

melletted a keskeny sávban.
Elmosolyodsz, és magadhoz vonsz ilyenkor.
Én már fölkészültem, és nincsen ellenkezés

benne, sőt, akár az aktust, kívánom.
Szeretném persze áthárítani a felelősséget rád.
Ha lehet, vonzó körülmények között!

Persze nem képzeled el senki ilyenkor
a zokogó telefont, a takarítást, a hozzátartozók
várakozását a kietlen irodákban.

András Sándor

SZABÓ ZOLTÁN HAZA- ÉS NEMZETSZEMLÉLETE (III)

A Szabó Zoltán és Bibó közti együtt dolgozás mottójaként szolgáló Bocskai-mondást – „*sem az dialektikához, sem az rhetorikához nem tudunk, a dolgot őt magát nézzük, csak a mi nemzetünk javát és magunk megmaradását*” – szokás volt régebben arra idézni, hogy a magyar ember nem filozofál. Szabó Zoltán nem erre gondolt, mikor Bibó-bevezetőjét írta 1960-ban – a 30-as évekre vonatkoztatva: „*a marxisták dialektikájától és a nacionalisták retorikájától egyaránt eltávolodva*” (in: Bibó István: HARMADIK ÚT. London, Magyar Könyves Céh, 1960. 10. o.) kívánt a dolgokkal foglalkozni. Gondolkodása, mint szinte mindig, hármas feladatot végzett. Emlékeztetett egy, a hagyományban található segítségre; a múltból kapottat az adott helyzetben soron lévő teendőkre figyelve használta-helyezte: nála sohasem érintetlennek vélt múmiák-ereklyék naturalista mutogatása történik; és figyelmeztetett arra is, hogy magyarul ír, magyaroknak. Amikor Bibó és a Márciusi Fronthoz tartozó népiek gondolkodását „induktívna” és „empirikusna” mondja, nem Locke-ra és Hume-ra akar emlékeztetni, hanem Bocskaira, miközben ezekkel a szavakkal egyértelműen az empirizmus módszerére utal.

A szavaknak a felvilágosodás két évszázadában – a XVII. és XVIII. században – kialakult értelme szerint persze *a dolognak őt magát tekintése*, különösen, ha „mi tekintjük”, nem lehet empirista, sem metafizikus-szisztematikus. Filozófiai értelemben harmadik álláspontról van szó, a konkrétan mondott dolgok, az adott dolgok elemezhető, de nem redukálható prioritásáról. Erről az álláspontról Vicótól Herderen át az amerikai pragmatistákig, Heideggerig és a francia egzisztencialistákig, valamint Lévi-Straussig igen sokan érveltek, olyan sokan, hogy az érvelések sokféleségén csak erőszakot tesz, aki az álláspontot, mint sekélyest vagy mint veszélyest, már eleve elveti. Az embertudományoknak nevezett tudományágak képviselői többnyire ilyen állás-

pontról írnak és írnak, vagy legalábbis tisztos számban álltak szemben, a tudományágon belül, az univerzalizáló elméletek képviselőivel.

Közismert, hogy transzcendentális filozófiájával Kant maga is egy harmadik álláspontot vélt elfoglalni a descartes-i racionalizmus és a hume-i empirizmus, illetve a teológia metafizikája és a newtoni fizikának metafizikai dimenzióit szkeptikusan tagadó természetszemlélet között. Az is közismert, hogy Kant végül a kauzalitással megközelített fizika, a teleologikusan értelmezett biológia és ízlés (furcsának tűnő kapcsolat) és a metafizikai gondolatra alapozott erkölcs három különböző szféráját dolgozta ki. A hegeli szintézis a racionalizmus és az empirizmus egyesítését volt hivatva elvégezni, vagyis Kant három szférájának egyesítésekor a Kant látta feladatot is megoldani vélte. Így a hegeli filozófia is harmadik álláspontot jelent. Az angol-amerikai analitikus iskola számára – Russelltől Popperig – azt is jelentette, bár ez az irányzat arra törekedett, hogy az indukció és a racionalizmus egyesítésével belőle második és elvetendő álláspontot konstruáljon.

A filozófiailag harmadik álláspont változatai tehát eléggé elburjánzanak, és feltehetőleg sokak számára furcsán. De ezt szükséges észbe venni, hiszen a hegeli (Lukács) és a kantü (Korsch) marxizmusnak, valamint frankfurti egyesítésének (Horkheimer, Adorno, Marcuse) is éppen a harmadik fajta álláspont adta sokak számára a filozófiailag számottevő izgalmat. De azt is észbe kell venni, hogy Hegel abszolutizálva, illetve univerzalizálva egyesítette gondolkozásában a descartes-i racionalizmust és a hume-i empirizmust, míg Kant efféle egyesítésre nem törekedett.

Kanttal szemben állt, szintén harmadik helyen, Herder is. Őt a filozófiában nem szokás számon tartani, de itt nem is filozófiáról van szó, és ez a Bocskai-mondáshoz kapcsolódó talán mégsem kitérő, csak a gondolkodás műféléseinek lehetőségeit kívánja felvetni. Herder Kant mellé állításának legfőbb értelme, hogy Hegel előtti állapotban viszonyíthatjuk így egymáshoz, diszkontinuálisan, amit Hegel szintézisbe dolgozott. Hiszen Hegel az „ész” és „értelem” fogalmainak kantü variációit vette és dolgozta át, míg – ami kevésbé közismert – a „nép”, a „szellem” és a „történelem” elképzeléseit Herdertől. A hegeli filozófia ezért a kantü és a herderi gondolkozás egyesítését is jelenti.

