

András Sándor

SZABÓ ZOLTÁN HAZA- ÉS NEMZETSZEMLÉLETE (II)

2

Szabó Zoltán elsősorban a magyarok dolgát nézte, amikor „*a dolgot őt magát*”, de a magyarok dolgát elsősorban Európában kívánta rendezni, és ezért az emberi együttélés európai kereteit és elveit szükségszerűen vette figyelembe. Radikalizmusának lényegéhez tartozott azonban, hogy az európai elveket és kereteket nemcsak átvette, de át is értékelte. Gondolkodása pedig ahhoz a gondolkodói hagyományhoz tartozott, mely az európai felvilágosodás racionalizmusával – s annak magyar nyelvű változataival is – egyféle integrálás, nem a kirekesztés álláspontjáról állt szemben.

A felvilágosodás racionalizmusának integrálása, úgy tűnhet, csak valami nagyobb összefüggésben lehetséges, s az nem lehet racionalista a felvilágosodás értelmében. A dilemma, mint az embertudományok és a természettudományok újkantianus szétválasztása esetében is, közismert. A kétféle tudományfajta különválasztása éppen olyan kevésbé kielégítő, mint alárendeléses egyesítésük a csakis matematizálhatónak vagy a csakis hermeneutikusnak vélt tudományágak nevében. Hiszen ez utóbbiak is, amennyiben tudományosak, csakis racionálisak lehetnek.

Az univerzalizáló racionalizmusnak azonban nem az a baja, hogy univerzalizál, hanem az, hogy a diszkontinuitásokat felejtí, felejtíni akarja. Feloldja, azaz elfojtja őket, legyenek azok az egyéni halálba futó emberi életek, a nemzetek, a nyelvek vagy a végségséghhez nem halállal kapcsolódó minőségek diszkontinuuus nem alárendelhetően egymáshoz viszonyuló szigetvilága. Mit ér az a végtelen, írta a fiatal Hegel (GLAUBEN UND WISSEN című művében), mely nem képes a véges megegvésére.

A pluralista mellérendelést, mint az egyeduralom legfőbb fenyegetését, nem képes elfogadni a hatalom vagy az erkölcs eszközként – eszközként – használt ész, hiszen akkor kiderulne, hogy valamiféle alapotlanul hagyott célt szolgál. A mellérendelésre törekvést „összefüggéstelennek”, illetve irracionálisnak szokás mondani, természetesen a racionalizmus álláspontjáról, mely csak azt a pontot nem kérdőjelezi meg, amelyen áll, azt az egyet, amelyből minden következik. Nem tudja elfogadni azt a pragmatikus pontatlanságot, mely egy modus vivendi érdekében törekszik egy pluralista, mellérendeléses integrációra.

A szabadság-egyenlőség-testvériség hármas elvét, ha tetszik szentháromságát, szembesíteni kell az egyház és az állam, ezért a nemzet és az állam különválasztásának elvével. Ez a szembesítés az emberiség fajtabeli egységét az emberi igények differenciáltsága mellé helyezi, elliptikus viszonylatot alapít.

Hegel jellemző módon elítélte az egyház és az állam különválasztását. Ha a porosz államot különbnek vélte a franciánál, éppen azért is, mert az evangélikus egyház, a lutheri alárendelés értelmében, a belső állammal azonos lehetett, míg a katolikus egyház a maga államhatárokon kívüli, Rómában összpontosuló szerveződése miatt, megkövetelte a különválasztást. Nem a keresztény gondolkodás univerzalizálásáról, hanem

az univerzalitás földi jelentkezésének más-másként elgondolt jellege szerinti különbségről van Hegelnél, s tőle függetlenül is, szó. Az univerzalitás földi, az emberiség természetes nyelvekként és történetes kultúrákként adódó jelentkezése csak akkor lehet pluralisztikus, ha nincsen egyetlen szent szöveg, melyre hivatkozva az azonosság pozitív jelentkezését posztulálni lehet. Ez a hivatkozás keresztény összefüggésben akkor maradhat el, ha az államot az igazsággal, a szellemi-közösségi értelemben vett nemzetet a szeretettel kapcsoljuk össze, és nem törekszünk a mennyország országszerűen földi megvalósítására.

