

5 1552

SZÁZAD VÉ·G

POLITIKA ÉS ETIKA

A *piszkos kezek* – Sartre egyik, 1948-ban bemutatott színművének a címe. Magyarul nem adták elő, nem is jelent meg, nyilvánvalóan cenzurális okokból. Mostanában sem igen fogják játszani vagy kiadni, persze már más megfontolások alapján. A darab egy elsüllyedt világ embereiről szól. A második világháború utolsó éveiben játszódik valahol Kelet-Európában. Nevezetesen az Illyr Királyságban. Illyrának kormányzója van, aki egy darabig a németek oldalán állt, de most ki akar ugrani. Az országot ezért megszállta a német hadsereg. A darab hősei kommunisták. Azon szövetségre lépni a ré-kommunistákkal a né-sos forradalmár termék. Az értelmiségi, a pol-még erre a kifejezésre?) gyilkolt elvtársainkat, be-

13

vívódnak, hogy szabad-e gens mögött álló anti-metek ellen. A hivatászetesen igent mond. gári útitárs (emlékszünk nyavalyog: elárulnánk meg-mocskolnánk az eszmét!

1992. év



SZÁZAD VÉG

• 13 •

1992

POLITIKA ÉS ETIKA

FŐSZERKESZTŐ: GYURGYÁK JÁNOS • SZERKESZTŐK:
KÖVÉR LÁSZLÓ • ORBÁN VIKTOR • STUMPF ISTVÁN •
WÉBER ATTILA • VENDÉGSZERKESZTŐK: BALÁZS ZOLTÁN
• MELEGH ATTILA • TIPOGRÁFIA: KÖRNYEI ANIKÓ •
OLVASÓSZERKESZTŐ: SÓS ADRIENNE

KIADJA A SZÁZADVÉG KIADÓ

Megjelent a Friedrich Naumann Stiftung
támogatásával



Felelős kiadó: Gyurgyák János,
a Századvég Kiadó főszerkesztője
A szedés és a tördelés a Századvég Kiadó
számítógépes rendszerén készült
Tördelő: Fabriczy Ildikó
Felelős vezető: Zséli Jánosné
A nyomdai kivitelezés a Centum Kft. munkája
Felelős vezető: Ujvárosi Lajos
ISSN 0237-5206

• TARTALOM •

A SZÉCHENYI ISTVÁN SZAKKOLLÉGIUM
ÉS A FRIEDRICH NAUMANN STIFTUNG ÁLTAL
1992. ÁPRILIS 11-ÉN RENDEZETT
POLITIKA ÉS ETIKA CÍMŰ KONFERENCIA ELŐADÁSAI

Balázs Zoltán: ÜRES-E A GRÁL?	5
Bence György: PISZKOS KEZEK: REZSIMVÁLTÁS ELŐTT ÉS UTÁN	7
Claude Karnoouh: VAN-E ERKÖLCS A POSZTMODERN POLITIKÁBAN?	17
Kis János: LEHETSÉGES-E SEMLEGES ÁLLAM?	25
Steven Lukes: SEMLEGES-E A SEMLEGESSÉG ELVE?	35
Kis János: VÁLASZ STEVEN LUKES BÍRÁLATÁRA	41
Ludassy Mária: ANTIGONÉ ÖRÖKÖSEI?	45
Lánczi András: AZ ÁLLAM KÉT KARJA, AVAGY MI VAN A HAGYOMÁNYBAN?	53

A SZÁZADVÉGBEN EDDIG MEGJELENT ÍRÁSOK JEGYZÉKE	65
--	----

ARTICLE I

Section 1. All legislative Powers herein granted shall be vested in a Congress of the United States, which shall consist of a Senate and House of Representatives.

Section 2. The House of Representatives shall be composed of Members chosen every second Year by the People of the several States, and the Electors in each State shall have the Qualifications requisite for Electors of the most numerous Branch of the State Legislature.

No Person shall be a Representative who shall not, when elected, have seven Years Residence in the United States; and no Person shall be a Representative who shall not, when elected, have been seven Years a Citizen of the United States, and who, when elected, shall not, when elected, have been seven Years a Citizen of the State in which he shall be chosen.

Representatives and Electors in each State shall have the Qualifications requisite for Electors of the most numerous Branch of the State Legislature.

Representatives and Electors in each State shall have the Qualifications requisite for Electors of the most numerous Branch of the State Legislature.

Representatives and Electors in each State shall have the Qualifications requisite for Electors of the most numerous Branch of the State Legislature.

Section 3.

Representatives and Electors in each State shall have the Qualifications requisite for Electors of the most numerous Branch of the State Legislature.

Representatives and Electors in each State shall have the Qualifications requisite for Electors of the most numerous Branch of the State Legislature.

Representatives and Electors in each State shall have the Qualifications requisite for Electors of the most numerous Branch of the State Legislature.

Representatives and Electors in each State shall have the Qualifications requisite for Electors of the most numerous Branch of the State Legislature.

Representatives and Electors in each State shall have the Qualifications requisite for Electors of the most numerous Branch of the State Legislature.

Representatives and Electors in each State shall have the Qualifications requisite for Electors of the most numerous Branch of the State Legislature.

Section 4. The Times, Places and Manner of holding the Elections of Senators and Representatives, shall be prescribed in each State by the Legislature thereof; but the Congress may at any time by Law make or alter such Regulations, except as to the Places of Elections.

ÜRES-E A GRÁL?

Ideológiai és politikai okokból a magyar szellemi élet mind a mai napig hiányjelenségekkel küzd. A hiány a Kornai János-féle értelemben jelenik meg: hiány és felesleg egyszerre van jelen. Egyrészt ezek a jelenségek nagyon is jelen vannak, közöttünk élnek, aktuálisak, másrészt viszont a róluk szóló vita nagyon is megbúvik az egyelőre csak sok kis különálló közép-európai ház eresztékeiben. A vita morajlott, ám ezt senki sem hallotta, de – tudta. Ez a közös tudás a rendszerváltás után azonban szétszakadt: a morajlást már mindenki hallja, ám mindenki másként érti.

A politika és etika kapcsolata két ok miatt is ilyen jelenség. Egyfelől itthoni feldolgozottsága, másrészt általában vett tudományos állapota miatt. Nézzük először az előbbit.

Nálunk az elmúlt évtizedekben a kanti gyakorlati ész – nem is korszerűtlenül – azt jelentette, hogy tudtuk, mi a teendő: kompromisszum vagy ellenállás, mettől meddig, honnan hová, mit kell még kibírni, s mit nem, és csak a szerepek rendőrségi leosztása körül volt néha egy kis csetepaté. Ezt a tudást azonban csak mi értettük, vagy inkább érteni véltük, mert tudtuk használni a rendszert, de nem tudtuk, hogyan és mitől működik. Ebben voltunk nagyok. Azóta viszont kiderült, hogy a kanti tiszta észig sem jutottunk el, nem mintha a társadalomtudomány már ezen túl lenne, bármennyire is szeretne, vagy azt hiszi, hogy szeretne már túl lenni rajta.

A Magyarországon végigsöprő ideológiai és filozófiai vihar egyelőre csak régi mondák és mítoszok legyőzöttnek deklarált és értelmetlannak hitt porát kavarta fel. Az ellenzéki kerekasztal lovagjai máris összevesztek azon, hogy kié a Grál, s benne az igazság, holott még el sem indultunk utána. Artúr király pedig hiába hordoztatná végig országán a véres Excaliburt, a demokratikus közakarat szimbólumát, hiszen kiderült, hogy ebből is több van és a ráadásul mindegyik eredeti.

Bajnokaink egy része meg van győződve arról, hogy a nemzeti Grál birtokában övé lesz a győzelem. A nemzet, a politika és az állam háromszögében nincs helye az etikának, hiszen a politika a nemzeti Grál önkifejeződése, ezért auto-

matikusan igaz és helyes, vagyis az etika kérdése felesleges, felvetése nyilván az ellenség hatalmi aspirációit leplezi.

Más bajnokok pedig váltig állítják, hogy a politikai cselekvést illetően etikáról márpedig szó ne essék, mert etika itt nincsen. A választások megnyerését, az emberek erkölcsi érzékének pontos bemérését, pártunk erkölcsi image-ének a karbantartását és más marketingkérdéseket illetően pedig tessék Merlinhez, szakértőnkhez fordulni. Ha azonban van is etika a politikában, akkor se beszéljünk róla, hiszen mindenki tudja, hogy ez valamit lepez: a kizárólagosság nemzeti-keresztény tömjénfüstjét. Ezt azonban – szerencsére – már messziről megérezzük. Így vagyunk nevelve. Ebben vagyunk nagyok.

De nézzük, mi a helyzet tőlünk nyugatabbra. A vita ott egy kicsit másról szól. Hiszen Merlin ott is csak gyakorlati csodákra képes. Nem tudja elhitetni, hogy nincs igazi Grál, s persze azt sem, hogy van. A politikai és a morális cselekvés között nem lehet választani, még racionális úton sem. Együtt szoktuk őket vallani. Ezzel szemben mindig lelkiismereti kérdést csinálunk belőle. Ugyanis akár úgynevezett racionális, akár úgynevezett irracionális hiteket vallunk, tudjuk, hogy a hatalom elsősorban morális kérdés. Éppen ez ad okot újabb bizonyos aggodalmakra. Tudjuk ugyanis, hogy a két kard elméletét már régen feltalálták. S belenyugodtak, hogy így – van, majd rájöttek, hogy így – van jól. Azóta a lelki kard felvilágosult társadalomtudósok kezébe került, bár ők ezt nem vették észre, mert csak az ésszel foglalkoztak.

A tiszta ésszel együtt azonban a gyakorlati lélek is mintha már a kezükben lenne. Teljesítményeiket, szolgálataikat, így a racionális morált is, a világi kardnak ezzel együtt ajánlják fel. Így azonban könnyen előfordulhat, hogy nem egyszerűen a racionális ész, hanem a racionális és etikus akarat fog felettünk uralkodni.

PISZKOS KEZEK: REZSIMVÁLTÁS ELŐTT ÉS UTÁN

Már bejelentettem az előadás címét, talán a meghívó is elkészült, amikor az utolsó utáni pillanatban úgy éreztem, új címet kell választanom. Így hangzott volna: A zöldséges megszólal. Václav Havel zöldségesére gondolok, *A kiszolgáltatottak hatalma* című híres esszéből.¹ Aki olvasta, biztosan emlékszik rá. A bolt kirakatában egy jelmondat díszelg a fagyott krumplik és fonnyadt hagymák között: Világ proletárjai egyesüljete! Miért van ott a felirat? – kérdezte Havel, amikor még a cseh disszidensek egyik vezére volt. Miért várják el a zöldségestől, hogy ilyen jelszavakat tűzzön ki? És miért teszi meg? Milyen emberek általában a kommunista rezsim alatt élők, engedelmes polgárok? Az utolsó kérdésre – emlékezetes módon – azt válaszolta Havel, hogy a zöldséges és a többiek „hazugságban élnek”. Ám az engedelmesség megtagadásával elérhetik, hogy „igazságban éljenek”. S ez nemcsak erkölcsi kíváncsi, hanem eredményes politikai cselekvés is. Sőt, az igazmondás a leghatásosabb, talán az egyedül hatásos módja a politikai ellenállásnak.

Minderre persze jól emlékeztem, beszélni is akartam róla, amikor az eredeti címet megadtam a szimpóziium rendezőinek. Havel kérdései ugyanis szorosan összefüggnek a piszkos kezek problémájával. Lehet-e tisztakezű politikát csinálni? Lemondhat-e a politikus például a hazugságról, a megtévesztésről?

Időközben történt azonban valami, ami arra készítetett, hogy a tervezettnél alaposabban foglalkozzam a zöldséges tanmeséjével. Havel ugyanis épp amikor előadásomat fogalmazni kezdtem, megint fölvetette a piszkos kezek kérdését. Ezúttal már államférfiként, a Cseh és Szlovák Köztársaság első elnökeként is megerősítette a hetvenes években maga elé állított elvet.

„Újságírók, különösen külföldi tudósítók gyakran megkérdézik tőlem – így nyilatkozott 1992 tavaszán –, hogy megvalósítható-e a gyakorlatban is az »igazságban élni« eszméje, a lelkiismeretnek alárendelt politika.” S a válasz, a meghökkentően egyértelmű válasz így hangzik: „Nyugodtan állíthatom, nem kényszerültem rá, hogy bármit visszavonjak abból, amit annak idején

leírtam, vagy bármely tekintetben megváltoztassam felfogásomat. Sőt, nézeteim csak igazolódtak.”² Ez a kijelentés – bevallom – provokált. Alighanem éppen ez lehetett a cél.

A POLITIKUS KÖRME

Mielőtt azonban alaposabban a körmére néznénk a disszidensnek és a disszidensből lett politikusnak, érdemes felidézni, hogy honnan származik a kérdésfeltevés.

A nyomok először Sartre-hoz vezetnek. *A piszkos kezek* – az ő egyik, 1948-ban bemutatott színművének a címe. Magyarul nem adták elő, nem is jelent meg, nyilvánvalóan cenzurális okokból. Mostanában sem igen fogják játszani vagy kiadni, persze már más megfontolások alapján.

A darab egy elsüllyedt világ embereiről szól. A második világháború utolsó éveiben játszódik valahol Kelet-Európában. Nevezetesen az Illyr Királyságban, amely úgy Horvátország, ahogy a *Hamlet* Dániája Dánia. Magyar színek is vannak a darabban. Illyriának kormányzója van, aki egy darabig a németek oldalán állt, de most ki akar ugrani. Az országot ezért megszállta a német hadsereg. A darab hősei kommunisták. Azon vívódnak, hogy szabad-e szövetségre lépni a régens mögött álló antikommunistákkal a németek ellen. A hivatásos forradalmár természetesen igent mond. Az értelmiségi, a polgári útitárs (emlékszünk még erre a kifejezésre?) nyavalyog: elárulnánk meggyilkolt elvtársainkat, bemocskolnánk az eszmét!

Az ő párbeszédükben mondja a hivatásos forradalmár: „Hogy milyen fontos neked a tisztaságod, fiacskám. Hogy mennyire félsz bepiszkolni a kezed. Tessék, maradj csak tiszta! De mire jó ez, minek álltál akkor közénk? A tisztaság egy fakírhoz vagy szerzeteshez illik. Ti, értelmiségiek, polgári anarchisták ürügynek használjátok, hogy ne csináljatok semmit. Hogy meg se mocsanjatok, illedelmesen magatokhoz szorítsátok a könyökötöket, kesztyűt húzzatok. Nekem piszkos a kezem. Könyékig. Mocskokba és vérbe nyúltam. És aztán? Azt hiszed, lehet ártatlanul kormányozni?”³

Talán mondanom sem kell: nem Sartre fogalmazta meg először a kérdést. Velünk van Platón óta. Machiavelli öntötte modern formába. Max Weber alkalmazta a tömegdemokrácia viszonyaira. S igen fontos Lukács György hozzájárulása is, bár az ő fejtegetései a forradalmi terrorról éppoly idegenül hatnak manapság mint Sartre hőseinek szónoklatai.

Hogy a kérdés a mai etikai irodalomban mégis Sartre-tól kapta a nevét, az leginkább Michael Walzernek, a kitűnő amerikai társadalomkritikusnak és filozófusnak köszönhető. A vita újabb fordulóját elindító, 1973-as tanulmányának címe: *Politikai cselekvés: A piszkos kéz problémája*.⁴

Ez a forduló tartalmi szempontból nem hozott semmi nagy újdonságot. A vita

résztvevői azonban – Stuart Hampshire, Thomas Nagel és Bernard Williams – a modern filozófiai analízis eszközeivel nyúltak a kérdéshez, s ezért eredményeik mindenképpen világosabbak, precízebbek, mint a régiekéi.⁵ Az érveket jórészt tőlük veszem át.

Hadd szögezzem le mindenekelőtt, hogy az említett brit és amerikai filozófusok nemmel válaszolnak Sartre hősének szónoki kérdésére. Nem lehet ártatlanul kormányozni. A politikus, ha vállalja feladatát, bepiszkolja a kezét. Ez volt Machiavelli és Weber válasza is. *S ez az, amit nem akar elfogadni Havel. De ezzel elébe vágtam az érvelésnek.*

NÉHÁNY TISZTÁZNIVALÓ

Először pontosítanunk kell, hogy amikor a politikusról beszélünk, akkor az államférfire és a politikai vezetőre, régies kifejezéssel élve a fejedelemre és a vezérré gondolunk. Olyan emberekre, kiknek a cselekedeteitől sokak, akár egy egész ország sorsa függ. Természetesen a vezér, az államférfi sem volt mindig pártjának első embere vagy miniszterelnök. A piszkos kéz problémája alacsonyabb szinteken is fölmerül. De ezzel – legalábbis első közelítésben – nem érdemes külön foglalkozni. Csak nem szabad összekevernünk a politikust az adminisztrátorral, a közhivatalnokkal. Nekik ugyanis tisztakezűnek kell lenniük, Weber vagy Walzer szerint.

Ez átvezet egy másik előzetes tisztáznivalóhoz. Tulajdonképpen miféle piszok ragad – elkerülhetetlenül – a politikus kezéhez? Valami más, mint amire akkor gondolunk, amikor egy közhivatalnok kezét tartjuk piszkosnak. Nem a személyes nyereségvágyból elkövetett, privát bűnökről van szó. A megkülönböztetés nem éles, a gyakorlatban igen nehéz alkalmazni, és könnyű visszaélni vele. Ám az elv azért világos. Egy politikus keze könyékig piszkos lehet akkor is, ha nem sikkaszt, alkalmatlan rokonait nem ülteti magas polcra, nem erőszakoskodik a titkárnőjével stb. Amikor a piszkos kéz problémájáról elmélkedünk, akkor elsősorban a személyesen feddhetetlen, nem korrupt politikust kell szem előtt tartanunk.

De hát létezik-e ilyen? Nincs-e valami igazság abban a közkeletű nézetben, hogy minden politikus csirkefogó? Aki politikus lesz, bármilyen erényes volt is korábban, hamarosan gazemberré válik. A hatalom – mint mondani szokták – megront.

Az ilyen, közhelyszerű megállapítások vonzereje részben abból fakad, hogy az összehasonlítási alappal szemben kritikátlanok vagyunk. Manapság Kelet-Európában az intelligencia szokott lenni az összehasonlítási alap: a nagybetűs Értelmiség. De ha nem nyeljük le a gondolkodás nélkül, hogy – mondjuk – az igazi tudós mindig az igazságot keresi (aminek körülbelül annyi értelme van, mint azt mondani, hogy a politikus meg mindig a köz javát igyekszik előmozdítani), akkor nem hiszem, hogy biztosan az Értelmiség javára üt ki az összehasonlítás.

A politikusok azért is tűnnek föl olyan rossz színben, mert velük szemben szigorúbb erkölcsi követelményeket szoktunk támasztani, holott másfelől nem sokat adnánk a lelki üdvösségükért. Egy választási kampányban olyan apró-cseprő vétkeken, kisebb jellemhibákon szoktunk csámcsogni, amilyeneket egy magánembernél szóvá sem tennénk. S ami a legfontosabb, bárhogy áll is a dolog ténylegesen – akár rosszabb emberek a politikusok, mint a többiek, akár nem – a piszkos kéz problémája nem ezen a síkon vetődik föl. Harmadsorban és végül azt kell tisztáznunk itt, hogy amikor Sartre hőse azt mondja, hogy nem lehet ártatlanul kormányozni, akkor nem tényleget állapít meg, nem tapasztalati általánosítást tesz, hanem követelményt állít fel, normát szab, ha talán nem is a legszerencsésebb nyelvi formában.

ELVÁRT VÉTKEK

Próbáljuk tehát pontosabban, helyesebb formában kifejezni a dolgot. Vegyünk egy példát. A példa Walzertől való, amit egy kicsit a mi körülményeinkhez igazítottam.⁶ Választás előtt állunk. A tét nagy. Az egyik párt veszedelmes külpolitikai kalandokba sodorhatja az országot. Attól lehet tartani, hogy hatalomra kerülén, korlátozná az állampolgári szabadságjogokat. A másik párt céljai békésebbek; szentül tiszteli az állampolgári szabadságjogokat. De tartani lehet tőle, hogy ennek a pártnak nem lesz elég pénze a kampányhoz, nem tudja majd eljuttatni üzenetét a választókhoz.

Ekkor megjelenik a színen a csábító egy dúsgazdag tőkés képében. Bizalmas találkozára hívja a szegény párt vezérét, és egy zsák pénzt ajánl fel a kampány céljára. A pártvezér jól tudja, hogy ezért ellenszolgáltatás jár, még ha nem is mondják ki. Például a privatizálás során a tőkés kezére kell játszani egy értékes vállalatot, vagy neki kell adni a zsíros állami megrendeléseket. Pártvezérünk derék, becsületes ember. Ha a privatizálási hivatal főnöke vagy egy közüzemi vállalat igazgatója volna, páros lábbal rúgná ki az üzletembert, aki korrumpálni akarja. Egyebek között azért tettük meg a párt vezérének, mert ilyen rendes ember.

De örülnénk-e neki, ha most, pártvezéri minőségében is így viselkednék? Ez már nem biztos! Ha kirúgja a tőkést, csak még derekabb, becsületesebb embernek fogjuk tartani. Ugyanakkor azonban azt fogjuk gondolni, hogy mint pártvezér nem érdemelte meg a bizalmunkat. Rosszul választottunk, s neki sem lett volna szabad elvállalni a feladatot. Ha viszont bepiszkolja a kezét, akkor – saját maga előtt és a mi szemünkben – nem lesz többé az a becsületes ember, aki volt. Teljesítette viszont a kötelességét mint pártvezér.

Gondoljuk végig, hogy milyen következtetések adódnak a példából: a pártvezér erkölcsileg elítélendő dolgot cselekedett. Másfelől felelőtlenség, erkölcsileg elítélendő dolog lett volna, ha nem teszi meg. Ha nem teszi meg, annak olyan

súlyos következményei lennének, hogy túl kellett tennie magát a mindenkire kötelező normán. De ez nem jelenti azt, hogy a norma – az adott esetben, az ő számára, vagy általában a politikusok számára – érvényét veszítette.

Véleményem szerint ez a következtetés elkerülhetetlen, s kellő kidolgozás után, elfogadható is.⁷ Alkalmazni persze nem könnyű. Csak egy nehézséget jeleznék itt. A politikus keze piszkos lesz akkor is, ha kötelessége bepiszkolni. Ebből az következne, hogy utólag bíróság elé kell állítani a pártvezért, amikor megnyerte a választásokat a tőkés pénzen? Vagy azt várjuk tőle, hogy gyakoroljon nyilvános bűnbánatot? Vagy csak belülről mardossa az önvád? Mert hát valamilyen erkölcsi következményt maga után kell vonnia a politikusi bűnnek. Különben kitöltetlen csekket, általános felhatalmazást adnánk az államférfinak, hogy tessék, vétkezzék csak szabadon, ha célravezetőnek látja.

Ezek a kérdések másként vetődnek föl egy demokráciában, és másképp egy autoritárius rendszerben. Másképp vetődtek föl Machiavelli idején, amikor törrel, méreggel és rágalommal követték el a politikai bűnöket. És másképp Lukács, Camus, Sartre vagy Merleau-Ponty forradalmi példáiban, amikor a bomba és propaganda volt az eszköz. S megint másképp, amikor szelíd írók és tudósok, akik pisztolyt a kezükbe se vennének, aláírási íveket dugnak az emberek orra alá. De bármennyire közelítünk is a különböző helyzetek sajátosságaihoz, a piszkos kezek problémája mindenképpen nyugtalanító marad. S ezért mindig vannak, mindig lesznek olyan gondolkodók, akik megpróbálják kiküszöbölni azt. Akik azt próbálják bizonyítani, hogy lehetséges tisztakezű politika.

Igyekezetük, bár alighanem reménytelen, mindenképpen tiszteletre méltó. Legalábbis akkor, ha nem képmutatásból, álszentségből fakad, s komoly gondolati erőfeszítésre sarkall. Havel régi, nagy esszéjéről ezt mindenképpen elmondhatjuk. Azt a kérdést, hogy a bevezetőben említett új tanulmányról is elmondhatjuk-e, azt egyelőre hagyjuk nyitva.