Kant egy a szakkörökben jól ismert és lesújtó recenzióval fogadta Herder IDEEN ZUR PHILOSOPHIE DER GESCHICHTE DER MENSCHHEIT (1784) című könyvének első kötetét. Általános bírálatát két idézet jelezze itt: „mi mást hozhat fel a filozófus [értsd: Herder] a maga javaslatának igazolására, mint a fölötti kétségbeesését, hogy a természet valahiféle ismeretében nem talál megoldást, és kényszerű elhatározását, hogy azt a költői erő gyümölcsöző mezején keresse. Ez is mindig metafizika, sőt nagyon is dogmatikus, bármennyire elutasítja is azt szerzőnk a divat követelményei szerint”. (Immanuel Kant: WERKAUSGABE. Frankfurt/M., Suhrkamp, 1977. 12: 792. o.) „Annál kívánatosabb, hogy szellemdús szerzőnk a mű folytatásában, hiszen biztos talajt akar maga előtt találni, eleven géniuszát kényszerítse, és a filozófia, melyet a dús hajtságok nyírbálásával, nem ösztökélésével szokás gondolni, őt ne jelzésekkel [durch Winke], hanem meghatározott fogalmakkal, ne sejtett, hanem megfigyelt törvényekkel, ne metafizikával vagy érzésekkel szárnyaló képzelet közvetítésével, hanem egy tervezetben széles körű, a kivitelezésben azonban óvatos ésszel vezesse feladatának bevégzéséhez.” (Uo. 793. o.)

A kantü Herder-kritika kritikáját ma, Heidegger és Wittgenstein után, könnyű jelezni. A kantü transzcendentális filozófia még a fizikai világra vonatkoztatva is metafizikus, mivel szubjektuma, a transzcendentális én az; a törvényeket megfigyelni nem lehet; a feladat végzésére sohasem csak egy a képzelettel szembeállított ész vezeti az

embereket; a fogalmakat csak egy-egy rendszeren belül és a természetes nyelv szójelei lehetséges értelmezésének mesterséges-mesteri megnyirbálásával lehet meghatározni.

Mindezek miatt is Kant nem gondolta meg, hogy az emberi fajtáról, mint élőlényről, csak megfigyelés alapján és valamiféle szükségszerű interpolációval – hiszen az elme működése nem megfigyelhető – gondolkozhatunk. Ha Bocskai mondására gondolunk, Kant azt feledte, hogy „*a dolog ő maga*” – ha lenne, azaz ha (a „*tekintjük*” viszonylatában) nem engedhetjük meg, hogy meg-, sőt felismerhetetlen magánvaló (Ding-an-sich) legyen – mindig valami konkrétan, pozitívan adott, például nem *csak* „ember” (és mi az „ember”? hogyan illik össze a fiziológiai meg a mentális a genetikai alapján? és a mentálison belül a nyelvi és a nem nyelvi?), hanem hímnemű vagy nőnemű, felnőtt vagy gyerek vagy üzenéves, angol vagy német vagy magyar, ezeken belül lancashire-i, sváb, viharsarki stb.

Herder viszont azt nem gondolta meg, hogy a dolgot őt magát csak akkor lehet a maga pozitívitásában megfigyelni, ha elfogadtuk a negatív, teljesen üres elképzelést, hogy van „*dolog ő maga*”. Herder elképzelése a pozitív dolgot nem a negatívitással elmentétben, hanem a más pozitív dolgoktól való eltérésében gondolja. Egy szó jelentését nem abból eredeztetni, hogy nem a többi szó, hanem abból, hogy eltér a többi szótól. Holott mindkét viszonylat fennáll (egyik a nyelv lexikona, a másik az adott szöveg összefüggésében).

Kantnak igaza volt, amikor felrótta Herdernek, hogy az egyén halálára, a meghalással járó pusztulásra, vagyis a végességre nem gondol (uo. 790. o.), abban viszont melléfogott, amikor *filozófiailag* érdektelennek találta, hogy Herder az emberi fajta két lábón járását, felegyenesedését csak *fiziológiai* tényezőként fogta fel (uo. 793., 795. o.). Herder azokkal a jellegzetességekkel, éppen szimbolikus értelmük szerint, az emberi fajta jelentkező másságát, a többi élőlényfajtatól való eltérését akarta jelezni. Már felvetette azt a gondolatot, mely csak a XX. század 30-as éveitől kezdve vált tudományos (Portmann) hipotézissé, hogy az ember sajátosságait messzemenően a többi emlőállathoz viszonyított jelentős koraszülöttsége alakíthatta ki.

Ha a szabadságeszményt az említett módon egy negatívra és egy pozitívra, a valamitől és a valamihez való szabadságra bontjuk fel, és az előbbivel, konszenzus szerint, a liberális (szabadelvű) szabadságeszményt azonosítjuk, megint azt mondhatjuk, Herder a pozitív szabadságeszményt képviselte, miközben nem feledkezett meg a negatív szabadságeszmény szükségességéről sem.

Kant Herder szóban forgó műve második kötetének recenziójában, egy igen tömör s nem könnyen értelmezhető szövegrészben (uo. 804. o.) nem értette meg, hogy Herder szerint „*az egyes emberek boldogsága*” miért fontosabb a gondviselés számára, mint „*azok a drágaságos államgépvezetek*” (Herder kifejezései). Kant arra gondolt, hogy a haladás és „*az ember jogainak fogalmi szerint rendezett államalkotmány*” a kultúra „*lehető legmagasabb foka*”, míg Herder arra is, hogy az abszolutista francia és a gyarmatosító római és angol impériumok is államok voltak. Kant egy eszményi államra gondolt, míg Herder elsősorban a valóságos államszervezetekre, s ha ő általánosított, arra gondolt, hogy a totális államszervezés a valamihez való szabadságot annak sokféleségében lehetetlenné teszi, és uniformizálva, homogenizálva egyetlen fajta pozitív jelleget ír elő.

