgatási, pénzügyi és gazdaságszervezeti technikák, melyek a nyugati világot az elmúlt nagy válságokon túljuttatták, végsőleg nem skatulyázhatók sem a kapitalista, sem a szocialista sémába, hanem a nagyméretű szervezés gyakorlati technikáinak a gyakorlati kipróbálásán, kikísérletezésén alapulnak, és egyaránt elkerülhetetlenek, akár kapitalista, akár szocialista cégér alatt folyik az a reform vagy az a szervezés, amiről éppen szó van.

Egyetértenek általában abban is, hogy a nyugati világnak végsőleg és egészében magántulajdoni, kapitalisztikus keretein belül spontán módon olyan szocialisztikusnak nevezhető, de a programszerű szocializmustól igen gyakran teljességgel függetlenül kialakult szervezeti formák jelentkeznek a tőkés, részvénybirtokos tulajdonos szerepének háttérébe szorulása, a munkásoknak az üzem anyagi érdekeltségében és az üzem vezetésében való részesedése, valamint a legkülönbözőbb szövetségi mozgalmak és formák kialakulása révén, amelyek rendkívül biztató előjelek olyan jövőjéről társadalmi formák irányában, melyek a kapitalizmus és szocializmus kihegyezett ellentétét végeredményben túlhaladják. E felismerések jegyében különböző, nagyjából vonzó és kisebb-nagyobb visszhangot kiváltó programok jelentkeznek a szocializmus és kapitalizmus közötti harmadik út kirajzolása irányába, s gondolkodó fők előtt valóban alig vitás, hogy a kapitalizmus és a szocializmus klasszikus harci pozíciói sok vonatkozásban értelmüket veszítették. Eddig azonban a harmadik út kirajzolására irányuló mindenféle kísérletről közelebbi megvizsgálás során kiderült, hogy a mé-

lyén a kapitalista–szocialista ellentétpár jelen van, s vagy a kapitalizmust akarja a humanizmus megfelelő adagolásával, vagy a szocializmust a szabad vállalkozás megfelelő adagolásával megszelídítve diadalra vinni.

Mondhatná erre valaki, hogy mindez igazán nem baj, hiszen mindezzel végül mégiscsak egymás felé haladnak, konvergálnak a technikai megoldások, mind erősebben érvényesülnek a közös európai ideálok. Ez így ennyiben rendben is volna, de a technikai megoldások közeledése önmagában mégsem elég egy olyan világ számára, mely – olyan mértékben, mint a miénk – meg van zavarodva a haladás útja és értelme felől, s nem lehet megnyugodnunk a technikai megoldások közeledésében mindaddig, amíg az egyik oldal a szocializmust teljes egészében úgy helyezi el az európai ideálok történetében, mint a szabadság ügyének súlyos veszélyeztetését jelentő zsarnoksági kísérletet, s a másik oldalon a kapitalizmus ideológiájának komoly érvényesítésére irányuló minden kísérlet olyan kikerülhetetlen bizonyossággal idézi elő éppen az igazságosság alapvető európai ideálja jegyében a heves és éles szocialista visszahatást.

Nem kevésbé érdekes az európai haladásideálok viszonyának alakulása a kereszténységhez. A XVIII. század haladásideálja élesen és határozottan kereszténységellenes vagy legalábbis kereszténydogma-ellenes. A XIX. században egy inkább mértéktartó álláspont alakul ki a kereszténységgel szemben, mely elismerte az európai haladáseszemély kialakításában a kereszténység történeti szerepét, de a kereszténységben egy kezdetleges s immár túlhaladott fokot látott, vagy legalábbis sajnálkozott azon, hogy a kereszténység hivatalos képviselői több-kevesebb ellenségességgel nézik a szabadság és igazságosság európai eszményeinek a történetileg kialakult egyházi hatalmi helyzeteket érintő hátrányos alkalmazását. A hitlerizmus bukásával, a hitlerizmus elleni harccal bizonyos vonatkozásban új helyzet alakult ki, kiderült, hogy a kereszténység mind hatalmi szervezeteiben, mind pedig az emberek lelki és erkölcsi beidegződéseiben egy mindennél erőteljesebb hátvéd, mely ugyan távolról sem vállal teljes szolidaritást az európai haladáseszemély minden célkitűzésével, de olyan ideológiákkal szemben, melyek az európai haladáseszemély alapját képező végső értékek, a szabadság, igazságosság és emberi méltóság teljes tagadásán alapulnak, az ilyenekkel szemben egy olyan végső hátvédet biztosít, melynek aktív közreműködése ugyan távolról sem fedi az európai haladáseszemély minden végső konzekvenciáit, de ellenállása szélesebb és mélyebb, mint bármiféle ellenállás, amit a haladás harcos élcsapatai produkálni tudnak. Ez a helyzet arra készítette az európai haladáseszemély legharcosabb szabadgondolkodó képviselőit is, hogy a kereszténységnek történeti előzményként való vállveregető elismerése helyett az eddiginél sokkal komolyabb számba vegyék azt a keresztény lelket, mely

az európai haladáseszemélyt legbelülről élteti. Ugyanekkor azok a keresztény tényezők, közöttük maga a római katolikus egyház is, melyek mindig túlzottak és veszélyesnek, és bizonyos értelemben pogánynak ítélték az Európán úrrá lett haladásoptimizmust, s az ennek jegyében fogant, többé-kevésbé radikális politikai és társadalmi programokkal szemben az óvatos mérsékléstől a nyílt ellenzésig terjedő idegenkedéssel viseltettek, most eljutottak odáig, hogy komolyan értékelni tudják az összeomlott közép- és kelet-európai autokráciák romjain támadt zűrzavarral szemben a nyugati emberiség mind több stabilitást és konszolidációt mutató haladásintézményeit és szabadelvű társadalmi technikáit.

Ez a kölcsönös közeledés azonban messze van attól, hogy az európai fejlődés akár csak egy messziről is egybehangzó értelmét meg tudja keresni és találni. A konzervatív keresztény felfogás, elsősorban a római katolikus egyház ugyanis, miközben a nyugati demokrácia stabilizált formáit, a parlamentáris demokráciát, a szabad választásokat, az állampolgári szabadságok széles skáláját, sőt bizonyos határok között az egyház és az állam elválasztását többé-kevésbé helyes, vagy legalábbis megengedhető berendezkedéseknek ismeri el, ugyanakkor egyáltalán nem hajlandó a haladásoptimizmusnak azt a hatalmas lendületét is elismerni, mely ezeket az intézményeket létrehozta.

