

Nyugat és Kelet

Dilettánsok történelme

Sári László

A szabadságokról

„Értelem is, nyers ösztön is
azt harsogja: szabadság!”
(Friedrich Schiller)

A filozófiai gondolkodás és politikai gyakorlat nyugati tradícióinak két teljesen nyilvánvaló, ám megkerülhetetlen csapdája létezik kezdettől fogva: az egyik az igazság, a másik a szabadság fogalma. Mindkettő varázsszó, sérthetetlen, az újkor szekularizált világának szentségei.

Az igazság kérdése természetesen sokkal régebbi, mint a szabadságé. Már az újkorig is hosszú századokon (máshol évezredek) át koptatták írotollaikat a bölcsek, hogy lejegyezzék róla szóló eszmefuttatásaikat. Az ember történelmében nem egyszer támadt szenvedélyes divatja az igazság szeretetének. Mivel azonban az igazság gondolata viszonylag könnyen fölcserélhető az *igazságosság*éval, ráadásul hétköznapi élethelyzetekben ez sokkal megragadhatóbb, a gyakorlati élet inkább az igazságossággal kezdett foglalkozni.

Az újkori politikai gyakorlatban azután az igazságosság fogalmánál is vonzóbbnak és használhatóbbnak bizonyult az *igazságtalanság* nagy és súlyos, vádoló szava. Azokban a társadalmakban, amelyekben mindenki mindenkivel versenyben áll, mindegyik vesztesre álló szereplő igazságtalannak érzi a helyzetét. De még a győztesek is ilyennek érzik, ha a nyereség nem eléggé boldogító. Ebben a fogalomkörben ezért vált az „igazságtalanság” protagonistává. Mindenkit megszámlálhatatlan igazságtalanság ér, amiről mindjárt rengeteg mondanivalója is támad. Ennek köszönhetően az igazság fogalma végképp háttérbe szorult, és a mai napig elkerülte végzetes élve boncolását. Pedig hányszor napirendre tűzte a filozófia! Legelszántabban akkor, amikor szerencsétlenségére az újkorban a szabadság kérdésével is összekapcsolódott. Az igazságnak azonban óriási privilégiuma, hogy gond nélkül elvonatkoztatható a mindenkori gyakorlattól, vagyis metafizikai térbe utalható. Itt azután csaknem teljes biztonságban érezheti magát, máig megőrizheti illúziószerszűségét.

Sokkal előnytelenebb ennél a szabadság helyzete. Egyszerűen belátható, de hamarosan ki is fejtjük, hogy az *egyéni* és az *egyetemes* szabadság fogalma összeférhetetlen, mindkettő egyidejű

Sári László (1950). József Attila-díjas magyar tibetológus, író, műfordító, könyvkiadó, rádiós szerkesztő. Tibetológusként kutatási területe a tibeti irodalom, költészet. Rádiós szerkesztőként a nevéhez fűződnek a Magyar Rádió A Kelet kapujában és a Keleti Társalgó című műsorai. Íróként a Su-la-ce néven kiadott Lin-csi történeteivel vált ismertté és népszerűvé.

gyakorlása pedig egyenesen lehetetlenség. Vagy én vagyok szabad vagy *mindenki*. A kétféle szabadság egyesítése fájdalmas konfliktusokkal járt minden korban. Ezzel kínlódunk ma is. Semmiféle („szükségszerű”) történelmi haladás nem alapozható az individuális szabadságra (a személyes autonómiára), és semmiféle politikai kormányzás nem alapozható mindenki szabadságára. „[H]ajlamaik teszik, hogy vad szabadságban nem sokáig tudnak egymás mellett meglenni.”¹ Foglalja össze a kérdést Immanuel Kant.

Jobbára e fenti körülmények magyarázzák, hogy a szabadság kényes és kielégítően sohasem megválaszolható kérdéseiről szólva e helyen egyáltalán nem tekinthetjük át a szabadság fogalmának minden történelmi változását, sem az ezekkel együtt járó, koronkénti társadalmi változásokat. Azokat a markáns jegyeket érintjük csupán, amelyek majd a nyugati és a keleti (régi ázsiai) szabadságfelfogás és a kétféle szemlélet összevetése szempontjából lényegesnek mutatkoznak számunkra.

A Nyugat

„Az emberi nem akkor él a legjobban,
amidőn a leginkább szabad.”
(Dante Alighieri)

„Az ember örök torzó, mert a cselekvés vagy
szükségszerű, és akkor nem szabad, vagy szabad,
akkor viszont nem szükségszerű.”
(F. W. J. Schelling)

Ha a szabadság fogalmának német idealista felfogását idézzük magunk elé, akkor valószínűleg azt halljuk, hogy legjelesebb képviselőik (akiket máig az emberiség legtekintélyesebb elméi között tartunk számon) filozófiájuk sarkpontjait ismételtetik, mindenekelőtt azt a meggyőződésüket, hogy az egész földgolyó, nem is olyan sokára, a boldogság földi Paradicsomává változik. Ez a történelmi haladás szükségszerű és kötelező iránya, a haladás záloga, egyenesen ide vezet az emberi ész töretlen és eredményes munkálkodása. A kórus élén leglelkesebben és leghangosabban Herder és Hegel mondják a magukét. Most azonban Hegel a haladáseszme fejtegetésébe azt a gondolatot is beleszővi, hogy a haladás folyamatának a mozgatóereje éppen a *szabadság*, és hogy az emberiség történelmi fejlődésének legmegbízhatóbb mércéje a szabadságfok folyamatos növekedése.

Csak hogy nem mindenütt. Éppen Hegeltől tudjuk, hogy „ész és szabadság Indiában nem találhat helyet”, ennek a vidéknek a lakói tehát nem képesek a fejlődésre. India például kimarad a világtörténelemből, nem üdvözl. „Egész állapotuk álmodozás [...], Indiában hiányzik az értelem.”² Mi azonban, mindenütt máshol, különösen a világ nyugati tájain kiérdemeljük a haladást,

1 Immanuel Kant *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből*, In: *Történefilozófiai írások*, Ictus, 1997, 49., ford. Vidrányi Katalin.

2 G. W. F. Hegel *Előadások a világtörténet filozófiájáról*, Akadémiai Kiadó, 1979, 269. és 276, ford. Szemere Samu.

nem maradunk le semmiről. Az ész és a szabadság mint olyan, embervoltunk két legjellemzőbbje, nembeliségünk két legszilárdabb alapköve. Ha bármelyikről lemondunk, embervoltunkat vonjuk kétségbe, hirdették a felvilágosultak. Ma is ez az elgondolás érvényesül az egyéni és a társadalmi élet gyakorlatában, a földi világ egyre nagyobb területén. Oktalanság lenne megválni bármelyik „alapkövünktől”, rájuk építettük önmagunkba vetett modern hitünk templomát.

A nyugati ember tehát – eltérően a létező világ többi ismert teremtményétől – eszes és szabad lény. A haladás előmozdítása érdekében ennek a hitüknek áldoztak ipari civilizációs vívmányaikkal és örökös politikai szabadságharcukkal már az eszme első európai képviselői. Eszes és szabad lényként ebben a világfolyamatban *kell* az emberiségnek üdvözülnie – vallották. Ez az ember történelmi hivatása. A kétség, hogy szükségszerűnek vélt előrehaladása ellenére is céljához ér-e a világfolyamat, nem abból a bizonytalanságból származik, hogy India (vagy mások) kimaradása esetleg fékezi vagy megállítja a száguldó történelemvonatot, hanem abból, hogy az észvallás és a szabadságvallás eszméi *együtt* (közösen) mintha nemigen „találnának maguknak helyet” sehoh a történelemben. Pedig első látásra nagyon is összeillenek. Mégsem férnek meg egymással. Az ész és a szabadság törekvései kizárják egymást.

Az összeférhetlenségért a filozófiai és a politikai gondolkodás leggyakrabban és legrégebben a szabadságot tette felelőssé. A görög filozófusok kedvelték az *ad absurdum* vitt fokozást, így aztán – ma úgy mondanánk – *szívesen gondolkodtak szélsőségekben*. Vagyis az abszolút szabadság fogalmát igyekeztek meghatározni, és ebből kiindulva vizsgálták a szabadság alkalmazási lehetőségeit, egyéni és társadalmi körülmények között. Ennek következtében azután Platón például igen gyakran használta a „szertelenség”, sőt a „zabolátlanság” fogalmát – mint a szabadság nemcsak ésszerűtlen, de az egész társadalomra veszélyes, eltúlzott mértékű változatát. *Az államban úgy fogalmaz, hogy ez az oka a demokrácia „túlhajsolásának” is, mely egyenesen a türannisz alkotmányához, azaz államformájához vezet. „Hihetőleg a türannisz nem más alkotmányból, de épp a demokráciából születik, a szertelen szabadságból támad a legvégső, legbőszebb szolgaság.”*³ Elsősorban ez a vélekedés magyarázza, hogy „Platón államelméletében az individuumnak eleve és princípálisan nincsen politikai szabadsága.”⁴ Állapítja meg Steiger Kormél.