Arról a harmadik helyről, ahonnan Herder gondolkozott, a való dolgokat az empirista analízis és a csak racionalista-logikai szintézis helyett – többes számú és környezetbe helyeződő – alakzatokban (Gestalt) lehet megélni. A (mindig már alakult) konkrét jelenségek prioritása – és ne feledjük, az alak mindig a mezőny ellenében emelke-

dik ki – teszi lehetővé az analizáló és a szintetizáló, az indukív és a deduktív módszerekkel való vizsgálódást. A harmadik helyről való gondolkodásnak ezt a herderi változatát kell felhasználni, méghozzá a kantói gondolkodáshoz való viszonylatában, ha Szabó Zoltán és Bibó István gondolkodásához nyugati analógiát keresünk. Erre történt eddig és történik a következőkben kísérlet itt.

A Bocskai-mondás ezért, legáltalánosabban, azt a törekvést is jelöli, amelyik a XX. században a gondolkozás tudományos vagy metafizikus szisztematikuságát és az aforisztikus-esszéisztikus esetlegességét, individualizmusát egyaránt elveti, és csak pragmatikusnak mondható. Filozófiában ennek a pragmatikus hozzáállásnak nemcsak az amerikai pragmatikusok adtak rangot, Peirce-től Deweyig, de Heidegger és a kései Wittgenstein is. Az itt folytatandó vizsgálódó kísérlet ezek közül Heideggert szemeli ki, mert „*a dolog ő maga*” Heideggernél is, akár Szabó Zoltánnál, a (számára elsődlegesen adott) nép, a nyelv és a költészet, mint az adott nyelv már szövegekben adott, de csakis olvasásban adódó művészete. A Bocskai-mondásnak ebben a legáltalánosabb vetületében azt is meg kell ezért vizsgálni, miként viszonyul Szabó Zoltán gondolkodása és írói stílusa Heideggeréhez, mert csak így lesz megérthető, miben tér el tőle. Ezt pedig azért is lényeges tudni, mert észbe kell végre venni, mi a harmadiknak mondható álláspont, és mekkora a spektruma.

Végül arra is gondolni kell, hogy az erdélyi fejedelem 1606-ban a „dialektika” és „retorika” szavakat nyilván másként is értette, mint Szabó Zoltán 1939-ben, illetve 1960-ban, ahogy John of Salisbury is másként értette őket a XII. században (ő a „*retorikában*” a hagyományos szerzőket védte az újra és önállóságra törő „*dialektika*”, azaz a logika ellen (lásd Ernst Robert Curtius: *EUROPÄISCHES MITTELALTER*. Bern, Francke, 1948. 37. o.). De az is bizonyos, hogy az indulatok hasbeszéde és az ész cselével működő logika személytelenné mechanizált orákuluma mellett Szabó Zoltán is egy harmadik fajta beszéddel igyekezett szólni a dolgokról. Egy ilyen harmadik fajta beszédnek pedig feladatához tartozik, hogy a használt szavakban is „*a dologtól magától*” nézze és látassa; azt, hogy adott szavak mindig adódó összefüggésben dolgoznak. Szabó Zoltán publicisztikai munkásságára a szavakkal való ilyen bánásmód jellemző; publicisztikájának talán legizgalmasabb értéke, hogy az olvasót a nyelvben hagyományozott értékek hagyományteremtő átértékelésére készítse.

A Bocskai-mondást ezért a legszűkebb értelemben akkor alkalmazzuk a Szabó Zoltán és Bibó közti együttműködésre, ha „*a szavak értelmének keresését*” (NEO BABEL. In: *SZELLEMI HONVÉDELEM*. 294. o.), azaz a „*szóbogarárszást*” – ez lett volna Szabó Zoltán egyik utolsó, már be nem fejezett művének a címe – a „*harmadik út*”, illetve „*harmadik oldal*” kifejezés lehetséges vagy lehetetlennek bizonyuló tisztázásával kezdjük.

Az említett 1960-as előszóban négy különböző értelemben jelentkezik „*a harmadik út*” és a „*harmadikutas*” kifejezés. Először is jelöli a szabadelvű (liberális) és a szocialista elkötelezettség közötti álláspontot (BEVEZETŐ BIBÓ ISTVÁN TANULMÁNYAIHOZ. In: *HARMADIK ÚT*. 19. o.), hiszen nyilvánvalóan egy harmadik álláspontra gondol Szabó Zoltán, amikor azt írja, hogy Bibó „*a szabadság és a szocializmus párosított ikercsillaga felé tör*” (uo. 22. o.). A második összefüggés a dologtól magát a „*német*” és a „*török*” közé helyezi (uo. 10. o.); „*az országot*” hol „*a nacionalisták*” és „*a marxisták*” (uo. 17. o.), hol (1945 után) „*a restauráció*” és „*a proletárdiktatúra*” közé, olyan helyre, amely egyszerre „*antifasiszta*” és „*antisztalinista*” (uo. 27. o.). Szabó Zoltán szerint (Bibó számára) ez annyit tesz, hogy minden kívülről jövő erő káros, csak az segíthet, ami „*az országon belül fejlődött ki*” (uo. 27. o.). Így tekintve érthető, hogy 1956-tól kezdve az ország „*a katonai*