Ellenkezőleg, ez alkalmat adott a kereszténység hivatalos ideológiai számára, hogy az európai haladáseszemélynek a XVIII. század óta kibontakozott modern megfogalmazásait mindenestül úgy jelenítsék meg, mint az egyedül a kereszténység által örökött értékeknek veszedelmes és kalandos túlzásait, melyek mint gondolat- és mozgalomindítók az összes közbülső forradalmakkal együtt végsőleg felelősek a forradalom gondolatának mindenestül abszurdumba és nihilizmusba vezető, s ennek jegyében egy kalap alá fogott kommunista és hitlerista forradalmakért is. Ennek a gondolatkörnek a jegyében az összes régebbi forradalmak is kisebb-nagyobb mértékben negatív értékelést kapnak, s a haladás egész európai gondolatrendszere úgy jelenik meg, mint egy naiv és túlzott igényekkel föllépő időleges illúzió a kereszténység által egyszer meghirdetett örök értékek időtlen, s lényegükben haladást nem ismerő érvényessége mellett. Az európai haladáseszemély hívei joggal mutatnak rá arra, hogy az úgynevezett modern haladásnak az utolsó századokban mennyi olyan vívmánya van, melyet a kereszténység hivatalos képviselői kezdetben elleneztek, vagy legalábbis nem pártoltak, még kevésbé kezdeményeztek, melyeknek mégis, a haladás dinamikájának maguk is engedve, úgannyira utána mentek, hogy ma nemcsak hogy maguk nem mondanának le róla, hanem gondosan összegyűjtene és nagyon is értékelnek minden adalékot, melyek e vívmányok keresztény gyökereit és keresztény kezdeményezőit felmutathatják.

Ahhoz, hogy az ideológiai fogalmazások és megformulázások jelenlegi ellentmondó és tényekkel mind kevésbé egyező zűrzavarában újból egy egységesebb, a fejlődés és a haladás útját egyértelműen megrajzoló szemléletet ki tudjunk alakítani, kicsit messziről kell kezdenünk: az emberi lét alapvető feltételeinél. Ez a visszakanyarodás azonban nem lesz hosszadalmas és hiábavaló, mert ha az emberi lét alapvető létfeltételeit jól meg tudjuk ragadni, akkor hamar ott leszünk a hatalom és a közösség kérdéseinél, ahová tulajdonképpen el akartunk jutni.

Az emberi lét alapvető feltételeinek a megragadásánál most eltekintünk az ember különböző testi-lelki adottságainak, érzelési és cselekvési készségeinek a tárgyalásától, és csakis három alapvető adottságot szeretnénk kiemelni:

Az egyik az, hogy az ember a környező fizikai világhoz viszonyítva gyenge, törékeny, szenvedésnek, megnyomorodásnak, halálnak kitett élőlény. Kilenc hónap kell egy ember megszületéséhez és húsz év a teljes teljesítőképességének a kifejlődéséhez. Ezzel szemben a környező fizikai világ néhány másodperc alatt meg tudja semmisíteni, akár nyom nélkül is. Az embernek ez a tulajdonsága többé-kevésbé közös a többi élőlényekével, különösen az állatokéval, nem vitás azonban, hogy ezek között is az ember egyike az aránylag nagy fokban törékenyeknek.

A második momentuma az emberi lét alapvető adottságainak bizonyos fokig az elsőből, az ember alapvető gyöngeségéből következik, hogy ti. az ember éppen azért, mivel azok közé az élőlények közé tartozik, melyek nagymértékben tehetetlen, tehát nagyfokú szülői gondoskodást kívánó ivadékokat hoznak világra, jellegzetesen társas lény, akinek léte csakis közösségi formák, közösségi feltételek között képzelhető el. Ez a közösségi jelleg azonban nem éri el az összeszervezettségnek azt a fokát, melyeket bizonyos – nehéz feltételek folytán egészen magas fokú együttműködésre kényszerült – rovaroknál, méheknél, hangyáknál, természetnél látunk, melyeknél inkább van okunk feltenni egy közösségi intelligenciát, mintsem az egyes egyedek személyes intelligenciáját.

A harmadik alapvető adottsága az emberi létnek az, amely az embert élesen szembeállítja az összes többi élőlényvel: az emberi tudat fejlettsége. Ez bizonyos fokig következik az ember közösségi mivoltából, amely élénkebb társas kapcsolatokat, ezekkel együtt a társas tudni- és tennivalók tudatosabb átörökítését teszi lehetővé. Az ember azonban, ezen felül, ellentétben az összes többi élőlényvel, nem csak ösztönös reakcióiban, hanem tudatában is tisztában van a maga törékeny, szenvedésnek, megnyomorodásnak, halálnak kiszolgáltatott voltával. A megnyomorodás, a szenvedés, a halál lehetőségével és bizonyos vonatkozásban a kikerülhetetlenségével való tudatos szembekerülés az egész emberi lét alapvető adottsága és központi problémája.

Ebből következik az ember egyéni és társas életének egy döntő momentuma: az ember minden más élőlényénél jobban képes nem jelenlévő, csupán a tudatában meglévő dolgoktól félni. Félelmi reakciói ugyan vannak a legkülönbözőbb élőlényeknek, de ezek csaknem mindig egy jelenlévő, vagy legalábbis közvetlen realitással bíró valamire irányulnak, s nem haladják túl az élet-ösztönnek erre a közvetlen veszélyre való spontán reakcióit. Az emberé az a szomorú privilégium, hogy képes félni olyan veszedelmektől, még hozzá minden valóságos veszedelemnél jobban, melyeket saját tudatműködésében saját maga teremtett.

Távol van tőlünk, hogy mindennek alapján beálljunk a tudatosság és ösztönösség éles szembeállónak, a spontán ösztönök dicsérőinek és a racionális elmeműködés ócsárlóinak a népes hadába. Ellenkezőleg, az intelligenciában az ember legnagyobb adományát látjuk s az ösztönben sem látunk mást, mint vagy primitív, vagy sűrített formájú intelligenciát. Bizonyos azonban az, hogy a félelem mindennél nagyobb fokú jelenléte az az ár, amelyet mostanáig az emberiségnek intelligenciája gazdag és csodálatos kifejlődéséért fizetnie kellett. Az emberi tudatnak ez a félelemmel terhelt véleményünk szerint szoros összefügg az ember társas lényének azzal a két jelenségével, amelyet oly gyakran szoktak ősi ösztönszerű elemeknek tekinteni: az emberi vérszomj és az emberi hatalomvágy jelenségeivel.