Arisztotelész is a „túlságos” szabadságot okolja a demokrácia erkölcsi gyengeségeiért, politikai bizonytalanságaiért. *„[A]zokban a demokráciákban pedig, amelyeket a legjellegzetesebbeknek tartunk, éppen az ellenkezője történik annak, ami célszerű volna, mert rosszul értelmezik a szabadságot. (Két dolog határozza meg a demokráciát: a többség uralma és a szabadság.) A jogot egyenlőségnek értelmezik, és egyenlőségnek azt, hogy amit a többség gondol, az érvényesüljön; a szabadság pedig az, amikor mindenki azt teheti, ami neki tetszik, úgyhogy az ilyen demokráciákban mindenki úgy él, ahogy akar.”*⁵

A szabadságnak ez a határtalan kiterjesztése, mely leginkább az athéni polisz lakóinak életét jellemezte (a nők, a betelepültek és a rabszolgák kivételével), rémülettel töltötte el a legtöbb gondolkodó görögöt. Nem is vált a demokrácia a legnépszerűbb „alkotmánnyá” a korabeli poliszok körében. *„A legújabb számítások szerint – figyelembe véve a dél-itáliai, szicíliai, észak-afrikai,*

3 Platón *Az állam*, Nyolcadik könyv, A túlságos szabadság szolgaságra vezet, ford. Jánosy István <http://mek.niif.hu/03600/03629/03629.htm>

4 In: Béndek Péter: *Egy modern téma előéletéhez: A politikai szabadság problémája Platón Államában*, Századvég, 2018. április 1. <http://www.c3.hu/scripta/szadzveg/16/bendek.htm>

5 Arisztotelész *Politika* 1310/a, Gondolat Kiadó, é. n., ford. Szabó Miklós.

hispaniai, dél-franciaországi és fekete-tengeri gyarmatvárosokat is – mintegy 700–750 polisszal számolhatunk [...] A valószínűsíthető királyságok száma 63, az ismert türanniszoké 59, a demokráciáé pedig 13. Ha adatainkat 700 poliszhoz viszonyítjuk, a királyságok és türanniszok aránya 10% alatt marad, a demokrácia pedig kifejezetten ritkának tekinthető.⁶ (Németh György) Arisztotelész éppúgy menekült a korlátlantól, a mérték nélkülitől, bármi legyen is az („A végtelen a korlát hiánya, olyan, akár a gonosz meghatározása”), mint például Püthagórasz („Minden dolog: szám.”). Ami Püthagórasz szerint a világban megszámlálhatatlan, az maga a mértéktelenség, és már a káosz birodalmába tartozik. A városállam életére nézve különösen a szabadság mértéktelensége rejt magában igen nagy kockázatot, vallották hasonló meggyőződéssel, és a görögök közt az a hír járta, hogy minderről a fentebb idézett módon, vagyis igen sommásan nyilatkoztak.

Sokkal később *Epiktétosz* is a legteljesebb szabadság leírásával kezdi a „Beszélgetések” sokat idézett fejezetét, mely *A szabadságról* címet viseli. „Szabad az, aki úgy él, ahogy akar, akit sem kényszeríteni, sem akadályozni, sem erőszakkal rávenni valamire nem lehet, akinek a késztetéseit nem béklyózza semmi, törekvései célt érnek, ha valamit hárt, nem botlik mégis belé.”⁷ Ez már valóban a személyes autonómia, az abszolút szabadság definíciója, aminek semmi köze a politikai szabadsághoz. Sőt, amennyiben gyakorlati megvalósításának lehetőségeit vizsgáljuk, ki kell mondanunk, hogy az ilyen mértékű szabadság csakis metafizikai szabadságként képzelhető el.

(A valóságban, azaz a társadalmi gyakorlatban ugyanis – állítják kortárs szociológusok és pszichológusok – a szabadság mértékének ezen az „abszolút fokán”, de már ennek közelében is, az emberi közösségek viselkedésében megjelenik egy „minden viszonyt meghatározó nagy paradoxon”, mely a szabadságfokok növekedésével az egyéni elszigetelődés egyre gyakoribb előfordulását jelzi. Ahogy a szociológia első nagy nemzedékének jeles német képviselője, *Georg Simmel* fogalmaz, a külső világ szabadságával szemben kialakuló önvédelmi reakció eredményeképpen a társadalom tagjai „zárt entitásokká válnak”. Vagyis az emberi társadalmakban a szabadság mértéke nem növelhető határtalanul, nem terjeszthető ki az együttélés értelmes határain túlra.⁸)

A platóni–arisztotelészi szabadságfelfogás szöges ellentétben áll a későbbi, már európainak nevezett felfogással és politikai gyakorlattal, hangoztatják az utóbbi képviselői. Ez a – már modernnek is mondott – elgondolás a 4–5. századból származó ágostoni filozófia ún. antropológiai fordulatából következik, vagyis Ágoston új emberképéből, mely már valóban megelőlegezi máig érvényes újkori önképünket.

„Az ember eszes lélek, amely halandó és földi testet használ” – írja *Hippói Szent Ágoston*, s azt is állítja (mégiscsak figyelembe véve Arisztotelészt), hogy az ilyen ember – hajlamaiból illetve személyiségéből következően – társadalmi lény. Ebből már egyenesen következik, hogy igyekszik szerepet vállalni a közösségében, és igyekszik érvényesíteni a szándékait. Azaz akarata van. *Szabad* akarata. És a szabad akarat fogalmának megszületésével máris megint a szabadság kérdésénél vagyunk, mégpedig a legmodernebb felvetésben találkozunk vele.

Az ágostoni gondolat kiindulópontjából („az ember eszes lélek”) – mind a személyiség, mind az akarat és még inkább a szabadság kérdése felől közelítve – jól látszik már, hogy Hippó püspö-

6 *A görög poliszvilág államai*, in: Rubicon, 1996/4–5. http://www.rubicon.hu/magyar/oldalak/a_gorog_poliszvilag_allamai#top

7 In: *Epiktétosz összes művei*, Gondolat Kiadó, 2014, 225., ford. Steiger Kornél.

8 V.ö. Simmel, *Georg Soziologie – Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Taschenbuch, 2012; Harold Robert Isaacs *Idols of the Tribe – Group Identity and Political Change*, Harvard University Press, 1989.

9 *De moribus ecclesiae* 1, 7.

ke a középkor hajnalán az újkori gondolkodókhoz igencsak hasonló felfogásban használja ezeket a fogalmakat. Valamint – szokatlanul személyes és őszinte – mondataiból jól kivehető az a ritka gondolkodói érzékenység is, mely lényegre törő, és azonnal a legégetőbb kérdéseket teszi fel. Ez az operativitás különösen értékes számunkra itt, a szabad akarat kiterjedt és nem is egykönnyen megragadható kérdését vizsgálva. „*Talán csupa kíméletből szabadságot kaptam a bűnre? Vagy nem kaptam?*”¹⁰ Így fogalmazza meg, és teszi föl nekünk az emberi cselekvés és történelem egyik legrégebbi kérdését Ágoston. Az akaratszabadság létezésének ezzel a határozott elképzelésével a nyugati gondolkodás őt követő korszakait jó előre meghatározta.

A szabad akarat létezésének erre az ellentmondást nem tűrő, magabiztos állítására azért volt égető szüksége a teológiának, hogy mentesítse istent a világban jelenlévő rossz felelőssége alól. Korábban ugyanis – az isteni jóságot és mindenhatóságot vitató érveléssel – nehéz volt bármit is szembe állítani, ami az ártatlanokat sújtó szenvedések okát és szükségességét meg tudta volna magyarázni. Ha isten valóban jó és mindenható lenne, akkor ezek a szenvedések nem léteznének. Állították az isten létezését is megkérdőjelező érvelések, sokak számára igen meggyőzően. Sőt, ha isten képes lenne rá, minden bizonynal *mindenfajta* szenvedést megszüntetne a világon, az összes többi létező rosszal egyetemben. Ha azonban az ember szabadsága a rossz cselekedetekre is kiterjed, akkor a rossz mindenütt a világon az ember műve, nem istené. És ezzel együtt az emberé a rosszért viselt felelősség is. Az ember szabad akaratáról (azaz „szabadságáról a bűnre”) alkotott ágostoni elképzelésből nőtt ki évszázadok múltán a *teodicea* elvének gondolata, azaz az isteni jószág filozófiai igazolása. Az ember szabadsága a bűnre, mindjárt a bűnbeesés mindenki előtt teljesen világos példájával illusztrálva, mindent megmagyaráz, és minden felelősséget átruház istenről a szabadon cselekvő emberre.