A ZÖLDSÉGES ÉS A DISSZIDENS

A „kiszolgáltatottak hatalmáról” szóló esszében Havel a kései kommunizmus sajátos, a klasszikus totalitarizmusétól különböző természetét veszi alapul. A rezsim föladata azt a törekvését, hogy ideológiai alapon átalakítsa az embereket, újfajta igényeket, szükségleteket ültessen el bennük. Nem várják el minden zöldségestől, hogy egyesülni akarjon a világ proletárjaival. A prágai zöldséges vágyai nem sokban különböznek egy holland vagy francia zöldségesétől, s ebben most már a kommunisták sem találnak kivétlivalót. Ő is autóra spórol, a családjával megy nyaralni, bár jó esetben is csak Skodával a bolgár tengerpartra. De miért kell akkor kitennie a kirakatba a jelmondatot? Senkit sem érdekelnek a világ proletárjai, még a kommunista vezetőket sem. A jelmondatot – a többi

hasonlóval együtt – nem is veszik észre a vásárlók. Csak a hagymát és a krumplit látják. Mire való akkor az egész? Arra, hogy jelezze: a zöldséges ismeri és betartja a játékszabályokat. Kész megtenni, amit az államhatalom elvár tőle. A totalitárius múltból visszamaradt jelszavak – mutat rá Havel – elviselhetőbbé teszik a megaláztatást. Könnyebb valami értelmetlenséget kirakni, mint azt, hogy engedelmeskedem, mert félek. De az ilyen élet – hiába elviselhetőbb, mint az igazi totalitarizmus alatt – mégiscsak hazug élet. A zöldséges, ahogy Havel mondja: hazugságban él.

Itt álljunk meg egy pillanatra. Hazugságban élni: ez nemcsak azt jelenti Havel számára, hogy a zöldséges sokat hazudik, állandóan képmutatásra, színlelésre kényszerül. Többet jelent. De a többlet mibenlétére nem olyan egyszerű rátapintani, mint ahogy az esszé könnyed, olvasmányos írásmódja alapján gondolnánk.

A többletnek mindenesetre van egy társadalmi – ha úgy tetszik: szociálpszichológiai – része. A hazugság mintegy körülveszi az embert. Hiába nem vesszük észre a jelszavakat, rejtett üzenetük akkor is hat ránk: mindenki fél, senki sem meri fölrugni a játékszabályokat.

Egy másik, nehezebben megfogható jelentéstöbblet filozófiai jellegű. Havel szerint a zöldséges élete nem autentikus emberi élet. Ezt sokféle, részben teológiai, részben metafizikai kifejezéssel írja körül. Minthogy az eredetét nem tudom elolvasni, nem is próbálkozom az elemzéssel. A lényeg enélkül is világos.

A prágai zöldséges lemond arról, hogy saját sorsát alakító, szabad ember legyen. Amszterdami kollégája sem igen különbözik tőle. „...a poszttotalitárius rendszer – írja Havel – a *diktatúra* és a *fogyasztói társadalom* történelmi találkozásának fejleménye: vagy talán nem függ össze a »hazug élethez« való oly széles körű alkalmazkodás... a fogyasztói társadalom polgárának jól ismert szűkkeblűségével, aki anyagi biztonságából aligha hajlandó bármit is feláldozni szellemi és erkölcsi integritása érdekében?”⁸ Vagy kicsit alább: „A poszttotalitárius rendszerben élők mindennapjait jellemző szürkeség és sivárság vajon nem mellbevágó karikatúrája-e »modern« korunk életének, s valójában nem vagyunk-e – ha külső paramétereinket tekintve oly messze mögötte kullogunk is – a Nyugat számára valamiféle mementó, amely felfedi fejlődésének rejtett irányát?”

Ám van egy lényeges különbség a prágai és az amszterdami zöldséges helyzete között. Hogy az amszterdaminak mit kéne tennie, ha felül akar emelkedni a fogyasztói magatartás korlátozottságán, azt nem tudjuk meg Havel esszéjéből. A prágai zöldségesnek ellenben – úgy látszik – csak el kell határoznia, hogy nem vesz részt az engedelmeség rítusaiban, hogy nem teszi ki a jelszavakat. Nem megy el a választásra, ahol nem lehet választani. A kötelező gyűléseken egyszerűen megmondja a véleményét.

Ettől máris az autentikus élet új demenziói nyílnak meg előtte. „Ezzel a lázadásával a zöldséges kinyilvánítja, hogy nem kíván hazugságban élni; megtagadja a »rítust«, és megszegi a »játékszabályokat«; ismét visszanyeri elnyomott

önazonosság-tudatát és emberi méltóságát, kiteljesíti szabadságát.” Persze a számlát hamarosan benyújtják. Zöldségesünket „megfosztják üzletvezetői besosztásától, és áthelyezik az áruszállítókhoz; fizetése így jelentősen csökken; bulgáriai nyaralásának reménye szertefoszlik; veszélybe kerül gyermekei továbbtanulásának lehetősége. Számíthat felettesei folytonos zaklatására és munkatársai értetlenségére.”

Nekem az autentikus élet előnyeinek jellemzése kissé homályosnak tűnik ahhoz képest, hogy milyen kézzelfogható árat kell fizetni érte. De ez csak a zöldségesre tartozik. Legföljebb a feleségével és a gyerekeivel kell megbeszélnie. Egyébként lesz, aki tisztelni fogja bátorságáért. Bár biztosan olyanok is lesznek, akik ferdén néznek majd rá.

Havel mindenkinél jobban tudja – ebben az esszében is, másutt is leírja –, hogy mennyire megkeserítette a disszidensek életét az állandó vádaskodás. Szentebbnek akarnak látszani – mondták –, mint a többi ember. Csak a feltűnést keresik. S az írónak, értelmiséginek nem is olyan rossz üzlet egy kis üldöztetés. Világhírűek lesznek – mondogatták az irigyek. Ésszel könnyű volt belátni, hogy milyen álságosak a vádak. Ha olyan jó szentebbnek lenni – vágta vissza a disszidensek –, ha olyan jó üzlet, hát tessék utánunk csinálni. De ettől még nem volt könnyebb elviselniük a kellemetlenkedést.

Valami azonban tényleg kifogásolható a történetben. „Képzeld el – mondja Havel –, hogy egy szép napon valami elpattan a zöldségesben, és nem hajlandó többé kirakni a jelszavakat, csupán azért, hogy megmaradjon a hatalmon lévőök kegyeiben.”⁹ A hír tehát eszerint mintegy magától pattan el.

De nem valószínűbb, ha inkább a következő változatot meséljük? Képzeld el – mondom én –, hogy egy szép napon megjelenik a zöldségesnél egy távoli rokona, az állástalan tudós vagy a cenzuratilalom alá helyezett író, s kopott aktatáskájából ívet vesz elő, valami tiltakozást vagy nyilatkozatot, amit a zöldségesnek alá kellene írnia. A hír – a történetnek ebben az átalakított változatában – már nem magától pattan el. Az író is feszít rajta egyet. S a következményekért őt is némi felelősség terheli. Amivel nem azt akarom mondani, hogy ilyen felelősséget semmi körülmények között nem szabad vállalni, hogy a Havel által javasolt és gyakorolt politika nem volt hasznos és igazolható. De erkölcsileg távolról sem volt olyan problémamentes, mint ahogy az esszében beállítani igyekeznek.¹⁰

Kicsit tovább folytatva a mesének ezt a változatát: a zöldséges persze nem mindig állt kötélnek. A legtöbb zöldséges nem állt kötélnek. S most már, hogy minden zöldséges meg mer szólalni, jól tudjuk, hogy sokan haragszanak az aláíratókra. Ki azért haragszik, mert elmentek hozzá, és nem akarta vagy nem merte aláírni, s ezzel kínos helyzetbe került. Ki azért, mert nem mentek el hozzá, pedig ő – állítólag – aláírta volna. S a legtöbben azért, mert úgy érzik, hogy az aláírásgyűjtők nem vették elég komolyan az ő kockázatukat. Ezekben az utólagos szemrehányásokban sok képmutatás, gyakran alantas vádasko-

dás van. De adott esetben nemigen lehet tagadni, hogy Havel valóban egy kicsit könnyelműen, fölényesen beszél azokról a hátrányokról, amelyek a zöldségest érik.

Egy másik, az előbbinél is fontosabb kifogás, amit föl lehet hozni Havel tétele ellen, a következő: a politikus sokféle módon, sok mindennel piszkolhatja be a kezét. Sartre hőse szennyről (pontosabban: *merde*-ről) és vérről beszél. A Havel által javasolt állampolgári engedetlenség ellenben erőszakmentes, mocskok, vér biztosan nem tapad hozzá. Legfőbb eszköze az egyszerű igazságok kimondása, a demonstratív kiállítás az egyszerű igazságok mellett. Tehát hazugság, megtévesztés sincs benne. Minthogy azonban ez a demonstratív kiállítás többé-kevésbé szervezett dolog volt, óhatatlanul belekeveredett egy és más, ami nem egészen felelt meg a Havel által felállított erkölcsi mércének.

Nézzük most már a történet harmadik, még jobban kibővített és még valóságosabb változatát. A húr nem csak úgy magától pattan el a zöldségesben – ahogy Havel eredeti történetében. Az író pedig nem csak úgy találomra megy el távoli rokonához, a zöldségeshez – ahogy az én első átiratomban. Hanem összedugja a fejét más betiltott írókkal és állás nélküli tudósokkal, és sokféle szempontot mérlegelve eldöntik, hogy ehhez a zöldségeshez elmennek, a másikat meg hagyják tovább hazugságban élni.

Az egyikhez – bizony ilyesmi is előfordult – épp azért mentek el, hogy kiderüljön róla, mennyire fél az illető. A másikat meg azért kérték föl, bármilyen kicsi volt is az esély a sikerre, mert szépen festett volna a neve a listán. A harmadikhoz meg nem mentek el, jóllehet bizonyára aláírta volna, mert politikai okokból éppen arra volt szükségük, hogy az illető megmaradjon a hatalom bástyáin belül. Az ilyesmi igazán a legkisebb vétkek közül való, amit politikusok magukra szoktak venni. De a teljes ártatlanságtól azért messze van. Azt legfeljebb a történet első, legrövidebb és kissé megszépített változatának lehet tulajdonítani.

RÉGI CSÚNYA IDŐK

Ezért már Havel új tanulmányának a címét is némi megütközéssel olvastam: *Elvesztett paradicsom*. Az ártatlanság kora lett volna a disszidencia kora? Az íróból lett köztársasági elnök is beállt volna azok közé, akik visszasírják a régi csúnya időket?

Egyenesen nem mondja ki, hogy a disszidens politika ártatlan volt, de félreérthetetlenül céloz rá. Havel az új tanulmányban aránylag nagy teret szentel egy meg nem nevezett, cseh származású, kaliforniai filozófus nézeteinek. Egy baloldali gondolkodóról van szó, aki marxista alapon bírálta az igazmondás politikáját, azt állítván, hogy a valóságos, erőszakon alapuló hatalommal szemben nincs semmi esélye. Amivel aztán könnyen megbirkózik az író politikus, jogos büszkeséggel mutatva rá, hogy igenis sikeres volt az ellenzék politikája, s az erősza-

kos politika nem is lehetett volna sikeres, nem is beszélve arról, hogy erkölcsileg milyen aggályos lett volna.

Ebben van valami, de az egész polémia mégis félrevezető. Könnyű elverni a port a kaliforniai marxistán. Az erőszakos eszközökkel folytatott vörös osztályharc és a liliumfehér ártatlanság között ugyanis van még néhány erkölcsi színárnyalat. S a disszidens politika ebben a közbülső mezőben helyezkedett el.

Havel e polemikus kitérő után teszi meg azokat kijelentéseket, amelyeket az előadás elején idéztem: semmit sem kellett felülvizsgálnom; folytathatónak bizonyult a régi stílusú politizálás; ma is lehet hazugság nélkül politizálni! Mintha elfelejtette volna, hogy az igazmondás politikája – éppen saját, korábbi esszéje szerint – azért lehetett olyan hatásos, mert az akkori körülmények között alakult ki. A vásárlók nem figyeltek oda, de öntudatlanul regisztrálták, hogy ez a fűszeres is fél. A konformitás fojtogató légkörében felszabadító erejű, politikai jelentőségű tett volt már az is, ha a fűszeres kifakadt, hogy a világ proletárjai tehetnek neki egy szívességet. A sajtószabadság körülményei között azonban, amikor a kirakatok és falak megint tele vannak jelszavakkal, ezerféle politikai és kereskedelmi szlogennel, már nem elég megtagadni a jelszavak kitűzését.

Lehet, hogy most is érdemes engedelmények nélkül kitartani az igazság mellett. Lehet, hogy most is olyan egyszerű megtalálni az igazságot, mint amikor csak az általános hazugságot kellett tagadni. Egyszóval lehet, hogy most is igaza van Havelnek. De ezt bizonyítani kellene. Serre még csak kísérletet sem tesz. Ahogy már annak idején sem mondta meg, hogy az amszterdami zöldségesnek mit kell tennie, ha felül akar emelkedni a modern élet ürességén.

Az új tanulmányban az általános deklaráción kívül csupán némi – meglehetősen banális – magyarázkodást kapunk arról, hogy azért persze nem lehet mindig, egyszerre, mindenkinek megmondani a teljes igazságot. Hogy elnökként milyen jól megtanulta: az igazmondáshoz tapintat is kell.

Ilyen sovány lett volna az új tanulmány, ha Havel nem csapott volna hozzá egy kis epilógust: „Ezt írtam le, néhány hónapja, amikor megpróbáltam áttekinteni az elnökségem alatt szerzett tapasztalatokat. Akkor még nem tudhattam, hogy hamarosan rá kell jönnöm, bizonyos esetekben nagyon nehéz ezen az úton – mármint az igazság útján – járni. A sors megint tréfát űzött velem. Megbüntetett magabiztos szavaimért. Egy roppant nehéz dilemma elé állított: mit kell tennem, ha a demokratikusan megválasztott parlament olyan törvényt fogad el, amelyet erkölcsileg helyteleníték, de amelyet alkotmányunk értelmében alá kell írnom.” Havel a hírhedt lusztrációs törvényre céloz, amely az állampolgárok egész kategóriáinak politikai és munkavállalói jogait korlátozza, rendes bírói eljárás nélkül, pusztán „objektív bizonyítékok”, például a rendőrségi ügynökliszták alapján.

Ebben a kis epilógusban egy pillanatra megint a régi Havelt látjuk viszont. Szembe mer nézni a dilemmával. Ha megtagadom a törvény aláírását – írja –, „nyílt konfliktusba kerülök a parlamenttel, s ezzel politikai válságot robbantok

ki, tovább súlyosbítom az amúgy is bizonytalan politikai helyzetet az országban. Ez tipikusan disszidensszerű, erkölcsileg tiszta, de roppant kockázatos polgári engedetlenségi aktus lett volna.”

Számunkra most nem az az érdekes, hogy szerencsés volt-e a Havel által választott megoldás: aláírni és levelet intézni a parlamenthez, hogy módosítsa a törvényt, amire persze semmi esély sem volt. Vegyük észre, már nem úgy beszél a disszidensszerű magatartásról, mint a tanulmány első felében. Erkölcsileg tiszta, de roppant kockázatos – mondja. S úgy tekinti, hogy mint államférfinak nincs joga az erkölcsi tisztaságot választani.

Tehát Havelnek sem sikerült kikerülnie a piszkos kezek problémáját. Figyelembe kellett vennie azt is, hogy az általa helytelenített törvényt most már egy demokratikusan választott parlament hozta. A disszidens íróból államférfi lett. Nemcsak a saját lelkiismeretével kell elszámolnia. De a következmények végiggondolására Havelnek eddig – úgy látszik – nem volt még ideje. Ezek a következmények már egy másik témához vezetnek el. Piszkos kezek a demokráciában.

JEGYZETEK

- ¹ Havel, Václav: *A kiszolgáltatottak hatalma*. Madách, Pozsony, 1991. A címadó esszé F. Kováts Piroska fordítása.
- ² Havel, Václav: *Paradise Lost*. *The New York Review of Books*, 1992. április 9. Paul Wilson fordítása.
- ³ Sartre, Jean-Paul: *Les mains sales. Pièce en sept tableaux*. Gallimard, Paris, 1948. 199–200. o.
- ⁴ Walzer, Michael: *Political Action: The problem of dirty hands*. *Philosophy and Public Affairs*, vol 2. no. 2. 1973. 160–180. o.
- ⁵ Hampshire, Stuart (ed.): *Public and Private Morality*. Cambridge University Press, Cambridge, 1978.
- ⁶ Uo. 104. skk.
- ⁷ A tanulságok levonása még nem a filozófiai analízis. Ráadásul a tanmese úgy van megfogalmazva, hogy ne ütközzünk bele mindjárt a legnehezebb kérdésekbe. Mit válaszolnánk erre a kérdésre: Bármit meg szabad tenni a politikai vezetőnek, ha nagyon súlyos és másként elháríthatatlan bajokat akar megelőzni? Vagy van valami határa annak, hogy milyen mélyen nyúlhat a piszkosba? Szakfilozófiai szempontból még fontosabb a következő kérdés: van-e értelme azt mondani, hogy a politikus valami rosszat csinált, ha csak azt tette, amit tennie kellett, a legjobbat az adott körülmények között?
- ⁸ Az idézetek a magyar kiadás 109–110. oldalán találhatóak.
- ⁹ A magyar szöveget az angol fordítás alapján módosítottam.
- ¹⁰ Havel, legalábbis a drámaíró Havel ezzel is tisztában van. Csanády Dániel hívta föl a figyelmet *Tiltakozás* című darabjára. Az érveket itt az ellenszenves alá nem írja mondja el. Az aláírató az együgyűségig ártatlannak látszik. De attól az érvek még érvek maradnak. – Havel, Václav: *Távkihallgatás. Tiltakozás*. Interart, Budapest, 1989.

CLAUDE KARNOUOH

VAN-E ERKÖLCS A POSZTMODERN POLITIKÁBAN?

Esztétikai és társadalmi értékek: a nihilizmus újfajta megközelítése

Az élet folyamatos készülődés valamire, ami sosem jön el

William Buttler Yeats: Napló, 1903

Ma mindenki, legyen akár szó a jobb- vagy a baloldarról, a demokráciáról, az emberi és polgári jogokról, a transzcendentális erkölcsi értékek megújuló erejéről, és végül, de nem utolsósorban a szabadságról beszél. Kérdés azonban, hogy a politológusok, a politikaszociológusok és a szakfilozófusok a minket körülvevő valóságos világból indulnak-e ki? Megragadják-e elemzéseikben az emberek többségének a mindennapi életben szerzett tapasztalatait? Kísérletet tesznek-e néhány olyan szimbolikus értékű esemény megértésére, melyek korunk értelmezését (nem magyarázatát) lehetővé teszik? Én ebben egyáltalán nem vagyok biztos. Mintha az értelmiség elemzései általában nem tükröznék, hogy miben is rejlik a világot irányító hatalom, és hogy kik is szolgálják azt. Gyakran úgy tűnik, fiktív világot kínálnak számunkra.

A következő és talán az egyetlen igazi kérdés azonban továbbra is megválaszolatlan. Léteznek-e egyáltalán transzcendentális értékek? És ha igen, megengedhetjük-e még magunknak a transzcendenciát?

Talán meglepő lesz, hogy kérdésemet milyen ellentétes oldalakról próbálom majd megközelíteni.

Először tisztázni kell, hogy a nyugati társadalomban hol zajlottak le a legmélyrehatóbb változások. Az alábbi gondolatokkal csak jelezni szeretném ezeket. Például feltehetjük, hogy a parlamenti demokrácia győzelmével a történelem véget ért. Kijelenthetjük-e azonban ezt anélkül, hogy megvizsgálánánk, valójában miben is rejlik azoknak a profi politikusoknak a hatalma, akik nap mint nap összefonódó multinacionális vállalatokkal és pénzügyi körökkel, vagy hatalmas információs és számítógépes szolgáltató központokkal találják szemben magukat? Ha a huszadik század tanúja volt két totalitarizmus felemelkedésének és bukásának, akkor nem kellene-e beszélünk a totális uralom egy másik,

nyugati formájáról is, amelyet gyakran neveznek puha totalitarizmusnak és amelynek egyszerre vagyunk cselekvő részesei és áldozatai? A tudományostechnikai racionalitás logikájáról van szó, az erre visszavezethető innovációs, gyártási és termelési módról, amely ott rejlik minden politikai döntés mögött. Ez összefügg az előző problémával és nehéz rá választ találni. Korunkban azonban egyvalami biztosnak látszik, nevezetesen az, hogy ebben a racionalitásban egy új, eddig ismeretlen integrációs erő rejlik, amely az egész világra kiterjed.

Az a társadalom, amelyben élünk és amelynek tagjai vagyunk az első világháború alatt és után jött létre a *Munkás* (Jünger: *Der Arbeiter*) alakját megteremtő és a *Totális és Általános Mozgósítás*nak nevezett folyamat formájában. Ezt a társadalmat határozták meg később posztmodernként. (Egy fogalom, amit nem tartok igazán jónak, mert a modernségben benne rejlik, hogy a ma a tegnapi posztmodern pillanata, és miután az archaizmust már magunk mögött hagytuk, már a posztmodern korszakban élünk). Ehelyett az olasz filozófus, Gianni Vattimo *késő modernség* kifejezését használom. Ez a megjelölés egy esztétikai stílus megnevezésére vezethető vissza: *Il stylo tardo classico*. Ez pedig nem jelent mást, mint a végét késleltető klasszicizmust. Tehát a *késő modernség* arra utal, hogy modernségünk egy még ismeretlen időpontig késlelteti a végét, miközben belső jellemzői egyre erőteljesebbé válnak.

A művészetre való hivatkozás nem véletlen és éppúgy részét képezi Vattimo gondolatmenetének, mint a sajátoménak. A művészetek talán nem közvetlenül és azonnal (erre a későbbiekben kitérek), de összekapcsolódnak a társadalom által vallott értékekkel, hiszen azokat valamilyen formában felhasználják és kifejezik. Ez eszmények ábrázolását jelenti, oly módon, mint az Piero Della Francesca híres festményén, *Az eszményi város, La città ideale* (Urbinói Múzeum) címűn látható. A reneszánsztól egészen a múlt század végéig (Cézanne) egy eszmény, nevezetesen a Jó és az Igazság kifejeződéseként megjelenő Szépség ábrázolásának (*Austellung*) lehettünk a tanúi. Amint azonban az isteneket csupán esztétikai metaforáknak tekintették, majd mikor később az Isten meghalt és a Világ (ha úgy tetszik, a mi világunk mint az általában vett világ modellje) teljes egészében szekularizálódott, már beléptünk a késő modern korszakba (*de Chirico* első „metafizikai” festményei ennek a kezdetnek a jelei). Ma azt halljuk, hogy a művészet meghalt! Akkor hol is tartunk? Talán éppen a művészetek révén láthatjuk meg, hogy egy kivétellel minden érték elpusztult.

Egy rövid történettel szeretném világosabbá tenni mondanivalómat. Lev Rubinstein volt orosz ellenzéki író egy, a *Les Cahier de l'Est* című párizsi folyóiratban közölt interjúban a következőképpen fogalmazott: „A peresztrojka után minden stílus korlátlanul érvényesülhet, hiszen már nincs normákat szabályozó ortodoxia. Miután már mindent kizsigereltünk, mindannyiunknak a saját útját kell követnie, és a már kész dolgokon kell rágódnia. Mi, oroszok a század elején

új formák kikísérletezésébe kezdtünk, és később ez a mozgalom elterjedt Nyugaton, Amerikában, Latin-Amerikában és mára már az egész világon." Ha jól értem Lev Rubinsteint, akkor ma a Felújítás, a *Remake* civilizációjában élünk. Az interjú Nietzsche egy aforizmáját juttatja eszembe, amelyben a szerző modern kultúrát színházi díszletraktárként írja le. A maga idejében ez a kijelentés a jövő zseniális megsejtése volt. Ma pedig már egy olyan unalomig ismert gondolatnak számít, amelynek igazsága a napi tapasztalatok szintjén érezhető: különböző álarckok és jelmezek mögé rejtőzünk, nem eredetit „állítunk elő és keltünk életre”, a „neo” vagy az állandó „poszt” korszakába léptünk: neorealizmus, neoromantika, neoexpresszionizmus, neoavantgárd (furcsa megjelölés, nem?!), neoabsztrakt, neominimalizmus, neohiperrealizmus és még sorolhatnám. A társadalomban ugyanezt találjuk: van újbuzsoázia, vannak újgazdagok, újszegények, neoliberálisok, neoimperialisták, újkapitalisták, neonácik, újfasiszták, újnacionalisták, újpopulisták, neokantiánusok, neohegeliánusok, újfilozófusok és miért ne, újkommunisták, soha nem lehet tudni.

Hogy gondolatmenetemet világosabbá tegyem, összefoglalom a későmodern művészet történetét Duchamp forradalmától, mikor is életre keltettek valamit, amit már egyszer életre hívtak: a Készterméket (*Ready-made*).