Bármilyen vázlatossá is válik ezzel gondolatmenetünk, mégsem óhajtunk megállni az emberi tudat és az emberi fizikum viszonyának és kölcsönhatásainak a kérdéseinél, mert úgy látszik, hogy az emberi közösség alapvető kérdéseire eljuthatunk anélkül, hogy ezekben a problémákba mélyebben belemerüljünk. Elég annyit felismernünk, hogy az ember számára, ha ki akarja kerülni a szenvedés és a halál tényeivel való szembenézést, akkor ennek a kitérésnek a legkézenfekvőbb és a legszokottabb útja a közösség többi tagja fölötti hatalom lehetőségeinek a megkeresése és az értük való harc: azzal, hogy hatalmat szerzek embertársaim fölött, egyben hatalmat szerzek szenvedéseik és haláluk irányítása tekintetében is, s azzal, hogy harcolok ezért a lehetőségért, a veszélyek vállalásával egyben bizonyos fokig, bár távolról sem a legmagasabb rendű formában, szembe is néztem a halállal.

A harc és a hatalom tehát jellegzetes jelenségei az ember közösségi életének, de távolról sem alapvető adottságok, s a harcvágy és hatalomvágy jellegzetes elemei az emberi tudatnak, de távolról sem alapvető, az ember testi-lelki adottságaiból szükségszerűleg és ösztönszerűleg következő vonások: éppen ellenkezőleg. Az ember alapvető, nehezen leküzdhető s minden korlátozást újból meg újból félredobó, mélyen gyökerező vérszomjáról és hatalomvágyáról szóló közkeletű vélemény egyike a legnagyobb és legveszélyesebb köztévedéseknek. Különösen

veszélyesek azok a lapos és felületes anagóliák, melyek az emberek közötti élethalálharc különböző jelenségeit az állatvilágban található élethalálharc különböző jelenségeivel vonják párhuzamba, s belőlük vezetnek le. Ezek a felületes hasonlatok elfelejtik azt, hogy az ember egyetlen faj, az állatvilág pedig számtalan faj, s ha felismerik azt, hogy az egyes fajok az egymás közötti tudatos és közösségi érintkezésnek a keretei, míg minden egyes faj számára a többi fajok általában kívülálló idegen fizikai világgal esnek egy tekintet alá, akkor egyszerre rájövünk, hogy az állatvilágban a véres élethalálharc csakis különböző fajok, és pedig az egymást táplálkozásban kiegészítő fajok egymás közötti viszonyában van jelen, s itt sem olyan széles területen, ahogyan azt a felületes szemlélet elsőre mutatja. Az egymásból élés, az egymás megsemmisítése az élők világának széles területein zajlanak, úgy is mondhatnánk, békeséges formák között történik. Csakis nagyon komplikált és rafinált élőlények egyes csoportjainál, az állatvilág legkülönbözőbb családjaiban fellépő ragadozóknál találjuk azt a jelenséget, hogy az egyik fajnak létfeltétele más fajok életének hirtelen és idő előtti megszakítása úgy, hogy a másfajúak leküzdése és megsemmisítése keserves és kétségbeesett ellenállást vált ki, melyet véres harc árán kell leküzdeni, de ez a jelenség is csak a fajok között van általában. Egy fajon belül, még ha az egyedek nem is tartoznak azonos konkrét közösséghez, az egymás elpusztítása ritka, nem elsődleges, nem ösztönös, hanem komplikált és kivételes jelenség: az élelem és a vadászterületek szükössége, szerelmi időszakok, különlegesen szorosan szervezett életközösségek esetén találhatunk ilyen jelenséget. Nem túlozunk, ha azt mondjuk, hogy az élők világában egyetlen egy fajnál sem találjuk az élethalálharcot a fajon belül olyan általánosságban elterjedve, mint éppen az embernél. Jó okunk van tehát föltenni, hogy az élethalálharc jelenségei éppen nem az ember állati ösztönös valójából, hanem tudatos – megrontott, mondhatnánk úgy is, hogy bűnbeesett – valójából származnak.

Míndez nem vonatkozik a játékos harcra.

Mikor tehát az ember harci vágyát hol sajnálkozva, hol lelkesedve ősi, mély emberi ösztönként halljuk emlegetni, akkor nem szabad elfelejteni, hogy itt két különböző dolognak az összekapcsolásáról van szó. A harc, amennyiben játék és versengés, ősi és alapvető emberi ösztönnek látszik, amennyiben azonban vérszomjas élethalálharc, úgy az emberi kedély félelemmel terhelt, pervertált rétegéhez tartozik, mely a más ember szenvedésének, megnyomorodásának, halálának okozásával a saját gyengeségének, esendőségének, törékenységének a tudatán, a saját halálfélelmén akar túljutni.

Okunk van tehát föltenni, hogy az emberi vérszomj és hatalomvágy jelenségei nem az ember ösztönös állati valójából következnek, hanem a tudatából, pontosabban megnyomorodás-

nak, szenvedésnek, halálnak kitett volta tudatából, röviden, az egzisztenciálfilozófia szóhasználatát követve: a halál tudatából.

Miután gyanút fogtunk arra nézve, hogy az egymás közötti élethalálharc és az egymás feletti hatalom nem elsődleges és ösztönös jelenségei az emberi létnek, vessük fel, hogyan viszonyulnak ezek a jelenségek a megnyomorodás, szenvedés és halál alapvető veszedelmeihez, azokhoz, melyek a környező fizikai világ „erősebb” volta folytán fenyegetik az embert. S ezen a ponton egy furcsa dologra bukkanunk. Az emberi lét nagy, drámai, tragikus élményei: terveink tragikus megghiúsulása, szeretteink tragikus halála, szerencsétlenség, baleset stb. végsőleg a fizikai világ kérlelhetetlen ereje, a magunk fizikumának a törékeny és véges volta oldaláról érnek bennünket. Ha azonban azt nézzük, hogy az emberi létet megnyomorító egész szenvedésmennyiségben mennyi esik a közvetlen fizikai környezet kérlelhetetlen erőire, árvízre, tűzvészre, balesetre és mennyi az emberi bántani akarásra és bántani tudásra, akkor okunk van azt hinni, hogy az utóbbi mennyiségében sokkalta nagyobb és minőségében sokkalta veszedelmesebb. Persze nincs objektív mértékünk a szenvedés mennyiségének a mérésére, de van valamelyes mértékünk e szenvedések enyhülésének, a sebek begyógyulásának az összehasonlítására. Ha ezeket nézzük, akkor azt kell mondanunk, hogy a fizikai környezet erőitől származó szerencsétlenségek okozta szenvedés úgy gyógyul, mint a bőven vérző, azután baj nélkül egybeforradó vágott seb, az emberi bántani akarásból származó szenvedés pedig olyan, mint a fertőzött, gennyező, erjedő, üszkösödő, ép részeket is továbbfertőző seb.