„*Amikor az ember elhagyta az ész által neme első lakhelyeként képzelt Paradicsomot, ez nem volt más, mint [...] a természet gyámkodása alól a szabadság állapotába tett lépés [...] Az emez állapotról kivezető első lépés tehát morális téren a bukás volt; fizikai téren pedig az élet addig sohasem ismert bajainak egész tömege, azaz a büntetés volt e bukás következménye. A természet története tehát a jóval kezdődik, mert Isten műve; a szabadság története a rosszal, mert emberi mű.*”¹¹ Értékeli jóval később az emberi akarat és cselekvés szabadságának első „történelmi” megnyilvánulását Kant. A gondolat kifejtésében később összegzi a teodicea gondolatának megvalósult célját is: „*Az egyénnek tehát [immár] jó oka van arra, hogy minden elviselt bajt s minden elkövetett rosszat önnön számlájára írjon.*”¹²



Nemcsak Kanttól tudjuk, hogy a történelmi cselekvők szabadon döntenek és cselekednek. Érdemes e tárgyban a kiváló, 20. századi brit történészt, *Robin G. Collingwoodot* is idéznünk, aki kiemelt figyelmet fordított erre a kérdésre. Collingwood egyértelműen kijelentette, hogy „*csak a történelem felfedezésével tudtuk meg, hogy az emberi tevékenység szabad.*”¹³ Annak ellenére tehát,

10 Szent Ágoston vallomásai, <http://mek.oszk.hu/04100/04187/04187.pdf>, 16., ford. Dr. Vass József; v. ö. Augustinus Vallomások, Gondolat Kiadó, 1987, 40., ford. Városi István.

11 Immanuel Kant *Az emberi történelem feltehető kezdete*, in: *Történefilozófiai írások*, Ictus, 1997, 95, ford. Vidrányi Katalin.

12 Immanuel Kant, i. m., in: *Történefilozófiai írások*, Ictus, 1997, 96. ford. Vidrányi Katalin.

13 Robin G. Collington *A történelem eszméje*, Gondolat, 1987, 382., ford. Ortymayr Imre.

hogy a történelemcsinálás szabad emberi tevékenység (vagyis eredményei általában rációfolnak az ésszerűségre), a történészek és a filozófusok többsége úgy véli, hogy a történelem tudatosan és következetesen *irányítható* folyamat. Ez a meggyőződés Herder és a német historizmus széles körben meghirdetett és elfogadott elvei óta igen határozottan van jelen az európai politikai gondolkodásban. A nyugati szemlélet mindenáron együtt és egy időben kíván érvényt szerezni az ész és a szabadság követelményeinek, valójában teljhatalomra igyekszik juttatni (egymással összeférhetetlen) kettősüket. Ebből származik (már *Rousseau*nál is jól láthatóan, de majd *Fichténél* bontakozik ki teljességében) a *személyes autonómia* és a *politikai szabadság* nyomatékos megkülönböztetése. A személyes autonómia azonban sohasem válhatott, és nem is válhat teljesé, hiszen a társadalmi és politikai körülmények minden korban és minden helyzetben önkorlátozásra kényszerítik az egyénileg cselekvő szereplőt. Aki ennek következtében nemigen tehet mást, kialakítja saját körülményeinek megfelelő szabadságelméletét, és létrehozza saját, immár korlátozott szabadsága konstrukcióját.

A nyugati társadalmakban az individuális szabadságok – bármennyire különbözőek legyenek is – egy bizonyos mértékig „közös” szabadságnak tekinthetők. Olyannyira, hogy közös voltak valamiféle közös nevezőként is felfogható. Erről a látszólagos közös nevezőről jelentette ki még Arisztotelész, hogy a demokrácia polgárai „*azért mert valamennyien egyformán szabadok, azt hiszik, hogy minden másban is egyenlők*”.¹⁴ A szabadság „közös nevezőjén” túl azután tovább növelte az egyenlőség illúzióját a nyugati világban a technikai eredmények közös alkalmazása és a tömegkultúra közös használatra felkínált termékeinek hosszú sora. De azt is bátran kijelenthetjük, hogy a legaktívabb egyenlőségképzetet teremtő és formáló „intézmény”, maga a tömegtársadalom. A tömegember mindezeknek az egyenlőségi hiedelmeknek a birtokában szívesen hiszi, hogy „minden másban is mindenkivel egyenlő”. Az ily módon létrejött „*mindent átfogó társadalmi konfiguráció*” tökéletesen elfedi „*a mélyben meghúzódó sokféleséget*”.¹⁵ Állapította meg már a múlt század közepén a neves amerikai szociológus szerzőpáros, *J. W. Benett* és *M. M. Tumin*.

A tömegtársadalmaknak ezek a – döntően a közös szabadságélményből táplálkozó – illúziói meghatározóan jelen vannak a nyugati világ politikai életében is. A tömegeket leginkább jellemző hiedelmek egyike a társadalmi együttélés kérdéseinek kifinomult ismerete, „szakértelme”. Ennek tudatában a nyugati demokráciákban nagy meggyőződéssel juttatnak hatalomra olyan vezetőket, akik teljes mértékben alkalmatlanok államelméleti és társadalomfilozófiai kérdések végiggondolására és az elgondolások gyakorlati alkalmazására. Legriasztóbban talán éppen napjainkban fedezhető fel leggyakrabban ez a jelenség, de a nyugati társadalmakat már az újkor első évszázada óta fenyegetik a tömegek önérvényesítő társadalmi mozgalmi, a megérleletlen, koncepciótlan forradalmak. A politikai életnek ezen a területén is a szociológusok első nemzedékére maradt a jelenség észlelésének és jelzésének feladata. A német születésű olasz szociológus, *Robert Michels* már a múlt század elején leírta és részletesen elemezte a modern tömegtársadalmak politikai működésének legjellemzőbb jegyeit.¹⁶

14 Arisztotelész *Politika* 1301/a, Gondolat Kiadó, é. n., ford. Szabó Miklós.

15 Benett, John W.–Tumin, Melvin M. *Social Life, Structure and Function: An Introductory General Sociology*, New York, Alfred A. Knopf, 1949, 106.

16 Michels, Robert *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*, New York, Free Press, 1949, 91–97 skk.

„Az önkorlátozó szabadság az élet legbensőbb titka.”¹⁷ Írja e legszemélyesebb aktus észrevétlen megvalósulásáról igen találóan *Kolnai Aurél*. A megvalósulás észrevétlenségének legfőbb oka valószínűleg az emberi világ egyik legkülönösebb jelensége, az a jelenség, amit Kant „társiatlan társiaságnak” (ungesellige Geselligkeit) nevez. Az ember meghatározó nembeli jellemzője – állítja –, hogy ugyanolyan mértékben társadalmi lény, azaz képtelen társak nélkül élni, mint amilyen mértékben képtelen e társakat elfogadni. Ahogy ő fogalmaz: „*sem elviselni, sem elhagyni nem tudja*”¹⁸ társait. Ugyanakkor a nyugati társadalmakban éppen ez a kettőség a magyarázata annak is, hogy az ember *rákényszerül* az együttélésből következő igazodásra, más szóval, önkorlátozásra, annak érdekében, hogy szabadsága összeférjen mások szabadságával. Az együttműködés tehát önkorlátozás is egyben, amit az önérdék és közérdek is egyaránt megkíván. Mindenféle együttműködés kizárólag „*a köz jóváhagyásával történhet, és ettől függ az együttműködés hatékonysága és eredményessége is*”¹⁹. Állapítja meg a kortárs amerikai politológus, *Richard Rose*. A kölcsönösségnek mint a társadalmiság egyik kulcsfogalmának ez az imént idézett felismerése és megfogalmazódása igen jellemzően nyugati szemléletre vall, amennyiben az önkorlátozás és az együttműködés égető erkölcsi és lélektani kérdéseit is elsősorban a hozzá kapcsolódó tevékenység hatékonysága és eredményessége felől közelíti meg.