tömbökön kívül akar elhelyezkedni". A harmadik összefüggés viszont politikai: a jobb és a bal között a (nem kommunista vezetés alatt álló), „népfront” (uo. 11. o.), majd a „koalíció” (uo. 14. o.) az a hely, amelyen Szekfü „harmadik nemzedéke” áll: „Demokraták, de demokratizmusuk nem polgári.” (Uo. 10. o.) Ez a politikai összefüggés kapcsolódhat a világnézetihez. Bibó 1945-ben a pártharcok kieleződése ellen érvel, „mert ezekben a pártharcokban már nem a demokraták szállnak síkra, együtt, nem demokraták ellen, ami a koalíciót erősítene”, hanem „a demokrácia balszéle fordul a demokrácia jobbszéle ellen, s ez a koalíciót gyöngíti”. (Uo. 14. o.)

„A harmadik út a független nemzeti élet kapuja” (uo. 25. o.), olvashatjuk egy összefüggésben, amely talán az ötödik. Ez az azonosítás azonban azt is jelzi, hogy az itt kiemelt négy, illetve öt összefüggés, amelyben „harmadik út”-ról van Szabó Zoltánnál szó, közös nevezőre nem hozható, legalábbis nem az absztrakció szokásos eljárásaival. A politikai jobb- és baloldal közü ellentét nem felel meg a fasizmus és a sztálinizmus közü ellentétnek, sem pedig a dialektikus logika meg az indulatos retorika közöttinek. A szabadelvű (liberális) és a szocialista mint a nyugati negatív és a keleti pozitív szabadságeszmény közü különbség is csak addig tartható fenn, amíg nem szemléli az ember a nyugati országokat és a keletieket külön-külön.

Úgy tűnhet ezért, hogy a „harmadik út” kifejezést, mint inkoherenst, el kell ejteni, ha képtelennek bizonyul a fogalmi koherenciára. Négy kifejezésre lenne szükség, nem egyre, akkor minden világos lenne, vélhető a közel sem naiv ember. Még igaza is lehet, hogy több kifejezésre, nagyobb analitikai józanságra lenne szükség; csak akkor nincs igaza, ha azt hiszi, az analízis révén bekövetkezik a felvilágosodás.

A harmadik út egyik jelentős változatát Dewey vázolta fel, egyebek közt RÉGI ÉS ÚJ INDIVIDUALIZMUS (INDIVIDUALISM, OLD AND NEW) című könyvében. (A könyv alapjául szolgáló cikksorozat a válság előtti konjunktúra idején, 1929 tavaszától jelentette meg egy folyóiratban, és az októberi katasztrófa után fejezte be.) Dewey leszámol benne az egyénre összpontosító XIX. századi liberalizmussal és a hozzá kapcsolódó laissez-faire gazdasági elméletével és gyakorlatával egy új, ma mondhatjuk XX. századi liberalizmus nevében, mely az egyénre csakis a közösség, a közösségre pedig csakis az egyén viszonylatában összpontosít. Az újfajta individualizmusért olyan előrelátó összefüggésben érvelt, mely magában foglalta mind a „népjóléti állam”, mind a „fogyasztói társadalom” már elkerülhetetlen tényként értelmezett elképzeléseit.

Könyve hatodik fejezetének címében felteszi a kérdést: „KAPITALISTA VAGY KÖZSZOCIALIZMUS?” („CAPITALISTIC OR PUBLIC SOCIALISM”), és az utóbbi mellett foglal állást (LATER WORKS 5: 98. o.): „Előttünk valamiféle szocializmus áll, akárhogyan nevezed is és akárhogyan nevezétek is majd megvalósulása után. A gazdasági determinizmus ma tény, nem elmélet. De van különbség, és választhatunk egy vak, kaotikus és tervezellen determinizmus, mely pénzérdekekért folytatott üzletből fakad, és egy társadalmilag tervezett és rendezett fejlődés determinizmusa között. Ez a kapitalista és egy olyan szocializmus közötti különbség, mely közönyt nyilvános [public].”

Dewey a „közszocializmusnak” két fajtáját különbözteti meg, s közülük elveti azt a fajtát, mely (az akkori) Szovjetunióban található, mert az a vagyon egyenlő elosztását akarja és politikai eszközökkel akarja elérni (90. o.). Lehetőségként Dewey egy másik, akkor csak kívánt fajtát vázol fel (98. o.): „Egy koordináló és igazgató tanács, melyben az ipar és a pénzgazdálkodás kapitányai a munkásság küldötteivel és a közigazgatás tiszviselőivel az ipari tevékenység szabályozásának tervezése érdekében találkoznak, azt jeleznék, hogy konstruktív módon és önként haladunk azon az úton, melyen Szovjetország akkora pusztítás és kényszer mellett halad.”

Dewey a „liberalizmus” szó máig tartó átértékelését végezte el. Ma az Egyesült Államokban „liberális” alatt ellenfeleik azt értik, amit Dewey „új individualizmusnak”, illetve a „közszocializmus” „új individualizmussal” egyesült változatának mondott. Gondolkodását sokféleképpen lehet megítélni, mint ahogy az állam beavatkozását a gazdasági és pénzügyi életbe is sokféleképpen lehet látni. Csak egyet nem lehet: nem észrevenni, nem tudomásul venni, hogy az, ami: egy harmadik fajta program.