Magából a szembesítésből elsőnek az derül ki, hogy az egyenlőség univerzális és mennyiségi elve a testvériség minőségi elvével, mely nem kevésbé, de másként univerzális, polárisan, ezért szükségszerűen szemben áll. A galambbal vagy a farkassal vagy a lótetűvel szemben minden ember „testvér”, de a genetikai egyfajúság – a szaporodó ivadékok létrehozására való képesség – többnyelvűséghez kapcsolódik, még hozzá egzisztenciálisan alapvetőleg. Egzisztenciálisan le kell mondanunk a Babel előtti ősnyelv elképzeléséről.

Az elme, illetve a (nyelvek nélküli) „gondolkodás nyelvének” jeles képviselői vannak (Frege; nyelvészetben pl. Jerry Fodor). S az ember genetikailag meghatározottnak mondható nyelvi készségét valóban éppolyan nehéz egy efféle, Chomskyval tartó univerzális alap, „mélystruktúra” nélkül magyarázni, mint a meglévő természetes nyelvek – és azok struktúráinak – meglétét másodlagos vagy epifenomenális adottságokként lekezelni. A Herderre és Humboldtra visszamenő, ma elsősorban Sapir és Whorff nevéhez fűzött nyelvészeti gondolkodás szerint az efféle lekezelés kulturális imperia- lizmus eredménye, és elfedi, hogy maga a gondolkodás nyelvenként más-más.

Ha a Szabó Zoltánét is jellemző gondolkodást követjük, a két tábor közti vita bizonyos értelemben értelmetlenné válik. Az értelmetlensége értelme a – mindkét értelemben vett – megértés szükségszerűsége. Ha valaki a *fiat iustitia pereat mundus* elvét követi, magamagát egy világon kívüli istennel azonosítva, a vita eldöntésének alapos értelme van. A természetes nyelvek ismert-ismerhető világán túl található (?) egy világtalan, jelenség nélküli „gondolkodás nyelve”, amit nyilván csakis a husserli, a világot zárójelbe tevő transzcendentális ész gondolhat (hiszen nem beszélhet; akkor viszont miért „nyelv”?). Ha azonban az igazság mellett a szeretet is alapvetőnek mondható, és a másként gondolkodás éppolyan fontosnak érződik, mint maga a gondolkodás; ha végső soron nem az emberiség jövőjébe vetített, a nyelvkészséggel súrlódásmentesen harmonizáló egynyelvűsége, hanem éppen a többnyelvűség különbségeiből adódó gazdagság a cél; ha az ember öncél is, a vita maga lesz másodrendű (s mint olyan, nem is érdektelen). A nemzet és az állam, a testvériség és az egyenlőség, a közösség és a társadalom egymás mellé rendeléséből a szeretet és az igazság elvei rendelődnek egymás mellé.

Ebből a mellérendelésből, másodiknak, az derül ki, hogy a nemzet, illetve a haza inkább affektív-szellemi, mint racionális-szellemi adottság. Inkább esztétikus, mint etikus (és semmiképpen nem erkölcsi). A művészet modern elképzeléséhez hasonlít. Ez az elképzelés egyidejű a polgári társadalom és állam elképzelésével. Míg azonban, például Schiller „esztétikai nevelése” az „esztétikai állam” polgáraivá kívánja nevelni az embereket, a nemzettel szembehelyezett állam nem *polisz*, és nem Platón POLITEIÁ-jának totalizálásához alkalmazkodik. A nemzet államosítása éppúgy kényszermunka- és háltáborokhoz vezetett eddig, mint az állam nemzetesítése.

A modern demokráciák kialakulási folyamatának jellemző eseményláncolata az,

mely során Shaftesbury, kinek nagyapja az 1688-as dicsőséges forradalom egyik vezetője volt, a Lordok Házában elfoglalt székéről lemondott, és hátramaradó életét esztétikai és etikai tanulmányokkal töltötte. Lemondását az kényszerítette ki, hogy a felsőházban olykor nem pártjával, a whigekkel szavazott, hanem az éppen vitatott ügy maga által vélt érdeme szerint; ezért olykor a tory párttal. A nemzeti egység megszállottja volt; képtelen volt elfogadni a pártérdekek előbbre helyezését.