Mivel a politikai önkorlátozás elvét a nyugati világban a fentiek ellenére sem sikerült soha hatékony társadalmi gyakorlattá tenni, nem épülhetett rá, és ezután sem épülhet társadalmi „alkotmány”. Valószínűleg az lenne a történelem legjelentősebb teljesítménye, ha egyszer a nyugati világban sikerülne bármilyen önkorlátozásra épülő társadalmi rendet megvalósítani. (Ezzel talán valóban véget is érne a történelem, hiszen erkölcsileg mintha nemigen lenne többre képes az ember.) De hát, jó ideje látjuk már, hogy az önérvényesítő nyugati életelvek alapján ez egyre elképzelhetetlenebb, és azt is tudjuk, hogy miért. Egyfelől nem létezhet mindenkinek megfelelő politikai szabadságeszmény, másfelől pedig a sokféle személyes autonómia sohasem összegződhet semmiféle intézményesült szabadsággá. Vagyis nemcsak az ésszerűség és a szabadság elveinek együttes megvalósulása látszik kivitelezhetetlennek, hanem a szabadság különféle irányú törekvései is szükségszerűen ütköznek egymással, és a legjobb esetben is erősen korlátozzák egymást. Az életvezetés gyakorlatában a szabadság nem lehet egyszerre egyéni és általánosan kiterjesztett. Az előbbi csaknem végtelen számú, az utóbbi pedig csakis konkrét társadalmi intézményekben ölthet testet.

(Ehhez már csak félve fűzzük hozzá Goethe indulatos szavait e legmagasabb nyugati eszmény kilátásairól: „*Aki egyszerre ígér szabadságot és egyenlőséget, az bolond vagy szélhámos.*”²⁰)

17 Kolnai Aurél *Politikai emlékiratok*, Európa Kiadó, 2005, 27., ford. Balázs Zoltán.

18 Immanuel Kant *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből*, in: *Történefilozófiai írások*, Ictus, 1997, 47, ford. Vidrányi Katalin.

19 Rose, Richard *Pervasive Problems of Governing – An Analytic framework*, in: Joachim Matthes (ed.) *Sozialer Wandel in Westeuropa, Verhandlungen des 19. Deutschen Soziologentages, Berlin, 1979* Frankfurt, Campus, 29–54, 31.

20 Idézi Thomas Mann, in: *Válogatott tanulmányok*, Európa Kiadó, 1963, 400, ford. Szöllősy Klára.

A Kelet

„Aki szabadon kóborol ott, ahol
nagy és kicsiny nem különböznek,
az előtt kitérül a világ.”
(Csuang-csou)

„Aki egyesíti a saját énjét azzal,
ami énjével szembeszáll,
az elnyeri a tökéletes ember boldogságát
és szabadságát.”
(Hsziang-Kuo)

Ha az írott források bőségére való tekintettel mi is mindenekelőtt a kínaiakat vizsgáljuk – mint a régi ázsiai szemlélet számunkra legfontosabb jellemzőinek reprezentánsait –, akkor a szabadságról Keleten alkotott elképzelésekről legfőképpen a kínai *taoistákat* érdemes faggatnunk. Köreikben már az i. e. 5–4. században olyan merész elgondolások születtek az emberi szabadság mértékéről és megvalósításának módozatairól, hogy a felvilágosult német idealisták, ha olvasták volna a műveiket, nem hisznek a szemüknek.

A kínaiaknak már az ókorban igen józan politikai filozófiai elképzeléseik voltak egyes társadalmi rétegek (kiváltképpen a hivatalnoki osztály) tagjainak kötöttségeiről és szabadságáról, de persze voltak költői en szárnyaló elképzeléseik is az egyéni szabadságról. Láttuk, hogy éppen ez az utóbbi, vagyis az egyén szabadsága játssza a legfőbb és legtöbbet vitatott szerepet a nyugati gondolkodásban. Ha, mondjuk, az i. e. 5. században született *Jang Csu*, taoista filozófus (tanítását jangizmusként emlegetik) valamelyik újkori követője feltűnt volna a 18. század végi, 19. század eleji Európában, egészen biztos, hogy a legszélsőségesebb, „legvadabb” felvilágosultak vagy liberálisok közé sorolják, ha nem mindjárt anarchistának bélyegzik. Pedig hát, a filozófiai és a politikai gondolkodást sokkal inkább Európában jellemezte (ott is csak később) efféle elragadtatott naivitás.

Ami a kínai eszmék legfontosabb jellemzője, az mindenekelőtt az a történelmi tény, hogy többségükből soha nem lett politikai ideológia, nem szerveződött köréjük (mögéjük) társadalmi mozgalom. Annyi biztos, hogy *Herbert Spencer* vagy *Stuart Mill*, ha ismerték volna a jangizmust, egy kicsit zavarba jöttek volna merészségétől, de elismerően bólogattak volna, mint szép elgondolásra. Természetesen nem az irányzat politikai- vagy történelemfilozófiai mondanivalója lepte volna meg őket – hiszen az egyetemes szabadság kérdéseit nemigen fejtegették a kínaiak –, hanem az egyéni szabadság felfogásának sajátos módja és mértéke. Találkozásuk Jang-csuval, talán saját, klasszikus liberalizmusuk határainak kialakítását is befolyásolta volna – valamilyen irányban.

A szabadság eszménye Jang Csunál így jelenik meg az Örömök kertje címet viselő munkájában: »*Kuan mester! Fedd fel nekem, tanításod szerint miként kell gondoskodnunk az életről?*« »*Annyi az egész, hogy szabadjára kell engedni az életet. Nem szabad gátolni, nem szabad akadályozni.*« »*Mit tudnál erről még elmondani?*« »*Az embernek engednie kell, hogy azt hallgassa, amire*

a füle vágyik, azt nézze, amire a szeme vágyik, ahhoz hajljon közel, amire az orra vágyik, azt mondja, amire a szája vágyik, abban találjon nyugalmat, amire a teste vágyik, és azt tegye, amire az akarata vágyik. Füle arra vágyik, hogy szép hangokat halljon, és ha nem hallgathatja őket, akkor megakadályoztad hallása élesedését. Szeme arra vágyik, hogy szép dolgokat lásson, és ha nem nézheti őket, akkor gátoltad látása erősödését. Orra arra vágyik, hogy illatos dolgok fölé hajljon, és ha nem érezheti illatukat, akkor meggátoltad érzékelésükben. Szája arra vágyik, hogy megmondja, mi igaz és mi nem igaz, de ha nem beszélhet, akkor meggátoltad a bölcsesség gyakorlásában. Teste arra vágyik, hogy élvezetekben találjon meglepedést, de ha nem töltheti be vágyát, akkor meggátoltad élvezetében. Akarata arra vágyik, hogy teljesen szabadon cselekedjék, és ha ezt nem teheti, akkor megbénítottad természetes hajlamait. Mindezek a meggátolások: kegyetlen zsarnokok. Aki e kegyetlen zsarnokokat eltávolítja magától, az derűsen várhatja a halált, akár egy nap, akár egy hónap, akár egy év vagy tíz év múlva következik is be. Ezt nevezem én az élettel való helyes bánásmódnak. Aki azonban megtartja a kegyetlen zsarnokokat, aki velük törődik, s nem űzi el őket magától, az csak nyomorultul élhet el százéves, ezeréves vagy akár tízezer éves koráig is. Ez nem az a bánásmód, amiről én beszélek.»²¹

Az ún. neotaoista tanítások többsége azt állítja, hogy az embernek önmaga szerint kell élnie, nem pedig *mások szerint*. Akkor boldog az ember, ha szabadon és teljességgel gyakorolhatja minden természetes képességét. Saját természetét kell tehát követnie, amit „egészen ki kell fejlesztenie”, leginkább az ösztöneire és az érzéseire támaszkodva. Mindeközben elméjének felül kell emelkednie azokon a érzelmeken, amelyek kibillentenék őt lelki és szellemi egyensúlyából. Ezt az állapotot leggyakrabban *harmóniának* nevezik, ezt a harmóniát teremti meg önmagával és a környező világgal a valóban szabadnak nevezhető ember. Számos tekintélyes kínai írástudó hangsúlyozza az értelemmel teremtett egyensúly sarkalatos szerepét az emberi és a nem emberi világgal való viszonyaink kialakításában. A nálunk is népszerű, (leginkább) taoista *Csuang-csou* (közismertebb, tiszteleti nevén *Csuang-ce*) például egyenesen úgy fogalmaz, hogy a valamire való bölcs ember kiegyensúlyozott viszonyai (állapota) érdekében „*értelmével eloszlatja az érzelmét.*”²²

A híres-neves *Csuang-ce* a nevét viselő mű első fejezetében, melynek címe *Szabad kóborlás*, a „harmónia” mellett kitér egy másik kulcsfogalom értelmezésére, „a dogok megkülönböztetése”-re is. Ez azért nagyon fontos, mert a taoisták és követőik szerint csak az az ember érheti el az *abszolút szabadságot*, aki képes a dolgok megkülönböztetésén is felülemelkedni. Aki viszont idáig eljut, az már az emberi létezés legfelső fokát, az *abszolút boldogságot* is elérte. Az abszolút szabadság állapota ugyanis azonos az abszolút boldogságával.