Úgy is fogalmazhatnánk, hogy az emberi lét alapvető kérdése ugyan a halállal való szembenézés, azonban ez rendkívül derűs és megbékélt lehetne akkor, ha nem volna jelen a halál mellett második problémaként, az alapvető probléma perverziojaként a halállal szembenézni nem akaró, a halált pótszerekkel, harccal és hatalommal elaltatni próbáló emberi rosszindulatnak a kérdése.

A primitív ember – aki egyáltalán nem egészséges és ösztönös ember, hanem nagyon is tudatos, csak éppen hiányos tudással tudatos ember – világgépében éppen az a legnyomasztóbb, hogy az emberi rosszindulatnak ezt a legfélelmetesebb és perverz jelenségét beleviszi a nem emberi környezet világába, s ilyen módon nem egy veszélyes és kérlelhetetlen, de ugyanakkor hatalmas és védelmező tudattalan és otthonos természetnek a képét ismeri, hanem egy rosszindulatú szellemek sokaságától nyüzsgő természetnek a képét.

Az ember egyéni és társas életének központi problémája tehát, hogy hogyan szabaduljon meg attól az ördögkeréktől, melyet saját gyengeségének és törékenységének tudata, az ebből fakadó félelme, ártani készsége, harcvágya és hatalomvágya, s

a félelemnek mindezekből fakadó sokszoros, láncreakciószerű elburjánzása képez. Kiugrani ebből az önmagában visszatérő s a bajt nagyobb bajjal gyógyító zárt ördögkerékből annyi, mint szabadnak lenni: megszabadulni a félelemtől, annak minden következményétől és megsokszorozódásától: ez az egyéni és társasléti központi problémája és legnagyobb célkitűzése. Az egyén életében belsőleg szabadnak lenni végsőleg annyit tesz, mint megszabadulni a halálfélelemtől és szabad utat kapni az emberi lélek mindama képességei, aktív szeretete és alkotókészsége számára, melyeknek a halálfélelem a legfőbb megbénítója. Ennek a célnak az elérése a nagy vallásrendszerek központi problémája.

A szabadság társas közösségi problémájának ennél szűkebb, szerényebb, kevésbé mélyreható, de szélességben jelentősebb formája az a kérdés, hogyan lehet a társadalmat megszabadítani a félelmeknek ama sokszorozódásaitól, melyeket az ember félelemben fogant vérszomja, ártani akarása és hatalomvágya hoz létre. Az emberi közösségi élet minden tudatos szervezőjének és minden szervezeti rendszernek a központi problémája, hogy a félelemnek, az emberi ártani akarásnak, vérszomj és hatalomvágy jelenségein keresztül az egész társadalomra elburjánzó láncreakcióinak hogyan szabjon határt, s ha nem tudja teljesen feloldani őket, hogyan terelje őket határozott mederbe. Minden ilyen szervezeti kísérlet abból indul ki, hogy ezeket a jelenségeket bizonyos mértékben szükségyszerűeknek vagy legalábbis az adott helyzetben kikerülhetetleneknek, bizonyos mértékben azonban orvosolhatóknak, feloldhatóknak vagy legalábbis megszervezhetőknak, racionalizálhatóknak, spirítualizálhatóknak tekinti, az ártani akarás, vérszomj és hatalomvágy számára bizonyos formákat tilt, elzár, más formákat megenged, nyitva hagy, ellenőrizhetetlen, végeláthatatlan láncreakció helyett egyenes mederbe tereli, elvezeti ezeket a jelenségeket. Bizonyos, hogy a társadalmi szervező ennél nem mehet tovább, mert az ember teljes belső felszabadítása a társadalmi szervező rendelkezésére álló eszközöknél többet és mélyebbet kíván: amivel csupán a vallásos ráhatás rendelkezik.

Ezáltal a külső szabadság számára világos és határozott területeket tud biztosítani.

Innen van, hogy az emberi közösségi élet minden tudatos szervezőjének, minden konstruktív gondolkodójának az a központi problémája, hogyan lehet az ártani akarás, az élethalálharc és a hatalomvágy minden emberi helyzetben újból megjelenő, de minden nagy igényű gondolkodó, aktív szeretettől áthatott társadalomszervező által örökké perverznek érzett jelenséget feloldani, megszelídíteni, megszervezni, racionalizálni, spirítualizálni. Ez a társadalomszervező munka, mint minden munka, azon múlik, hogy milyen technikákat tud a szóban lévő társadalomszervező az erőszak és hatalomvágy jelenségeinek

ellensúlyozására kidolgozni, és hogyan tudja a szóban lévő társadalmat e technikák használhatóságáról meggyőzni. A feladat lényegében nem különbözik bármilyen technikai feladatnak, találmánynak a menetétől, csak éppen nem az élettelen anyag, a természeti realitás valamelyik szelete az, amelyen a feltalált technikával úrrá akarunk lenni, hanem az emberi közösségi életnek, egy bizonyos emberi közösségnek az életét akarjuk ezekkel a technikákkal simábbá, emberségesebbé, félelemmentesebbé tenni. A társadalmi technikák kialakulásának a menete tehát ugyanaz, mint minden más technikáé, mint a valóság megismerésének és a valóság felhasználásának bármelyik más technikájáé. Az első lépés az, hogy minél több nyers adatot keressünk a szóban forgó valóság területén, minél jobban igyekezzünk kitapasztalni azt az anyagot, amivel dolgozni akarunk.