Shaftesbury olyasmire jött rá, ami ma is probléma: a pártérdekek szerinti értékelés bajára, és olyasmit nem vett észre, amit ma is ritkán értünk: az állam és a nemzet, a társadalom és a közösség közti különbséget. Nem volt véletlen, hogy Shaftesbury a nemzeti egység kívánalmától az esztétika és az etika felé tolódt, hiszen a politikai gyakorlatból való kiábrándulása után az ő liberális szemlélete számára csakis a „belső forma”, késői változatában a hegeli „Situlichkeit” és a „belső állam” maradt: magában az államhatalomban nem kereshette az egyéneket összetartozóvá fogó kohéziót. Szókratészról a dialógust meg az öndialógust tanulta, nem az államot. Az emberi és ezért közösségi dolgok „belső formájának” elképzelése tette a (modern) esztétika egyik előkészítőjévé. Ezért hatott olyannyira Herderre, Goethére és Schillerre.

A nemzet és az állam különválasztásából harmadiknak az derül ki, hogy a „szabadság” a hármas jelszóban az „egyenlőséghez” is tartozik, a „testvériséghez” is. Isaiah Berlin A SZABADSÁG KÉT FOGALMA című 1958-as oxfordi székfoglaló előadása szerint a „negatív szabadságeszmény” a liberalizmusé: az egyén magánszféráját, a valamitől való szabadságot jelzi; a „pozitív szabadságeszmény” pedig a valamihez való szabadságot. Berlin azzal érvel, hogy az emberek nemcsak törvény előtti egyenlőséget akarnak, de azt is, hogy annak fogadják el őket, amik. Ezt az igényt, talán nem a legügyesebb szóval, „státus”-igénynek mondta. (A kifejezést valószínűleg Maintól vette át, az használta a „szerződés” ellentétéként.) Határozottan alkalmazta az egyénre is – „valaki akarok lenni” –, de egyúttal és elsősorban a csoporthoz tartozásra gondolt. A társadalom közjogi egyenlősége mellett szükségük van az embereknek a közösségi, testvériség szerinti elismerésre és befogadásra is. Egy négernek az is kell, hogy őt négerségében, egy írnek, hogy őt írségében, egy zsidónak, hogy őt zsidóságában, nemcsak állampolgári mivoltában ismerjék el. A nemzet mint szellemi közösség ennek a „pozitív szabadságeszménynek” felel meg. A liberalizmus „negatív szabadságeszményének” éppen azt szokták ellene vetni, hogy üres. A szegény embernek megvan a „negatív” szabadsága a tanuláshoz, de a „pozitív” szabadsága, például a tanuláshoz szükséges pénze, nincs meg.

Az univerzalizáló, negatív, liberális szabadságeszmény önmagában való elégtelenségének érdekes és magyar szempontból jelentős példája a francia költő, Béranger. Paul Bénichou mutat rá (LE SACRÉ DE L'ÉCRIVAIN, 1750–1830), hogy Béranger liberális programja az 1830-as forradalommal, a Bourbonok menesztésével megvalósult, s ekkor ő a jövőbe vetítette a költő ily módon profetukussá vált célját. Petőfinél a világszabadság pátoszos elképzelése (és a biedermeier ízü „édes álm” a XIX. SZÁZAD KÖLTŐI utolsó szakaszában) béranger-i ihletésű univerzalizmus és liberális utópia. A liberalizmus „negatív szabadságeszményének” üressége – s ez egyben elengedhetetlen erőnye és szükségessége ennek a modern államhoz tartozó, az egyenlőséghez igazodó szabadságeszménynek – Petőfinél természetesen kapcsolódott a magyar hazafiak testvériségének „pozitív szabadságeszményéhez”.

Szabó Zoltán sohasem mondta ki, hogy az egyház és az állam szétválasztása a nemzet és az állam szétválasztását is jelenti, de gondolkodása ilyen szétválasztást implikál, hi-

szen ő a nemzetet és mindenképpen a hazát az államtól, sőt az országtól is különválasztotta.