„A dolgok megkülönböztetésén való felülemelkedés” csuang-ce-i lényegét pedig az említett mű két kitűnő kommentátora, *Hsziang Hsziu* (kb. 221–kb. 300) és *Kuo Hsziang* († kb. 312) foglalja össze igen pontosan a „kis madár” és a „nagy madár” boldogságának a Szabad kóborlásból vett példájával: „*Ha természetük elégedettséggel tölti el őket, akkor a nagy madárnak nincs több büszkélkedniivalója, mint a kis madárnak, s a kis madár sem vágyakozik az Égi Tő után, ahol a nagy madár lakozik. Ezért hát, noha a nagy és a kis madár különböznek egymástól, boldogságuk ugyanaz.*”²³

21 Idézi Fung Yu-lan, in: *A kínai filozófia rövid története*, Osiris, 2003, 287–288., ford. Antóni Csaba.

22 Idézi uő, i. m. 291.

23 Idézi uő., i. m. 282.

Ez után a definitív értékű megfogalmazás után *Feng Ju-lan* (Fung Yu-lan), *A kínai filozófia rövid történetének* 20. századi szerzője, könyvében – a részletesebb kifejtés érdekében – tovább idézi a kitűnő kommentátor páros, Hsziang–Kuo értelmezését, amit némely helyen ő maga is kiegészít: „»Mindennek megvan a maga hozzá illő természete, s természetünknek megvannak a hozzá illő korlátai. A dolgok közötti különbségek olyanok, mint ahogy a kis és nagy bölcsesség, a rövid és hosszú élet eltérnek egymástól [...] Bizodalmát minden dolog a saját világába helyezi, s eredendően egyik sem felsőbbrendű a másiknál.« Példázatait Zhuangzi [*Csuang-ce*] műve a független emberrel zárja, akit semmi nem köt béklyóba, mivel feladta saját énjét és énjének ellentétét is, így elvetette a dolgok közötti különbségeket. »Mindен dolog saját világában boldog, ám a szabadságot elnyert embernek nincsen neve, és tetteinek nincs eredménye. Ő az, akiben egyesül a kicsi és a nagy, ő az, aki elveti a kicsi és a nagy megkülönböztetését [...] Aki egyenlőnek tekinti az életet és a halált, az felülkerekedik élet és halál szétválasztásán [...] Ezért hát, aki szabadon kóborol ott, ahol nagy és kicsiny nem különböznek, az előtt kitarul a világ [...] A valóságos világ utasa [...] a végtelenben jár-kei.«”²⁴ Így foglalják össze közösen a kínai szabadságfelfogás alapvető ismerveit *Csuang-ce* középkori és legújabb kori kommentátorai.



Ami a fentiekből első pillantásra a szemünkbe ötlük, az a szabadság fogalmának azonnali kínai abszolutizálása, kiterjesztése a világegyetem egészére („*A valóságos világ utasa [...] a végtelenben jár-kei.*”). A fent idézett szöveg másik lényeges szembevető sajátossága pedig, hogy e kiterjesztett szabadságfogalom és a legteljesebb boldogságról alkotott kínai elképzelés közé gond nélkül egyenlőségjelet tesznek. Vagyis szabadnak vagy boldognak lenni a régi Kínában ugyanazt jelentette. Ahogy már megállapítottuk: ezt az állapotot az emberi létezés legfelső fokának tekinthetjük, másképpen fogalmazva, ez embervoltunk kiteljesedése, nembeliségünk megvalósult lényege. Az ázsiai elgondolás szerint, így jön létre az „ember” mint tökéletes műalkotás, aki egy a mindenséggel, a végtelenséggel. A legtöbb, amivé az ember válhat.

Csakhogy ez a szabadságélmény kizárólag az egyéni szabadság megvalósítását ígérheti. Megalkotóinak azonban nem is állt szándékában ennél többet ígérni. Mi már gyaníthatjuk is, hogy miért. Láttuk, hogy az Európában egyetemesnek nevezett szabadság – mint a hegeli történelmi haladás motorja – bármennyire is a „legszentebb” társadalmi célkitűzések egyike, naiv ábrándnak bizonyult. Az egyetemes (politikai) szabadság és a személyes autonómia ugyanis kölcsönösen korlátozzák egymást, továbbá, azt is tudjuk már, hogy az ésszerűség és a szabadság elvének együttes megvalósítása is kivitelezhetetlen. Különös módon, ezeknek az összeférhetetlenségeknek mintha az ókori Kína politikai filozófusai tudatában lettek volna. Pedig hát teljesen nyilvánvaló, hogy sohasem voltak (nem lehettek) – az európaihoz hasonlítható – történelmi tapasztalataik. Ezek hiányában csakis *a priori* ítélték az egyetemes szabadság elvét megvalósíthatatlannak, ráadásul olyan erős bizonyossággal, hogy föl sem tették maguknak mint kérdést. Az egyetemes szabadság gondolatát a kínaiak *ab ovo* elvetették.

24 Idézi uő., i. m. 282.

Ami viszont az egyéni szabadság fentebb vázolt „kínai változatát” illeti, kénytelenek vagyunk megállapítani róla, hogy – az emberi élet elvonatkoztatott minőségeire (például a boldogságra) kiterjesztett abszolutizáltsága következtében – a legteljesebb mértékben *metafizikai szabadságnak* kell tekintenünk. A csuang-ce-i és a hozzá hasonló szabadságfelfogások a szabadságot elsősorban mint életérzést gondolták el. A konkrétan vagy valóságosnak nevezhető egyéni szabadságtartalom megvalósítása – kínai meglátás szerint – nem *tervezhető* végpontja valamilyen társadalmi folyamatnak, hanem a társadalmi és az egyéni élet megszámlálhatatlan körülményei által meghatározott tartalom csupán. Mint ilyen valójában csak mellékterméke az optimálisan tervezett társadalmi folyamatoknak. A viszonyközpontú kínai gondolkodásban és életvezetési gyakorlatban azonban teljesen nyilvánvaló, hogy a *kölcsönösség* vagy *viszonosság* elvei megszabják (szabályozzák) az egyéni és társadalmi szabadság mindenkori mértékét is. Valamint szintén teljesen nyilvánvaló, hogy ugyanezek a tartós kölcsönösségi viszonyok a régi Kínában az állam és a társadalom egységét is megteremtették. Az államszervezet és a társadalmi közösség „egyenműsége”, azonossága pedig új dimenziókat nyitott az egyéni és a társadalmi szabadság gyakorlásának.

(Tegyük gyorsan hozzá ehhez, hogy az itt számba vehető mindenkori szabályozó effektusokat nevezi az európai gondolkodás „kauzalitás törvény”-nek. A kauzalitás törvénye természeti körülmények között azonban „*fittyet hány minden szabálynak, melyet értelmünkkel elébe írunk*”²⁵ – figyelmezteti *Friedrich Schiller* az európai társadalmak tervezőmérnökeit, a történelemcsinálókat. Távollab tekintve pedig azt is hozzáteszi, hogy „*világtörténelmünk [...] sohasem lehetne több töredékek aggregátumánál*”²⁶, ha a filozófiai értelem kinkeserves munkával össze nem állítaná „*ésszerű egészzé*”, mely *egész* azonban csakis a képzeletünkben létezik. Ugyanis a valóságos világ hatalma „*féktelenül lerázza [...] a gyepelöt, amellyel a spekulációs szellem őt foglyaként vezetni szeretné*”²⁷, és szervezett világunk azonnal fölveszi a törvénynélküli káosz alakját. Ezt a körülményt – mint „természeti eshetőséget” – mindenféle társadalmi berendezkedés működtetése során tanácsos figyelembe venni. A szabadság konkrét, valóságos – nem metafizikai – jelenlétével számolva pedig fokozottan. Összefoglalva: ezzel a schilleri tézissel találjuk rokonnak az ókori kínai politikai filozófia – ki nem mondott, ám a gyakorlatban mindenkor és maximálisan figyelembe vett – következtetéseit.)