Nem érdektelen szóba hozni, hogy az angol „public” (a francia „publique”) szónak nincs magyar megfelelője. Leginkább ugyan a „köz” szóval, illetve valamelyik összetételével fordítjuk – „the public” = „közönség”, „public works” = „közületek”, „public affairs” = „közügyek”, „republic” = „köztársaság” –, de olykor nem fordítjuk, például „publication” = „publikáció”, olykor pedig a „nyilvánosság” szóval: „publication” = „nyilvánosságra hozás”, „in public” = „a nyilvánosság előtt”. A „nyilvánosság” németből tükörfordítása az „Öffentlichkeit”, illetve az „öffentlich” szavaknak, s ez egy, a német nyelvben is megtalálható zavar kifejeződését jelzi. A XVIII. század közepén egy akkor híres német robinzonád szerzője a polgári „magánszeméllyel” szemben „nyilvános személynek” nevezte a nemeseket; a kifejezés azonban nem ragadt meg, és a „public figure” németül „öffentliche Persönlichkeiten” lett, abból fordult magyarra a „közéleti személyiség”.

A köznek és a nyilvánosságnak ez a különválasztása megfelel annak a hagyománynak, mely szerint a hatalom a közösség közrejátszása nélkül hoz nyilvánosságra tudnivalókat, vagyis úgy, hogy azok szem elé kerülésébe a közösség éppúgy nem szólhat bele, mint megszövegezésükbe. A közösségből így közönség lesz e szavak értelme szerint (még hozzá olyan, mely nem maga választja meg, hogy miféle előadásra ül be). A „közösség” szó és német megfelelője („Gemeinschaft”) angolul ugyanis „community”. Magyarul ezért – a „nyilvánosság” bevonása nélkül – szinte lehetetlen visszaadni a „public” és a „communal” szavak közti különbséget. Mindezek miatt „public socialism” csak „közszocializmus”-sal fordítható, hiszen ahogy nem „államszocializmus”, nem is „közösségi szocializmus” – ez utóbbi a politikai anarchizmus gondolkörébe illenék.

A Dewey felvázolta közszocializmus se nem politikai, se nem állami, bár a kormányt szolgáló közhivatalnokok (vagy „államhivatalnokok”?, az angol „civil servant”-nek sincs magyar megfelelője) részt vennének az általa elképzelt tanácskozásokon, mint ahogy azóta részt is vesznek az Egyesült Államokban, például a nyugdíj és a munkanélküli-segély, egy évtizede pedig a nyugdíjasoknak járó betegsegélyezés ügyeinek intézésében. (Az Egyesült Államokban nincs általános betegsegélyezés.) S ha a más országok nemzeti bankjainak némely szerepét végző Federal Reserve Board („the Fed”) nem is hívja meg tanácskozásra az ipar és a bankkereskedelem kapitányait meg a szakszervezetek képviselőit, nagyon is beleszól az azok érdekeit érintő dolgokba.

A konzervatívnak mondható Republikánus Párt sem tudna ma már ezekről és más effajta, az államhivatalok segítségével végzett beavatkozásokról lemondani, ezért a klasszikus, XIX. századi liberális programnak ténylegesen hangot adó pártja az Egyesült Államokban ma nincs (Nyugat-Európában pedig, ha lehet, még kevésbé van). Az egész (amerikai) „konzervatív – liberális” ellentét a Dewey által kijelölt – és a roosevelti New Deal révén megindított – harmadik úton belül kerül a vitaporondra.

Nyugat-Európa legtöbb országában pedig valamiféle szociáldemokrata vagy szocialista párt a kormánypárt, vagy annak kormányképes ellenzéke. Ez az elrendezés már maga is harmadikutas; jelzi, hogy az első, majd a második világháború után a szociális programmal fellépő munkáspártok, parlamenti szerepüket tekintve, levál-

tották az egyéni érdekekért küzdő (XIX. századi) liberális pártokat. A nemzeti szocialista mozgalmak is az első világháború után erősödtek meg, s éppen a harmadikutaságuk és radikalizmusuk okozta, hogy a nemzeti szocializmus valamelyik válfajával rendelkező országokban a konzervatívokat, mivel negyedik vonulattá váltak, vagy a „fasisztákhoz”, vagy a „polgárokhoz” kellett sorolni. Ahol erre nem volt szükség, például az Egyesült Államokban vagy az Egyesült Királyságban, ott a konzervatív párt vette át a XIX. századi liberális párt szerepének egyik felét, azt egyesítette és egyesíti ma is a XIX. századi, hagyományos konzervatív programmal.

A harmadik út elvi és gyakorlati spektruma ezért eltér egymástól. Ami a gyakorlatot illeti, a tömegpártok között elsötűs párt, individualista tömegpárt, efféle oximoron, nem létezik. Elvileg azonban a magát konzervatívnak mondó vagy gondoló tömegpárt olyan politikához és retorikához kötelezi el magát, mely a pártot elsötűtásként állítja be. És mivel ez nem könnyű feladat, a retorika többnyire úgy segít a bajon, hogy a szociális programmal fellépő pártokat lekommunistázza (az Egyesült Államokban elegendő a leszocialistázás is, ott a „rózsaszín”-nek olyan a konnotációja, mint máshol a „vörös”-nek). A bináris logika ebben segít, hiszen tertium non datur. Elvileg azonban megvan a harmadik út, gyakorlatilag pedig széles a spektruma, hiszen magában foglal mindenféle szociális programmal fellépő pártot, mely egyaránt és egyszerre viaskodik az abszolútizált Autonóm Egyén és az abszolútizált Autonóm Vezér, a túl gyenge és a túl erős Állam ellen.