A műtárgyként életre keltett *Késztermék*kel darabjaira hull a Szépségnek mint a Jóság és Igazság megtestesítőjének a platonikus eszménye. A késztermék jellegtelen tárgy, amelynek csak technikai és hasznossági funkciói vannak, de pusztán annak köszönhetően, hogy bekerül egy magángyűjteménybe vagy egy múzeumba, műtárgynak minősül. Ez egy neoműtárgy. Tehát attól függően, hogy hol található, bármi műtárgy lehet. Míg egy boltban csak csereértéke van, addig egy gyűjteményben vagy egy múzeumban egy, a művészeti piac irányítói által elfogadott aláírással, értéke megnő. A *késztermék* végső értéke a pénz. Ez azonban még nem elég, a művészet ennél valamivel többet jelent, mégpedig azt, hogy az idővel egyre értéktelenebb tárgyak egyre többet érnek; értéket ad annak, ami előbb vagy utóbb (mint minden ipari tárgy) szemétké kerül. Gondoljunk csak César összesajtolt autóröncsaira.

A következő példát Rauschenberger szolgáltatja, aki utcai hulladékot gyűjtött össze, és állított ki egy függöny mögött. Ha tehát a hulladék olyan anyag lehet, amelyből a művész valami „eredetit” alkot, akkor ez azt jelenti, hogy komfortos világunk egy egész hulladéktengert rejt el a szemünk elől, és ez a hulladék életre kelthető, de nem a Szépség, hanem a pénz révén. Az a gondolat, hogy a városi civilizáció alapja a szemét és az ürülék, először Baudelaire költészetében jelent meg. Baudelaire azonban lírikus költőként még a valódi szépséget kereste a borzalmakban. Rauschenberger munkáiban már nyoma sincs a szépségnek, hanem pusztán létezésüknek köszönhetően a borzalmak jelennek meg mint *per se* értékelhető tárgyak. Az olasz *Arte povera* iskola is ebben az irányban tájékozódott.

A harmadik példát a graffiti szolgáltatja. Bizonyára ismerősek ezek a városi

házak falaira írt vagy rajzolt meghökkenítő szövegek. Néhányat ezek közül 1991 júniusában kiállítottak a francia történelmi műemlékek múzeumában. A graffitikiállítás a francia művelődési miniszter nyitotta meg, ami azt mutatja, hogy bármi lehetséges és még a legvadabb falfirkák is eladhatók a művészeti és múzeumi ipar piacán.

Néhány évvel ezelőtt ugyanez a miniszter hosszasan fejtegette a nyilvánosság előtt, hogy a kulturális tevékenység többé már nem lehet mentes a gazdasági racionalitástól. A kultúrának profitot termelő, jövedelmező tevékenységnek kell lennie... Ezt a kijelentést úgy is értelmezhetjük, hogy a gazdaság behatol a kultúra területére, amelyet sok évszázadon keresztül nem gazdasági, nem hazszonelvű tevékenységnek tekintettek.

A negyedik és utolsó szimbolikus értékű példa Manzoni munkája *A művész ürüléke* (*Merda del Artista*), amely talán a legszélsőségesebb illusztrációja mondandómnak. Ez egy konzervdobozokból álló együttes, amelynek egyes darabjaira a fenti cím került. A sorozat hármas számú darabját kiállították a Pompidou központban. Ebben az esetben a művész már csak gúnyolódik, és azt mondja: bármit is csinálok, ha annak van pénzben kifejezhető értéke, akkor azt ti megveszitek, és csodálni fogjátok a múzeumban.

Ezek a radikális esztétikai élmények elárulnak valamit társadalmunkról. A feladatunk pedig az, hogy valahogyan értelmezzük a világról szerzett új, eddig ismeretlen tapasztalatnak a kifejezését. Mind ez idáig egy művészi alkotás értékét nem csak esztétikai minősége adta meg, hanem valami más is, ami a görögök óta a Techné birodalmába tartozó kézművességgel kapcsolatos. Ma a műalkotás minőségét már nem esztétikai normák határozzák meg, hanem azok, akik megmondják, mi az új és értékes, nevezetesen a legfontosabb műtárgykereskedők, az aukcióval foglalkozó nagyobb cégek szakértői és a modern művészetet bemutató jelentősebb múzeumok igazgatói. Döntésük pedig attól függ, hogy a vizsgált mű vajon a lehető leggyorsabban hasznot tud-e hajtani. A műalkotásoknak pedig újnak, azaz Neonak kell tűnnie, mert csak így lehet meg az illúziója annak, hogy valami eddig ismeretlen kelt életre. A semmi kiállítása után viszont mi más számíthatna újnak, mint a Neo és a Felújítás? Elég csak elmenni egy kiállítás megnyitójára a Pompidou központba, a MOMA-ba vagy a Castelli galériába, hogy feltárujon előttünk a játszma. A művészet többé-kevésbé a divatot jelenti. Ezt jól mutatják azok az esetek, mikor a reklám modern esztétikai formákat hasznosít, mikor a reklámszakembereket művészeknek, a popénekeseket költőknek és végül, de nem utolsósorban, mikor a politikusokat gondolkodóknak tartják.

Az a mód, ahogy a művész kiállítja székletét, megmutatja, hogy mennyire nevenséges minden más érték, ha pénzben nem fejezhető ki. Így a gúny a pénz uralmát, a gazdasági racionalitás minden emberi cselekedet felett gyakorolt hatalmát juttatja kifejezésre. Duchamp vagy Manzoni munkáiban a szimbolikus

értékű gúny a *késő modernség* mélyrétegeit tárja fel általában, és valami lényegeset árul el társadalmunk világnézetéről (*Weltanschauung*), amely az egyidejűség és mulandóság alapján értelmezhető. Ezért lehetséges ma mindenféle stílus a leginkább valóságostól a szinte semmiig, Andy Warhol szitanyomataitól a Beuys szervezte rituálékig. Ezért mondja Lev Rubinstein hogy a már kész dolgokon rágódunk mindenféle elméleti alap, mindenféle transzcendencia nélkül csak az újnak az izgalmáért, amit azzal bizonyítunk, hogy a semmiből vagy az ürüleből is lehet pénzt csinálni.

Végkövetkeztetés helyett szeretnék néhány általános megjegyzést tenni a társadalmiságra, hogy így elérkezzem politika és erkölcs kérdéséhez.

Egyértelmű, legalábbis számomra, hogy néhány művész szembeszállt azzal, amit én gazdasági *Hybris*nek neveznék¹, és ami magába szívtá az európai kultúrákat (amelyek alatt most a nyugati kultúrákat értem). Ez a *Hybris* azonban már nem értelmezhető az alapok szintjén lezajló fejlődésként, ami megfelelne a gazdaság klasszikus vagy marxista felfogásának. Ez a *Hybris* már a struktúrák állandó lebontásával, az ipari alapok és a nemzetközi pénzáramlás destabilizációjával fenyeget. Ez a *Hybris* megszakította az árutermelés és a tőkenövekedés közötti hagyományos kapcsolatot. Ez a *Hybris* a tőkét jelenti a tőke kedvéért, és ebben hasonlít a kortárs művészetre, amely a semmivel játszik, hogy pénzben mérhető értéket teremtsen. Érdemes egy pillantást vetni Tinguely utolsó munkájára, amelyet Moszkvában állított ki 1991 júniusában. Ez egy funkciótlan, groteszk, nevetséges, abszurd gép, amelynek a szerző azt a címet adta, hogy a Késő kapitalizmus tiszteletadása a késő kommunizmus előtt (*Hommage of Late Capitalism to the late Communism*). A *Hybris* ezért lép túl minden ideológián, (miközben azért egyidejűleg fel is használja őket) társadalomtudományon a következőképpen: a társadalmi változások szociológiája jelentős változások mellett kardoskodik, míg az etnológia azt az archaizmust szeretné megőrizni, amit a szociológia le akar rombolni. Ezért lép túl a (különben a játékba bevont) történelmen (például egyszerre látjuk a történelem végét és valami újnak a kezdetét. Ki tudja?), illetve az (ugyancsak kihasznált) erkölcsi értékeken.

A politika területén ez a gazdasági *Hybris* egy újfajta demokráciával, a tömegdemokráciával egyaránt, amelyet már nem egy a döntéshozatalhoz szükséges eszközökkel rendelkező elit ural, hanem a tömegkommunikáció információs és reklámjai révén befolyásolt közvélemény. Ma a kapitalizmus példátlan fejlődésnek köszönhetően, amely a leggazdagabb nyugati országokban zajlott le, más országok a tömegdemokráciában receptet látnak arra, hogy egy bőségben élő társadalom miképpen növelheti napról napra fogyasztási szintjét. A gazdag és szegényebb országok közötti valóságos gazdasági háborúban azonban az utóbbiaknak nincs más választásuk, mint hogy engedelmeskednek. Így a közvélemény azokba veti a bizalmát, akik a gazdagság növekedését jósolják, függetlenül attól, hogy ígéreteiket milyen ideológiákkal támasztják alá. A közvéleményt a félelem irányítja, a félelem a bizonytalanságtól, ami az életet jellemzi a megapo-

liszokban. Más oldalról azonban a tömegdemokrácia és a tömegek közvéleménye az egyént állandó zűrzavarban hagyja. Ezt senki sem tudja ellenőrizni, mert csak nagyon kevés ember rendelkezik annyi információval, hogy a világméretű gazdasági játszmákban formálódó *Hybris*ben boldoguljon. Ezen játszmáknak csak a következményeit érzi személyes és magányos életében. Ki az, aki ténylegesen dönt? Kinek a kezében van a tényleges ellenőrzés? Biztos, hogy nem a többséget alkotó emberek valamelyikének, akikhez én is tartozom.

E folyamatban már nincsenek értékek, csak a pénz és az abban jelentkező hatalom, a vásárlóerő. A kortárs művészet nem metaforikusan, hanem közvetlenül mutatja a késő modernség sorsát. Nincsenek már a szépségről szóló elméletek, s már csak rövid időre érvényes döntés, hogy mit vagy mit nem tartunk újnak, divatosnak, piacképesnek. Egy magasabb társadalmi szinten a közvélemény azzal, hogy bármiféle transzcendens erkölcsi vagy etikai megfontolás nélkül az adott pillanatban eldönti, hogy mi számít a legjobbnak, megerősíti az előbbi tapasztalatot. Ez a kijelentés azonban egy másikat is magában foglal. Ha nincs elmélet, mely alkalmas lenne szép és nem szép, jó és nem jó, az igaz és nem igaz meghatározására, akkor mire épül a társadalom, és fordítva, milyen feltételek esetén omlik össze? A bizonytalanság révén az emberek felfedezik, hogy a *Hybris* szorításában ők is egy kirakós játék részeként ugyanolyan anyaggá változtak, mint bármilyen más anyag. Elég csak egy pillantást vetni a menedzseres és a közgazdászok által használt nyelvre, hogy a bizonytalanság gyökereit megragadjuk: az ember humán anyag vagy humán erőforrás, és így tovább. Ez a bizonytalanság, melyet először a művészet fejezett ki (érdemes megnézni például az olasz művész, Mino Paladino által kiállított egyszerű fegyvereket), kijózanodáshoz és kiábrándultsághoz vezet, ami megmutatja, hogy elmélet és gyakorlat, elmélet és tapasztalat között mély szakadék tátong. Fogalmazhatunk úgy is, hogy az ember felfedezte a dolgok immanenciájának totális győzelmét és az apodiktikus érveken nyugvó elméletek és elképzelések végét. A tömegdemokrácia és a közvélemény ötven évvel a művészetek után meglátta a metafizika végét, amit filozófiai szinten Nietzsche fogalmazott meg, és amit a gyökerekig hatolóan Heidegger értelmezett.

A világból való kiábrándulás a *késő modernség* legfontosabb jellemzője. Lyotard szavaival ez: „*a nagy diskurzusok vége*”. Én úgy fogalmaznék, hogy a Neo győzelmével, a Gazdaságnak az emberi élet meghatározottságai felett gyakorolt uralmával véget értek a nagy várakozások. Ily módon már nincs jövőkép és jövő. A jövő nem különbözik a máttól, az a ma megismétlése, csak több áruval. A jövőt ezért az örök jelennek, a múlt és a jelen egyidejűségének gondolják el, amit tökéletesen kifejez a neo.

Ha amit mondani szeretnék, nem tűnik teljes örültségnek, akkor fel kell tételeznünk, hogy az ember felfedezte az objektív értelem nélküli világot, hisz azt maga értelmezi a maga számára. Az ily módon cselekvő embert pedig nem irányítják transzcendentális értékek, hanem csak az egyének mindennapi életé-

be, kis várakozásainak távlatába, egyedi tapasztalatába ágyazott egyéni tervek, még akkor is, ha azok az emberek milliói esetében azonosak. A társadalom így már nem több mint szétszórta, egyedi anyagi célokra, áruk felhalmozására és még általánosabban, az életért vívott küzdelemre orientált egyének halmaza. Az uralkodó gazdasági rend égisze alatt mindenki megpróbálja, amilyen gyorsan csak lehet, kamatoztatni képességeit. S erre több bizonyítékot is fel lehet hozni. Például jelentőséggel bír, hogy a politikai életben egyre több és több pénzre és reklámra van szükség ahhoz, hogy közvetíteni lehessen egy olyan üzenetet, amelynek normális körülmények között minden józan ésszel megáldott ember számára egyértelműnek kellene lennie. Ehhez a politikusoknak is áruvá kell válnia minden máshoz hasonlóan, amit a tévében reklámoznak. Nem véletlen, hogy a politikusokat és a maffiát egyre több kölcsönös érdek fűzi egymáshoz. A közvélemény megtévesztése érdekében választott céloktól és eszközöktől függően még helyettesíthetik is egymást.

Úgy tűnik hát, hogy a morális szférának semmi köze a politikához, és az az önmagukban létező egyénekre tartozik. Más szavakkal, morális megfontolások már csak az egyéni választások során merülnek fel, amelyek pedig nem épülnek a társadalomnak mint egésznek a közös értékeire. A *késő modernség*ben ez az egyén utolsó lehetősége, hogy szabad maradjon. Ez a feltétel metaforikusan Huxley *Szép új világ*-beli hősének a sorsában jelenik meg, akit a szerző vadnak, barbárnak nevez. Ugyanez látható Jünger figurájának az esetében is, hiszen a Waldganger szó engedtelent és lázadót jelent. Nagyon könnyen megeshet, hogy korunkban valakit, aki valamilyen módon a totális gazdasági meghatározottság ellenében cselekszik, boldognak, örültnek vagy barbárnak fognak tartani, amint (a politikai értelmezések és megjelölések ellenére) felismeri a társadalom valódi lényegét abban, hogy milyen kicsi a társadalmi különbség a hatalommal bírók és az alávetettek között.

Nem ezt mutatták meg a legradikálisabb kortárs művészek, mikor nem kimondottan esztétikus tárgyakat, vagy éppen ürületet állítottak ki és adtak el nagy összegekért a művészeti piacon? Paradox, de radikális módon hozták tudomásunkra, miben is rejlik a valóságos hatalom. És a gazdasági hatalom elég erős ahhoz, hogy eltűrje, ha megtréfálják.

Az istenek meghaltak, az Isten meghalt, és a hősök úgy szintén. (Csak hamis hősöket találhatunk, hollywoodi sztárokat, futballistákat, televíziós riportereket stb.) Csak a művész maradt meg hősnek és mágusnak. Ő az egyetlen, aki hallucinációi, és a dolgok iránt való megengedés (*Gelassenheit den Dingen*) révén megérzi a dolgok immanens voltát, és életre kelti a semmit a pénz kedvéért, ami az egyetlen transzcendentális érték a *késő modernség* korában. Ezzel elérkeztünk korunk igazságához, a nihilizmushoz.

Nem ezt a kihívást fogalmazta meg Beuys tíz évvel ezelőtt, mikor egy mamut csontvázának azt a címet adta: Kunst = Kapital.² A nihilizmus így nem más, mint „ami a létet csereértékké változtatja”³.

(Fordította: Melegh Attila)

JEGYZETEK

- ¹ Az ógörög Υβρις a kontextusnak megfelelően jelenthet mértéktelenséget, különcséget, gyalázatosságot.
- ² Christie's, 1979.
- ³ Gianni Vattimo: *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica della cultura post-moderna*. Garzanti Editore, 1985. 1. fejezet. Apologia del nichilismo.

LEHETSÉGES-E SEMLEGES ÁLLAM?

Modern democráciákban az alkotmány értelmezése a politikai folyamat részévé válik. Magyarországon most tanuljuk, hogyan korlátozza az alkotmányértelmezés a politikai döntéseket.

Az alkotmány mindenekelőtt paragrafusokba és bekezdésekbe szedett tételek összessége: ezek adják explicit, megfogalmazott tartalmát. De nem szorítkozik arra, amit e tételekben kimond. Ahhoz, hogy szűkszavú megállapításait a vitás esetekre alkalmazni lehessen, értelmezni kell őket. Értelmezésük pedig nem végezhető el, ha nem mozgósítunk olyan íratlan háttérelveket, melyek az írott szöveget magyarázzák, megállapításait összefüggésbe hozzák egymással és ellentmondásmentessé teszik.

Ilyen mögöttes elv az állam semlegességének elve. A Magyar Köztársaság alkotmánya a semlegesség terminusát nem nevezi meg. A megnevezett alkotmányos terminusok (így a lelkiismereti és vallásszabadság) értelmezésében azonban a semlegesség elve rendkívüli szerepet játszik. Előkerült a közoktatásról, a hittanról, az egyházi ingatlanok visszaadásáról folyó politikai vitákban, és persze az abortuszvitában is. Egyelőre azonban a vitatkozó felek inkább csak az intuíciójukat mozgósítják; a semlegességnek Magyarországon még nincs alkotmányos doktrínája. Senki nem tett kísérletet a fogalom definiálására, az elv világos megfogalmazására, elfogadásának megindoklására, s azoknak a feltételeknek a számbavételére, melyek teljesülése esetén azt mondhatjuk, hogy az állam valamely intézkedése semleges. Írásommal ehhez a munkához szeretnék hozzájárulni.

A továbbiakban autoritatív döntésnek fogok nevezni minden hivatalos döntést, mely az államhatalom felhasználására vonatkozik. Autoritatív döntésnek számít egy törvény, egy kormányhatározat, egy bírói ítélet – bármely intézkedésre vagy attól való tartózkodásra kötelezi, illetve hatalmazza fel.

Az autoritatív döntések igazolásra szorulnak, mivel az állam alattvalóival szemben kényszerítő erejük van. Az állam korlátozhatja a polgárok szabadságát, átcsoportosíthatja jövedelmeiket, befolyásolhatja életük környezetét anélkül, hogy az intézkedésekhez minden érintett egyetértését megszerezné. Emellett

igényt tart rá, hogy a polgárok engedelmeskedjenek előírásainak, még akkor is, ha érdekük inkább engedetlenségre sarkallná őket. Az állam azzal az igénnyel lép fel, hogy kényszerítő erejű intézkedéseinek kötelezően engedelmeskedjenek; ezt értjük azon, hogy az állam legitim kényszert alkalmazhat. Ám ahhoz, hogy a kényszer valóban legitim legyen, igazolni kell.

A legitimáló ideológiák sokfélék lehetnek. Most csak egyetlen fontos különbségre szeretnék rámutatni. Vannak államok, amelyek azzal igazolják a politikai kényszer legitimitását, hogy azt állítják: autoritatív döntéseik kitüntetett forrásból származnak. Kijelölik a személyek egy zárt körét (prófétákat, papokat, egy kiváltságos nemzetség főembereit és így tovább), akik különleges kapcsolatban vannak az igazsággal: számukra megjelenik az, ami közönséges halandók előtt rejtve marad. Ilyen államokban az autoritatív döntések az alattvalók egy része (általában a nagy többség) számára hozzáférhetetlen tudáson nyugszik.

Demokratikus államban a döntéshozók nem támaszthatnak ilyen igényeket. A demokratikus rend sokféle szempontból egyenlőkként kezeli az embereket. Az, hogy milyen szempontokból, történetileg változó. A demokrácia nem állapot, hanem fejlődési folyamat, és történelmi fejlődésnek meghatározó részei közé tartozik az egyenlőségeszme progressziója. A számunkra most fontos értelemben azonban az egyenlőség normája a kezdetektől fogva jelen van, és érvényesül. Nincs újkori demokrácia, melyben ne számítana megkérdőjelezhetetlen alapelvnek, hogy csak olyan politikai kényszer alkalmazható, melynek indokai bárki számára – pusztán a mindenkiben benne lakozó józan értelem segítségével – hozzáférhetőek. Demokratikus államban az autoritatív döntések igazolása elvben bárki számára érthető, és bárki által bírálható kell legyen. Ez a legbenső magva annak az elvnek, hogy az államnak minden polgárát egyenlő tisztelettel kell kezelnie.

Innen, néhány kézenfekvő megállapítás segítségével, eljuthatunk a semlegesség elvéhez. A modern demokrácia pluralista társadalom számára ad politikai intézményeket. Az emberek egy része hívő, mások ateisták: a hívők sokféle vallási tant és kultuszt követnek; változatosak az erkölcsi meggyőződések, a kulturális vonzalmak, az életmódok is. Ami a hívő számára bizonyosság, a nem hívő számára esetleg fel sem fogható. Ami az egyik erkölcsi rendszerben nyilvánvaló, a másikban esetleg értelmezhetetlen. Ami az egyik kultúrában érték, a másikban talán nem is értékelhető. Az állam, ilyen körülmények között, csak akkor kezelheti egyenlő tisztelettel a polgárokat, ha autoritatív döntéseit nem alapozza egyetlen, csupán korlátozott körben elfogadott hitre, világnézetre, erkölcsi életfelfogásra sem. Ahhoz, hogy az állam mint egyenlőkkel bánhasson polgáraival, teljesülnie kell a semlegesség követelményének: csak olyan autoritatív döntéseket szabad hozni, melyek igazolása nem tartalmaz, és nem feltételez korlátozottan hozzáférhető (egy meghatározott valláshoz, világnézethez, erkölcshez kötődő) tételeket. A semlegesség elve határozza meg tehát azokat a

feltételeket, melyek teljesülése nélkül az auritatív döntések – pluralista társadalomban – nem elégíthetik ki a polgárokkal szembeni egyenlő tisztelet követelményét.

Tegyük fel, hogy két állampolgár nem ért egyet egy nagyon fontos kérdésben, amilyen például az abortusz jogi szabályozásának problémája. Legyen az egyik hívő, a másik ateista. Fogadjuk el, hogy a hívő magáévá tette a doktrínát, mely szerint Isten a fogantatás pillanatában lélekkel ruházza fel, s ezáltal személylé teszi a magzatot. Az ő számára erkölcsi értelemben az épphogy megfogant magzat ugyanolyan személy, mint a már világra jött ember. Életének megszakítása gyilkosság, ugyanúgy, mintha valaki egy gyermeket vagy egy felnőttet ölné meg.

Nem minden hívő gondolja így. A katolikus teológusok között is vannak, akik eltérő nézetet képviselnek. Aquinói Szent Tamás például hetekkel későbbre tette az átlelkesítés időpontját. Keresztények értelmes vitát folytathatnak egymás között a lélekkel való isteni felruházás pillanatáról. Nem hívők számára azonban ez a vita nem értelmes. Ők csak akkor tudnának bekapcsolódni, ha előbb elfogadnák Isten létét, valamint az átlelkesítés misztériumát. De ehhez előbb meg kellene térniük.

Ha tehát az állam azon az alapon hoz szigorú magzatvédelmi törvényt, hogy a magzat teológiai értelemben a fogantatás pillanatától személynek minősül, akkor politikai kényszert alkalmaz olyan polgárokkal szemben, akik a teológiai tétel vitájából ki vannak rekesztve. Nem kezeli egyenlő tisztelettel a hívőket és a nem hívőket. Közvetve azt állítja, hogy a nem hívők meggyőződése alacsonyabb rendű, mint a hívőké. S ez egy demokráciában elfogadhatatlan.

Ugyanígy elfogadhatatlan volna, ha a döntés azon a közvetlenül kimondott állításon nyugodna, mely szerint az egyik hit, az egyik világnézet, az egyik életfelfogás fölülte áll a másiknak. Például állami iskolákban bevezetnék a kötelező vallás-erkölcsi oktatást, mert úgymond a társadalom erkölcsi rendjének egyedül alkalmas alapja a vallás. Vagy kötelezővé tennék a vallástagadó nézetek iskolai tanítását, mondván, hogy a vallások a haladást gátló babonaszágok tárházai. Ez sem egyeztethető össze az egyenlő tisztelet elvével. A semlegesség elve azt követeli az államtól, hogy autoritatív döntéseinek meghozatalakor ne foglaljon állást a polgárok vallási, világnézeti, életfelfogásbeli vitáiban.