A második lépés egy intuitív lépés: ha elég sok tapasztalatunk van a valóságnak egy bizonyos területéről, akkor előbb-utóbb villanásszerű ötleteink támadnak ennek a valóságnak a belsőbb, mélyebb szerkezetéről és arról, hogy a vele kapcsolatos különböző gyakorlati problémákat milyen úton lehetne megoldani. A harmadik lépés az értelmi konstrukció lépése. Meg kell fogalmaznunk és összes következményeivel, végig kell gondolnunk villanásszerű felismerésünket, hogy ebből az ismeretnek vagy a cselekvésnek milyen rendszere következik: értelmi konstrukció vagy program.

A negyedik lépés a kísérlet lépése. A végiggondolt és kidolgozott igazságot vagy technikát meg kell próbálnunk teljes egészében alkalmazni a szóban forgó realitáson, s akkor a realitás felelni fog nekünk: vagy ellenáll, vagy enged, vagy világossá, áttekinthetővé, vagy homályossá, zavarossá válik, részben vagy egészben világossá, áttekinthetővé, részben vagy egészben homályossá, zavarossá válik, részben vagy egészben enged és sikerre visz, részben vagy egészben ellenáll és kudarcot vallhat. Ekkor következik az ötödik lépés, az eredeti program felülvizsgálata, kijavítása, megerősítése vagy esetleg elvetése.

Ha az ismeretek és technikák létrejöttenek ezt a sematikus rajzát szemügyre vesszük, rögtön fölvetődik az a kérdés, hogy viszonylik ez ahhoz, amit dialektikának szoktunk nevezni, különösen a hegeli nyomokon kialakult marxi dialektikához. A párhuzam nyilvánvalóan megvan, különösen ha meggondoljuk, hogy minden tézist meg kell előznie először valamilyen tapasztalatszerzésnek, majd pedig valamilyen intuitív és homályos körvonalú feltevésnek, hipotézisnek, tehát végeredményben mind a két séma ötosztatú. Egyetlen egy különbség van, de az rendkívül fontos: az antitézis hegeli formulája helyébe a valóság megismerése és megszelídítése során a kísérlet baconi formuláját helyeztük, mert az antitézisnek a valóságtudományok terén a használhatóságát, az antitetikus gondolkodásnak a hasz-

nálhatóságát teljes mértékben kétségbe vonjuk. A hegeli dialektika a szellem, a gondolkodás világának a törvényszerűségeit kereste: ha akarunk, itt tulajdoníthatunk döntő jelentőséget az antitézisnek és állíthatjuk, hogy a téziszől szükségszerűen következik az antitézis, hiszen a gondolkodás világában valóban bármit gondolunk is, vele gondoljuk az ellenkezőjét, á-val a non á-t. A valóság valamelyik szelvényével foglalkozó emberi foglalatosságoknál azonban ennek a világon semmi értelme sincs. Semmiféle szükségszerűség nem indokolja, hogyha a valóságra nézve valamilyen igazsághoz, valamilyen programhoz eljutottam, akkor a következő lépésben ennek az igazságnak, ennek a programnak a szöges ellentétét tekintsem igazságnak és programnak, és a valóságnak semmiféle megfigyelése nem vezet ahhoz a felismeréshez, hogy a valóság a fejlődés menetében ön maga ellentétébe szokott volna átmenni.

Kétségtelen tény csupán annyi, hogy a valóság változásnak van alávetve, de az, hogy a valóságnak bármilyen darabja változik, ennek az állításnak egyedül akkor van értelme, hogyha a valóságnak szóban lévő darabját úgy tudom elhatározni, hogy bizonyos mennyiségű változás mellett bizonyos mennyiségű azonosságot meg tudok állapítani. Mikor tehát Marx a hegeli dialektikát kiemelte az idealitások, az eszmék világából, és a valóság világára alkalmazta, akkor nem – amint ő maga állította – a feje tetejéről a talpára, hanem ellenkezőleg, a talpáról a feje tetejére állította azt. Soha senki a világban, lett légyen az mesterember, feltaláló, természettudós vagy társadalomszervező, az antitetikus, az ellentétekben való gondolkodásnak nem vette semmi hasznát, vagy ha hasznát vélte venni, több kárt csinált vele, mint hasznát. Mégis, ezek közül egy területen, az emberi közösség életében az antitetikus gondolkodásnak történetileg döntő, s mindjárt hozzáteljesíthetjük, végzetes szerepe van. De nem azért, mintha az antitetikus dialektikus gondolkodás az emberi dolgok helyes felismerése és helyes rendezése irányában bármit is lendített volna, hanem azért, mert az emberi közösség életében az antitetikus gondolkodás döntően összefügg az ember egyéni és közösségi életének alapvető jelenségével, a félelemmel. Az az ember, az a társadalom gondolkodik és cselekszik dialektikusan, aki igazságkeresése, cselekvése során valami félelemkeltő momentumra bukkant, ennek elhárítására gyorsan elkezd a szöges ellentétét gondolni és tenni annak, amit eddig gondolt és tett. Nem nehéz megtalálni egyének és közösségek életében a példákat arra, amikor az előrehaladás egy bizonyos útjának csődje után egyén vagy közösség hanyatt-homlok elindul az ellenkező irányba, ahol rendszerint hamarosan egy ellenkező előjelű csőd várja. Hiszen nyilvánvaló: csaknem minden elindulásnak van valamiféle helyes értelme, s ha a helyes elemekhez helytelen elemek társulnak, akkor nem az a feladat, hogy az előbbinek szöges ellentétébe fogjunk, mert ott minden valósí-