Bibó megnyilatkozásai támogatják a „harmadik út” kifejezés előbb és most jelzett többértelműségét. Nem értett egyet Németh László szárszói harmadikutaságával, mert az egy akkor taktikailag káros módon volt népfrontellenes (Bibó István: LEVÉL BORBÁNDI GYULÁHOZ. In: OSSZEGYŰJTÖTT MUNKÁI 3. 850. o.). Huszár Tibornak nincsen igaza, amikor úgy véli, Bibó 1945 után a koalíció nevében lemondott a harmadik út stratégiájáról (*Valóság*, 1985. december. 33. és 37. o.). Bibó „a harmadik alternatívát” (uo. 834. o.) támogatta, 1956-ban is, utána is. A koalíció elvesztette volna minden értelmét, ha a benne tevékeny pártok homogenizálódtak volna. Amikor Bibó úgy vélte, ez a harmadik alternatíva „a radikálisan demokratikus” (uo. 834. o.), akkor megkülönböztette azoktól az álláspontoktól, amelyek nem voltak radikálisak, és azoktól, amelyek radikálisak voltak, de nem demokratikusak.

Szabó Zoltán is hangsúlyozta a radikalizmust a 30-as évekre, a későbbi Bibóra és saját magára vonatkoztatva is: „*Ez a nemzedék a korszak hivatalos szemléletével minden ponton szembekerül, de radikalizmusa különbözik a marxistákétól is.*” (BEVEZETŐ BIBÓ ISTVÁN TANULMÁNYAIHOZ. In: HARMADIK ÚT. 10. o.) Ezt a radikalizmust kívánom itt Szabó Zoltán vonatkozásában elemezni; pluralista radikalizmusnak mondom, gondolatlanságában pedig, a már jelzett és még elemzésre kerülő módon, pragmatikusnak.

Az elemzés Szabó Zoltán Bibóval párosított vonatkozásában és a többi számba jövő magyarul gondolkodó kikapcsolásával történik. Stratégikus eljárás ez, célja Szabó Zoltán gondolkodásának jelzése, nem a korabeli magyarul gondolkodók spektrumában való helyének kijelölése. Senkivel sem gondolkozott azonosan, se azzal, akhez igen közel állt, és akit igen becsült, Illyés Gyulával, se azzal, akitől sokat tanult, Németh Lászlóval. Szabó Zoltán „harmadikutasnak” mondható gondolkodása Németh Lászlóétól való különbözőségét mégis jelezni kell, hiszen az övét egyrészt paradigmátikusnak szokás vélni, másrészt, és joggal, a Gandhi-féle harmadikutasnak mondható, világméreteken jelentős állásfoglaláshoz lehet sorolni.

A különbség abban áll; hogy Németh László álláspontja morális volt, míg Szabó

Zoltán haza- és nemzetelképzelése nem és így kapcsolódott Bibó állam- és nemzetelképzeléséhez, mely viszont a moralitást inkább a közjog államilag is szavatolható gyakorlatához, mintsem valamiféle – etnikumelképzelésre is alapozható – valláserkölcsi érülethez és szellemiséghez igazította. Bibó egyértelműen a nyugati demokráciák jogállamainak forradalmakban edzett gyakorlatát vette alapul, Szabó Zoltán pedig – minden frusztráltság ellenére is – a nyugati keresztény és görög kultúrájú Európa összefüggésébe helyezte a magyarok hazáját és nemzetét (nem a népét). Ez az 1939 és 1944 között lényegileg egyértelmű álláspont még határozottabb lett 1956-ban, míg Németh László a *Nagyvilág* 1956. októberi számában így ír: „A Nyugat... továbbra is az emberiség tanítója marad, szerepe olyasféle lesz, mint a görögöké a késő ókorban. Másrészt tisztábban látjuk a civilizáció valóságos gyengéjét, a győztes analízis korlátait: azt, ami csakugyan kimaradt belőle, s ami a utómányait átvevő népekben mint hiány, igény, szükséglet jelentkezik. Végül jobban látjuk a veszedelmet is: az emberi nem sorsát egy olyan világcivilizációban, amely ezt a feladatot nem oldotta meg, s amennyiben az új népek a maguk sorvadó lelkeivel élnek tovább a nyugati civilizáció technikáivá dermedt másolatában.” Úgy hiszem, ha Szabó Zoltán törődött volna az alapok faggatásával, inkább Heidegger értelmében tette volna, aki a Nyugat második, igazabb alapítására törekedett.

Gandhi „*praktikus idealizmusa*”, Bozóki András elemzésében (*Valóság*, 1987. szeptember. 80., 81., 82. o.) alapvetően morális és vallásos; az állammal szemben is. A *szatjagraha* lefordítva „*ragaszkodás az igazsághoz*”; és valóban: „*Isten és Igazság azonosítása a vallási és a politikai cselekvés azonosítását jelentette a mozgalom számára.*” Gandhi maga írta: „*egy szellemi, ezért morális oppozíciót képezek az erkölcsstelenséggel szemben*”, valamint: „*India ereje vallásosságában van*”. Bozóki szerint: „*Sikere, de tragédiája is ebben áll: a társadalmi felszabadítás leteleményese volt, de -csak- a nemzeti függetlenség életre hívója lett.*”