Ennyit az elv tartalmáról. A továbbiakban azokkal az ellenvetésekkel szeretnék foglalkozni, melyek szerint a semlegesség elve nem koherens. Számos ilyen érv hangzott el. Én most hármát vizsgálnék meg. Kettőt csak futólag, míg a harmadikat kicsit bővebben tárgyalnám.

Az első argumentum így hangzik: a semlegesség talán vonzó eszme, de megvalósíthatatlan. Az állam akkor lehetne semleges a különböző hitek, meggyőzések, életfelfogások vitájában, ha mindegyiket egyenlően segítené vagy akadályozná a kibontakozásban, ami nem lehetséges. A sokféle hit, meggyőző-

dés, életfelfogás között számtalan konfliktus keletkezik, s e konfliktusok többségét nem lehet arányos kompromisszumokkal megoldani. Nem lehet egyenlő arányban kielégíteni minden oldalt. Példaként álljon itt az abortuszvita: nem volna elfogadható megoldás, hogy a korai terhességmegszakítást az esetek felében engedélyezik, másik felében megtiltják. Ez megengedhetetlen diszkrimináció volna. Vagy a fogantatás pillanatától személy a magzat, és akkor minden abortusz tilos, vagy nem az, és akkor a korai abortuszt minden nő számára lehetővé kell tenni.

Ez igaz – de véleményem szerint a semlegesség itt adott meghatározását nem kezdi ki. Az ellenvetés azt állapítja meg, hogy az autoritatív döntések következményei nem mindig semlegesek. Én azonban olyan semlegességi elvet vezettem be, mely nem a következmények, hanem az igazolás semlegességét követeli meg az államtól. Nem beszél arról, hogy az állami intézkedések hatása legyen semleges, azaz ne változtasson a különböző hitek, világnézetek, erkölcsök viszonylagos helyzetén. Csupán azt írja elő, hogy az intézkedések igazolása ne tartalmazzon, és ne feltételezzon nem semleges tételeket. Az ellenérv csak akkor ingatná meg a semlegességi elvnek ezt az értelmezését, ha az igazolás semlegesége logikailag függne a következmények semlegességétől: azaz ha az előbbiben foglalt feltételek nem teljesülhetnének, ha az utóbbi feltételei nem teljesülnek. Ez az összefüggés azonban nem áll fenn.

A második argumentum a következő: A semlegesség nem empirikusan lehetetlen (mint a következmények semlegességének esetében), hanem formailag. A semleges állam eszméje maga is egy ideál a sok közül. Vannak erkölcsi ideálok, melyek az államra alkalmazva a semlegesség elvéhez vezetnek – ilyen a tolerancia eszménye. És vannak intoleráns ideálok, melyekből az következik, hogy az állam éppenséggel ne legyen semleges, hanem mozdítsa elő a jót, és nyomja el a rosszat. A semlegesség elve nem semleges a kétféle ideál vitájában: az előbbieken oldalán áll, és konfliktusban van az utóbbiakkal.

Való igaz: lehet a semlegesség mellett nem semleges módon érvelni, az autonómia és tolerancia felvilágosodott erkölcsi koncepciója alapján. Vagyis kiindulhatunk abból, hogy az a legfőbb jó, ha az ember maga választja meg, a kulturális örökség minél szélesebb spektrumának feldolgozása alapján, hogy milyen életet kíván élni. Ezért az államnak nem szabad kényszer alkalmazásával befolyásolnia az emberek autonóm önmeghatározását – tehát semlegesnek kell maradnia. Ezzel szemben a tekintélyelvű vagy fanatikus felfogásokból az következik, hogy az államnak kényszer útján kell fenntartania a kívánatos erkölcsi szokásokat és életmódokat.

A semlegesség elvének igazolásához azonban nincs szükség erre a nem semleges érvelésre. Más módon is eljuthatunk hozzá, s én egy ilyen másik utat igyekeztem bemutatni. Nem feltételeztem semmilyen privát morált. Közvetlenül a politika bizonyos adottságaiból indultam ki. Adottnak vettem a demokrá-

ciát mint politikai keretet. Adottnak vettem, hogy minden állam, a demokratikus állam kényszeralkalmazási igénye is igazolásra szorul. Adottnak vettem, hogy a modern demokrácia a polgárokat egyenlőkként kezeli – abban az értelemben mindenképpen, hogy a demokratikus intézményekkel nem egyeztethető össze olyan legitimitáció, mely nem férhető hozzá minden ember számára egyformán. S innen, az egyenlő tisztelet elvétől jutottam el az állam semlegességének elvéhez, a modern társadalom pluralizmusának figyelembevételével.

Aki a demokráciához lojális, annak az egyenlő tisztelet elvét is el kell fogadnia, akár magáévá teszi az autonómia és tolerancia morális ideálját, akár nem. Demokráciában, az autoritatív döntésekről folyó, publikus vitákon belül, nem lehet kétségbe vonni az egyenlő tisztelet normáját. Ha ezt kétségbe vonják, akkor nem a demokrácia alkotmányos rendjének egyik lehetséges interpretációját fogalmazzák meg, hanem magát az alkotmányos demokráciát vetik el. Amíg belül maradunk a demokrácián, az egyenlő tisztelet elvét fenn kell tartanunk – s ebből következően a semlegesség elvét is. Magánhasználatra lehet valaki erkölcsi arisztokrata, misztikus vagy fanatikus – politikai célokra azonban zárójelbe kell tennie minden ilyen eszméjét, amíg az alkotmányos renden belül kíván maradni. Úgy gondolom tehát, hogy a második ellenvetés is félreértésen alapul.

Most pedig vegyük szemügyre egy kicsit hosszasan a harmadik argumentumot, mely a következőképpen hangzik: a semlegesség azért lehetetlen, mert nincs autoritatív döntés, mellyel minden polgár egyetértene. A politikai döntések mindig nézeteltérések közepette születnek; éppen ezért van szükség a többségi szabályra és a hasonló eljárásokra, hogy döntenie lehessen teljes egyetértés híján is.

Hadd hozok egy példát annak szemléltetésére, hogy mennyire nyomós ez az ellenvetés. A Világkiállítás ellenzői egyebek között azzal érveltek, hogy a megvalósításhoz több mint százmilliárd forint összegű beruházásra lenne szükség. Hazai magánbefektetők ennek csak egy töredékét tudnák rendelkezésre bocsátani. A külföldi tőke nem mutat komoly érdeklődést. Fennáll tehát a veszély, hogy csaknem a teljes ráfordítást a kormánynak kellene fedeznie. A költségvetési hiány azonban máris veszedelmesen magas. A Világkiállítás tehát pénzügyi katasztrófával fenyeget. Az Expo hívei így válaszoltak: amíg a parlament nem szavazza meg a világkiállítási törvényt, a külföld nem is mutat komoly érdeklődést, hisz a halogatás azt bizonyítja, hogy a magyar állam szándéka nem komoly. Az üzleti bizonytalanság tartja vissza a külföldi befektetőket.

Nem valószínű, hogy ez a vita valaha is általános egyetértéssel zárulhatna le. A politikai viták kiküszöbölhetetlen velejárója ugyanis, hogy a résztvevők nem olyan eseményekről tesznek jóslatot, melyek tőlük függetlenül fognak bekövetkezni. A vita maga is része az eseményláncnak, amelyről szól. A döntés előtt a várt eredmények még nem ismeretesek. A döntés és körülményei viszont hatással vannak az elkövetkezendő eredményekre. Hozzájárulnak a jóslat beteljesüléséhez vagy meghiúsulásához.

Tegyük fel, hogy a külföldi befektetők a törvény elfogadása után sem tolonganak (úgy tűnik, ez a helyzet). Az Expo ellenzői számára ez azt bizonyítja, hogy nekik volt igazuk. A tervezet híveit azonban nem kényszeríti tévedésük belátására. Azt válaszolhatják, hogy a nyilvános viták hevessege, a döntési folyamat elhúzódása apasztotta el a külföldi tőke érdeklődését. Nem az ötletben volt a hiba, hanem az ellentábor akadékoskodásában.

Így tehát a nézeteltérések állandó kísérelőjelenségei a politikai döntéshozatalnak, s nem csupán azért, mert a felek makacsul figyelmen kívül hagyják a racionális vita ideális szabályait. Ha pedig a döntés feloldatlan – és feloldhatatlan – nézeteltérések közepette születik, akkor nem lehet semleges. S ennél fogva a semlegesség elvi okokból megvalósíthatatlan ideál. Ebben foglalható össze a harmadik argumentum.

Mit válaszolhatunk erre az érvre? Úgy hiszem, célszerű abból kiindulnunk, hogy különbség van nézeteltérés és nézetelés között. Hogy bemutassam, mire gondolok, szeretnék egy klasszikus antropológiai munkát idézni, E. E. Evans-Pritchard: *Boszorkányság, jósjelek és mágia a zandék között (Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande)* című művét. Evans-Pritchard egy helyütt leírja a következő esetet: zande férfiak egy magtárban üldögélnek, s az hirtelen a fejükre omlik. A baleset kapcsán három kérdés vetődik fel. Először: miért ültek a férfiak a magtárban? Egybehangzó válasz szerint azért, mert vissza akartak vonulni a tűző nap elől. Másodszer: miért dőlt össze a magtár? Megintcsak egybehangzó válasz szerint azért, mert természetek szétrágták a tartószerkezetét. Ezekkel a válaszokkal az antropológus is egyetért. Van azonban egy harmadik kérdés is: miért éppen akkor dőlt össze a magtár, amikor a férfiak bent hűsöltek? Itt már nincs egyetértés a zandék és az antropológus felfogása között. Evans-Pritchard válasza: csak. Nem kell külön magyarázatot keresni a két esemény egybeesésére, véletlenül történt. A zandék szerint viszont szó sincs véletlenről: az egybeesés jelentőségteljes tény, a balesetet boszorkányság okozta.

Az első két kérdés meg a harmadik között nem az hűz éles különbséget, hogy van-e vagy nincs egyetértés a zandék és az európai megfigyelő között. A magyarázat típusán alapul a különbség. Lehetne nézeteltérés az első kérdés kapcsán is: Evans-Pritchard esetleg azt gondolhatta volna, hogy a férfiak a nők elől rejtőztek el bizalmas beszélgetésre. Vagy a második kérdés kapcsán: ha mondjuk Evans-Pritchard nem természetekre, hanem az építők hanyagságára vagy szándékos rombolásra gyanakszik. Ám ezek megvitatható, publikus nézeteltérések lennének közte és a zandék között. A boszorkányság tényéről azonban nincs mód vitát folytatniuk. Az események egybeesése csak annak a számára bizonyíték a boszorkányság mellett, aki már hisz benne. Mi több, ahhoz is eleve hinni kell a boszorkányságban, s el kell fogadni a hozzá fűződő konvenciókat, hogy valaki a többi hívőnek bebizonyítsa: ebben az esetben nem történt boszorkányság. Azzal nem érvelhet, hogy boszorkányok pedig egyáltalán nincsenek. A boszor-

kányságról folytatott vita – a zandék és az európai megfigyelő között – nem publikus vita.

A pluralista társadalmakon belüli viták hasonlítanak azokra, amelyek a zandék és az európai megfigyelő találkozásakor állnak elő. Vannak publikus nézeteltérések és vannak nem publikus nézeteltérések. Az előbbiek esetében mindenki számára ugyanazok az elfogadható érvek ismérvei, és bármely érv bárki számára hozzáférhető. Az utóbbiak esetében nincs általános egyetértés az elfogadási kritériumokat illetően, és így az érvek sem általánosan hozzáférhetőek. A semlegesség szempontjából ez a lényeges különbség, nem az, hogy a vitás kérdésben megszüntethető-e a nézeteltérés vagy sem.

A nézeteltérések közepette hozott autoritatív döntés nem sérti a semlegesség feltételét, ha abban egyetértés van, hogy mi számítana bizonyítéknak a vitában. Lehet, hogy nincs mód perdöntő érveléssel előállni, de – elvben – minden félnek lehetnek bárki számára megfontolásra alkalmas érvei. Ilyen volna az a vita, hogy természetes vagy emberek okozták-e a zandé férfiak balesetét. Ilyen a Világkiállítás kivitelezhetőségéről folytatott vita. Ezzel szemben a boszorkánysággal kapcsolatos vita nem ilyen. Itt az egyik fél ki van zárva a vitából: neki nem szólnak, nem szólhatnak az előadott bizonyítékok, és ő sem tud, nem tudhat a többiek számára értelmes bizonyítékokat előadni. Az ilyen, nem publikus – hozzáférhető – hiteket, vélekedéseket, meggyőződéseket kell az autoritatív döntések megalapozásából kizárni, hogy a semlegesség feltétele teljesüljön. Nem kell azonban minden olyan vélekedést elvetni, mely mögül hiányzik az egyetértés.

Reményeim szerint sikerült megmutatnom, hogyan lehet a semlegesség elvét megvédeni néhány fontos ellenvetéssel szemben. Sőt, talán valamivel többet is. Azt hiszem, az ellenérvek vizsgálata során a semlegesség tartalmáról is megtudtunk valamit. Először is azt, hogy ez az elv nem a következmények, hanem az igazolás semlegességét követeli meg az autoritatív döntésektől. Másodszor azt, hogy a semlegesség elfogadásának megindoklásához nincs szükség a vele egyébként rokon – és számomra rokonszenves – erkölcsi eszmények alapulvételére: a semlegesség politikai előfeltevéseken nyugszik, a modern demokrácia egalitarizmusát kombinálja a pluralizmus tényeivel. Harmadszor pedig azt, hogy a semlegesség elve nem követel meg általános egyetértést az autoritatív döntések megindoklására vonatkozóan. Nem zár ki eleve minden indokot, amely körül a társadalomban nézeteltérés van. Csupán azokat az indokokat minősíti illegitimnek, melyeket nem mindenki képes – legalább elvben – vitatni.

Befejezésül arról szeretnék néhány szót szólni, hogy milyen politikai gyakorlatok tesznek eleget a semlegesség feltételének. Különböző összefüggések más és más eljárásokat tesznek szükségessé – ezt szeretném a hátralevő időben megmutatni.

A legegyszerűbb helyzet az, amikor különböző privát ideológiák – hitek, meggyőzések, erkölcsi életfelfogások – vetélkednek egymással az emberek

lojalitásáért. Ilyenkor a semleges megoldás a szétválasztás művészetében áll: intézményesen elkülönítik egymástól a közélet és a magánélet, az állami kényszeralkalmazást kirekesztik a magánéletből, a privát ideológiákat pedig az állami kényszeralkalmazás publikus megindoklásából. Ahol állam van, ott nincsenek privát ideológiák, ahol pedig privát ideológiák vannak, ott nincs állam. Ennek a megoldásnak klasszikus példája az állam és az egyházak elválasztása.

Ez a megoldás azonban nem minden helyzetben működik. Vessünk megint egy pillantást az abortuszkérdésre. Van egy elterjedt liberális érv az abortusz szabadsága mellett, mely – bevett formájában – szerintem nem tartható. Ez az argumentum a szétválasztás logikájára épül. Így hangzik: az emberek között nincs konszenzus abban, hogy az abortusz erkölcsi szempontból hogyan minősítendő – következésképpen az abortuszt magánügygé kell nyilvánítani. Az a nő, aki gyilkoságnak tekintené az abortuszt, önként tartózkodjék tőle. Aki viszont nem tekinti annak, az maga dönthesse el, hogy kíván-e élni vagy sem a szülés megelőzésének ezzel a végső eszközével. A gondolat rokonszenves, de mégiscsak hibás. Sokkal több következik belőle, mint amennyit a megfogalmazói hajlandók volnának magukévá tenni. Még nem találkoztam olyan liberálissal, aki elfogadta volna, hogy az abortusz legyen szabad a terhesség utolsó órájáig, tehát hogy a még világra nem jött, de már teljesen kifejlett magzatot – rövidebbel a születés előtt – az anya testében meg lehessen ölni. A liberálisok túlnyomó többsége a korai abortusz szabadsága mellett van, de a terhesség második vagy legkésőbb harmadik harmadában már szükségesnek tartja a korlátozást. A korlátozás azonban törvényi szabályozást és a törvények betartását kikényszerítő állami beavatkozást feltételez. Tehát a problémát nem azzal oldottuk meg, hogy a magánszférába utaltuk, ahol az állam nincs jelen. A törvényi rendezés nem magánügy, hanem politikai ügy. A semlegességet itt nem az állam zárójelbe tétele biztosítja; azokat az indokokat kell zárójelbe tenni, amelyek nem publikusak, nem hozzáférhetőek minden polgár számára. Tulajdonképpen ez az az eljárás, amelyről előadásom nagyobbik része szólt.

Van azonban egy harmadik típusú helyzet is, amely sem az egyik, sem a másik módon nem kezelhető. A szétválasztás technikájával a magánszférába utalt szervezetek – egyházak, önkéntes egyesületek, alapítványok – olykor közfunkciókat vállalnak magukra: iskolákat, kórházakat, szociális és pszichológiai segítő szolgálatokat tartanak fenn. Mivel ily módon az államtól vesznek át terheket, elképzelhető, hogy az állam anyagilag támogassa őket. Ennyiben a szétválasztás technikája itt nem működik. De milyen elveket kövessen az állam a támogatás során? Véleményem szerint az állam akkor jár el semlegesen, ha a sokféle magánszervezet közhasznú tevékenységeit nem attól függően támogatja, hogy mögöttes ideológiákat mennyire tartja támogatásra méltónak – igaznak, helyesnek vagy jónak. Ilyen kérdésekben a semleges államnak nem szabad állást foglalnia. Kizárólag azt veheti figyelembe, hogy mekkora terhet vesznek át tőle

a magánszervezetek. A tanulók, a fekvő betegek, a gondozottak számának (vagy valamilyen más mutatónak) arányában kell elosztania a támogatást.

Negyedszer, nemcsak magánszervezetek vállalhatnak át közfunkciókat. Közintézmények is lehetnek olyan helyzetben, hogy nem térhetnek ki privát eszmék bemutatása elől. A legkézenfekvőbb példa az állami iskola. Az iskola világnézeti semlegessége nem jelentheti azt, hogy a gyerekeket nem ismertetik meg a társadalom fontos, ám egyszersmind vitatott szellemi hagyományaival. Az iskolának kompetens állampolgárokat kell nevelnie, s hogyan lehetne valaki kompetens állampolgár, ha mit sem tud az országban élő tradíciókról. A jó iskola tehát be kell vezessen a vallás örökségébe – nem igehirdetést végezve, hanem az emberi kultúra fontos kincseként ismertetve a Magyarországon gyakorolt vallásokat. De ugyanígy meg kell ismertessen a felvilágosodás hagyományával is. A rokonszenvenző objektivitás, amire itt szükség van, nagyon nehéz pszichológiai feladat elé állítja a tanárokat, hiszen ők maguk – mint mindenki más – elkötelezett emberek, nem állnak istenként a nézeteltérések felett. Azonban nem lehetetlen, hogy törekedjenek a tárgyilagosságra, és el is várható, hogy így viselekedjenek, mert csak akkor teljesíthetik a hivatásukat: toleráns polgárokat nevelni egy pluralista politikai közösség számára. S a semleges állam ilyen politikai közösség állama.

(Fordította: Nagy Anita)

SEMLEGES-E A SEMLEGESSÉG ELVÉ?

A semlegesség roppant fontos gondolat, de ugyanakkor kicsit furcsa is, hiszen a liberalizmus voltaképpen mindig is harcos tan volt. Emberek harcba szállnak a liberális ideálokért, néha az életüket is kockára téve itt, Kelet-Európában is, és máshol is. Különös dolog feltételezni, hogy úgy vetik bele magukat ebbe a küzdelembe, hogy céljuk nem más, mint a semlegesség. Furcsa gondolatnak tűnik, hogy ez lenne a központi érték, melyhez az emberek olyan eltökélten ragaszkodnak.

Első megjegyzésem erre a kérdésre vonatkozik. Valójában majdnem minden-nel egyetértek, amit Kis János állít, de érvelése néhány ponton problematikusnak tűnik. Ezeket a nehézségeket szeretném itt kifejtetni. Az első és talán legáltaláno-sabb problémát a következő kérdésként lehetne megfogalmazni. „Lehet-e maga a semlegesség melletti érvelés semleges?” Úgy gondolom, Kis János alapján véve igennel válaszol, de azt hiszem, közben megkerülte az előbb felvetett általános problémát: érvelhet-e valaki semlegesen a semlegesség mellett?

Előadásának legelején adottnak tételezte fel az alkotmányos demokráciát (és ennek kereteit), amin nemcsak az alkotmány írott szövegét értette, hanem íratlan feltevéseket is, beleértve a semlegesség elvét. A végén majd szeretnék visszatérni ehhez a kérdéshez, vagyis, hogy mi is pontosan az, amit ő feltételezett, és hogy feltételezése mennyiben semleges. Vagy másképpen: ezekkel a feltevésekkel nem kerül-e meg egy nagyon fontos kérdést? Érvelése során világosan rámutatott, hogy valamilyen elvet vett alapul: az emberekkel szembeni egyenlő tisztelet elvét, ami az emberek meggyőződése iránti tiszteletet is magában foglalja. Tehát az egyenlőség eszméje egyenlő tisztelet az élet fontos dolgairól vallott és a jóról alkotott különböző nézetekkel és elképzelésekkel szemben. Ez egyik fontos alapelve a liberális alkotmányosságnak, amiért, ismétlem, némelyek elkötelezetten harcolnak. Megküzdöttek ennek a gondolatnak a védelmében azokkal, akik nem hittek benne. Tehát mintha ez önmagában nem lenne semleges eszme.

Kis János nagyon gyakorlatiasan három részre osztotta a témát, s ebben is követni fogom őt. Először a semlegesség definíciójára térek ki, másodsor arra, hogy milyen alapon fogadhatjuk el a semlegesség elvét, harmadszor pedig arra,

miképpen működhet az állam semlegessége a gyakorlatban, melyek a feltételei, hogy a semlegesség ideáljának megfeleljünk.

Először vegyük szemügyre, hogy mi a semlegesség, és hogyan lehet definiálni. Egyetértek azzal, hogy a semlegesség elve nem a következmények semlegességét írja elő. Úgy gondolom, az a gondolat, hogy egy állam vagy egy intézmény hatásaiban semleges lehet – akár személyek között, akár különböző személyek vagy csoportok vélekedései között –, önmagában véve abszurd. Abszurd a kíváncsúság, hogy egy politikai döntés olyan következményekkel járjon, amelyek egyetlen csoportnak vagy személynek sem kedveznek a többiek rovására. Abszurd ez a gondolat már azért is, mert minden döntésnek nem szándékolt következményei lehetnek. Honnan tudhatnánk, hogy egyik vagy másik politikai döntés hatásai semlegesek lesznek-e, *akár csak* korlátozott időn belül is, tehát, hogy egyik csoportnak sem kedveznek jobban, mint a másoknak? Soha sem lehetünk biztosak abban, hogy nem lesznek részrehajló nem szándékolt következmények, s így abszurd az az ideál, hogy bármilyen intézmény, de főleg az állam esetében biztosítsák a következmények semlegességét. Ez tehát nem lehet a semlegesség célja.

Tehát valami másról van szó. Miről is? Egyetértek azzal, hogy az *igazolás* semlegességéről kell beszélnünk. Ez valamilyen módon érinti a politikát vagy az intézményeket vagy az autoritatív döntéseket, amelyek nagy valószínűséggel – nyíltan vagy burkoltan – korlátozóak, mert végül is bármely autoritatív állami döntés valahol magában foglalja az erőszakkal való fenyegetés végső eszközét, ahogy Max Weber annak idején erre igen helyesen rámutatott. Az autoritatív döntéseket azért kell igazolni, mert az állam elvárja a polgároktól, hogy valamit megtegyenek vagy ne tegyenek meg. Az államnak ezért igazolnia kell azt, amit az állampolgároktól megkövetel.