Bibónál azért nem ilyen egyértelmű a képlet, mert szerinte a közép-kelet-európai népekre az jellemző, hogy náluk „a közösség ügye és a szabadság ügye” nem egy ügy. (A NÉMET HISZTÉRIA OKAI ÉS TÖRTÉNETE. In: ÖSSZEGYŰJTÖTT MUNKÁI I. 173. o.; A BÉKESZERZŐDÉS ÉS A MAGYAR DEMOKRÁCIA. Uo. 222. o.; A MÁRCIUSI FRONT TÍZ ESZTENDEJE. Uo. 252. o.) Ez pedig annak köszönhető, hogy „a modern demokratikus nacionalizmus nem volt képes és – jogos okból – nem volt hajlandó az itt talált államhatalmi egységeket (Habsburgok birodalma, német és olasz kisállamok, oszmán birodalom) kitolteni a maga hatalmas érzelmével és erőfejlesztésével”. (A KELET-EURÓPAI KISÁLLAMOK NYOMORÚSÁGA. Uo. 206. o.) Bibó nem mondja ki egyértelműen, hogy „a szabadság ügye” az államhoz kapcsolódik, bár abban gyakran egyértelmű, hogy a „közösség” a „nemzet”, az „egyes ember” felszabaddalusa pedig „a szabadság ügye” (uo. 222. o.); „az ember szabadságát” szerinte „a modern állam” keretein belül hirdeti meg „a forradalmi demokrácia” (uo. 204. o.).

Bibó imént idézett műveinek alapgondolatai kitűnőek és összetartoznak: 1. demokrácia ott működik, ahol a szabadság és a közösség ügye egybeesik; 2. „az ember szabadságát... mindig egy adott közösségben valósítja meg” a demokrácia; 3. „Demokratizmus és nacionalizmus két közös gyökerű mozgalom, melyek mély összefüggésben vannak, s ha ez megbillen, súlyos zavarokra vezethet”; 4. Közép-Kelet-Európában ezek a zavarok azért álltak be, mert itt állam és nemzet nem esett egybe, és 5. ez azért volt lehetséges, mert „Nemzetek, ha egyszer létrejöttek, a történelem tanúsága szerint pusztán a központi hatalom meggyengülése és helyi hatalmak önállósulása folytán sohasem estek széjjel”; „a változó államhatárok és áttekinthetetlen hűbérviszonylatok zűrzavara mögött Európa nemzeti keretei... meglepő állandóságot és hallatlan szívósságot mutatnak” a középkor kezdete óta. Végül 6. a nyugati fejlődés Bibó adta körülrása is helyesnek tűnik: „Nyugat-Európában a XV–XVIII. században lassan kialakult a modern állam. Az egykor jelképes központi hatalom mind erősebben ragadja meg a nemzet politikai életét, s a nemzeti tudatban mind erősebben részt vesz az állami apparátust mozgató értelmiségi réteg és a városi polgárság is. A székváros lassan az egész országgé lesz, s az ország nemcsak politikailag és jogilag, hanem igazgatásilag és gazdaságilag is jellegzetes egységgé válik. Ebben a helyzetben következik be a francia forradalom, melynek egyik döntő következménye a közösségi érzelmek intenzívebbé válása és demokratizálódása, a modern patriotizmus megszületése volt.”

A kitűnő és összetartozó alapgondolatok nyelvi kifejeződése azonban minduntalan jelez valami pontatlanságot is, az teszi az egyértelmű kimondást lehetetlenné. „A demokrácia” „az ember szabadságát” „mindig egy adott közösségben” csak akkor valósítja meg, ha szellemi szubsztancia (a szellemtörténet értelmében, amit Bibó elvetett). Egyébként az ember szabadságát emberek valósítják meg közös összefogással, amely során a forradalmi összefogásban tevékeny emberek valóban „emberek” is és – például – franciák vagy amerikaiak is. Nem szükségszerűen: Tom Paine angol volt, Lafayette francia, Bem lengyel; a francia forradalom Herdert is, Schillert is francia díszpolgárrá választotta.

A „forradalmi demokráciát” létrehozó emberek összefogását valóban lehet „közöségnek” mondani, nem „társadalomnak”, de ez a forradalmas „közösség” nem azonosítható a nemzettel, mert alkotó kaotikusságában „nemzet” is, „társadalom” is, az államot pedig, mint államhatalmat, felfüggeszti, hogy aztán ismét – és többnyire megváltozott formában – ismét érvényesítse.

Ez az állam a társadalom demokratizmusát és a nemzet függetlenségét van hivatva

biztosítani (és nem fordítva). A két funkció olyannyira más-más, hogy az amerikai forradalom nem is hozott létre egy államot, mert az angol birodalomtól elszakadáshoz elegendő volt a szóban forgó államok szövetsége is. (Ez a felemáság máig hat: az Egyesült Államokban csak a Külügyminisztérium „State Department” [„Államminisztérium”]; „államrendőrség” nincsen; mindegyik államnak megvan a maga egyenruhás rendőrsége, az államszövetség rendőrsége pedig a civil ruhás FBI stb.) A két funkció azonban egybemosódik, ha csak a függetlenség teheti lehetővé a demokratizálódást (ami a XVIII. századi angol gyarmatokra nem állt). A „Mit kíván a magyar nemzet” a bécsi uralkodót szólította meg.