Szabó Zoltán szóhasználata szerint ez nem történhetett meg, hiszen (mint Bozóki is írja) a függetlenné vált India, vagyis az ország, egész hamar kettészakadt, két országgá vált, méghozzá vallási különbségek szerint. (A mohamedán Pakisztán később maga is kettészakadt, amikor Kelet-Pakisztán Banglades néven, ezúttal nem vallási okokból, külön országgá alakult át.) Lényegesen van azonban igaza Bozókinak, amikor azt írja: „*A harmadik út problémája egnittal civilizációs modellek közötti választás kérdése is. Tolsztoj itt hatott elsősorban e koncepció kelet-európai megfogalmazására. A magyarok közül Németh László volt az, aki nyíltan vállalta Tolsztoj és Gandhi örökségét... Olyan szintézist keresett, amely a magyarság morális természetének megfelelő lehet.*”

Szabó Zoltán és Bibó István radikalizmusa ezzel ellentétben egy megújuló nyugati civilizáció modelljén belül maradt, és egyikőjük sem gondolkozott a magyarság morális természetének elképzelése szerint. Bibó számára, hadd ismételjem, az erkölcs elsősorban közjogi, ezért a népek egyedi forradalmi szerint egyediteuen jelentkező univerzális erkölcs volt; Szabó Zoltánál pedig haza és nemzet nem erkölcsi minőségek, hanem – a Shaftesburytól Herderen és Schilleren át Peirce-hez és a XX. századi egzisztencialistákhoz vezető gondolkodás szerint – esztétikusak, helyesebben, az antropológiai értelemben vett „ethosz”-nak (Sumner, Bateson), mint közösségi életformának megfelelően gondolódnak.

Ha Lyotard „*különböző*”-jét (LE DIFFÉREND. Paris, Minuit, 1983.), az eredeti kettőséget elfogadjuk, közelebb járunk ahhoz a tényleges megléthez, ami szerint – egy-egy csoporton belül – az emberek a nyelviség révén kétféleképpen viszonyulnak egymáshoz: egyrészt mint egy természetes nyelv közössége, másrészt mint egy-egy nyelviségben adott törvénykezés társadalmá.

Erről a mellérendelésről részletesen kell szólni. Egyrészt a kétféle szabadságeszmény egymáshoz való viszonylatában, másrészt a közjog s ezért is az állam és a nemzet viszonylatában. A harmadik út mint a „független nemzeti élet” – Szabó Zoltán nemzet- és hazaelképzelésének összefüggésében – nem lehet ugyanaz, mint a független társadalmi rend és a független állam.

A nemzeti jelleget nem írhatja elő sem közjog, sem valláserkölcsei törvény, hiszen Szabó Zoltán gondolkodása szerint az efféle jelleg csakis az (újtestamentumi) szeretet, nem az (ótestamentumi) törvény szerint jelentkezik.

Meg kell jegyezni, hogy a „harmadik út”-nak van még egy jelentése, mely Szabó Zoltán Bibó-előszavából éppúgy hiányzik, mint Herder és Kant és Heidegger írásai-ban maga a téma is: a gazdasági életre vonatkozó. Célzás történik rá: „a szabadság és a szocializmus páros csillaga” kifejezésnek nyilván van közgazdasági vetülete is. Ez a vetület 1956 magyar forradalmában a munkástanácsok révén is jelentős szerepet kapott. Aligha kérdéses, hogy 1956-ban valamiféle vegyes gazdaságról volt szó, mint ahogy az sem, hogy a múlt századi liberalizmus laissez-faire piacgazdasága a nyugati országok egyikében sem található meg már jó ideje. Azt a laissez-faire-t és a sztálini tervgazdálkodást tekintve: Nyugaton ma mindenütt „harmadikutas” gazdasági berendezkedés található. Ennek spektruma széles. Nemcsak Svédország más, mint az Egyesült Államok, de a Thatcher nevével jelzett Egyesült Királyság is más, mint az Aulie nevével jelzett a második világháború után, a munkáspárti kormány alatt létrejött vegyes gazdaság országa.

Erről a minden bizonnyal fontos kérdéstről Szabó Zoltánnál csak a „*paraszi életforma*” Heideggernél is megtalálható összefüggésében lehet valamit is mondani. Ő, akár Bibó, és Németh Lászlótól eltérően, gazdasági kérdésekkel nem foglalkozott.

Végül jelezni kell a harmadik helyről való gondolkodás nyelvhasználati avagy stílári és műfajra menő összefüggését is. A természetes nyelv miféle használata az, mely se nem tudományos, se nem költői; és egy más összefüggésben: se nem esszéista-magán sem pedig politikai-nyilvános?

Heidegger egyik legkíméletlenebb érdemi bírálója Adorno volt. Igazán bírálni csak azt lehet, akitől tanult is az ember. Adorno pedig egyebek között azt tanulta Heideggertől, hogy a fogalmakban való gondolkodás hamis, még akkor is, ha azok a dialektika révén fluidumokként, nem szilárd szubsztanciaként gondolódnak. „*Minden fogalom meghatározható hibája*”, írja a NEGATÍV DIALEKTIKÁ-ban, „*hogy arra készlet, más fogalmakat idézzünk; ebből ugranak elő a konstellációk, s ezekbe valami átment a név reményéből. A névhez közelít a filozófia nyelve a név tagadása révén.*” (NEGATIVE DIALEKTIK. Frankfurt/M. 1966. 62. o.) A megnevezhető tehát csakis a megnevezhetetlenség valósága révén jelezhető egy névvel, illetve nevek konstellációjával: a realizmus lehetetlen, a nominalizmus elégtelen.