nőség szerint a helyesnek és tévesnek ugyanazt a keverékét találjuk meg, hanem az a feladatunk, hogy a felvett irányt részben megtartva, részben korrigálva keressük meg a hibák forrását és találjuk meg a javítás útjait. Minél jobban megijed, minél jobban fél az egyén vagy a társadalom, annál „dialektikusabban” halad előre, közönségesen szólva: annál inkább tántorog, bukácsol és ide-oda hánykolódik. Azok a nagy ellentétpárok, amelyekkel úgy telve van XIX. és XX. század közösségi gondolkodása (arisztokratizmus és demokratizmus, tradícióőrzés és radikalizmus, a fokozatos fejlődés és forradalom), mind egy belsőleg megrettent világnak ezt az ide-oda hányódását tükrözi. A legtöbb ilyen ellentét, bármennyire is végső, redukálhatatlan alapelvekre igyekeznek őket visszavezetni, valójában igazságok és tévedések történetileg egymásnak sodrott és önkényesen összekapcsolt egyvelege, ahol az igazság még csak nem is 50%-os felezéssel a középen van, hanem két 100%-ig helytálló igazságot állítanak egy többé-kevésbé rejtett félreértés segítségével egymással szembe. Vegyük az arisztokratizmus és demokratizmus példáját. A kérdést úgy szokták felállítani, hogy vajon a közösség nagy kérdéseiben a kiváló egyesek javát vagy a mindennapi tömegek, mindennapi emberek tömegeinek javát kell-e irányadónak venni. A fogalmazás így teljesen értelmetlen, mert a kiváló egyesek java megvalósíthatatlan mindennapi tömegek nélkül és a mindennapi tömegek java megvalósíthatatlan kiváló egyesek nélkül. A mesterséges félreértés mögött álló rejtett igazságok között valójában semmiféle ellentét nincsen: 100%-ig érvényes az arisztokratizmusnak az a tétele, hogy az emberiséget mindig kiváló egyesek igazságkeresése és feladatvállalása vitte előre. És 100%-osan igaz a demokratizmusnak az a tétele is, hogy bármiféle magaslatra, amelyre bármiféle ember az előző szinthez képest feljutott, az egész többi, mindennapi emberiséget fel lehet és fel kell juttatni. A két tétel nemcsak hogy nincs egymással ellentétben, hanem logikusan kiegészítik egymást, szinte értelmük sincs a másik nélkül. Miért van mégis, hogy az emberek, még hozzá gondolkodó emberek oly nagy százaléka jegyzi el magát ádáz egyoldalúsággal az arisztokratizmus vagy demokratizmus ideológiai mellett? Nem a gondolkodás zavarával állunk szemben, hanem az érzelmek zűrzavarával: az lesz megvadult arisztokratává, akinek az emberek tömegeit megvető kiváltságosak pöffeszkedéséről van valamilyen ugyancsak félelemkeltő, tárgyilagosságot elhomályosító tapasztalata. Nem alapvető igazságok állnak itt egymással szemben, hanem szűk, nem általános érvényű, de gyűlöletből és félelemből idő előtt általánosított, kiszakított, félrevezető élmények és tapasztalatok. Pontosan ezek az élmények és tapasztalatok azok, amelyek az emberi társadalomban a félelem mennyiségét többszöröseire fokozzák és pontosan ezek azok, amelyeknek a levezetése, mederbe terelése minden konstruktív társadalomszervezés legfőbb célja.

A hatalomvágy az emberben alapvetően benne rejlő szabadságvágynak a perverzója, félelemtől terhelt, megrontott formája. Az ember akkor szabad, ha félelem nélkül teheti azt, amit akar, de az egyik ember szabadsága feltételezi a másik ember, a többi ember szabadságát. Tehát valóságos szabadságra törő ember számára nem vonzó a másik ember hatalom alá vetése, mert ezzel a félelem mennyisége a társadalomban nem csökken, hanem növekszik. Az olyan társadalomban azonban, ahol a szabadság egyensúlyi feltételei valami okból hiányoznak, a hiányzó szabadság pótszereként az emberben óhatatlanul fellép a hatalomnak a vágya, mely azonnal kész a szabadság hiányát mindazok leigázásával ellensúlyozni, akiktől valami okból fél, s a mások leigázottságának ezt az állapotát kész a saját szabadságának nevezni, ami nyilvánvaló ellentmondás, mert mások leigázásával a félelem társadalmi mennyisége nem csökken, hanem növekszik, a szabadság pedig csak a félelem csökkenésével növekedhetik. A politikai gondolkodás területén bőségesen találkozhatunk a szabadságnak ezekkel a perverz variációival, melyek esetleg a valóságos szabadságtörékvésekkel egy töről fakadtak, s mégis utóbb tökéletesen más, hamis irányt vettek. Gondoljunk csak arra, hogy a német területi fejedelmek alattvalóik fölötti korlátlan abszolútizmusát évszázadokon keresztül a német nemzet szabadságának nevezték.

Ez a szabadság a XIII. században lényegesen még nem különbözött a Magna Chartát kivívó angol nemzeti szabadságtól, mert akkor Angliában is a bárók, a nemesek és a hatalmasok szabadságát jelentette. Az évszázadok folyamán azonban a német nemzet szabadsága mind szűkebb, mind perverzebb értelmet kapott, mindinkább mások szabadságának a rovására növekedett, míg végre önmaga karikatúrájává vált, s a kis fejedelmek abszolútizmusával válván azonossá, a szabadsághoz minden közét elvesztette. Az angol nemzet szabadsága ezzel szemben a történelem folyamán mind tágabb és emberibb lett, s idővel minden angol szabadságát jelentette, sőt ma ezen is túllépve eljutott ahhoz a felismeréshez, hogy minden angol szabadsága tartósan nem lehetséges minden ember szabadsága nélkül. Félrevezető tehát a szabadság programjával kapcsolatban az az oly gyakran emlegetett közhely, hogy az egyik ember szabadsága csakis a másik ember szabadságának a határai között állhat fenn, vagy hogy a szabadság helyes, de nem szabad szabadossággá, túlzott szabadsággá fajulnia. A valóság az, hogy az egyik ember szabadsága nem a másik ember szabadságát, hanem csupán a másik ember hatalmaskodássá fajult szabadságát – ami nem szabadság – korlátozza. Mert az egyik ember valóságos szabadsága sohasem lehet érdekelt a másik ember valóságos szabadságának a csökkenésében, hanem csakis a növekedésében. S félrevezető a pervertált szabadságot szabadosságnak nevezni, vagyis oly szóval illetni, mely a szabadság rokonának, felső fokának,

eltúlzásának a képzeteit kelti. Holott valójában a szabadságot nem lehet eléggé eltúlozni, viszont az elfajult szabadság már semmi vonatkozásban sem szabadság, hanem hatalmaskodás, hatalommal való visszaélés. Nem túlzott szabadság, mert a valóságos szabadságot nem lehet eléggé túlozni, helyesebben annak semmiféle fokozását nem nevezhetjük túlzásnak.