„Az egykor jelképes központi hatalom mind erősebben ragadja meg a nemzet politikai életét”, mondja Bibó Nyugat-Európáról. De ez így „a modern állam”-nak csak abszolutista kezdetekre áll, arra pedig úgy, hogy a nemesi nemzet tagjai alattvalókká degradálódva éppen hogy elvesztik a politikai élet lehetőségét; annak visszanyerése érdekében forradalmasodnak egy, a polgárságot is magában foglaló társadalomban. „A nemzet modern gondolata par excellence politikai fogalom: kiindulópontja egy állami keret, melyet a nép demokratizált nemzeti tömegérzelmei erejével birtokba akar venni, és a magáénak akar tudni”, írja Bibó. Ez is pontatlan – már az előző idézet viszonylatában is –, még hozzá úgy, hogy szerintem Szabó Zoltán biztos nem mondta volna. Ő a „nemzet” szóval nem „politikai fogalmat” jelölt. Úgy hiszem, Franz Boaszal értett egyet, aki szerint (ANTHROPOLOGY AND MODERN LIFE. 1962 [1928]. 81. o.): „A »nemzetiség« kifejezésnek két értelme van. Használják egy állam polgárainak együttes jelölésére, mint amikor egy személy nemzetiségét amerikainak, franciának vagy olasznak mondjuk, értve ezalatt, hogy az az Egyesült Államok, Franciaország vagy Olaszország állampolgára. Arra is használják, hogy egy nyelvi és kulturális csoporthoz tartozó személyt jelöljenek vele, mint amikor azt mondjuk, hogy a Balkán-félsziget sok rendszertelenül elszórt közösségének tagjai bolgár, szerb, görög vagy török nemzetiségűek. ...A következőkben a »nemzetiség« kifejezéssel olyan csoportokat jelölök, amelyeknek – politikai szerveződéstől függetlenül – ugyanegy a nyelve és a kultúrája.”

Pontatlannak azért mondom Bibó szóhasználatát, mert nem alkalmazkodik azokhoz a – szintén szóhasználatra támaszkodó – alapgondolatokhoz, amelyeket kiválasztottam. A szóhasználatot mondom pontatlannak, nem a gondolkodást, mert amiről Bibó ír, nem igazán pontosítható. Bibót bírálni csak azzal lehet, hogy – bármilyen érthető okokból is – idealizálta a nyugat-európai helyzetet (és ignorálta az amerikai). Az ír, a baszk, a quebeci konfliktusok, vagy azok a kezdődő viták, hogy az Egyesült Államok egyes részei spanyol nyelvűvé válnak-e, csak szélsőséges jelei az univerzalizált-állami polgárjogok és a nem univerzalizálható, illetve nem univerzalizálandó, jobb híján kulturálisnak mondható közösségi hitek és tulajdonságok között fel-feltörő sokoldalú és állandó konfliktusoknak. Ha Bajorországban alig tíz éve lehetségessé vált a bajor nyelvjáráson való iskolai tanítás, ezt egy szövetségi állam engedélyezte, az államszövetség legfeljebb jóváhagyhatta, vagy nem tehetett ellene semmit. Az állam az NSZK-ban csak szövetségi szinten vált szét a nemzettől, Bajorországon belül, úgy tűnhetik, éppen hogy egyesült vele. De valójában a törvény Bajorországban megengedte, nem előírta a bajor nyelvű tanítást; továbbá Bajorország az NSZK része, ezért még a bajor állami szinten hozott intézkedések is elválnak a szövetség államától, és így az állam és a nemzet szétválasztását példázzák.

Bibó nézete, hogy a nyugati demokráciákban „a közösség ügye és a szabadság ügye” egy ügy, helytálló, de csak akkor, ha figyelembe vesszük, hogy ezt az egy ügyet az egyház és az állam, illetve a nemzet és az állam különválasztásával szolgálták. Vagyis gon-

doltak arra, hogy az állam se nem a közösség, se nem a szabadság, sőt éppen a közösség ügye ellen is fordul, amikor az egyén szabadságát veszélyeztetü.