Mit jelent az, hogy a politikai döntéseknek semlegesen igazolhatónak kell lenniük? Számomra úgy tűnik, hogy itt valami nem egészen világos. Azt jelenti-e ez, hogy amikor előterjesztenek egy bizonyos politikai javaslatot – mondjuk az egyházi iskolákkal, a kárpótlással, a tulajdonnal a visszamenőleges igazságtétellel kapcsolatban –, akkor azzal mindenkinek egyet kell érteni? Vagyis azt jelenti-e az igazolás semlegessége, hogy csak akkor tekinthető egy autoritatív döntés semlegesen igazolhatónak, ha általános egyetértés veheti körül. Ez rendkívül szigorú követelménynek tűnik, és a következmények semlegességéhez hasonlóan megvalósíthatatlan. Abszurd lenne célul kitűzni. Például mindig lesznek olyan emberek, akik elvből nem értenek egyet semmilyen javaslattal. Mindig lesznek olyanok, akik sohasem értenek egyet azzal, amit nekik elvi alapon javasolnak. Tehát definíció szerint mindig lesz nézeteltérés, legyen bármi az autoritatív döntési javaslat.

Mondjuk akkor azt, hogy az autoritatív döntések csak akkor igazolhatók semlegesen, ha mondjuk a jó életről alkotott különböző felfogások tipikus kép-

viselői egyetértésre juthatnak a javaslattal kapcsolatban? Számomra ez is túl szigorúnak tűnik. Magyarországon, mint bármely más társadalomban is, vannak olyan csoportok, amelyeket fanatikusként nevezhetnénk, melyek semmilyen elképzelhető politikai döntéssel és természetesen a vitatott kérdésekkel sem fognak soha egyetérteni.

Mi hát akkor a semlegesség? Alighanem valami bonyolultabb dolog. Talán arról van szó, hogy egy autoritatív döntés csak akkor igazolható semlegesen, ha el tudjuk gondolni, hogy a javasolt politikához, a kérdéses autoritatív döntéshez szükséges egyetértés alapja megtalálható a jó életről alkotott minden elgondolásban, melyek a társadalmon belül együtt léteznek. Számomra azonban még ez is túl szigorúnak tűnik, mert kétségtelenül mindig lesznek elgondolások és életmódok, melyek esetében nem működik ez az eljárás. Biztos vagyok abban, hogy vannak felfogások, gondolkodásmódok, amelyek összebékíthetetlenek másokkal, mert annyira irracionálisak, annyira magukba zártak, annyira atavisztikusak, vagy mert az érvelésről alkotott felfogásuk annyira elüt az adott kultúrában szokásos elképzelésektől, hogy nem szolgálhatnak megegyezés alapjául.

Tehát ezzel a kérdéssel kapcsolatban végül az alábbi következtetés vonható le: az autoritatív döntések akkor és csakis akkor igazolhatóak semlegesen, ha a társadalomban különböző szubkultúrákból származó, különböző állásponton lévő, eltérő gondolkodásmódú, életfelfogású, értelmes emberek egyetértésre juthatnak a javaslat értelmességéről. Ez a feltétel talán elég gyöngé. Bár talán még mindig nem eléggé, hiszen néhány életmód, a jóról alkotott néhány felfogás még így is kirekesztődik. Talán úgy kell fogalmaznom, hogy egy autoritatív döntést akkor lehet semlegesen igazolni, ha a jóról alkotott minden értelmes felfogás olyan, hogy az ezeket valló értelmes emberek egyetértésre juthatnak a javaslattal kapcsolatban. De ha ez a definíció lényege, akkor az értelmesség gondolata a döntő elem. Ez az egyetlen konklúzió azonban, amire az első kérdéssel, a semlegesség fogalmával kapcsolatban jutottam.

Most hadd térjek át az érdekesebb kérdésre, hogy tulajdonképpen mi az alapja annak, hogy elfogadjuk az igazolás semlegességét. Kis János elképzelt egy vitát egy hívő és egy nem hívő között, s feltételezte, hogy a nem hívő a semlegességet támogatja, a hívő pedig valamiféle (potenciális) akadály, hiszen ő valami olyasmiben hisz (nevezetesen a halhatatlan lélek gondolatában), amivel a nem hívő nem érthet egyet. Kis János arra a következtetésre jutott, hogy a semlegesség érvényesülésekor találnunk kell valamiféle közös alapot, ami nem foglal magában valamelyikük számára elfogadhatatlan előfeltevéseket.

Nézzük meg ezt a problémát azonban a hívő szempontjából. A vitapartner arra figyelhet fel, hogy a nem hívő azért támogatja azt a valamit, amit semlegeségnek nevez, mert ezzel el akar érni valamit (nevezetesen azt, hogy az abortuszt bizonyos határokon belül engedélyezzék). Ez az eredmény azonban éppen

egybeesik azzal, amit a nem hívő egyébként vall, mivel ő az abortusz engedélyezését támogatja. Tehát a hívő észre fogja venni, hogy semlegesség címén a nem hívő egy sajátos nézetet támogat, amivel ő nem ért egyet. Úgy vélem, ez felvet egy problémát. Hogyan győzünk meg valakit, aki nem ért egyet a mi célunkkal – mondjuk itt az abortusz engedélyezésének kérdésében –, arról, hogy érvelésünk alapja nem egyszerű részérdek. Nem arról van-e szó, hogy a semlegesség csak rejtett eszköz a miénktől különböző nézőpont elutasítására?

Az az érvelés, amelyre Kis János támaszkodik, a biztosnak feltételezett kezdőponthoz nyúlik vissza, vagyis az egymástól eltérő nézőpontokkal való egyenlő bánásmód doktrínájához. De ezen a ponton egy kérdést szeretnék feltenni. Nem csalt-e Kis János akkor, amikor az elején adottnak vette az egyenlő elbánás alkotmányos elvét, amely megtestesíti a semlegesség koncepcióját? Miért kellene ezt adottnak tekintenünk? Lássuk, milyen indokok hozhatók föl az álláspont mellett. Hiszen végül is a hívő az abortusz esetében éppen amiatt aggódik, hogy emögött valami más van. Miért kell azzal kezdenünk, hogy megpróbálunk olyan igazolást találni az autoritatív döntésekhez, amely, hogy visszautaljak az első pontra, egy adott társadalomban jelenlévő minden értelmes felfogás számára elfogadható? Miért ez a követendő cél? Két biztosan rossz választ tudok elképzelni.

Az első válasz ez: együtt kell élnünk. Konfliktusokkal teli társadalomban élünk. Ha a semlegesség célját nem tűznénk ki, akkor a társadalom felbomlana, és kezelhetetlen konfliktusok alakulnának ki. Találnunk kell valamilyen modus vivendit, különben a Hobbes által leírt állapotba kerülünk. Találnunk kell valamilyen megoldást, ami megakadályozza az anarchiát. Ez nem tűnik számomra túl jó morális érvek a semlegesség mellett. Mi több, az is aggályos, hogy ha ez az elv, akkor egyfajta vétőjogot adnánk a lármás, nemkívánatos vagy fanatikus csoportoknak. Más szóval, ha a semlegesség elve pusztán a társadalmi béke garantálását szolgálja, akkor mit fog a teljes politikai közösség az autoritatív döntések semleges alapjának tekinteni? Ezt a társadalomnak azok a legkevésbé megalkuvó csoportjai fogják eldönteni, akik képesek lesznek arra, hogy kitartanak amellett a minimum mellett, amelyben mindenkit egyetértésre bírhatnak. Ez a szociálisbéke- és szociálisbiztonság-érv. Ez számomra nem látszik elégségesnek a liberális álláspont morális megalapozásához, részben azért, mert a társadalmi stabilitás nem lehet az alapértékünk. Ha liberálisak vagyunk, akkor kell legyen valami ennél sokkal inspirálóbb és morálisan fontosabb érvünk is.

Elképzelhető egy másik érvelés is, amely a szkepticizmusból következik. Ez valahogy úgy hangzik, hogy egyik morális nézőpont igazsága felől sem lehetünk meggyőződve és ezért nem szabad semmilyen morális értéket sem kitüntetnünk. Ezért az egyenlő elbánás elvét a morális nézőpontok igazságára vonatkozó szkepticizmusból kellene levezetni. Emlékszünk talán, hogy a második feltétel szerint, amit Kis János a semlegesség elvéhez megadott, a jó életről alkotott

felfogások között nincsenek eredendően alacsonyabb vagy magasabb rendűek. Ez azonban mint indoklás szintén félrevezető, mert végül is minden liberális hisz valamiben, harcol valamiért, harcol egyfajta társadalomért, harcol a semlegesség elvén alapuló alkotmányos demokráciáért. Ezért hisznek benne, hiszik, hogy ez a legjobb társadalom. Tehát hogyan is alapulhatna a legjobb társadalomra vetett hit igazolása szkepticizmuson?

Így hát az, amit a semlegesség elvének nevezünk, egy olyan elv, amit az alkotmányos demokratáknak és liberálisoknak meg kell védeniük, meg kell védeniük azok ellen, akik nem hisznek benne vagy azok ellen, akik más elvekben hisznek. Ennek a védelemnek végső soron olyan elképzelésen kell nyugodnia, hogy melyik társadalom jobb a többinél. Azt hiszem, egyaránt el kell utasítanunk a szociális stabilitáson és a szkepticizmuson alapuló érveléseket. Végső soron a liberálisoknak és az alkotmányos demokratáknak – itt és most azonosnak tekintem őket – nem semleges módon kell megvédeniük azt az elvet, melyet inkább elfogulatlanságnak, mint semlegességnek neveznek.

Végül hadd térjek ki arra a kérdésre, hogy milyen feltételekkel lehet a semlegesség elvének megfelelni. Úgy gondolom, rendkívül érdekes az, amit Kis János a publikus és a privát szféra különbségéről mondott. Nagyjából egyetértek vele abban, hogy alkotmányos demokráciában nagy jelentősége van a publikus és a privát szféra között meghúzott határvonalnak: melyik döntés tartozik a magánszférába és melyik a politikaiba? Kis János úgy beszélt erről, ahogy sok liberális beszél John Stuart Mill óta; mintha a jóról, az értékesről, az élet fontos dolgairól alkotott felfogásokról az embereknek saját maguknak kellene dönteniük. A politika pedig éppen ebből a tényből indul ki. De vegyük észre, hogy ez már önmagában egy elképzelés arról, hogy milyen a jó élet vagy a jó társadalom. Ha például a militáns iszlámra gondolunk, nem is beszélve egyes mai társadalmakban meglévő militáns nacionalizmusról, világos, hogy számukra ez a nézet elfogadhatatlan. A privát szféra gondolata, vagyis hogy az egyének maguk döntsenek arról, mi a fontos számukra az életben, csak a mi liberális tradíciónk része.

Végül elfogadva egy részét annak, amit Kis János utoljára mondott a közhatalom önkorlátozásáról, szeretném levonni a következtetéseimet. Teljesen egyetértek azzal, hogy amit ő semlegességnek hívott – és amit én inkább pártatlanságnak neveznék – az összefügg az önkorlátozással, amit liberális alkotmányos társadalmakban a kormányoknak gyakorolniuk kell. Az ilyen társadalmakban a kormányoknak ellent kell állniuk a kísértésnek, hogy olyan megfontolásoknak engedjenek, amelyek nem találnak általános egyetértésre. Ez a korlát természetesen nemcsak a kormányokra, hanem az állampolgárookra is vonatkozik. Ez a korlátozás magában foglalja azt a gondolatot, hogy az egyének ki kell lépnie saját gondolkodásmódjából, és azt egy általánosabb nézőpontból kell vizsgálnia, vagyis, az övétől különböző nézőpontokból. Ez a követelmény azt jelenti, hogy

azok a nézőpontok, azok az életformák, amelyek számára ez lehetetlen, amelyek számára az, hogy kilépjenek saját nézőpontjukból (hogy a köz javát egy általánosabb szemszögből szemügyre vehessék), szó szerint lehetetlen, az alkotmányos demokrácia szemszögéből fanatikusak. Nem tudnak az alkotmányos demokrácia által megkövetelt, többretegű konszenzus részévé válni. Emiatt még nem gondolom viszont, hogy velük szemben intoleránsnak kellene lenni, vagy erőszakosan kellene bánni velük. Követők (még) nem olyan állampolgárok, akik nyitottak más nézőpontok ítéleteire. Az állampolgárságnak ez az a definíciója, ami a semlegesség vagy a pártatlanság elve mögött húzódik, és amit Kis János és magam is itt védelmeztünk.

(Fordította: Nagy Anita)

VÁLASZ STEVEN LUKES BÍRÁLATÁRA

Csak néhány futó megjegyzést szeretnék hozzáfűzni az elhangzottakhoz. Ezek nem érintik a lényegét, hiszen – mint azt Steven Lukes is hangsúlyozta – a legfőbb kérdésekben egyetértünk.

Először is, abszurd, önellentmondásos kíváncsi-e a következmények semlegessége? Szerintem nem minden körülmények között az. A minimális állam, mely a szerződések betartására és a tulajdon védelmére szorítkozik, s a szerződések feltételeinek meghatározásakor kizárólag a fair eljárás normáit köti ki, eleget tud tenni a következmények semlegességének (feltéve, hogy a magára hagyott társadalom a tökéletes verseny ideális feltételei között működik). Más kérdés, hogy ez vonzó eszmény-e. Ha azonban a minimális állam ideálját elvetjük, akkor már igaz lesz, hogy a következmények semlegessége fogalmilag lehetetlen.

Második megjegyzésem a pártatlanság és a semlegesség viszonyára vonatkozik. Steven Lukes azt mondja, szívesebben használná a pártatlanság kifejezést a semlegesség terminusa helyett. Én azonban arra hajlok, hogy ez két különböző norma, melyek között van ugyan kapcsolat, de nincs azonosság. Elképzelhető, hogy egy autoritativ döntés részrehajló legyen, azaz előnyben részesítsen bizonyos társadalmi csoportokat más csoportokkal szemben, az igazolásbeli semlegesség követelményét azonban kielégítse. Így például a kárpótlási törvény azoknak kedvez, akiket vagyoni természetű sérelem ért az előző rendszerben, s köztük is kitüntetetten azoknak, akiket földtulajdontól fosztottak meg. Míg azokról, akik a múltban nem voltak tulajdonosok, egyáltalán nem gondoskodik. A világnézeti semlegesség normájának azonban a törvény igazolása eleget tesz.

Fontosabbnak tartom azt a kérdést, hogy semleges igazolást adtam-e a semlegesség elve számára. Egy bizonyos értelemben nem. Az előadásomban kifejtett érvelés nem előfeltevések nélküli. Adottnak fogadja el az alkotmányos demokrácia kereteit. Nem vitatkozik azokkal, akik az alkotmányos demokráciát elvetik. Nem igazolja velük szemben valamilyen magasabb, semleges állásponttól, hogy az alkotmányos demokrácia jobb az ő politikai ideáljuknál. Tényként fogadja el a demokrácia kiküszöbölhetetlen egalitarizmusát is. Ez azonban megengedhető

elfogultság, hiszen a kiinduló kérdés az volt: hogyan lehet értelmezni (nem bírálni vagy bírálatokkal szemben megvédeni) a demokrácia alkotmányos alapelveit. A semlegesség elve a demokratikus alkotmány interpretációjához tartozik; olyan emberek közötti vitában jelenik meg, akik ezeket az alkotmányos kereteket elfogadják. Ez a megoldás nem csalás, nem a bizonyítandó becsmérlése a bizonyításba. Abban az értelemben ugyanis az itt kifejtett igazolás mégis semleges, hogy előfeltevései között semmilyen privát ideológia sajátos tételei nem szerepelnek. Ezek publikus, politikai előfeltevések, nem valamely magánmorál vagy magánvilágnézet feltevései.

Végül lássuk Steven Lukes azon érvét, mely a morális szkepticizmus egy változataként értelmezi a semlegességi elvnek azt a felfogását, mely szerint az állam nem alapozhatja kényszerítő intézkedéseit a különböző erkölcsi meggyőződések rangsorolására. Ez az értelmezés azonban nem fedti az általam képviselt elgondolást. Az államnak, véleményem szerint, nem azért kell tartózkodnia a jó élet kérdéseiben való állásfoglalástól, mert nem lehet tudni, hogy mit tartsunk a különböző életfelfogások értékéről. Akkor is tartózkodnia kell, ha azt tartjuk, hogy erre a kérdésre van igaz válasz. Ha van ilyen válasz, az államnak zárójelbe kell tennie, különben nem kezeli a polgárait egyenlő tisztelettel.

A semlegesség elve senkitől nem várja el, hogy adja fel a meggyőződését, s helyezkedjék a morális szkepticizmus álláspontjára. Csupán azt várja el, hogy az állam kényszerítő intézkedéseit hivatalosan ne igazolja a saját meggyőződésének magasabbrendűségével. Az autoritatív döntések minden polgárra kötelezőek. Ezért minden polgárnak abban a helyzetben kell lennie, hogy megérthesse és elvben bírálhassa az indokukat. Ha erre valakinek nincs módja, ha ki van rekesztve a vitából, mert az indok az ő számára nem hozzáférhető vagy kifejezetten tartalmazza, hogy az ő érvei csak alacsonyabb rendűek lehetnek, akkor az illető számára az autoritatív döntés nem kötelező erejű, hanem csak az erőszakkal való fenyegetésen alapul.

Ha jól értem Lukes fejtegetéseit, ő ennél erősebb feltételeket tulajdonít a semlegesség követelményének. Szerinte az állam abban az esetben lehet semleges, ha a jó életről vallott minden elgondolás valamilyen közös döntés felé konvergál, s az állam éppen ezt a közöset valósítja meg. Ebben a nagyon erős értelemben a semlegesség megvalósíthatatlan volna. Az általam adott meghatározás ennél gyengébb kikötést tesz. Csupán annyit kíván meg, hogy autoritatív döntések igazolásakor tegyék zárójelbe a privát érveket. Általános egyetértésre nincs szükség; csupán arra, hogy az egyenrangú vita feltételei biztosítva legyenek. Arra tehát, hogy az autoritatív döntések hivatalos igazolása ne tartalmazzon semmit, ami ne volna bárki számára megvitatható.

Végül egy szót arról a paradoxonról, hogy a liberális politikai elvek megvalósulásáért szenvedélyes küzdelmek folytak, forradalmakat, jogharcokat vívtak meg, az pedig eredmény az állam semlegessége lesz. Nos, a semlegesség nem

azonos az erkölcsi közömbösséggel. Az állam semlegessége politikai ideál, a politikai morál inspiráló elve. Közeli leszármazottja a polgárok iránti egyenlő tisztelet elvének, amelynél alapvetőbb liberális elvet nem ismerek. Nem úgy teljesül, hogy az állam tisztségviselői hűvös közönyt tanúsítanak az emberi sorsok iránt, hanem úgy, hogy pluralista társadalmunk minden tagját egyenlőként kezelik. S ez olyan eszmény, amelyért, úgy gondolom, érdemes vállalni a harcot.

(Fordította: Melegh Attila)

THE UNIVERSITY OF CHICAGO
DEPARTMENT OF CHEMISTRY
RESEARCH REPORT NO. 100
BY
J. H. GOLDSTEIN AND
R. F. W. WILSON
PUBLISHED BY THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS
CHICAGO, ILLINOIS, U.S.A.
1954

ANTIGONÉ ÖRÖKÖSEI?

Ellentétben a poétikusan-patetikusan csengő címmel, az alábbi írás nem szép, szívet melengető eszme-futtatás a klasszikus témáról, azaz hogy testvérbátyánkat akkor is illik eltemetni, ha az hazaárulónak minősítetik, hanem száraz filozófiatörténeti fejtegetés, melynek témája – legalábbis első pillanatra úgy tetszhet – éppen ellentétes a görög tragédia morális mondandójával. Ugyanis azt szeretném bizonyítani – illetve mivel eszmetörténeti elemzéseknél nagyképpűnek tűnhet e kifejezés, azt szeretném érzékeltetni –, hogy a XVII. századi Angliában mennyiben járult hozzá a jogbiztonság modern normáit megelőlegező törvényfogalom kialakulásához a szerződés szülte pozitív törvény fogalmának „megtisztítása” minden morális megfontolástól, minden tradicionális természetjogi normától, legyen az morálteológiai vagy emotív jellegű.

A politikai és jogi szféra illetően való „demoralizálásának” logikai nagymestere Thomas Hobbes. Így a Leviatán elemzésével kezdeném okfejtésemet arról, hogy a nagyon „amorálisnak” – és egyértelműen autoritáriusnak – tekinthető szövegek miképp alapozzák meg a fix, univerzális törvények uralmának máig kívánatos ideáit – miközben világtörténelmi veszteséglistára kerül sok minden, ami a görög morálfilozófiától kezdve a keresztény középkoron át a protestáns etika erkölcsi szubjektivizmusán keresztül az európai etikai gondolkodás varázsát adta.

„Mert olyan *finis ultimus* (végső cél) vagy *summum bonum* (legfőbb jó), amit a régi erkölcsfilozófusok könyveikben emlegetnek, nem léteznek.”¹ hangzik a *Leviatán* szerintem meghatározó mondata, mely az előbb említett tiszteletre méltó tradícióval való visszavonhatatlan szakítás leghatározottabb gesztusa. Tudjuk, ebből az következik a hobbesi antropológia szerint, hogy „az egész emberiség általános törekvése elsősorban az újabb és újabb hatalom iránti örökös *vágy*, amelynek csak a halál vethet véget”, ám nem következik, s ami még fontosabb, nem következhet az, hogy a hatalom valamely ideális világtörténelmi végcél érdekében mozgósíthat minden, morálisan megengedett vagy meg nem engedett eszközt. Az eszköz és a cél itt egybeesik: a végtelen hatalomkiterjesztés a hatalom megőrzésének eszköze. „És ennek oka nem mindig abban rejlik, hogy az ember az elért élvezetnél nagyobb élvezetet remél, vagy hogy szerényebb

hatalommal nem éri be, hanem abban, hogy a jólétéhez szükséges pillanatnyi hatalmát és eszközeit továbbiak megszerzése nélkül nem tudja biztosítani." Ha az emberek végtelen vágyainak, versengésének nincs természeti korlátja (lásd a „mindenki harca mindenki ellen” természetes állapotát), akkor a mesterséges korlátul szolgáló közhatalomnak korlátlanok kell lennie – ez a standard Hobbesinterpretációk közhelye, aminek itt az inverzére lennénk kíváncsiak: jelesül a teljhatalmú Leviatánnak épp az a legmegnyugtatóbb korlátja, hogy nincs morális küldetése, azaz nem törekszik valamely végső jó (szép, igaz) realizálására, csupán a hagyományos erénytáblázatok szerint végtelenül „rossznak” minősülő emberi természet kordában tartására, vagy még inkább e – morálisan mélyen elítélhető vágyak – (bírvány, kéjvágy s ezek eszközeként hatalomvágy) *koordinálására*. Normája nem valamely természet adta igazságfogalom, hanem – a kíméletlen konvencionális logikája szerint – csupán az igazságosság ama szabályai, melyeket a szerződés megfogalmaz. „Ahol nincs közhatalom, ott nincs törvény, ahol nincs törvény, ott nincs igazságosság.”² Ez az igazságosság nem „szubsztantív” fenség, hanem formális játékszabály, melyet a szerződés értelmében maga a megállapodás definiál, és e definícióra való rákérdezés *per definitionem* igazságtalanság, míg a szerződés betartása meghatározás szerint maga az igazságosság: „Hogyha megállapodás jött létre, annak megszegése *igazságtalan*, s az *igazságtalanság* definíciója nem más, mint a *megállapodás be nem tartása*.”³

Mielőtt hagyományos erkölcsi értékeink elvesztése miatt siránkoznánk, arra is vessünk egy pillantást, milyen más hagyománnyal való szakítást *is* szolgál a szerződés betartásának szentségét szinte egyedüli morális maximaként meghatározó hobbesi „amorális” „igazságosságfogalom”. „Az igazságosság a megállapodások betartása... ám vannak, akik nem érik be ennyivel, és nem az emberek földi életének a megóvását, hanem a halál utáni örök boldogság elnyerését szolgáló szabályokat tekintik természeti törvénynek. És szerintük a szerződésszegés esetleg az utóbbi célt szolgálhatja, következésképpen igazságos és ésszerű lehet.”⁴ Például az eretnekeknek adott szó megszegése egy magasabb rendű igazságosságfogalom szempontjából dicséretes dolog; a kiátkozott, így eretnekek minősülő legitim uralkodó meggyilkolása üdvös cselekedet stb., idézi Hobbes a „szubsztantív” igazságosságdefiníciók közismert konzekvenciáit. Ez alapján arra jut, hogy egy „értékmentes”, pusztán formális igazságosságfogalom *ennél* az isteni igazságosságnál emberibb világot teremthet. Ez utóbbi embertelensége legfeljebb saját emberi természetünk egyenes következménye; az emberi értelem logikai szigora legfeljebb lakhatóvá teheti a vad vágyaink vezérelte világot, lakályossá semmiképp. Az igazi elvadulást Hobbes szerint az jelenti, ha szuprarácionális legitimációt adunk valamely kítüntetettnek vélt vágyunknak, hitünknek – akár erkölcsi meggyőződésünknek –, aminek nevében így minden megengedhető.