„*Megismerés, ha tartalmat akar, utópiát akar. Ez: a lehetőség tudata, tapad a konkrétéhoz, mint a még torzítatlanhoz. Sohasem a közvetlenül valóságos, hanem a lehetséges zárja el az utópia elől a helyet; a fennálló közepette ezért absztraktként jelentkezik. A nem létezőből ered a kiolthatatlan fény. Őt szolgálja a gondolkodás, egy darab meglét, amely, bármennyire negatívan is, eléri a nem létezőt. Csak a legszélsőségesebb távol lehetne a közel: a filozófia az a prizma, amely begyűjti annak színtét.*” (Uo. 66. o.)

Ez az adornói filozófiai prizma viszonyítható Szabó Zoltán pragmatikus prizmájához: „*Az ember minden öncsonkító és korszerű balítélet ellenére is nemcsak a fajta fia, hanem a táj szülöttje is, a klíma neveltje, egy sajátos és másutt a világon fel nem található fénytörés gyermeke is.*” (Uo. 19. o.)

A klíma és a táj Montesquieu-től származtatható tényezője Szabó Zoltánnál – inkább Herdert, mint Rousseau-t követve – nem földrajzi, hanem a „szellemes földrajz”, a „szülőföldé”, melyet az anyanyelven szóló költők szövegein is nevelődve él meg a felnőtt gyermek. Míg az adornói filozófiai prizma a racionalista univerzalitás ellenében, negatívan gyűjti be, töri meg és engedi át magán a gondolkodói fényt, Szabó Zoltán pragmatikus prizmája pozitívan teszi, de egy pluralisztikus univerzalitás összefüggésében.

A kétféle prizmát a fordítás problematikája viszonyíthatja egymáshoz a legjelentősebben, méghozzá úgy, ahogy arra Goethe „világirodalom”-elképzelése és Herder (azt megelőző) antológiája A NÉPEK HANGJAI, DALOKBAN utal. (Ez a nem Herdertől származó, a második kiadáskor adott cím – ő maga ezt adta: NÉPDALOK – megfelel az antológia valóságának.) A „világirodalmat” világnyelven ugyanis csak a természetes nyelvekre fordítva lehet olvasni: mindegyik természetes nyelv világnyelv, az ún. „gondolat nyelvét” a monisztikus univerzalizmus jegyében csak ex negativo lehet gondolni. Egy-egy „nép hangját” pedig csak a „népek hangjai” összefüggésében lehet sajátja szerint megélni. Adorno prizmája az emberi gondolkodásé, Szabó Zoltáné viszont a magyarul emberi megélésé (és ezért a németül, angolul, franciául, szerbül stb. emberi megélés prizmái mellé helyezettek gondolandó).

A szóban forgó fénytörés, mind a filozófiai, mind a pragmatikusan antropológiai – ha ész a prizma, ha ember – a szavakkal való bánásmódra is áll, nemcsak a problémátlanul áttetszőnek tartott természetes nyelveken való gondolkodásra. Adorno a tudósokkal tartó filozófusok retorikaellenességét azok nyelvellenességével magyarázta: „számukra a nyelv, mint test, bűnös” (uo. 66. o.). De „a gondolkodást nem demitologizálja, ha ellávolítják belőle a nyelvet”, mert egyrészt „csak nyelvként képes hasonló felismerni a hasonlót” (uo. 65. o.), másrészt: „A gondolatot a retorikai tradícióban tölti meg lélekkel a kultúra, a társadalom, a hagyomány; a pusztá retorikaellenesség azzal a barbársággal áll szövetségben, amelyben a polgári gondolkodás végződik” (uo. 66. o.). Az utolsó félmondat kettős előítéletét – a fasizmus a polgárvilág betetőződése, és kapcsolat áll fenn a tudomány és a politika imperializmusa között – ma nem lehet osztani. Ma, amikor a logikai pozitívizmus legjelentősebb tanítványai is, mint Donald Davidson, a természetes nyelvhez térnek vissza, nehéz tudni, hol „végződik” a „polgári” gondolkodás, és hogy ami ma végbemegy, mennyiben, vagyis a szó milyen értelmében „polgári”. Az adornói ítéletet azonban talán Szabó Zoltán is osztotta volna. Talán. Kérdés ugyanis, hogy Szabó Zoltán a táj retorikáját vagy a táj költészetét védte.

Az nem kétséges azonban, hogy számára is elengedhetetlenül és emberiül volt fontos a fénytörés, a színek mindig egyedi előtűnése a fénytörő prizmából. Az sem kérdés, hogy számára ez a prizma nem a filozófiáé és szándéka szerint nem is a retorikáé volt, hiszen „sem a dialektikához, sem a retorikához nem tudunk”. Úgy tűnik ezért, hogy ő a táj költészetét akarta fölfedezni, s ebben az igényben Heideggerhez hasonlított, nem Adornóhoz. Adorno éppen abban is tesz különbséget a maga és Heidegger gondolkodása között, hogy ő a nyelvet a retorikával, míg Heidegger – tegyük hozzá, Vicót, Rousseau-t és Herdert követve – a költéssel azonosítja. A retorikához tartozik a vita, a közélet, a tagolt-tagolható társadalom és közösség, míg a költészethez a rousseau-i *volonté générale*, amiből magyarul Vörösmartynál „szent akarat” lett, Heideggernél pedig az az akarat, amellyel egy nép magamagát akarja. Szabó Zoltán sajátosan harmadikutas gondolkodását ezért az is jelzi, hogy nála a költészet a publicisztikával egyesül. Ez a kapcsolat az ő pluralista radikalizmusának jellemzője.