Mivel a kínai államelméleti gondolkodás logikája szerint az egyéni és a társadalmi szabadság legkedvezőbb feltételeit (és körülményeit) az államszervezet és a társadalmi közösség azonossága teremti meg, a régi kínai politikai filozófia a szabadság kérdését érdemben nem tartotta társadalompolitikai kérdésnek. Egyfelől metafizikai fogalomként képzelte el, másfelől átutalta a morálfilozófia illetékességébe, ami egy morális alapú társadalom esetében teljességgel indokolt. A szabadságot mint konkrét politikai felvetést nyilvánvalóan ez okból nem tárgyalta, sem államelméleti, sem „kalkulatív” társadalomtervezési szempontból.

Az államszervezet és a társadalmi közösség azonossága – de még az erre való törekvés is – minden körülmények között csakis *az államiságba és a kormányzásba vetett bizalomra épülhet*. Erre épült a mindenkori Kínában is. A bizalomnak ezt az egyszerre erkölcsinek és politikainak nevezhető kifejeződését a kínaiak már a legkorábbi, ókori államelméleti munkáikban is hangsúlyo-

25 Friedrich Schiller *A fenségesről*, in: uő. *Válogatott esztétikai írásai*, Magyar Helikon, 1960, 88., ford. Székely Andorné.

26 Friedrich Schiller *Mi az egyetemes történelem és mi végre is tanulmányozzuk?* in: uő. *Művészet- és történelemfilozófiai írások*, Atlantisz, 2005, 397, ford. Mesterházi Miklós.

27 Friedrich Schiller *A fenségesről*, in: uő. *Válogatott esztétikai írásai*, Magyar Helikon, 1960, 100, ford. Székely Andorné.

san megfogalmazták, és fontosságának igen nagy jelentőséget tulajdonítottak. Elég sok időnek kellett eltelnie, mire a politikai bizalom kérdése az európai gondolkodásban is megjelent. Erre akkor került sor, amikor a nyugati történelem 20. századában már végképp elválni látszottak egymástól az erkölcsi és a politikai cselekvés módozatai. Egyszerűbben szólva: a politikai bizalom fogalma akkor jelent meg a társadalmi gondolkodásban, amikor már teljesen nyilvánvalóan elvált egymástól az erkölcs és a politika.

Ugyanebben az időben tűntek föl a történelemszemléletben a szociológiának – mint akkoriban még viszonylag új tudományágnak – a szempontjai is, vagyis a „makrotörténések” a különféle társadalmak történetének vizsgálata során egyre gyakrabban tettek fel például erkölcsi és pszichológiai kérdéseket. Erről megint csak azt kell mondanunk, hogy a viszonyközpontú kínai gondolkodás – természetéből következően – mindig is számolt társadalomlélektani megfontolásokkal, fontosságukat folyamatosan hangsúlyozta, legnyilvánvalóbban és előttünk is jól ismertem például Konfuciusz filozófiája. Ennek tehát a nyugati világban a 20. században jött el az ideje, akkor is leginkább a társadalomtudományos gondolkodásban, sokkal kevésbé a politikai gyakorlatban.

Így történt, hogy e szempontok (társadalomismereti tapasztalatok) kulcsszerepére is fény derült. „Az állam polgárai és vezetői közötti konszenzus hiánya kormányozhatatlanságot eredményezhet, amikor is az irányító szervezetek vezetői teljes mértékben cselekvőképtelenné válnak. A bizalom elvesztése következtében úgynevezett legitimizációs válság jöhet létre.”²⁸ Jelentette ki a század hetvenes éveiben a jeles német történész, *Theodor Schieder*. Az újkori politikai gondolkodásban korábban ennek a kérdésnek nemigen lehetett föl részletesen kifejtett és a gyakorlatban is alkalmazható irodalma. Mindez azért függ össze szorosan a szabadság kérdésével, mert a társadalmi bizalom megléte önmagában is garantálja a konszenzus mértékével megfelelően arányos szabadságfokot, az egyéni szabadság védelme érdekében az államszervezet nem kényszerül a társadalom tagjai számára politikai garanciákkal előállni. Ily módon a szabadság minden kérdése egészen más módon és más súllyal kerül szóba a társadalmi konszenzussal bíró közösségekben, mint a „legitimizációs válsággal” (azaz bizalmi válsággal) küzdő társadalmakban.

Ugyancsak morális megfontolásból, a régi kínai gondolkodás nem tartotta helyesnek az egyéni vágyakból és célokból történő következtetést a kívánt társadalmi formákra. Azok a társadalmi berendezkedések ugyanis, amelyek nem a jelen mértéktartó, azaz biztonságos fenntartására törekednek elsősorban, hanem az egyénileg vágyott jövőbeli célok elérésére, a közösség és az egyes ember számára is sokkal szigorúbb, kötelező érvényű életvezetési szabályokat írnak elő. Ezek a szabályok minden tekintetben korlátozóak. A kítűzött távolabbi célok (mint például a „haladó” európai társadalmak némely megvalósíthatatlan ideája) a lehető legnagyobb szabadságot és jólétet ígérnek ugyan a jövőben, ám társadalmuk tagjaitól jelentős mértékű szabadságról és jólétről való lemondást várnak el a jelenben. Efféle áldozatokra nem szabad rávenni, még kevésbé rákényszeríteni a társadalom szereplőit. Véltek a politikaelmélet értő kínai bölcselei, ezért nem alkottak soha társadalmi utópiákat. Sem falanszterikus túlszabályozottakat, sem „vad, költői szabadságot” követelő forradalmiakat.

28 Schieder, Theodor *Einmaligkeit oder Wiederkehr – Historische Dimensionen der heutigen Krise*, in: Wilhelm Hennis, Peter Graf Kielmannsegg, Ulrich Mats (eds.) *Regierbarkeit: Studien zu ihrer Problematisierung*, Band I. 22–42., Stuttgart, Klett-Cotta, 1977, 40.

Történelmük változatlanóságának pedig – a fenntartáselv minden mást megelőző fontossága mellett – az a magyarázata, hogy a kínaiak felettébb kockázatosnak tartották sosem próbált társadalmi körülmények létrehozását, főképpen bizonytalanul megvalósítható jövőbeli célok érdekében. A kitűzött célok elérésére alkalmas, mérnöki koncipiált sokaság megteremtése pedig – mint valamely ideális társadalom – szóba se jöhetett a régi kínai államelméletek tervezőasztalainál. A kínaiak józan, gyakorlatias gondolkodását messze meghaladták az olyanféle vállalkozások, amelyek bátran belevágnak egy mesterséges társadalom mesterséges szereplőinek (az elvárt embertípusnak) az előállításába. Saját elhatározásból és saját erőből soha nem vállalkoztak ilyesmire.

(Ezért mondhatjuk joggal, hogy a kínai történelem a 20. század második évtizedében véget ért. Kína az utolsó kínai dinasztia bukásáig, 1911-ig volt Kína. Az ez után következő történelmi események és társadalmi változások már nem a *kínai* történelem részét képezik, ezek mind a nyugati világ történelmi konstrukcióját követik. A társadalmi, politikai és kulturális minták egyike sem származik saját elképzelésből, természetesen a mögöttük meghúzódó ideológiák sem. A köztársasági, majd a kommunista Kína társadalmának ideológiáját is Kína a nyugati világból kölcsönözte. A régi Kína egészére nézve, talán a szovjet közvetítéssel érkezett – ugyancsak európai eredetű – marxizmus bizonyult ártalmasabbnak, hosszabb távon a nyugati ipari civilizáció térhódítása és ennek velejárói szorítják ki a köznapi élet minden területéről a régi Kína szellemi értékeit.)



Amikor Dante azt írja az Isteni színjáték egyik paradicsomi jelenetében, hogy a legteljesebb szabadság az, ami Isten akaratán belül marad, leginkább pedig, ami teljességgel egybe esik azzal (megkívánja a boldog lét, *„hogy mindig a nagy Akaratba férjünk, / és minden vágyunk azzal essen össze”*), akkor mintha egyszerre vallaná a Csuang-ce-féle metafizikai szabadság elvét, a viszonyközpontú gondolkodás kölcsönösségévé és a nyugati hős önkorlátozásának feltétlen szükségességét. Azt állítja, hogy *„csak arra vágyhatunk, amink van”*, majd magyarázattal szolgál a különös korlátra: *„De mondd: kiket itt üdvözülve látok, / nem vágytok innen magasabb csucsokra? [...] Ha felsőbb körbe volna jutni vágyunk, / ellenkeznek a Renddel, az örökkel, / mely e gyűrűbe keríté világnak”*²⁹. Vagyis Dante szerint az isteni akarat mint világrend, mint világtörvény jelenik meg, és szab határt a boldogító szabadságnak. „Makrokörülmenyként” korlátozza az ember szabadságát egyfelől, másfelől pedig a földi „mikrokörülmenyek” kényszerítik a féktelen emberi szabadságvágyat józan mértéken belül maradni. Ez még a középkori európai ember istenhitéből származó fegyelmezettség és mértéktartás.