Az utilitárius-konzekvencialista logika a bűn és bűnhődés megítélésében is humánusabb következtetésre juthat, mint a hetedíziglen büntetni vágyó isteni igazságszolgáltatást mímelő megtorláselmélet. „A természet hetedik törvénye azt mondja ki, hogy a bosszú (*vagyis a rossznak rossz általi megtorlása*) alkalmával ne a múltbeli rossznak, hanem az elkövetkező jónak a nagyságára gondoljunk. Ez tehát előírja nekünk, hogy a büntetés kirovásánál csakis a bűnös jó útra térítésének és a többiek irányításának szándéka vezessen minket. Ez a törvény az előzőekből következik, és azt írja elő, hogy a jövőre vonatkozó biztosíték ellenében megbocsássunk a bűnösöknek. Emellett a bosszú, ha indítéka nem a példaadás és a jövőbeli haszon, csak mások sérelme feletti diadalmaskodás és büszkélkedés. Ez pedig céltalan, mert a cél mindig valami jövőbeli dolog.⁵A jövőorientált haszonelvű kalkuláció tehát – minden morális megfontolás nélkül is – elutasítja a megtorláselméletet. Ennek elvetését erkölcsi szükségszerűséggé teszi a hobbesi hatalomelmélet egy másik (kétségkívül kétesebb implikációkkal terhes) mozzanata, mely a „parancsra tettem” vonatkozásában tökéletes jogi-politikai feloldozást ad a mindenkori hatalom esetleges emberellenes parancsait vakon végrehajtó polgárnak. „Ha a megbízott korábbi megállapodás értelmében engedelmességgel tartozik a megbízójának, és annak utasítására bármi olyat tesz, ami a természeti törvénnyel ellenkezik, nem ő, hanem a megbízó szegte meg a törvényt. Mert a cselekedet ugyan ellenkezik a természeti törvénnyel, csak hogy ez nem az ő cselekedete; ezzel szemben a cselekedet megtagadása ellenkeznék a természeti törvénnyel, hisz az tiltja a szerződészegést.”⁶

Hobbes erkölcsi ellenszegülést – polgári engedetlenséget, lelkiismereti parancsmegtagadást – logikailag lehetetlennek tekintő merev jogi pozitívizmusa nem a „reálisan létező” abszolút monarchiák, hanem a helyét a politikaelmélet terében akkor még csak idealiter kijelölő majoritárius demokráciák esetében járhat igazi „totalitarisztikus” következményekkel. A kisebbségi vélemény, a lelkiismereti lázadás jogosultságát *a priori* kizárja a többséget teljhatalommal felruházó szerződés, mely azonban, éppen azért, mert *nem* „értékeket” akar realizálni, akár meg is engedheti a disszidenciát, a (nem nagyon kombattáns) nonkonformizmust. Ám ha tiltja is, nem istentelenként, erkölcstelenként, hanem pusztán leszavazottként, a pillanatnyi többség véleményével ellentétesként minősíti törvénytelennek a kisebbségi álláspontot: az egyedül törvényes többségi akarat sem az egyedül üdvözítő isteni igazság inkarnációja, hanem teljhatalmú, de tartalmában kontingens decízió következménye. „Mivel a többség igenlő szavazatával uralkodót nevezett ki, az, aki nemmel szavazott, most köteles a többiekkel egyetérteni, vagyis beletörödni abba, hogy az uralkodó minden jövőbeli cselekedetét elismerje, mert másként a többiek törvényesen megölhetik. Ugyanis az összegyűlt emberek testületéhez önkéntesen csatlakozott, ezzel kelőképpen kinyilvánította akaratát, hallgatólagos szerződést kötött, hogy a több-

ség jövőbeli határozatához tartani fogja magát. Ha tehát nem tartja magát a határozatokhoz, vagy azok bármelyike ellen szót emel, szerződésével ellentétesen s ezért törvénytelenül jár el.”⁷

Mielőtt megsiratnánk a kisebbségi jogok megsemmisülését a Leviatán államában, nézzük meg, az miben különbözik a XX. századi totalitarizmusok terrorrendszereitől: először is itt nincs kötelező ideológia (a látszat ellenére még államvallás sem: kötelező *kultusz* ugyan lehet, de ez kimondottan a külső ceremóniákra vonatkozik; az állampolgárok *in foro interno* vallott hite – vagy hitelensége – után nem kutakodik semmiféle állami vagy egyházi inkvizíció). Az államhatalom épp „értékmentes” érdekkalkulációi alapján nem kívánja – mert nem tartja szükségesnek, hasznosnak – az „erkölcsök kikényszerítését”. A paráznság például csak akkor bűn, ha a pozitív törvények kifejezetten tiltják, és a hobbesi hangütés sejtetni engedi, hogy nagy ostobaságnak tartaná az ilyesféle tilalmakat. Ahogy a gazdasági szféra állami dirigálását is: olyan nagy hatalma van a Leviatánnak, hogy akár tönkre is tehetné a szabadságot, de mivel inkább adót szeretne szedni, és ez szabad magángazdaságok esetén biztosabb, így megvan a lehetőség azok szabad érvényesülésére. „Az alattvaló szabadsága tehát azokra a dolgokra korlátozódik, amelyek felől az uralkodó nem intézkedett. Ezek közé tartozik például az adásvétel vagy egyéb egymás közötti szerződés szabadsága, a lakhely, a táplálkozási mód, a foglalkozás, a gyermek megfelelő neveltetése megválasztásának szabadsága...⁸ Morus *Utópiája* e területeken semmiféle szabadságot nem engedélyezett a polgároknak, épp az ideális-egalitárius állam nagy morális küldetéstudata következtében. Mivel Hobbesnál nincs ilyen ideális végcél, a polgárok morális megigazulását célzó világtörténelmi végállomás, a következő többségi döntés által legitimált kormányzat nem teheti visszamenőlegesen törvénytelené a megelőző rendszer törvényeit és büntette az ezeknek engedelmeskedő polgárok lojalitását: „Semmilyen, a cselekedet elkövetése után hozott törvény nem teheti a cselekedetet büntetté.”⁹ A modern jogbiztonság fogalmához oly közelálló hobbesi megfogalmazás mögött persze mindvégig meghúzódik az a kevésbé szabad szellemű kikötés, hogy társadalomba lépve lemondunk a jó és rossz megítélésének jogáról. Tehát amit én magánmoralitásom szempontjából bűnnek tartok, azt is meg kell tennem, ha a törvény, a mindenkori pozitív törvény megparancsolja. „A polgári társadalommal összeegyeztethetetlen az az elmélet, amely szerint bűn, amit valaki saját lelkiismerete ellenére cselekszik.”¹⁰ Bízhatunk azonban a Leviatán logikájában, mely ha nem is morális, de prudenciális megfontolásból elveti a túlszabályozás gyakorlatát; nem azért nem kell lelki üdvünk vagy gazdasági üdvözülésünk ellenére cselekednünk, mert ez erkölcsileg elfogadhatatlan a nagy Leviatán számára, hanem éppen azért nem, mert egy erkölcsileg semleges állam hatalmi – és kiváltképp gazdasági – kalkulációival állunk szembe. És bár sok mindent megtehetne – hisz hatalmát nem korlátozza a természetjog vagy valamilyen más

erkölcsi megfontolás –, sok mindent nem tesz meg, mert sem maga, sem alattvalói számára nem tartja kötelezőnek erkölcsi előírások erőltetését. „A szükségtelen törvények nem jó törvények, hanem csak a pénz számára állított csapdák” – írja Hobbes¹¹: szabadságunk a szabályozás szükségtelenségében, illetve a szabályok önkényes érzelmi alkalmazást vagy önkényes nem alkalmazást nem ismerő pártatlanságában vagyon. Ennyiben a politikai-jogi szféra „demoralizálása” hozzájárult a személyes szabadságjogok kereteinek kialakításához – még abban a politika-filozófiai alapértelmeben is, mely oly keveset szól az egyén szabadságáról és oly sokat a politikai állam hatalmáról.

Ahhoz, hogy a személy szabadsága ne csak az „értékmentes” politikai törvények és az erkölcsileg közömbös állam hatalmi réseiben húzódjék meg, azaz, hogy többé ne a totális államhatalom „liberalizálásáról”, hanem a modern értelemben vett liberalizmusról szólhassunk, e szabadságot meg kellett szelídíteni, és ezáltal a morálisan nem semleges természeti törvény részévé tenni. Locke liberalizmusának logikája kétségkívül gyengébb, mint a Leviatáné, mert nemcsak racionális, hanem morális képességekkel-készségekkel is fel kell ruháznia a természeti állapot emberét, a preszociális emberi természetet. „A természeti állapotot a természeti törvény szabályozza, amely mindenkit kötelez; és az ész – amely maga ez a törvény – mindenkit, aki csak hozzá fordul, megtanít arra, hogy mivel az emberek valamennyien egyenlők és függetlenek, senki sem károsíthat meg egy másik embert életében, egészségében, szabadságában vagy javaiban.”¹² Persze örvendezhetnénk is, hogy a liberalizmus hajnalán egymásra talált politika és etika. Hisz ha ilyen jók az emberek, könnyedén megvalósítható a *minimal state* programja. Vagy másképpen csak minimális államhatalomra van szükség, mivel az emberek eredendően rendelkeznek bizonyos erkölcsi belátással: például már az első gyilkosság elkövetőjének is lelkiismeretfurdalása volt, illetve az első tolvaj is tudta, hogy mások munkával megszerzett jogos tulajdonában tett kárt.

Bár kétségkívül fontos – s nemcsak „hangulati” – jelentősége van a locke-i liberalizmusban a természettől fogva szabadnak és egyenlőnek született (és mások szabadságát, egyenlő méltóságát, sőt tulajdonát is tisztelő) ember posztulátumának, mikor meghatározza a pozitív törvények biztosította szabadságot, akkor Locke is az állandóság és az egyformaság „formális”, Hobbes által is aláhúzott attribútumaira hivatkozik, „szubsztantív”, tartalmi megkötések mellőzésével. „A kormányzat alatt élő emberek szabadsága annyit jelent, hogy van egy állandó szabály, amely szerint élnek, amely általánosan érvényes e társadalomban mindenkire, és amelyet a társadalom törvényhozó hatalma alkotott; ez tehát szabadság arra, hogy a saját akaratomat kövessem mindama dolgokban, amelyekre nézve a szabály semmit sem ír elő, és hogy ne legyek alávetve egy másik ember változékony, bizonytalan, ismeretlen és önkényes akaratának.”¹³

Amilyen erős garanciákat tartalmaz Locke polgári kormányzata egyetlen

ember önkénye ellenében – azaz a hagyományos önkényuralom vonatkozásában olyan problémátlannak tekinti a többségi döntés, valamint a moralitás és a racionalitás parancsolataiként meghatározható természeti törvény ekvivalenciájának feltételezését: „Ahhoz, hogy valami közösség legyen – mivel a közösség csupán a hozzá tartozó egyének megegyezése, és mivel annak, ami egy test, egy irányba kell mozognia –, az kell, hogy a test abba az irányba mozogjon, amerre a nagyobb erő hajtja, ami nem más, mint a *többség megállapodása*. Máskülönben lehetetlen, hogy egy testként, *egy közösségként* működjék, vagy egy közösség maradjon, márpedig minden egyén, aki csatlakozott hozzá, közös megegyezéssel ebben állapodott meg; és így a megegyezés mindenkit kötelez, hogy elfogadja a *többség* döntését. És ezért azt látjuk, hogy azoknál a gyülekezeteknél, amelyeket pozitív döntések jogosítanak fel cselekvésre, a *többség* határozatát tekintik az egész határozatának, és ez szab irányt az egész hatalmának, mivel a természet és az ész törvénye révén ez rendelkezik vele.”¹⁴ Tocqueville a többség zsarnokságáról szólván azt mondta, hogy a mindenkori többségi döntés ellenében fellebbezhetek az emberiséghez, a természetjogi moralitáshoz, az ész törvényéhez: Locke, aki oly szellemes érveket talál Filmer moralizáló-patriarchális, illetve Hobbes amorális konvencionalista despotizmusa ellenében, fel sem veti, hogy a többség döntése esetleg éppúgy nem eshet egybe az értelem és az emberiség parancsolatával, mint egy despotáé.

Bár a törvényhozó hatalomnak etikai és politikai, jogi és pszichológiai legitimitációja egyaránt a többség korlátlan hatalma, a törvényhozás módja, a törvények szilárd formális jogi-kritériumai (és nem annyira tartalmi-morális megköntései, mint természetes szabadság és a még megfoghatatlan közjó deklarálása) mérséklék a mindenkori többség teljhatalmi ambícióit: „ezért sohasem tételezhető fel, hogy a társadalom hatalma, vagy a *törvényhozó hatalom többre is kiterjedhet, mint amit a közjó megkíván*... Bárki is rendelkezék tehát egy államban a törvényhozó vagy a legfőbb hatalommal, annak kötelessége, hogy nem rögtönzött rendeletekkel, hanem érvényes, *állandó törvényekkel* kormányozzon, amelyeket kihirdettek és ismertettek az emberek előtt; hogy a hatalmat elfogulatlan és igazságos bírák útján gyakorolja, akiknek e törvények alapján kell eldönteniök a vitákat; és hogy a közösség erejét csakis e törvények végrehajtására használja...”¹⁵ A törvényeknek egyszerre társadalmi-politikai célja és természeti-morális korlátja a személyes szabadság és a személyi tulajdon megőrzése. Olyan pozitív törvény (vagy akár a többség által kikényszeríthető morális megfontolás) nem lehetséges, mely a polgárok életét és szabadságát, tulajdonának biztonságát csorbíthatná: hisz bármikor visszatérhetünk a természeti állapotba (azaz a kormányzat nélküli társadalom állapotába), hol létünk és javaink nem voltak ilyen veszélynek kitéve. Csupán ezek még nagyobb (jogilag jobban garantált, szabályozott) biztonsága érdekében alkottunk társadalmat, ruháztuk fel a mindenkori többséget a törvényhozó hatalommal. Ez a többség azonban nem viseli magán

az egyszer s mindenkorra való kiválasztottság égi stigmáját, mivel nem a polgárok örök és változtathatatlan erkölcsi értékeit, hanem kizárólag a váltakozva többségbe kerülők változékony érdekeit képviseli. Mandátuma a következő választásig szól. Locke rendszerében ez a szilárdabb garanciája a szabadságnak, mint a természeti törvény konstitutív erkölcsi elvként való felfogása: „Az új testületek és ezzel együtt új képviselők létesítésének hatalma együtt jár azzal a feltételezéssel, hogy idővel változhat a képviselő mértéke, és azoknak a helyeknek, amelyeknek azelőtt nem volt képviselőjük, egy idő után joguk lesz a képviselőre. Azok pedig, amelyeknek korábban volt, ugyanezen oknál fogva elveszíthetik ezt a jogot, és túl jelentéktelenné válhatnak ahhoz, hogy részesüljenek ebben a kiváltságban. Nem attól lesz valami támadás a kormány ellen, hogy megváltoztatják a jelen állapotot, amely talán hanyatlás és romlás következtében állt elő, hanem attól a törekvéstől, hogy megkárosítsák vagy elnyomják az embereket, s egy részt vagy pártot felemeljenek és megkülönböztessenek a többiektől, akiket igazságtalanul elnyomnak.”¹⁶

Nem tudom, hogy a parlamenti váltógazdálkodásnak ezen 300 éve megfogalmazott elve a politikai erkölcs vagy az etikus politika címszó alá sorolható-e inkább, de mindenképpen politikai és etikus princípiumnak tetszik. Talán éppen amiatt, hogy nem az etikumból kívánja levezetni a politikumot.

Visszatérve a thébai királyleányra: Antigoné nem egyszerűen a tiszta moralitás meggyőződését mozgósította, a zsarnok Kreón éppoly tiszta államrezon-megfontolásai ellenében, ahogy Hegel fenomenológiája óta e történetet interpretálni illik. Hanem arra jött rá, hogy Kreón tragikomikus szereptévesztésben szenved: ő kívánja a moralista-erkölcsbíró szerepkörét kisajátítani a politikai hatalom tulajdonosaként. Azaz a pozitív jog eszközeivel kíván élni erkölcsi ítéletei végrehajtásában. A pozitív jog ezen instrumentalitása ellen – történjék bár az a legnemesebb erkölcsi felháborodás alapján – lázadnak Antigoné örökösai, felhasználva akár az „erkölcsmentes” eljárásjog, XVII. századi angolszász politikai gondolkodók által felfedezett argumentumait is.

JEGYZETEK

¹ Hobbes, Thomas : *Leviatán*. Magyar Helikon, Budapest, 1970. XI. fejezet 85. o.

² Uo. X. fejezet 110. o.

³ Uo. XV. fejezet 123. o.

⁴ Uo. XV. fejezet 126. o.

⁵ Uo. XV. fejezet 131. o.

⁶ Uo. XVI. fejezet 139. o.

- ⁷ Uo. XVIII. fejezet 152. o.
⁸ Uo. XXIV. fejezet 182. o.
⁹ Uo. XXVII. fejezet 250. o.
¹⁰ Uo. XIX. fejezet 274. o.
¹¹ Uo. XXX. fejezet 293. o.
¹² Locke, John: *Értekezés a polgári kormányzatról*. Gondolat, Budapest, 1981. II. fejezet 42. o.
¹³ Uo. IV. fejezet 55. o.
¹⁴ Uo. XX. fejezet 107. o.
¹⁵ Uo. IX. fejezet 129. o.
¹⁶ Uo. XIII. fejezet 153. o.

AZ ÁLLAM KÉT KARJA, AVAGY MI VAN A HAGYOMÁNYBAN?

Írásomban a politika és erkölcs kapcsolatának egy olyan aspektusát kívánom megvizsgálni, amely szoros összefüggésben van a modernkori magyar politikai nyomorúság máig megfigyelhető újratermelődésével. Arról a jelenségről van szó, melyet röviden a politika és erkölcs modernségellenes célokra való szembeállításának nevezek. Politika és erkölcs viszonyát ily módon a modernség fogalmának bevezetésével kívánom értelmezni.

A megfontolásra ajánlott kérdés a következő: reális-e annak a veszélye, hogy az erkölcs nevében, különböző erényekre hivatkozva bizonyos politikai erők újabb időszakra konzerválni tudják a politikai nyomorúságot Magyarországon? Szeretném megvizsgálni a kiépülőben lévő új hatalmi rendszer erkölcsi bázisát, ráirányítva a figyelmet arra a múlt század óta tapasztalható jelenségre, hogy az erkölcs nevében már több ízben megfojtották a szabadságot, megakadályozták a szabadság konkrét formáinak a meggyökerezését. A modernség megszületésének magyarországi története együttjárt a modernség éles, erkölcsi indíttatású kritikájával. Mivel modernség és kapitalizmus egymással összefonódott fogalmak, a modernségellenesség egyben kapitalizmusellenességet is jelentett.

Tézisem ezért a következő: a modernkori magyar politikai nyomorúságért, a kudarcos harmadikutas kísérletekért, melyeknek ma is megvan a táptalaja, a modern politika és erkölcs lényegének meg nem értése és az ebből kialakuló antimodernista, kapitalizmusellenes *mentalitás* a felelős.

Politika és erkölcs szembeállításának jelenségére már Eötvös József is felfigyelt. Politika és morál képzelt ellentétét ő abból származtatta, hogy az ókori felfogástól nem tudunk szabadulni. Az antik politikai gondolkodók a morált az állam elvéből vezették le – fejtegeti Eötvös a *Gondolatokban*¹ –, míg az újkoriak az egyénből, az államra nézve mi mégis, még mindig az ókori fogalmakban gondolkozunk. Ugyanakkor Eötvös azt is mondja, hogy mivel az állam fő célja

az egyén java, a politika célja nem lehet más, mint az erkölcs elveit az államra alkalmazni. Nem nehéz észre venni, hogy Eötvös Hegel hatása alatt állt, amikor az államot az erkölcs megtestesülésének tekinti. Azt viszont már nehezebb belátni, hogy a német befolyás alatt álló magyar politikai gondolkodás – beleértve Eötvöst is, a múlt századi magyar liberalizmus talán legnevezetesebb alakját – miként járult hozzá akaratlanul a modern politikai nyomorúság tradíciójává válásához Magyarországon. A tét ma sem kisebb, minthogy a kétségtelenül tapasztalható erkölcsi zűrzavar, régi és új igazságtalanságok közepette a politikai elit esetleg fokozatosan a szabadság ellen fordul, vagy másként fogalmazva: az erény esetleg újra legyőzi a szabadságot.

A POLITIKAI MODERNSÉG ERKÖLCSI ALAPJA

A politikai modernség kezdetét a modern politikai gondolkodás kezdetével azonosítom. Leo Strauss felfogását követve² ezt a kezdetet Machiavelli politikai tanításának megjelenésére teszem. Francis Bacon a következő módon értékelte Machiavelli jelentőségét: „Hálások vagyunk Machiavellinek s a hozzá hasonló íróknak, akik nyíltan és leplezetlenül kijelentik azt, amit az emberek valósággal cselekszenek, s nem arról beszélnek, amit cselekedniük kellene; mert lehetetlen egyesíteni magukban a kigyó bölcsességét és a galamb ártatlanságát, ha előzetesen nem ismerjük a rossznak természetét; enélkül az erény őrizetlenül van kitéve a veszedelemnek.”³ Hogy Bacon hálája mennyire volt őszinte, az külön vizsgálódás tárgya lehet, mindenesetre a modern politikai gondolkodás leglényegesebb vonását, a szakítást az antik politikai filozófia alap gondolatával, az *igazságosság* erényére alapított állam gondolatával, pontosan ragadta meg.

A klasszikus modern politikai gondolkodók a reálishan megvalósítható legjobb rend eszményéből indultak ki: ennek rendelték alá a gyakorlandó erényeket. Ez azt jelenti, hogy az antik szerzők által oly sokra tartott erények – mindenekelőtt az *igazságosság* – egyre hátrébb szorulnak az erények fontossági sorrendjében. Ez a hangsúlyeltolódás ugyanakkor nem látványos: Machiavelli antiklerikalizmusa, vagy Hobbes politikai ateizmusa, vagyis a keresztény morális elvek lefejtése az állameszméről csak a nagyon figyelmes olvasó számára tárul fel.

Hobbes nevezetes művében, a *Leviatán*ban egy helyen kifejti,⁴ hogy „téves az a nézet, hogy az állam két karja a hatalom és az igazságosság, amelyek közül az első a király, a második az országgyűlés kezébe van letéve. Mintha bizony fennmaradhatna az az állam, ahol a hatalom olyan kézbe van letéve, amely ne volna az igazságosság rendelkezési és kormányzati jogának alárendelve!” Ha csak ezt a sort vennénk figyelembe, akkor azt hihetnénk, hogy Hobbes töretlen folytatója a premodern politikai gondolkodásnak, kizárólag az igazságosságon

alapuló állam eszméjének. Ez annyiban igaz, hogy a modern állam eszméjében természetesen megtalálható az igazságosság erénye, de már csak az *egyik* összetevője a jó rendnek. Amikor Hobbes végigveszi az erényeket, akkor kiderül, hogy más erényeket tart fontosnak, mint az antik szerzők. Platón állama az igazságosságon alapul: mindenki kapja meg azt, ami neki jár. Arisztotelész igazságosságfogalma lényegében megegyezik Platón igazságosság koncepciójával: „Az igazságosság tehát az az erény – írja Arisztotelész –, amelynek alapján az igazságos emberről elmondhatjuk, hogy szabad elhatározásból igazságos dolgot cselekszik, s a javak elosztásában... nem úgy jár el, hogy a választásra érdemes dolgokból többet juttat magának, embertársának meg kevesebbet, a rosszból pedig fordítva, hanem úgy, hogy az arányosság szerinti egyenlőséget veszi figyelembe.”⁵ Hobbes nem azon fáradozik, hogy az igazságosság fogalmát újraértelmezze, hanem egyszerűen a *nemes becsvágy* erényét az igazságosság erénye fölé helyezi. A nemes becsvágy erényét Arisztotelész is tárgyalta. A becsvágyó emberről azt írta, hogy „nagy ügyért mindig kész szembeszállni a veszéllyel”⁶. A hobbesi becsvágyó emberből hiányzik a heroikus mozzanat, ő már a modern kor hőse. A modern ember állandó akarásban van, életszemlélete az aktivizmus és nem a szemlélődés.