Ebből következik, hogy végsőleg minden ártás, minden erőszak alapvetően haszontalan, céltalan, s a félelemnek és gyűlöletnek olyan melléktermékeivel jár, amelyek rendszerint sokkal több kárt okoznak, mint bármiféle feltehető jó, amivel az erőszakot indokolni szeretnénk. Az élet minden szituációjában áll az, hogy az aktív szeretet hatékonyabb és célravezetőbb valami az erőszaknál. Ez az a tétel, mely a kereszténységnek egyik legtöbb botránkozást okozó erkölcsi tételében – aki megdob kövel, dobd vissza kenyérrel – jut kifejezésre. E tétel körül is kialakult az emberi gondolkodásnak a szokványos ellentétpárja, hogy az erőszaknak való ellen nem állást a kártékony bárgyúságig is fenn kell tartani, másrészt az a nem kevésbé kártékony állítás, hogy az erőszaknak erőszakkal való visszaverése valami rendkívül lelkesítő és felemelő valami. A valóságban itt sem egy áthidalhatatlan ellentét áll fenn, hanem két hamis, félrevezető általánosítás. Feltétlenül áll az, hogy az emberi élet minden lehetséges helyzetében az aktív szeretet hatékonyabb, célravezetőbb, erősebb, mint az erőszak. Minden ember, még az eldurvult, emberi érzésből kivetkőzött, gyilkos indulatoktól fűtött támadó lelkében is van egy, sőt nem is egy húr, amelyik az aktív szeretet megnyilvánulására reagál, s ezáltal hatékonyabban és eredményesebben lefegyverezhető, mint minden visszaütés által, a kérdés csak az, hogy az adott helyzetben ezt a húrt meg tudjuk-e találni. Ehhez nem kell más – de ez a kevés rendkívül sok – mint hogy a magunkat és szeretteinket fenyegető erőszak legközvetlenebb veszedelmében is maradjon bennünk részvét és szánalom azzal a mélységes emberi nyomorúsággal szemben, mely támadónkat az erőszaktételre indítja. Mivel emberek vagyunk, a döntő pillanatban legtöbbször nincs bennünk ez az együttérzés, tehát nem is találhatjuk meg az aktív szeretetnek azokat a gesztusait, amikre az adott esetben az adott támadóval szemben szükség volna. Ha tehát erre képtelennek bizonyulunk, akkor természetesen nem marad más hátra, hogy a magunk és szeretteink veszedelmét erőszakkal hársítsuk el, és semmi sem szánalmasabb, mint az erőszak garázdálkodásának a szótlan eltűrését bárgyú módon a szeretet parancsaival indokolni. Az aktív szeretet minden, csak nem bárgyú, sőt adott esetben félelmesen támadó tud lenni. Ha azonban ennek az útját nem tudjuk megtalálni, és az erőszak viszonozásának a silányabb módszerét vagyunk kénytelenek választani, akkor ne essünk a másik végletbe, és ne ünnepeljük ezt úgy, mint valami felemelő és lelkesítő dolgot, hanem legyünk tudatában annak, hogy két lehetséges módszer közül a silányabb

módszert választottuk, mert aktív szeretetünk csődöt mondott. Minden háború indításánál, minden forradalomnál rendkívül fontos, hogy ezzel tisztában legyünk. Mindez nem kegyes morál-prédikáció, hanem gyakorlati társadalomszemléleti igazság: az aktív szeretet technikája nemcsak szebb és emelkedettebb, de hasznosabb és célravezetőbb technika is. S ez az a pont, ahol államrendszereink és vallásrendszereink között mélyes és organikus összefüggés áll fenn: az a kérdés, hogy hogyan nézzen szembe az ember a saját létének az alapvető adottságaival, és hogyan foglaljon állást a harc és a hatalom nem elsődleges, de mégis mindig visszatérő jelenségeivel szemben. Az, hogy a társadalmi szervező az emberi ártani akarás és hatalomvágy milyen mennyiségét tekinti elkerülhetetlennek és milyen mennyiségét és megnyilvánulási formáit levezethetőnek, megnevesíthetőnek, döntően és mélyen összefügg azzal, hogy a megfelelő vallásrendszer az ember belső felszabadulását milyen úton és milyen irányban keresi.

Itt van a gyökere annak a problémának, amit általában a filozófiai optimizmus és a filozófiai pesszimizmus ellentétének problémájaként szoktak felvetni. Számtalanszor megállapították már, hogy annak a nézetnek, mely szerint a világ egészen jó, és annak a nem kevésbé ostoba és bizonyíthatatlan nézetnek, hogy a világ egészben rossz, a szembeállítása értelmetlen, nem vezet sehová és nem old meg semmit. Ha azonban meglátjuk azt, hogy az emberi lét alapvető adottságaihoz való viszonyulásunk kérdése hogyan függ össze e viszonyulásunk perverzióinak, a harc és a hatalom föloldásának kérdésével, akkor kiderül, hogy mégiscsak az optimizmus és a pesszimizmus kérdése a legdöntőbb minősítő vonal, amely a nagy vallási és filozófiai rendszereket elválasztja egymástól. Nem ugyanabban az értelemben és abban a kérdésfeltevésben, hogy a világ jó-e vagy rossz, mert erre minden gondolkodási rendszer csak azt feleli és azt felelheti, hogy a világ bizonyos értelemben egyik sem. De döntő kérdés az optimizmus és pesszimizmus minden vallási és politikai rendszer megítélésénél abban az értelemben, hogy a szóban lévő gondolatrendszer az ember helyzetét egészben számbavéve mit tekint kikerülhetetlenül adottnak és mit orvosolhatónak. Végül minden rendszer valamilyen formában azt csinálja, hogy rámutat az emberi lét kikerülhetetlen adottságaira és rámutat az embernek azokra a képességeire, amelyekkel adottságainak, feltételeinek elsőre hátrányosnak látszó elemei is erők és lehetőségek forrásaivá válnak számára. És rámutat azokra az utakra és módokra, melyek révén megszabadulhatunk azoktól a félelmektől, amelyek képességeink kibontakozását megakadályozzák.

Az ember belső felszabadításának és külső felszabadításának ezek a párhuzamos módszerei egymással összefüggenek és egymást feltételezik. Nem lehet a közösségi élet valamilyen mérték-

kü felszabadulását az egyének valamilyen belső felszabadulása nélkül létrehozni, és az egyének belső felszabadulásának megfelelő atmoszférája nem alakulhat ki bizonyos mértékű felszabadulás, rendezett közösségi élet nélkül, s végsőleg a teljes belső felszabadulás feltételezné, egyben létrehozná a teljes belső felszabadulást is. Történetileg azonban úgy alakult a helyzet, hogy a szabadságnak ez a két oldala, bár egymást alapvetően feltételezi, ugyanakkor azonban újból állandóan bizonyos fokú ellentétbe is kerül. Ha egy kultúrkör és egy vallásrendszer aránylag pesszimizmán fogja fel az ember külső felszabadításának lehetőségeit, akkor rendszerint igyekszik az ember belső felszabadításának technikáit elmélyedtebben felkeresni.