Itt tapasztalhatjuk utoljára, hogy hasonlóan mondható a nyugati és a keleti ember önképe. Mindkettő szükségét érzi, hogy saját elhatározásából korlátozza szabadságát (melynek megvalósulása „az élet legbensőbb titka”), és amelynek sikere érdekében makrokörülmenyek hatalmára hivatkozik, valamint tisztán látja a – Nyugaton később semmibe vett – az imént Schiller által említett „természeti törvények” erejét is. Ekkoriban a Nyugat is mindkettőt még mint megkerülhetetlen szupremáciát tisztelte, azaz nem tévesztette össze e körülmények „ható köreit”.

29 Dante Alighieri *Isteni színjáték* Paradicsom, Harmadik ének, skk. <http://mek.oszk.hu/00300/00362/html/isteni3.htm#70>.

Ha a dantei gondolatok kínai megfelelőjét keressük, akkor talán éppen Csuang-ce Szabad kóborlásának a soraiiban vélhetjük megtalálni. Csuang-ce mintha pontosan az égi és a földi világ – az embert szigorúan meghatározó és cselekvését megkötő – körülményeire gondolt volna akkor, amikor „a dolgok megkülönböztetésén való felülemelkedés”-ről beszélt. Ugyanis éppen a dolgok megkülönböztetése köti a földi világ részleteihez az emberi szellemet legszorosabban, mely ennek következtében belevész ezekbe. Csuang-ce lehetségesnek, sőt üdvösnek véli a felülemelkedést a földi (mikro) állapotokon, és az így nyert abszolút szabadságot pedig már univerzális (makro) mértékűnek és értékűnek tekinti. Talán éppen a *taó*val mint világtörvénnyel egybeesőnek. Ez lenne hát szerinte az emberi szellem tökéletes fölszabادلása, és – talán az érzékelhetőbb összevetés érdekében élhetünk európai fogalommal – ez lenne üdvözülése is. A kínai gondolkodás szerint, mint láttuk, ez az üdvözülés a legmagasabb boldogságot, vagyis az abszolút boldogságot jelenti. Talán erről a kínai szabadságeszményről is kijelenthetjük, hogy a középkori nyugati elképzelés szerinti „Rend és nagy Akarat gyűrűjén” belül marad, vagyis a metafizikai térben is mindkét szabadság-elgondolás igyekszik mértéklet tartani.

A „mértékletesség” gondolatából pedig egyenesen következik egy másik ázsiai kulcsfogalom, az „elég” fogalma. A régi Kínában egészen a modern korig úgyszólván egymás megfelelőinek tekintették a mértékletesség és az elég fogalmát, a nyugati világ szótárából viszont már az „erényes középkort” követően nyomtalanul eltűnt. Kínában a mértékletesség és az elég gondolata is a már jól ismert konfuciánus *viszonosság*elvből származik. A mértékletesség vagy az elég eszménye ugyanis józan, kiegyensúlyozott viszonyt teremt az egyén környezetének minden szűkebb vagy szélesebb körben (akár a végtelenségben) feltűnő szereplői között. Az elég mértékének kijelölése már maga is önkorlátozás, szabadságunk korlátozása. Másképpen szólva: a *szükséges* felső határának felismerése, mely egyfelől erény, másfelől ésszerűség. „*A bölcs az oktalannal és a sarlatánnal szemben tudja, hogy mennyi az elég.*” Fogalmazza meg a latin szentencia is ugyanezt, az ókori rómaiak is felismerték az elég fontosságát.

„*Ha tehát abban találjuk meg a boldogságot, hogy minél nagyobb méretű dolgokat cselekedjünk és válasszunk, a kicsiny méretűektől pedig óvakodjunk, és ilyeneket ne is tegyünk, mi biztosítja számunkra az élet üdvösségét?*”³⁰ Teszi fel a kérdést Platón, de nemcsak kérdez, hanem mindjárt állít is egyben: azt állítja, hogy a mértéktartásért cserébe „az élet üdvösségét” kapjuk. „*Egyesek úgy vélik, hogy a boldogság erény, mások, hogy okosság, ismét mások azt tartják, hogy valamiféle bölcsesség, némelyek szerint pedig ezek közül valamelyik a gyönyörrel együtt, vagy legalábbis nem gyönyör nélkül alkotják a boldogságot; sőt vannak olyanok is, akik még a külső javak bőségét is belefoglalják meghatározásukba.*”³¹ Folytatja a gondolatot immár Arisztotelész, majd a Nikomakhoszi etika lapjain kijelenti, hogy „*az emberi értelemben vett jó nem más, mint a léleknek [...] a legjobb és legtökéletesebb erény szerinti tevékenysége*”³², azaz „*a boldogsághoz – mint mondtuk – hozzátartozik a tökéletes erény és a beteljesült élet is.*”³³ A fegyelmezettség, az okosság és a jellem mellett pedig Arisztotelész a tökéletes erényt alkotó tulajdonságok között tartja számon a mértékletességet is.

30 Platón *Prótagorasz*, in: *Platón válogatott művei*, Európa Könyvkiadó, 1983, 80., ford. Faragó László.

31 Arisztotelész *Nikomakhoszi etika*, Európa Könyvkiadó, 1987, 19., ford. Szabó Miklós.

32 I. m. 29.

33 I. m. 23.

Mindezeknek az elgondolásoknak a mélyén ismét (többször is) feltűnik a – Koltai Aurél után általunk is az „élet legbensőbb titkaként” emlegetett – önkorlátozó szabadság, mely mintha ugyancsak az erény feltételeként jelenne meg a kínai és az antik európai gondolkodásban. A szabadság és a boldogság mibenléte azonban sokkal gyakorlatiasabban kerül szóba az antikvitásban, mint a régi kínaiaknál, ennek ellenére mindketten szorosan összetartozó fogalmakként kezelik őket. Pontosán ennyire szorosan tartozik a szabadság és a boldogság fogalmához a mértékletesség szép és okos gondolata mindkettőjükénél. Nemcsak e legmagasabb emberi értékek megvalósításának nélkülözhetetlen feltételeként, hanem ezek megőrzése érdekében is. Az antik nyugati világ és a régi Kína józan filozófusainak véleménye ebben a kérdésben teljességgel megegyezett.

Ami pedig a – kínai szemléletben mindenütt következetesen megjelenő – viszonyközpontú gondolkodást illeti, kimondhatjuk, hogy a létező világ egészében való tájékozódásunk legfontosabb eszközének tekinthető. Ez a látásmód segített megalkotni felfogható világunk összképét, majd az ember számára ennek az összképnek a tanulmányozása tette lehetővé az ebben a világban való eligazodást. Míg az újkori európai gondolkodás feloldhatatlan ellentmondást lát az egyéni szabadság és a társadalmi szükségszerűség egyidejű érvényesítése között (ad absurdum: *mindenfajta szükségszerűség mindenfajta szabadságot kizár, és fordítva*), addig az általunk viszonyközpontúnak nevezett (főként konfucianus) filozófia – a fentebb vázolt elv és gyakorlat szerint – egyezteteti (összevonja, azaz minden élethelyzetben együtt érvényesíti) a szükségszerűség és a szabadság elvét. (Ebben a műveletben is jelen van „a dolgok megkülönböztetésétől” óvó kínai szabály.) Az összevonást és az összeférhetőséget is kulcsfogalmunk, a *mértékletesség* teszi lehetővé. Ebből a szerepéből is elég jól látható a legtöbb emberi cselekvésre kiterjedő, sarkalatos fontossága és hatályossága.