Az aktív erények – mint például a nemes becsvágy – előtérbe kerülésének legjobb példája az amerikai alapító atyák kora, elsősorban is a *The Federalist Papers*ben kifejtett új erényfelfogás, amelyre az új amerikai köztársaságot kívánták alapítani. Thomas L. Pangle, aki a nyolcvanas években földolgozta az amerikai kormány erkölcsi alapjául szolgáló erényfelfogást, a következőkben látta az antik és az amerikai republikanizmus közti különbséget: „Általában elmondhatjuk, hogy az antik gondolkodók – szemben az amerikai alapítókkal – lényegesen kisebb hangsúlyt fektetnek az individuumok és »jogaik« védelmére – az egyénnek önmaga és családja védelméhez, a magántulajdonhoz, a vallásszabadsághoz és a »boldogság kereséséhez« való jogára.”⁷

Erényen az antik politikai gondolkodók a jellemnek azokat a minőségeit értették, melyek révén az emberek a szenvedélyeiket kifejezik. Az erény az ész és szenvedély természetes szintézise, amely átalakítja a szintézis mindkét eredeti alkotóelemét. Az erény megszerzése kitartó gyakorlást, gyötrelmes nevelést követel meg és nagyon fontos az adott közösség támogató véleménye. Négy szókratikus erényt ismerünk: a *bátorságot*, a *józan önmérsékletet* (az érzéki vágyak korlátok között tartásának értelmében), az *igazságosságot* (melyen törvénytiszteletet, önzetlenséget, közösségi szellemet értettek) és a *gyakorlati bölcsességet* (a barátainkon és polgártársainkon való segítség értelmében). Ezek azok az erények, amelyek elősegíteni hivatottak a biztonságot, a jólétet és a közösség szabadságát. Az erényeket ugyanakkor önmagukban vett célként kezelték, mert az emberi boldogság elengedhetetlen alkotóelemeinek tekintették őket. Az antik felfogás szerint az erény az igazságossággal, a nemessel van szoros összefüggésben, s az

önfeláldozás pillanataiban mutatkozik meg. Nem szabad ugyanakkor megfeledkezni arról, hogy az erényessé válásnak feltétele a szabadidő, mellyel csak a szabad emberek rendelkeznek. Egyedül a szabad embernek áll módjában az igazságosságról való gondolkodás, a meditatív életvezetés, melyet a statikus erények mint ékszerek díszítenek.

A modern életfelfogás, a modern mentalitás ezért ott és akkor születik meg, ahol és amikor az aktív erények túlsúlyra jutnak. Ehhez azonban szükség van az erény fogalmának újraértelmezésére. A modernség nagy kezdeményezője, Machiavelli a „virtu“-n a legkiválóbb emberek azon képességét értette, hogy meg tudják fékezni indulataikat és érzelmeiket, és értelmi képességeiket a gazdagsáért, hataloméért, dicsőségért folytatott könyörtelen versenyben hasznosítani tudják, azaz képesek a véletlent megzabolázni. Erre azonban csak kevesek képesek: az erényes kevesek ezért tudják manipulálni a többséget. Machiavelli tanításának további vonása, hogy az erényt szerinte nem érhetjük el az ész és szenvedély szintézise révén, valamint hogy az erény nem természetes, hanem mesterséges dolog.

Amikor Eötvös azt feszegeti, hogy a magyar politikai gondolkodás közelebb van az antik, mint a modern politikai gondolkodáshoz, akkor – mintegy akaratlanul is alátámasztva saját nézetét – Machiavelli tanítását teljességgel elfogadhatatlannak tartja.⁸ Eddigi tanulmányaim alapján azt kell mondanom, hogy a magyar politikai gondolkodás soha nem tudta értékén kezelni Machiavelli politikai filozófiáját.

Az erény Machiavelli kezdeményezte újraértelmezési kísérletei – ideértve Locke-ot, Montesquieu-t és Hume-ot – szolgáltatják az amerikai republikanizmus ethoszát, és először az amerikai alkotmányban és nyomán kerültek az aktív erények túlsúlyra. De melyek ezek az aktív erények? A szabadság, mértékletesség, önuralom, takarékoság, szorgalom – vagyis azok az erények, melyeket Max Weber oly nagy csodálattal övezett, és mint tudjuk, a kapitalizmus szellemével azonosított. Az alapító atyák írásaiban a mértékletesség már nem az antik jelentésében szerepel, hanem egyrészt a felvilágosult önuralom, önmérséklet kifejeződése, másrészt a kormány korlátozásának jelentésében fordul elő, végül pedig jelenti a bölcs törvényhozó önkorlátozó képességét, praktikus bölcsességét, az okosságot. A mértékletesség erényének ezeket a modern jelentésárnyalatait Montesquieu dolgozta ki, és kimutathatóak a *The Federalist Papers*-ben is.⁹ Benjamin Franklin a „mértékletesség“-fogalmát a „szélsőségek elkerülése“-nek jelentésében használta, amelyet nemcsak az érzéki örömökre vonatkoztatott, hanem minden ambícióra, hajlamra és szenvedélyre.

A szabad kormányzás céljának azonban nem az erényt tartották az alapító atyák, mert a *szabadság* szeretete mindennél fontosabb volt a számukra. A szabadságszeretet a modernség legfontosabb értéke, melyet az antik gondolkodók nem soroltak az erények közé, mivel a szabadságot leszármazás alapján

örökül hagyott természetes jognak tartották. Talán Noah Webster fogalmazta meg a legjobban a modern republikánus eszme erkölcsi alapját: „Az erény, a patriotizmus vagy hazaszeretet soha nem volt és nem lesz – míg az emberi természet változatlan – a kormányzás biztos, állandó elve és alapja... A tulajdon az amerikai szabad termelők szabadságának *alapja*, de vannak más kiegészítő támasztékok is. Ezek között van az *emberek tájékoztatása*. Nincs még egy ország, ahol a nevelés oly általános volna, nincs még egy ország, ahol az emberek annyit tudnának az ember jogairól és a kormányzás elveiről. Ez a tudás, a szabadság érzetével összekötve... fogja alkotmányainkat megőrizni... De a szabadság legfőbb bástyája a *választás joga*.”¹⁰ Másként: a szabadság erkölcsössé tesz. Az erény nem állítható szembe a szabadsággal, mert abból táplálkozik. Ez a modernség politikai tanításának erkölcsi fundamentuma, ez a modern politikai gondolkodás egyik legfontosabb újítása. Ezen az elven alapulnak a modern demokrácia intézményei, enélkül ezek az intézmények csak egy törekeny váz elemei.

A MAGYAR VIRTUS

A modern magyar politikai gondolkodás kezdete az 1790-es évekre tehető. A francia forradalom eszméi és eseményei hatása alatt indult el a nyugati modern politikai gondolkodás elemeinek a beszivárgása Magyarországra. Az eszmék nyugat-keleti áramlásában a francia eszmék legtöbbször német közvetítésen keresztül jutottak el ide. A XIX. században az amerikai új republikanizmus eszméivel nem igen foglalkoztak Magyarországon. Megint Eötvöst idézve: „Tény, hogy minden forradalmak között az sikerült leginkább, melynek parlamentáris történetéről legkevesebbet szólunk, az amerikai, s az legkevesébbé, melyből legtöbb híres beszéd maradt reánk, a francia.”¹¹ Az amerikai politikai szabadság eszményét az egész XIX. században meglehetősen gyanakvással kezelték Magyarországon. Asbóth János például, akinek angomániája közmondásos volt, Amerikát, az amerikai politikai életet az erkölcstelenség melegágyának tekintette. A politika és az erkölcs új alapokra helyezett amerikai változatában, az amerikai típusú szabadságban főleg szabadosságot és korrupciót látott.¹²

A magyar politikai gondolkodás viszonylag sokáig nem tudta elfogadni a modern szabadságeszmén alapuló új erkölcsiséget. A múlt század második felében fokozatosan kialakult a modern magyar politikai nyomorúság legszerencsétlenebb antinómiája: nemzet és modernség, erény és szabadság, közösség és individualizmus, a keresztény erkölcsiségen alapuló magyarságtudat és liberalizmus egymást kizáró ellentétként rögzült.

Szerb Antal a magyar irodalom történetéről szóló könyvében kiválóan jellemezte a modern magyar politikai gondolkodás egyik legfontosabb konfliktusát: „A polgári léleknek mindazok a mozzanata, amelyek a szorgalmas gyarapodás-

sal függenek össze, a magyartól idegenek maradnak, tehát eszmetörténetileg idegen marad például a fejlődésgondolat, a nyugati szellemnek ez a központi eszméje.”¹³ A fejlődés gondolata mára már meggyökerezett a magyar politikai gondolkodásban, ám féltő, hogy sok ember fejében a fejlődés fogalma leegyszerűsödik a jólét fogalmára. A fejlődésnek iszonyatos ára van, ezért egyáltalán nem biztos, hogy az emberek vállalni fogják vagy vállalni tudják az aktív erények begyakorlásával járó fizikai és lelki terheket. Ideologikusabban fogalmazva: ma még nem egyértelmű, hogy a magyar lakosság hosszú távon a kapitalizmus mellett kívánja magát elkötelezni.

Noha nem fér kétség ahhoz, hogy Széchenyi a modern fejlődés eszméjét, a nyugati mentalitást kívánta Magyarországon meghonosítani, mégsem hallgatható el, hogy a *Hitel*nek lehetséges egy modernségellenes olvasata is. Művének arra a fejezetére gondolok, amely a *Polgári erénybűl* címet viseli. Ebben a fejezetben a polgári erény mibenlétét kívánta megfogalmazni. Kiindulópontja, hogy a polgári tiszta erény egy ország fundamentuma. Érdekes módon a „tiszta erkölcsöt” éppen a szabadsággal állítja szembe: „akármilyen boldog fekvésű legyen is egy ország, bár milly szabadságokkal bírjanak is lakosi, lassan lassan még is rabigába görbed, ha romlott a tiszta erkölcs ’s polgári erény nem fénylik több!”¹⁴

Figyelemre méltó, ahogy a becsületességet az antik igazságosságfelfogásra alapozza: „A becsületes férfiú mindenkinek megadja az övét, s a másé elvételét szintűgy gyűlöli, mint önmaga jussáról könnyen nem mond le, sőt azt védeni tudja.”¹⁵ Ezután tér rá az erények felsorolására: első helyen a nemzeti lét biztosítása áll, mert „lenni kell előbb ’s csak aztán lehet jóra, derékre, erényesre kifejteni”¹⁶. Az, hogy mennyire nem véletlen a nemzet és az abból kinövő tiszta erkölcsiség szembeállítás a modernséggel, kiderül Széchenyinek a kozmopoliták elleni kirohanásából. A kozmopolitát dicsekvő embernek írja le, aki „tágasb szívűnek tartja magát, s így jobbnak mint másokat”. Majd így folytatja: „ő magasb értelműnek képzi magát, mert minden szokáson, bevett ítéleten áthág, egyszerre keresztény, török, atheista lehet’ s chamaeleoni ügyességgel szabhatja magát a körülállásokhoz, a hasznoshoz”¹⁷. Vajon nem arról van-e itt szó, hogy a kozmopolita képében megjelenő modernség – ateizmusával, a hasznosnak a kizárólagos értéként való kezelésével, az elvtelen alkalmazkodásával a gyorsan változó körülményekhez – erkölcstelen, s mint ilyen, nem egyeztethető össze a magyar nemzet tiszta erkölcsiségével, a vegytiszta erénnyel?

A Széchenyi által említett harmadik polgári erény a „kiművelt emberfő”, mert „az ész erő, s így ez boldogság”. Az erény és ész összekapcsolása, amely maga a boldogság, a szókratészi erényfelfogás újrafogalmazása. A premodern politikai filozófiában a boldogság az erények felismerésén és begyakorlásán múlik. A modernség viszonyai között azonban a boldogságot nem garantálja semmi: az amerikai függetlenségi nyilatkozat megfogalmazása szerint az ember elidegeníthetetlen jogai közé tartozik az élethez, a szabadsághoz és a boldogság kereséséhez (pursuit of happiness) való jog. Nem a boldogság, hanem a boldogság

kereséséhez való jog biztosítható csak: ugyanis mindenki másban találja meg a boldogságát, mást nevez boldogságnak.

Maga Széchenyi is érzi, hogy a modern gazdaság működése és az általa előadott erények ellentmondásban vannak. „Mit a Hittelről, egyenes szórul, becsületről, érényről s a t. előadtam, sokat azok értelmével tán ellentmondásban fogják találni, a miket fentebb állítottam, tudniillik, hogy a keresztény vallásban 's így mennyei dolgokban a határtalan bizodalom; társasági összeköttetésben ellenben, a lehető legnagyobb óvakodás... kirekesztőleg az igaz.”¹⁸ Felfogása szerint egy társadalmat az erény és a büntetéstől való félelem tartja össze. Szabadságot akar a termelésben és a pénz világában, de azt is akarja, hogy a szereplők mint morális óriások álljanak egymással szemben. Szerinte modernség és erkölcs között nem lehet konfliktus, ha van, azt az erkölcs megerősítésével kell megoldani, a kötelesség érzetét kell az emberekben erősíteni. Ezzel azonban Széchenyi végső soron – akarata ellenére – forrásává vált a modernség erkölcsi alapon való megkérdőjelezésének. Számára a jó rend az igazságosságon alapuló rend. A szabadság alárendelődik ennek az eszmének. A jó hazafi erkölcsös, mert a hagyományt követi, a kozmopolita viszont erkölcstelen, mert függetleníti magát a hagyománytól. A „concentratio” előbbre való az individuális kezdeményezésnél. Széchenyi meg akarta fogalmazni a magyar nemzet szellemének lényegét, azt a szellemet, „Mellyet köztünk kiki érez, de tán senki világosan ki nem mondott.”¹⁹ Értelmezésem szerint Széchenyi a modernség-ellenességet is beépítette ebbe a szellembé.²⁰

A két világháború közötti, az úgynevezett harmadikutas kísérleteket szintén a modernség erkölcsi alapú megkérdőjelezésének eseteiként szemlélem. Mi több, a kommunizmus, amely noha a modernség radikális kiterjesztésének programjával lépett föl, végül is premodern politikai struktúrát épített ki – mindezt az igazságos rend nevében. A legkülönbélebb ideológiai előjelű magyar rezsimeknek a XX. században volt egy közös vonása: az etikai állam eszméjének a fenntartása. Ennek lényege, hogy az állam az erkölcs megtestesülése. Ha az állam „két karja”, a hatalom és az igazságosság összefonódik, akkor az, aki kétségbe vonja az állam eszméjét, csak erkölcstelen lehet. A hegeli állameszme elemzője, Croce ezt így fogalmazta meg: „a konkrét moralitás teljességgel a hatalmon lévőkben, a kormányzás aktusában testesül meg; az ellenfeleket így a morál ellenfeleinek kell tekinteni, akik nemcsak a büntetést érdemlik meg – törvényes vagy törvénytelen eszközökkel –, de megérdemlik a legnagyobb morális megvetést is.”²¹

AZ ÚJ HATALOM ERKÖLCSI ALAPJA

A modern politika és erkölcs viszonyának jellegzetes vonása, hogy a társadalmi forradalom, a rezsimeváltás egyfajta erkölcsi megtisztulással jár együtt. A forradalmak szokták megadni az embereknek az erkölcsi megtisztulás élményét és

érzetét kettős értelemben is: egyrészt a letűnt kormányzat emberei erkölcsileg megsemmisülnek, másrészt az emberek úgy érzik, hogy közvetlenül beleszóhatnak a politika alakításába, és erkölcsileg feddhetetlen emberek kezébe juttathatják a hatalmat. Az 1989-es gyökeres politikai változás több szempontból sem felelt meg a fenti követelményeknek. Először is a bukott rendszer politikusainak egy része erkölcsileg nem semmisült meg, sőt bizonyos értelemben erkölcsi tőkére tett szert, mert bebizonyította, hogy képes a hatalomról lemondani. Másodsor hamar kiderült, hogy a hatalom új birtokosai közül nem mindenki feddhetetlen erkölcsileg. Ugyanakkor az emberek egy sor illúziónak a foglyai, melyeket öntudatlan beidegződések szőnek át. Sajátos zavart okoz az emberek gondolkodásában, hogy a demokratikus politikai élettől tendenciájában igazságosabb rendet remélnek, viszont ennek az absztrakt várákosásnak ellentmondanak a mindennapi életükben tapasztaltak: a hirtelen keletkező nagy magánvagyonok, az állami vagyon szétesztésében érvényesülő átláthatatlan szabályok, a politika látszólagos kuszasága, a személyes szorongást kiváltó okok egész garmadája. A fejletlen kapitalista viszonyok szükségszerűen szülik az antikapitalista érzelmeket, amelyek – figyelembe véve Magyarország politikai hagyományait – könnyen párosulhatnak a nyugati típusú liberális demokrácia bírálatával. Előjöhetnek, részben már elő is jöttek, a régi sztereotípiák: a liberális nemzetietlen, azért nemzetietlen, mert idegen, az idegen erkölcstelen, ami erkölcstelen, az rossz. Ebből következően, ami nemzeti, az erkölcsös, tehát jó. Ez adja az új hatalmi elit által hirdetett nemzeti liberalizmus ethoszát.

Ludwig von Mises az *Antikapitalista mentalitás* című könyvében többek között azt is leírta, hogy miként lehet erkölcsi alapról kiindulva kétségbe vonni a kapitalizmust. „A kapitalizmus – írja von Mises – olyan rendszer, amelyben a teljesítmény határozza meg az egyén helyét a világban, azt, hogy sikeres vagy sikertelen embernek tekintheti magát. A tapasztalat azt mutatja, hogy a sikertelen emberek könnyen találnak erkölcsi magyarázatot a kudarcukra. A kudarcot vallott ember bűnbakot keres, és azt mondja magának: én mindent megpróbáltam, semmivel sem vagyok lustább, butább, mint azok, akiknek sikerült a céljukat elérni. A társadalmi rendszer a felelős a kudarcoméért, mert nem a legerkölcösebb embereket juttatja sikerhez, hanem a tisztességtelen, lelkiismeretlen gazembert, a csalót, az ügyeskedőt, az önző individualistát. A kudarcot vallott, sikertelen ember végkövetkeztetése: a tisztességem miatt vallottam kudarcot.”²² Úgy vélem, hogy ez a gondolatmenet ma erősödőben van, s ha bármilyen politikai erő ezt ki akarná használni, akkor – a magyar politikai gondolkodás tradíciójából is tudna bőségesen meríteni.

A második illúzió, amely gyakran elvárásnéként fogalmazódik meg a politikával szemben, az az, hogy az előző rendszer retorikájában is megtalálható *passzív* erények – igazságosság, egyenlőség – mint társadalmi értékek sértetlenül fenn tarthatók. Azok az észrevételek, amelyek arra vonatkoznak, hogy a mai kor-

mányzópartok – elsősorban az MDF – a volt állampárt hű örökösei, csak abban a kontextusban értelmezhető a számomra, hogy a passzív erények hirdetése továbbra is jellemző. Az erények legfontosabbika az igazságosság, melynek természetéről annyit tudnak, hogy „mindenkinek meg kell kapnia azt, ami neki jár”. A modern politikai viszonyok között azonban az igazságosság antik erényfogalma fölbomlik.²³ Előállhat az a helyzet, hogy az igazságosság nevében igazságtalanságokat követnek el. Aki ezt nem látja be, az nem értette meg a modern politika és erkölcs viszonyát.

Föl kell végre tenni azt a kérdést, hogy erkölcsileg milyen alapokon nyugszik az új hatalom. Erre azt lehet válaszolni, hogy egy szabad választáson győztes politikai elit a hatalmi legitimitásával együtt erkölcsi legitimitást is szerez. Ez általában igaz is, ám az új hatalmi elit – tekintettel az elmúlt évtizedek kommunista uralmára – sajátos erkölcsi küldetéstudatot is kifejlesztett magában. Ennek a küldetéstudatnak az ethosza abból táplálkozik, hogy ez a nemzet nemcsak gazdaságilag, de erkölcsileg is megroggyant, hitehagyott, pesszimista, a kozmopolitizmus szellemétől megmértelyezett, cinikus, nihilista az igazi értékek tekintetében. Éppen ezért az erkölcsi felemelkedésnek meg kell előznie a gazdasági felemelkedést. Egyetlen kiút mutatkozik: az ezeréves nemzeti önkép elemeinek újrarahangsúlyozásával egy második hittérítést kell végrehajtani. Ezt a hittérítést szó szerint kell érteni, mert a magyar nemzeti erkölcs úgymond azonos a keresztényi erkölccsel, leginkább annak katolikus változatával. A hatalom új birokosai közül többen úgy érzik, hogy nekik mint politikusoknak a hittérítő szerepet is be kell tölteniük.

Ily módon kialakulni látszik egy kettős erkölcsi legitimitáció. Egyrészt erkölcsi legitimitációt nyújt a választás eredménye, másrészt létezik egy belső meggyőződésből fakadó legitimitáció, amely az elsőtől függetlenül is képes motiválni a politikust. Ennek a kettős erkölcsi legitimitációnak megvan az a veszélye, hogy a belső erkölcsi legitimitáció maga alá gyűri a legalitáson nyugvó erkölcsi legitimitációt. Ekkor születhetnek olyan nyilatkozatok, mint például, hogy ha a következő választásokat az ellenzék nyerné meg, akkor az a bolsevizmus restaurációja lenne, vagyis a nemzet teljes erkölcsi megsemmisülést szenvedne.

A mai küldetéstudattal rendelkezők a nemzeti hagyományra támaszkodnak, a történelmet és nem a filozófiát tekintik eszméik forrásának. Számukra a nemzet által megtett út az erkölcsi jó mércéje. Az új erkölcs legfőbb erényei a hazaszeretet, az igazságosság, a nemzeti „concentratio” – azok az erények, amelyeket Széchenyi is felsorolt. Ezek azok az erények, melyeket passzív erényeknek neveztem, és amelyek egy statikus világgéphez tartoznak. Van azonban egy súlyosabb zavaró körülmény ezzel a felfogással kapcsolatban: vajon a nemzet által megtett út mércéje lehet-e annak, hogy erkölcsileg mi a jó és mi a rossz? Miért mondta Noah Webster a fenti idézetben, hogy „az erény, a patriotizmus

vagy hazaszeretetet soha nem volt és nem lesz... a kormányzás biztos, állandó elve és alapja”?

Mert a hazaszeretet elfogult. A magyar nemzeti hagyomány tanulmányozója kiváltképpen nem járhat el szelektív módon. Ebben a hagyományban sokféle elem keveredik. Amikor az új hatalmi elit tiltakozik az ellen, hogy a népet bűnösnek nevezzék, akkor egy végtelenül romantikus nemzetképből indul ki. A nép természetesen nem bűnös, de nem hiszem, hogy bárki is be tudná bizonyítani, hogy a politikai nyomorúságunk újratermelődéséért kizárólag a külső beavatkozás a felelős, hogy létezik egy erkölcsileg intakt néptest, és csak a nagyhatalmi viszonyok, a közénk furakodott idegen elemek – amúgy Szabó Dezső-sen – sodortak minket a pusztulás szakadékanak szélére. Romantikus illúziók tartják fogva a mai küldetéstudattal bírók gondolkodását. Illúzió ugyanis azt hinni, hogy a hatalom új birtokosai elkerülhetik a modernség erkölcsi konfliktusait. Nem akarják tudomásul venni, hogy miközben igazságot osztanak, óhatatlanul igazságtalanságot követnek el.

Eddig elsősorban elméleti kérdéseket vettem fel, politika és erkölcs viszonya azonban megközelíthető nagyon gyakorlatias szempontból is. A politikus ugyanis nap mint nap azzal a kérdéssel kel fel, hogy „mit kell tennem?” Az a kérdés, hogy „Magyarországnak mit kell tennie?”, tisztán elméleti jellegű. A gyakorlatban ez a kérdés mindig egyes szám első személyben vetődik fel. A „mit kell tennem?” kérdésben az erkölcsi dimenzió *eleve*, evidens módon beleértendő. Az erkölcsöt közvetlen politikai kérdéssé tenni, ez előbb-utóbb a szabadság megvonásában fejeződik ki, s gyakran semmi egyéb célt nem szolgál, mint amit Nietzsche Zarathustrája a következő módon fogalmazott meg: „Erényükkel akarják ellenségük szemét kikaparni, és csak azért emelkednek föl, hogy másokat lealázzanak.”²⁴

JEGYZETEK

¹ B. Eötvös József: *Gondolatok*. Budapest, Ráth Mór kiadása, 1891. 248–249. o.