Ha föloldhatatlan a hatalom és a harc jelensége, s mindaz az emberi gonoszság, ami belőlük folyik, akkor az emberi szenvedés mennyisége végsőleg változatlan adottság, s csupán az a kérdés marad meg, hogy milyen módon lehet ennek az adottságnak fölébe emelkedni. Ha ellenben a gyilkos harc és az egymás feletti hatalom jelenségei feloldhatók, akkor az emberi élet és az emberi kultúrák élete átalakul egy nagyon aktív folyamatá, melynek a célja éppen ezeknek a jelenségeknek a feloldása. S a központi kérdés az lesz, hogy mi az az eszköz, amivel ezt a feloldást el lehet érni. Minden olyan vallási és filozófiai rendszerben, mely az emberi élet szenvedésteljességéből indul ki, valahol ott rejlik az a történelmi tapasztalat, az a meggyőződés, hogy az emberi gyilkos harc és egymás fölötti hatalom jelenségei örök adottságok, mely meggyőződés rendszerint a szóban lévő kultúrkör történelmi tapasztalataiból és ebből kinőtt szervezetéből vagy szervezetlenségéből fakad. Minden olyan filozófiai és vallási rendszer pedig, mely lehetők tartja az ember aktív szembefordulását az emberi rosszindulat erőivel, végsőleg abból a meggyőződésből fakad, hogy a hatalom és harc jelenségei tulajdonképpen perverziók, melyek feloldhatók.

Ha a nagy vallási és filozófiai rendszereket a pesszimizmus és optimizmus fentiekben vázolt két pólusa között el akarjuk helyezni, akkor a pólus egyik végén az ind vallási rendszerek vagy azok valamelyike fog helyet foglalni, a pólus másik végén pedig az európai keresztény gondolkodás rendszere, mely azt vallja, hogy az aktív szeretet az az erő, amelyik a gyilkos harc és egymás fölötti hatalom perverzióit fel tudja oldani. Kétségtelenül az optimista pólus felé hajlik a görög-római világ, mely a helyes államszervezés kérdéseit elsősorban a gondolkodás eszközeivel közelítette meg, valamint a kínai gondolkodás, különösen a konfucianizmus rendszere, mely ugyanezt a szokás és tradícióisztelet erőivel akarta elérni.

Természetesen nem célunk most itt az, hogy ezeket a rendszereket összehasonlítsuk és értékeljük, annál is inkább, mert egy-egy ilyen gondolkodási rendszer sohasem mérhető gondolati struktúrájában a másikkal, hanem mindig csak abban az ak-

tív és mozgó állapotában, melyben egy adott kultúra, egy adott közösség életében ható tényezővé válik. A következőkben tehát tartózkodni fogunk minden összehasonlítástól olyan kultúrkörökkel és olyan gondolatrendszerekkel, melyeket belsőleg elegendően nem ismerünk. A következőkben csupán azt fogjuk vizsgálni, hogy az emberi harc és az emberi hatalom perverz jelenségeinek a föloldásában eddig kétségtelenül legmesszebbre jutott nyugati keresztény emberiség e kísérlete milyen előfeltételektől indult el, a jelen zűrzavara és problémái között helytálló-e még, és ha igen, milyen kibontakozással kecsegtet. A legtávolabbról sem jelenti ez azt, hogy ezeknek a problémáknak a megoldására csupán az európai kultúrkör juthat el igazán, más kultúrkörök pedig, melyek az európai kultúrkör előiskoláját nem csinálták végig, legfeljebb külsőleg vehetik át annak kész eredményeit, de igazán az egészszet át nem élhetik és el nem sajátíthatják. Nyilvánvaló, hogy az ember belső és külső felszabadulásának kérdése olyan kérdés, amely felé a legkülönbözőbb kultúrkörökben vannak termékeny és továbbfejlesztésre alkalmas kiindulások, s igen gyakran az itt vagy ott fellépő zsákutcáknak éppen ezeknek a másutt is meglévő kiindulásoknak termékeny egymásra hatása vet véget. E pillanatban azonban okunk van feltenni, hogy az emberi társadalmi szabadság problémájában az európai emberiség vitte a legtöbbre.

KÖNYVEKRŐL

CIEGER ANDRÁS

Konzervativizmus – kontinuitás – konstrukció

Szabó Miklós: Az újkonzervativizmus és a jobboldali radikalizmus története (1867–1918).

Szerk. Sándor Tibor. Bp. Új Mandátum, 2003.

Az utóbbi néhány évben megsaporodott azon kiadványok száma, amelyek egy-egy ismert történész posztumusz munkáját tárják az olvasó elé. Közülük példaként most csak a 19. századi magyar történelemmel foglalkozó monográfiákat említjük, amelyekben nem csak a tárgyalt időszak a közös, hanem az is, hogy a társtudományok (így például a politológia) művelői számára is bátran ajánlhatóak olvasmányul: 2001-ben látott napvilágot Hanák Péter (1921–1997) könyve az 1867-es kiegyezés előtörténetéről, illetve utókori értékelésének változásairól. 2002-ben jelent meg Irinyi Károly (1931–1988) munkája Debrecen dualizmus kori politikai kultúrájáról, a város közéletének alakulásáról.¹ Végül tavaly került a boltokba írásunk szűkebb tárgya, Szabó Miklós (1935–2000) monográfiája az újkonzervativizmus és a jobboldali radikalizmus kibontakozásáról a dualizmus korában.

De vajon milyen megfontolások állhatnak ezen 1970–80-as években íródott, de különböző okokból teljesen soha be nem fejezett művek kiadásának hátterében? Az első mindenképpen a tiszteletadás, a szakmai életutat meghosszabbító emlékezés szándéka kell, hogy legyen. A történettársadalom ilyenformán is igyekszik életben tartani nagy tekintélyű alakjait. Ezt a szempontot azonban rendszerint kiegészíti az időszerűség kritériuma, azaz az adott munkát megjelentetők úgy vélik, hogy a mo-