A szabadság és a szükségszerűség (egymáshoz finoman igazodó) együttes megvalósulásának a lehetőségeit a gyakorlatban sajnálatos módon éppen az európai történelem eseményei igazolják legkevésbé. A puha egymáshoz igazítás az európainál szűkösebb módozatait pedig a „mozdulatlan” vagy „észrevétlen” régi kínai történelem keretei kínálják a társadalmi élet szervezőinek. Az ésszerűen felépített ókori kínai államszervezet a körültekintő (és persze viszonyközpontú) politikai gondolkodás eredménye, a hivatalnoki rendszer pedig, mely képes volt inspirációt nyújtani az aktív társadalmi munkavégzéshez – valamint lendületet adott az egyéni élet hétköznapi erőfeszítéseikhez is – nem állította szembe egymással a szükségszerűség és a szabadság kérdését. Mert köztudottan csakis a társadalmi és az egyéni érdek okos (azaz a kölcsönösség és a mértékletesség elvét is józanul figyelembe vevő) egyeztetése vezet az ún. közjó megvalósulásához. (A mi *Arany Jánosunk* szavaival: ez az az elv, mely „biztosan lejt a közjó felé”.³⁴)

Az európai filozófiai gondolkodásnak nem sikerült ezt a (számos megfelelő körülményt igénylő) egyeztető műveletet elvégeznie, a társadalmi (még inkább a történelmi) gyakorlat tehát nem is volt sikeres. *Spinoza*, Hegel és nyomukban *Marx* is csak az egykor sokat idézett közhelyig jutott, addig hogy a szabadság nem más, mint „a felismert szükségszerűség”. Ám ez téves állítás, a szükségszerűség felismerése nem szabadsághoz vezet, hanem éppenséggel a korlátok tudomásul vételéhez. De a szabadság és a szükségszerűség egyidejű érvényesítése valószínűleg nem is állt szándékában egyiküknek sem. Sokkal nyilvánvalóbbnak látszik, hogy ezzel az axiómának szánt

34 *Széchenyi emlékezete*, in: Arany János összes költeményei, Szépirodalmi Könyvkiadó, 1973 I. k. 330.

kijelentéssel akadálymentesíteni kívánták az utat – akár a „túlságos szabadság” előtt is – forradalmi törekvések számára.

Európában a szabadság és a szükségszerűség ésszerű és létfontosságú, azaz a legapróbb mozzanatokig tökéletes „összjátékának” a felismeréséhez legközelebb *F. W. Joseph Schelling* járt („a szabadság szükségszerűség, a szükségszerűség pedig szabadság”³⁵), ám nem talált követőkre, még a tőle egyébként bőséggel merítők (Hegel és Marx) köreiből sem. Eléggyé jól láthatóan, sem a mindenkori nyugati történelemcsinálást, sem az individualitást befolyásoló társadalmi folyamatokat sohasem jellemezte, és ma sem jellemzi önkorlátozás. Az európai történelemben az ún. történelmi szükségszerűség követelményeinek sokkal gyakrabban láthattuk és láthatjuk ma is keménykezdű érvényesítését, mintsem a társadalmi törekvések – akár kisebb mértékű – fékezését, csillapítását. Az önkorlátozás hiányát nyilvánvaló okok magyarázzák minden területen: az újkori európai hősöknek és ideológusaiknak soha nem állt szándékukban sem a nyugati világ történelmi szabadságát, sem az individuális autonómiát korlátozni, a legkisebb mértékben sem. Annál szívesebben korlátozták másokét, például a régi keleti világ lakóit.



Ha most megpróbáljuk az ebben a fejezetben sűrűn emlegetett, és a régi Ázsiában több iskola által is képviselt szempontoknak és elveknek a legfontosabbikát megragadni, a hosszas keresgélés és fontolgatás után egyetlen – az eddigieket találóan összegző – fogalomhoz jutunk. Már a korábbiakban idézett elgondolások között és háttérben is rendszerint felbukkant, ám eddig még egyszer sem nevezük nevén. Pedig a régi kínai gondolkodás egyik kulcsfogalmáról van szó, mely megkerülhetetlenül következik például a józanság és a mértékletesség elvéből. A kínaiak is pontosan azt a szót használják rá, amit a görögök: *közép*.

„Mindig a közepet kell választanunk, nem pedig a túlzást, sem nem a hiányosságot, viszont a közép mindig megfelel annak, amit a helyes szabály megkíván.”³⁶ Jelenti ki róla Arisztotelész.

„A semerre sem hajlót nevezik középnek (csung), a sohasem változót nevezik mozdulatlanak (jung). A közép: Az égalatti helyes útja (cseng tao); a mozdulatlan: az égalatti meghatározó törvénye (ting-li).”³⁷ Határozza meg a közép fogalmát – mint mértéket – Konfuciusz.

A megfelelő mértékű szabadságot is biztosító kormányzás megvalósításához a kínaiaknak szükségük volt az ésszerűség viszonylag pontos meghatározására: ennek lett ideális mértéke a *közép*. A mozdulatlan középhez való igazodás az egyén és a közösség életében is a morális stabilitás kifejeződése, mely a társakkal és a világ egészével kialakított viszonyaink erkölcsi szilárdságát, „kereteit” jelzi. Az erkölcsi alapú társadalom számára a mozdulatlan közép mutatkozott a legbiztosabb igazodási pontnak. „A közép mozdulatlansága a legnagyobb tökéletesség. Nagyon kevés ember tudja sokáig megtartani.”³⁸ Állították a régi kínaiak, és azt is elárulták, hogy miért ilyen nehéz a közép mértékét megtartani. Mert az emberek „a helyes utat nem értik. A kiválóak (hien) túlmennek rajta, az értéktelenek pedig el sem érik.”³⁹ Magyarázza *A közép mozdulat-*

35 Friedrich Wilhelm Schelling *A transzcendentális idealizmus rendszere*, Gondolat Kiadó, 1983, 361., ford. Endreffy Zoltán.

36 Arisztotelész *Nikomakhoszi etika*, Európa Könyvkiadó, 1987, 157., ford. Szabó Miklós.

37 *A közép mozdulatlansága*, In: Kínai filozófia, Akadémiai Kiadó, 1986 Ókor, I. k. 191. ford. Tőkei Ferenc.

38 I. m. 192.

39 I. m. 193.

lansága című kínai erkölcsfilozófiai mű szerzője, mely „*Konfuciusz iskolája által örökbe hagyott erkölcsi tanításokat tartalmaz*”⁴⁰ – ahogy az ókori szöveget közreadó és kommentáló 12. századi *Csu Hszi* írja róla.

„*A nemes [gondolkodású ember] (k'ün-cí) a közép mozdulatlanságát (valósítja meg), a közönséges ember (sziao-zsen) pedig ellenkezésbe kerül a közép mozdulatlanságával. A nemes azért valósítja meg a közép mozdulatlanságát, mert nemes és mindig a középhhez tartja magát; a közönséges ember pedig azért kerül ellenkezésbe a közép mozdulatlanságával, mert közönséges és nem fél semmitől.*”⁴¹

Foglalja össze a szabadság és a közép viszonyát Csu Hszi, s ahogy ez a morálfilozófushoz illik, az ember és az őt környező világ viszonyából mindjárt jellembeli következtetést fogalmaz meg. A középből való kisebb kilengéseket is közönségesnek ítéli, de ésszerűtlennek is: a józan mértékkel való merész szembefordulásnak, ellenkezésnek.

Láttuk, hogy – antik öröksége ellenére – ennek éppen az ellenkezőjét véli később előremutatónak, haladónak az európai ember. A nyugati hős mint eszes és szabad lény, minden eredményét kockázatos előretöréseinek tulajdonítja, s úgy látja, egész története azt bizonyítja, hogy mindig mindent el is ért, amit akart. Úgy tudja, életre hívta, megvalósította minden álmát. Akármilyen történet, haladtunk rendületlenül. Ezután is ez lesz: haladás, fejlődés, teremtés – a világ végezetéig, vagyis az öröklétig. A teremtő ember a haladás utáni korban is halad és teremt. *Ez* nembeli lényege, s úgy tudja, a zsebében lapuló kitöltetlen ígérvényt maga a teremtő és gondviselő Mindenható állította ki, ő vállal kezességet sikereiért.

És ez az út immár Kelet útja is. Nyugat és Kelet közös útja. Talán a közép gondolata volt a két világ utolsó egyetértése, ám ez is csak elméletben: a görög politikai gyakorlat már akkor is egészen mást mutatott, számos változatban és jócskán elkerülte az arisztotelészi eszményt. A szabadság fogalmának végletesen különböző értelmezése elszakította egymástól a nyugati és a keleti embert. A nyugati hős máig vallja és magabiztosan hirdeti, hogy sem Európáért, sem Ázsiáért nem kell aggódnia senkinek. Van önbizalma. A szerényebb keleti hős föladata régi útját, ma már engedelmesen megy a nyugati után, nem tehet mást. A 19. század megtanította, milyen az, amikor Kelet összeütközésbe kerül egy technikailag „magasabb rendű”, úgymond fejlettebb civilizációval. Azóta együtt „halad” vele, hogy ne ütközzenek.

Mi történt? Mégiscsak létezik egyetemes történelem? Nem is teljesen képtelen fogalom az értelmes, önfejlődő világtörténet, mely „ésszerű célzatot visz a dolgok menetébe”? Vagy vak vezet világtalant?

40 I. m. 191.

41 I. m. 192.