² Leo Strauss két könyvére gondolok: 1. *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, Chicago, University of Chicago Press, 1952, és 2. *Thoughts on Machiavelli*. Free Press, Glencoe, Ill. 1958.

³ Bacon, Francis: *A tudomány haladása*. XII. 2.

⁴ Hobbes, Thomas: *Leviatán*. Magyar Helikon, Budapest, 1970. 229. o.

⁵ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. 1134a. Európa, Budapest, 1987. 137. o.

⁶ Uo. 1124b 105. o.

⁷ Pangle, Thomas L. *The Spirit of Modern Republicanism. The Moral Vision of the American Founders and the Philosophy of Locke*. The University of Chicago Press, Chicago, 1988. 53. o.

⁸ B. Eötvös József i. m. 246–247. o.

- ⁹ *The Federalist Papers*, 3, 11, 37, 43, 78, 85. o.
- ¹⁰ Idézi Pangle, Thomas L. i. m. 95–96. o.
- ¹¹ B. Eötvös József i. m. 281. o.
- ¹² Vö. Asbóth János: *Magyar Conservatív Politika*. Légrády testvérek, Budapest, 1857. 26. o.
- ¹³ Szerb Antal: *Magyar irodalom története*. Magvető, Budapest, 1972. 194. o.
- ¹⁴ Széchenyi István: *Hitel*. Pest, 1830. 159. o.
- ¹⁵ Uo. 160. o.
- ¹⁶ Uo. 161. o.
- ¹⁷ Uo. 162. o.
- ¹⁸ Széchenyi István i. m. 186. o.
- ¹⁹ Uo. 225. o.
- ²⁰ Széchenyi és modernség viszonyának elemzését lásd: Gerő András: A modernitás konfliktusai és Széchenyi. *Világosság*, 1991. 11.
- ²¹ Croce, Benedetto: *Politics and Morals*. George Allen and Unwin Ltd., London, é. n. 26. o.
- ²² Mises, Ludwig von: *The Anticapitalistic Mentality*. Libertarian Press, London, Inc. 1972. 14. o.
- ²³ Vö. Heller Ágnes: *Az igazságosságon túl*. Gondolat, Budapest, 1990. 90–92. o.
- ²⁴ Nietzsche Frigyes: *Im-igyen szóla Zarathustra*. Budapest, 1908. 127. o.

THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS

1207 EAST 58TH STREET, CHICAGO, ILL. 60637

TEL. (312) 707-7000

POSTMASTER: SEND ADDRESS CHANGES TO THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS

PERMISSION TO REPRODUCE THIS BOOK IS GRANTED BY THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS

FOR INDIVIDUAL USE ONLY. FOR ALL OTHER USES, PERMISSION SHOULD BE OBTAINED FROM THE PUBLISHER.

0-226-00000-0 HARDCOVER \$25.00

0-226-00000-1 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-2 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-3 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-4 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-5 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-6 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-7 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-8 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-9 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-0 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-1 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-2 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-3 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-4 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-5 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-6 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-7 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-8 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-9 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-0 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-1 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-2 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-3 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-4 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-5 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-6 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-7 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-8 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-9 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-0 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-1 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-2 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-3 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-4 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-5 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-6 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-7 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-8 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-9 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-0 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-1 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-2 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-3 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-4 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-5 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-6 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-7 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-8 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-9 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-0 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-1 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-2 PAPERBACK \$12.50

0-226-00000-3 PAPERBACK \$12.50

A SZÁZADVÉGBEN EDDIG MEGJELENT ÍRÁSOK JEGYZÉKE

1990 után furcsa helyzetbe került a szerkesztőség: nagyobb – de intellektuálisan érdektelenebb – feladatok elszólították a szerkesztők többségét, az olvasók nagy része beéri napi publicisztika olvasásával. Így nem maradt más lehetőség, mint a rendszertelen megjelenés, csak akkor szólni, ha közös mondanivalónk van. Ennek ellenére jelentjük: ha ritkán is, de itt vagyunk.

• 1 •

1. szám (1985)

Stumpf István: Egy lehetőség: a szakkolégium • **Kéri László:** Elképzelések a jogászképzés változásaihoz • **Révész Sándor:** A meghasonlott autonómia I. • **Fellegi Tamás–Varga Tamás:** Beszélgetés Schmidt Péterrel, az ELTE ÁJTK tanszékvezető egyetemi tanárával • **Karácsony András:** Angyalördög • **Szájer József:** Az elfeledett jogtudomány • **Székely Attila:** Egy társadalom körképe. M. F. Rakowski megrendítő jelentése a lengyel válság okairól • **Gyurgyák János:** Jászi Oszkár és a *Bécsi Magyar Újság*

• 2 •

2. szám (1986)

Gombár Csaba: Időszerű-e még Bibó István? • **Révész Sándor:** A meghasonlott autonómia II. • **Kövér László:** Egy halhatatlan utópia • **Szarka László:** Dunai Konföderáció – egy álom realitása. Jászi Oszkár csehszlovákiai kapcsolatai és a magyar kisebbségi kérdés 1919–1939 • **Gyarmati György:** Dilemmák a Dunatájon (Magyarország és a délkelet-európai föderációs tervek) • **Gyurgyák János–Varga Tamás:** A politikai katasztrófák zónájában (Interjú dr. Mester Miklóssal) • **Kövér László–Orbán Viktor:** Gondolatok egy diáktáborról • **Karácsony András:** A sza-

badság határainról (John Stuart Mill: *A szabadságról*) • **Valuch Tibor:** Láttelelet (Szociológiai diákköri dolgozatok. Studium XVI.) • **Tókéczki László:** Klebelsberg Kunó – egy elfelejtett kultúrpolitikus • Válogatás Klebelsberg Kunó írásaiból

• 3 •

3. szám (1987)

L. Nagy Zsuzsa: Trianon a magyar társadalom tudatában • **Révész Sándor:** A meghasonlott autonómia III. • **Andrew Arato:** Civil társadalom, társadalomelmélet és államszocializmus • **Fellegi Tamás László–Orbán Viktor:** Új hegemonia: ellenzéki mozgalmak Lengyelországban 1980–1981 • **Miszlivetz Ferenc:** Interdependens Európa: Az európai integráció esélyei • **Nagy Andor:** Környezetvédelem a '80-as években • **Szalai Júlia:** Társadalmi válság és reform – alternatívák • **Bogár László:** Fordulóponton a magyar társadalom • **Komoróczy Géza:** Polányi Károly történeti utópiája • **Litván György:** Polányi Károly a magyar politikában 1914–1964 • **Bozóki András:** A kelet-európai válságok történetéhez • **Gyurgyák János–Tókéczki László:** A magyar szociáldemokrácia múltjából • Válogatás Mónus Illés írásaiból 1888–1944

• 4 •

4–5. szám (1987)

Gombár Csaba: Velleitásaink • **Valuch Tibor:** „A forradalom alatt nem halt meg és nem sebesült meg senki”. Válság és stabilizáció Homokmégyen 1956–57-ben • **Sárközi Mátyás:** „Ő mondja meg, ki voltál...” Irodalmi élet a Rákosi-korszakban • **Rainer M. János:** Gond és hitvallás. Irodalmi reformellenzék 1956 őszén • **Joó Rudolf:** Kisebbségek a nemzetközi kapcsolatokban • **Schöpflin György:** Az emberi jogok és a nemzetiségi kérdés Romániában • **Kolozsvári B. Sándor:** Kisebbségben – belülről és kívülről. Adalékok Jászi Oszkár romániai kapcsolataihoz • **M. Kozminski:** Bevezetés egy magabiztos magyarázkodáshoz • **V. M. Molotov:** A Szovjetunió külpolitikájáról • *A Századvég* körkérdése a reformról. (Kis János, Antal László–Lengyel László, Szabó Miklós, Fekete Gyula, Gadó György, Vass Csaba) • **Komoróczy Géza:** Egy régi jegyzet zsidó-magyar ügyben • **Tókéczki László:** Iskolák a határon. Iskolaügy Erdélyben a statisztikák tükrében • **Máté János:** Alulról • **Benda Gyula–Orbán Viktor:** Kelet–Nyugat találkozó • **Gyurgyák János–Kenedi János:** Válság-idők, szedelőzködő idők, ítéletidő • Válogatás Szabó Zoltán írásaiból

• 5 •

6–7. szám (1988)

Vági Gábor: Aznapok • **Tőkés Rudolf:** Politikatudomány Magyarországon az 1980-as években: eszmék, ellentmondások • **Eugene Kamenka:** Marxizmus és politika • **Faragó Béla:** Magyar liberalizmus. Egy elhalás története • **Litván György:** Ki mondja meg, ki voltál? Szabó Ervin viszontagságos utóélete • **Nagy Imre:** A magyar nép védelmében • **Körösényi András:** A kritikai-ellenzéki értelmiség Közép-Európában. A totalitárius rendszerek bomlásától a pragmatikus-autoriter diktatúrák létrejöttéig • **Hegedűs András:** A funkcionárius • **Adam Czarnota–Andrzej Szahaj:** A joguralom problémája Lengyelországban. Veszélyezteteti-e Lengyelországot a joguralom lopódkodó ellenforradalma? • **Pető Iván:** „...Megszabadítani az országot a másik ország nemzetiségéhez tartozó személyektől...” • **A. J. Visinszkij:** A magyar–csehszlovák lakosságcseréről • **Litván György:** „Mi, kommunisták, különös emberek vagyunk...” A sztálinizmus lélektana • **Szabó Miklós:** Hétköznapi sztálinizmus Magyarországon • *A Századvég* körkérdése a reformról (**Hegedűs András, Bilecz Endre, Szalai Pál, Gombár Csaba**) • **Voszka Éva:** Reformzsák-utca • **Kövér László–Wéber Attila:** A kockázatnélküli demokratizmustól az alkotmányos többpártrendszerig. Interjú **Halmai Gáborral** • **Vágvölgyi B. András:** Ach, Mitteleuropa • **Fejtő Ferenc:** Magyarország Párizsból nézve • **Dalos György:** A magyar irodalmi hagyomány • **Karel Bartosek:** Közép-Európa – a meghatározás nehézségei • **Dalos György:** Másodosztályú Európa • **Máté János:** Kelet–Nyugat találkozó a Prágai Tavasz 20. évfordulóján • **Csapody Tamás:** „Békés békétlenek” – Magyarországon. A katonai szolgálatmegtagadás hazai története • **Gyurgyák János–Tőkéczkzi László:** Mónus Illés demokráciafelfogásáról • **Bozóki András:** Egy ingerlékeny urbánus • **Ignotus Pál** és kora. Válogatás Ignotus Pál írásaiból

• 6 •

1956
1989/1–2.

Faragó Béla: Mi történik Magyarországon? Történelem jelenidőben • **Péteri György:** Születésnap ajándék Sztálinnak. Vázlat a Magyar Tudományos Akadémia államosításának történetéhez 1945–1949 • **George J. Stigler:** Az értelmiségiek és a piac • **Simon Róbert:** Marxizmus – ideológiából tudomány? Perry Anderson elágazásai • **Szenes Sándor:** Egy el nem mondott beszéd. Dokumentum Farkas Mihály irathagyatékából • **Farkas Mihály:** Kedves Elvtársak! •

Kende Péter: Arcképvázlat Gimes Miklósról • **Kenedi János:** A békés átmenet esélyei • **Varga László:** Egy nap, amely megrengette a világot. 1956. október 23. • **Litván György:** A Nagy Imre-csoport • **Pető Iván:** „Zuhog az ész gazdátlan tényrakásokra” 1956 és a gazdaság • **Csicskó Mária–Körösenyi András:** Egy harmadikutas szocializmus – utópia földközelen. A Petőfi Párt 1956–57-ben. Dokumentumok

• 7 •

Kell-e nekünk Közép-Európa?

1989

Kende Péter: Van-e még esélye és értelme egy közép-európai államföderációnak? • **Bojtár Endre:** Kelet-Európa vagy Közép-Európa? • **Gyarmati György:** Magyarország közép-európaisága. Történelmi adottságok – jelenkori konzekvenciák • **Jeszenszky Géza:** A magyarság és a három Európa • **Tőkéczkzi László:** Iskoláztatás és Közép-Európa • **Bojtár B. Endre–Melegh Attila:** Előszó egy válogatáshoz • **Norberto Bobbio:** Az Európa-ideológia nagysága és hanyatlása • **Schöpflin György:** Közép-Európa régi és új meghatározásai • **Zbigniew Brzezinski:** Visszatérés Közép-Európához • **Timothy Garton Ash:** Létezik-e Közép-Európa? • **Czesław Miłosz:** A mi Európánk • **Matei Calinescu:** Hogyan is lehet valaki román? • **Vaclav Belohradsky:** A legalitás térhódítása, avagy az Osztrák Birodalom mint metafora • **Hans-Peter Burmeister:** Közép-Európa német szemmel. Lehetőségek és az értékek széthullása • **Marjan Rozanc:** Közép-Európáról – szlovén szemmel • **Antun Soljan:** Európa kantonizációja • **Milan Simecka:** Más civilizáció? Egy másik civilizáció? • **Vajda Mihály:** Ki rekesztette ki Oroszországot Európából? Reflexiók Milan Simecka Más civilizáció? Egy másik civilizáció? című cikkére • **Jane Mellor:** Oroszország és Európa: válasz Simeckának • **Milan Kundera:** Bevezető egy variációhoz • **Jozif Brodzkij:** Miért téved Milan Kundera Dosztojevskijt illetően? • **Emil Cioran:** Oroszország és a szabadság vírusa • *A Századvég körkérdése Közép-Európáról (Vajda Mihály, Vágvölgyi B. András, Bohumil Dolezal, Niederhauser Emil, Eörsi István, Szalai Pál, Völgyes Iván, Ágh Attila, Bogár László–Vass Csaba, Varga László, Heiszler Vilmos, Borbándi Gyula, Balla Bálint, Fejtő Ferenc, Faragó Béla, Kosáry Domokos, Gombár Csaba, Miklós Tamás)*

• 8 •

Mi lesz veled, magyar szociáldemokrácia?

1990/1.

Jacques Rupnik: Az újraértelmezett totalitarizmus • **Molnár Gusztáv:** Marxizmus és totalitarizmus • **Michal Heller:** Rövid tanfolyam. A szovjethatalom hetvenéves történetének mérföldkövei • **Balla Bálint:** A szűkösség szociológiájáról • **Leszek Kołakowski:** Mi élő (és mi halott) a szociáldemokrácia eszméjéből? • Beszélgetés a szociáldemokráciáról. Interjú **Kovács András**sal • Hozzászólások Kovács András interjújához (**Vajda Mihály, Gombár Csaba, Krokovay Zsolt, Bence György, Solt Ottília, Litván György, Erényi Tibor, Kende Péter**) • **Kovács Éva:** A *Népszava* tőkésképe 1905–1940 • **Vágvölgyi B. András:** Az elbukott isten gyermekei • **George Orwell:** Arthur Koestler • **Arthur Koestler:** Párbeszéd a halállal. Részletek • **Andrzej Walicki:** A lengyel patriotizmus hagyományai • **Lőrincz László:** „A lényegben semmiféle nézetkülönbség nincs”. A szovjethatalom megítélése egy fasiszta lapban 1939 augusztusa és 1941 júniusa között • **Faragó Béla:** Gondolatok a magyarországi alkotmányozás folyamatáról • **Hanák Péter:** A Duna a magyarság történeti múltjában és nemzeti tudatában • **Emil Brix:** Nemzetén és államon túlnövő gondolatok • **Eörsi László:** „A véres csütörtök” • **Gyurgyák János–Tókéczki László:** Szociáldemokrata alternatíva. Válogatás Kéthly Anna írásaiból

• 9 •

Népiek és urbánusok – egy mítosz vége?

1990/2.

Karády Viktor: Egyenlőtlen elmagyarosodás, avagy hogyan vált Magyarország magyar nyelvű országgá. Történelmi-szociológiai vázlat • **Nyikolaj Bergyajev:** A filozófia igazsága, és az értelmiség igaza • **Szilágyi Ákos:** Népi–urbánus – két jóbarát • **Szabó Miklós:** A paraszttromantikus harmadik út gondolata a weimari köztársaságban • **Heller Mária–Némedi Dénes–Rényi Ágnes:** Népesedési viták 1963–1986 • A zsidóság és a népi–urbánus vita. **Hamburger Mihály** és **Várdy Péter** beszélgetése **Fejtő Ferenc**cel • A *Századvég* körkérdése a népi–urbánus ellentétről **Gyurgyák János:** Népiek és urbánusok – egy mítosz vége. A *Századvég* körkérdése elé • Körkérdés (**Agárdi Péter, Ágh Attila, Andorka Rudolf, Antal Gábor, Balassa Péter, Balog Iván, Bence György, Béri János, Borbándi Gyula, Czigány Lóránt–Péter László, Csalog Zsolt, Erényi Tibor, Fábíán Ernő, Faragó Béla, Fejtő Ferenc, Gáll Ernő, Gergely András, Gerő András, Gömöri György, Grendel Lajos, Hajdú Tibor, Hegedüs Géza, Hernádi Miklós, Hollander Pál,**

Kántor Lajos, Kende Péter, Krausz Tamás, Lengyel László, Litván György, Mesterházi Miklós, Réz Pál, Révész Sándor, Salamon Konrád, Sárközi Mátyás, Szabad György, Szabó A. Ferenc, Szabolcsi Miklós, Szelényi Iván, Tamás Attila, Tamás Gáspár Miklós, Ungvári Tamás, Vajda Mihály, Vágvölgyi B. András, Vass Csaba–Bogár László, Vezér Erzsébet, Vigh Károly)

• 10 •

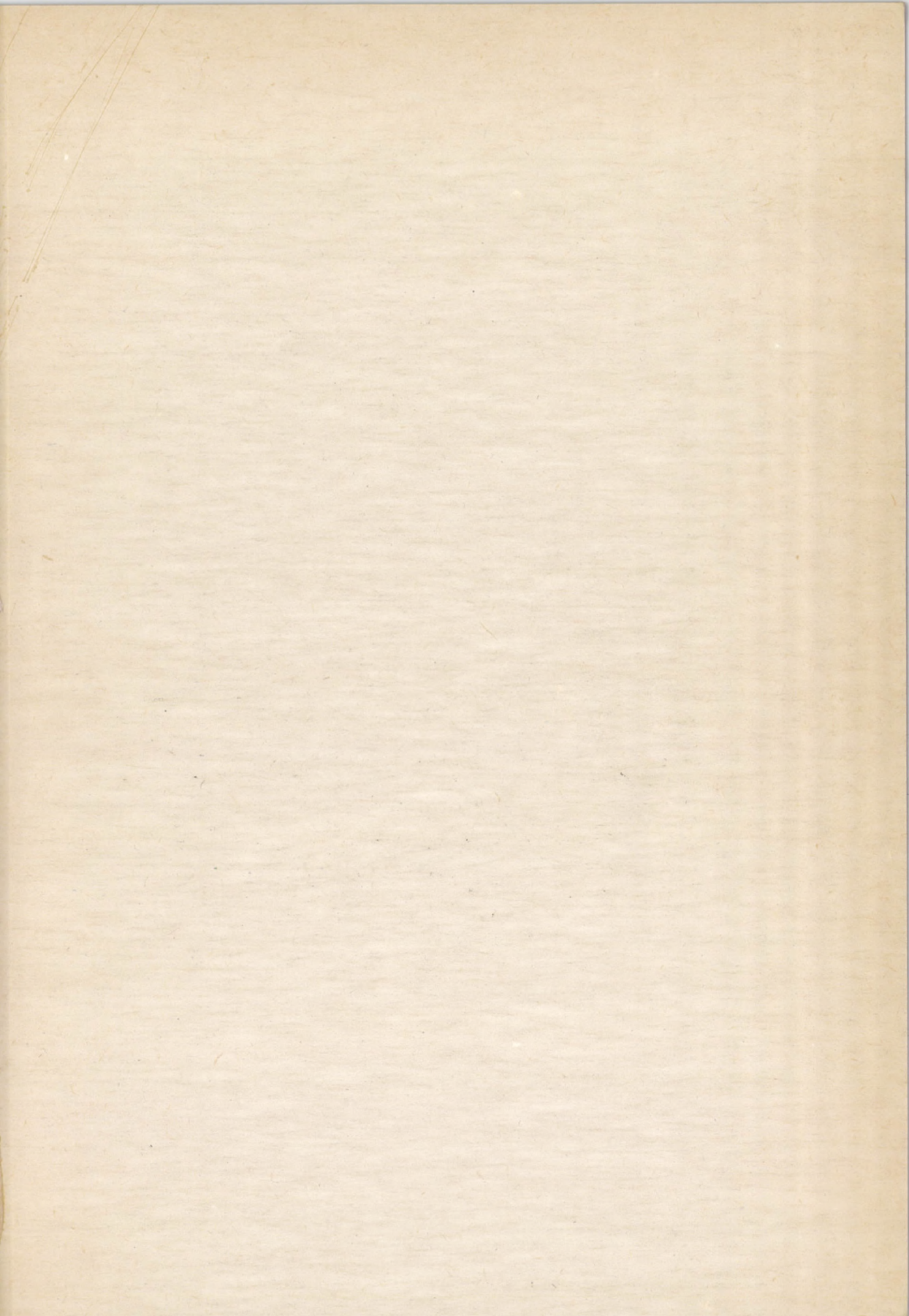
Az orosz birodalom bukása (A Magyar Füzetek búcsúszáma)
1990/3–4.

Kende Péter: A magyar füzetek búcsúja • **Schöpflin György:** Miért hanyatlanak le a birodalmak? • **Aleksander Smolar:** A demokratikus átmenet bizonytalanságai • **Vajda Mihály:** Mi lesz veled, szovjet birodalom? • **Szalai Júlia:** A társadalmi integráció és dezintegráció a Kádár-korszakban. Vázlat a polgári társadalomfejlődés esélyeiről 1990-ből • **Schlett István:** Egy ál(lam)párt tündöklése és bukása. Vázlat az MSZMP történetéről • **Faragó Béla:** A kommunizmus felszámolása Magyarországon • **Kende Péter:** Miért nem győzött a reformkommunizmus? • **Pierre Hassner:** Sem megosztottság, sem egység? Az európai integráció és dezintegráció dialektikája Válogatás a *Magyar Füzetekből* • **Szabó Zoltán** a lelkileg független emberek hivatásáról • **Kende Péter:** Szocializmus és egyenlőség • **Vajda Mihály:** A marxizmus és a kelet-európai tanulságok • **Szalai Pál:** A szocializmus gondolati alapjai. Megjegyzések Vajda Mihály tanulmányához • **Schöpflin György:** A kommunista hatalomátvétel fázisai Kelet-Európában • A *Magyar Füzetekben* megjelent írások jegyzéke

• 11 •

Liberalizmus egykor és ma
1991/1.

Stefan Musto: Liberalizmus egykor és ma • **John Gray:** A poszttotalitarizmus fogalma, válfajai, korlátai és a civil társadalom újjászületése • **Szakolczai Árpád:** A polícia mint a boldogság tudománya. Adalékok a liberalizmus genealógiájához • **Pierre Manent:** A liberalizmus helyzete • **Ludassy Mária:** Az emberi jogok kétfajta fogalmáról • **Vajda Mihály:** Modernitás és liberalizmus • **Kis János:** Szabadság, egyenlőség • **Urs Schöttli:** A liberalizmus és az 1989-es forradalom • **Nevil Johnson:** A brit konzervativizmus liberális öröksége • **András Sándor:** Populizmus és liberalizmus • **Németh G. Béla:** A magyar liberalizmus eszme-



**A SZÁZADVÉG FOLYÓIRAT ÉS A
SZÉCHENYI ISTVÁN SZAKKOLLÉGIUM
KÖZÖS KIADVÁNYA**

TARTALOM

- BALÁZS ZOLTÁN: ÜRES-E A GRÁL?**
BENCE GYÖRGY: PISZKOS KEZEK: REZSIMVÁLTÁS ELŐTT ÉS UTÁN
CLAUDE KARNOUOH: VAN-E ERKÖLCS A POSZTMODERN
POLITIKÁBAN?
KIS JÁNOS: LEHETSÉGES-E SEMLEGES ÁLLAM?
STEVEN LUKES: SEMLEGES-E A SEMLEGESSÉG ELVE?
KIS JÁNOS: VÁLASZ STEVEN LUKES BÍRÁLATÁRA
LUDASSY MÁRIA: ANTIGONÉ ÖRÖKÖSEI?
LÁNCZI ANDRÁS: AZ ÁLLAM KÉT KARJA, AVAGY
MI VAN A HAGYOMÁNYBAN?
A SZÁZADVÉGBEN EDDIG MEGJELENT ÍRÁSOK JEGYZÉKE