A nemzet és az állam egymáshoz igazított különtartása Szabó Zoltánnál a hegeli totalizáló eggyé szintetizálást és a liberális egyoldalúságot egyaránt kizárja. De bármilyen bírálólag szolt is Szabó Zoltán a liberalizmusról meg a polgári szemléletről, nem a Berlin említette „negatív szabadságeszmény” elvetésére gondolt. Lényeges észrevenni, hogy ő Európát a második világháború idején „forradalomban” is tudja; annak van tudatában, hogy a „polgári életforma elbizonytalanodásának” idejében él, és ezért „polgári” és „liberális” alatt a XVIII–XIX. századi szavaknak a XX. század közepe felé mozgó társadalmi viszonyokra alkalmazott értelmét illeti bírálattal. Vagyis a felvilágosodás kiterjeszkedő és a tartalmat meg nem szabó, így üres, univerzalizálva egyenlősítő szabadság gondolatának bírálata közel sem jelenti ennek a szabadságeszménynek és a hozzá kapcsolódó társadalmi egyenlőségnek az elvetését. Úgy nem bírálta Bibót, ahogy Széchenyit, Petófit, Kölcseyt, Vorosmartyt, Eötvöst sem. Aki ezt az olyan nyira nyilvánvaló körülményt nem veszi figyelembe, nem veszi észbe, mit olvas; nem gondolja meg, nem integrálja az olvasottat.

Politikai szempontból van olyan gondolkodás, mely Mannheim Károly DAS KONSERVATIVE DENKEN (A KONZERVATÍV GONDOLKODÁS) című tanulmányának elemzését tekintve se nem liberális, se nem konzervatív. Mannheim tipológiája szerint a konzervatív gondolkodás – ennek kialakulását ma is az 1830-as évekre szokás tenni – XVIII. századi eredetében a konkrétot hangsúlyozza az absztrakttal, a teret az idővel szemben, és a jelent a múlt bevezgződésének tekinti, míg a „progresszív”, azaz liberális gondolkodás számára az absztrakt, mert a tervezhető, az idő, nem a tér, és a jelen pedig mint a csak tervezhető jövő kezdete fontos. Mannheim szerint a „proletár-szocialista” gondolkodás strukturálisan azonos a konzervatív gondolkodással: az osztályok éppúgy térben helyezettek, mint a hagyományos föld népe. Adam Müller kifejezésével „tértársak”, míg „kortársakról” a progresszív-liberális gondolkodás tud.

Mannheim tipológiájából hiányzik a radikális gondolkodás, holott az 1830 körül kezdődő konzervatív és liberális gondolkodást – mely a modern demokratikus társadalmak két, máig alapvető politikai pártállását adja – kiegészíti egy harmadik fajta, radikálisnak mondható gondolkodás. Mannheim tanulmánya egyszerre jelzi, hogy a nyugati demokráciák a liberális és a konzervatív pártok egymásba akaszködésából élnek, és hogy a konzervatív gondolkodás alapjaiban nem restaurációs, nem re-akciós, hiszen az ő elemzésében a Sturm und Drangból jövő Justus Möser – és az általa nem említett Edmund Burke (lásd például Robert Nisbet: CONSERVATIVISM: DREAM AND REALITY. 1986) – révén 1770-tól datálható. Határozottan egybeveg ezzel Bibó jelentős nézete, miszerint téves és káros a konzervatívokat a fasisztákkal azonosítani.

Ha viszont tipologizálva figyelembe vesszük a radikálisat, mint harmadik fajta gondolkodást, ezen belül is különbséget kell tenni a két totalitárius, vagyis monista radikalizmus, a nemzeti-szocialista és a nemzetközi kommunista, a nem totalitárius nemzetközi szocialista, valamint egy pluralistán populista népi-nemzeti radikalizmus között. Szabó Zoltán és Bibó István gondolkodása ez utóbbihoz tartozott. Bibó 1956-ban az újjáformált Parasztpártot „Magyar Radikális Párt”-nak akarta nevezni (végül „Petófi-Párt” lett). Szabó Zoltán nemzetből és tájból összetevődő „haza”-elképzelése pedig az idő, nem a tér modulációjában, ezért a manheimi tipológia szerint a progresszív-liberális gondolkodáshoz sorolhatóan jelentkezett. Radikalizmusa azonban éppen abban is rejlett, hogy – a felvilágosodás dialektikájának heideggeri és adornói-horkhei-

meri bírálatához hasonlíthatóan – az ő időelképzelése egyrészt nemcsak lineáris, másrészt nemcsak a jelenből a jövőbe vezető volt, mint ahogy szabadságelképzelése is nemcsak a „negatív”, de a Berlin értelmezte „pozitív” szabadságeszményt is figyelembe vette, sőt elsősorban ez utóbbit hangsúlyozta.

A plurálisan populista radikalizmus gondolkodásának kialakítója Herder volt. Isaiah Berlin Herder-esszéje szerint (VICO AND HERDER. TWO STUDIES IN THE HISTORY OF IDEAS. London, 1976) a populizmus, a pluralizmus és az önkifejezés az a három elv, mely Herder gondolkodásának alapvető és csak tőle származtatható összetevője. Ez a több tekintetben Vico mellé helyezett Herder már Auerbach 1931-es esszéjében (VICO UND HERDER. Deutsche Vierteljahrschrift) és még határozottabban Cassirer 1932-es A FELVILÁGOSODÁS FILOZÓFIÁJA című könyvében a felvilágosodással annak dinamikáján belül fordult szembe: „A felvilágosodás Herder által való legyőzése ezért saját maga fölötti valóságos győzelem. Egyike azoknak a vereségeknek, melyek valójában győzelmet jelentettek, és Herder teljesítménye tényszerűen a felvilágosodás filozófiájának egyik legnagyobb szellemi dicsősége.” (THE PHILOSOPHY OF THE ENLIGHTENMENT. Princeton, 1951. 233. o.) Cassirer szerint: „Herder határozottan megtörte az analitikus gondolkodás és az azonosság elvének büvökörét. A történelem szétomlasztja az azonosság illúzióját, nem ismer semmit, ami valóban azonos lenne, ami ugyanegy formában térne vissza. A történelem szakadatlan egymásutánban új lényeket hoz létre, és születési jogként mindegyiküknek sajátos alakot és független létezési módot adományoz.” (Uo. 231. o.)

Ezzel egybehangzóan (bár Cassirert meg sem említve) értékeli Herdert, a maga sajátos módján, Berlin. Szerinte Herder populizmusa „az az elképzelés, hogy mit jelent egy csoporthoz tartozni” (VICO AND HERDER. 156. o.). Herder számára „Hazafiság és nacionalizmus két külön dolog volt: »A családhoz, nyelvhez, a saját városhoz, saját országhoz, annak hagyományaihoz tartozás nem ítéhető el.« Am azzal folytatja, hogy »az agresszív nacionalizmus« minden jelentkezési formájában ocsmány, és minden háború bűntény. Ez azért van így, mert »Minden háború lényegében polgárháború, hiszen az emberek egymás testvérei, és a háborúk mind irtóztató testvérgyilkosságok.« Egy évvel később hozzáteszi: »Akhilleusznál nemesebb hősökre van szükségünk, Horatius Coclesnél magasabb röptű hazafiakra.« És sok évvel később, 1794-ben megismétli ezt: »Véres csatában egymásnak ütköző hazák, ez az emberi szökincs legnagyobb barbársága.« ...Rokonságban hitt, társadalmi összetartásban, Volkstumbban, nemzetiségben, de élete végéig undorodott mindenfajta centralizációtól, erőszaktól és hódítástól, amit számára és tanítója, Hamann számára az átkozott állam testesített meg és jelképezett. A természet nemzeteket alkot, nem államokat. »Az állam egy csoport boldogulásának eszköze«, nem embereké. Nincs, ami ellen ékesszólóbban dörögne, mint az imperializmus ellen – ha egy közösség eltípor egy másikat, ha a valamelyik hódító csizmája alá típort helyi kultúrák kitérőletnek.” (Uo. 158. o.)

„A populizmus gyakran felvehető reakciós formákat, és látlálhatta az agresszív nacionalizmus folyamatát, de az a formája, amelyet Herder gondolt, demokratikus volt és békés; nemcsak dinasztiaellenes és antielitista, de mélyen politikaellenes: ellene irányult minden szervezett hatalomnak, legyen az nemzet, osztály, faj vagy párt. Populizmusnak nevezem, mert ez a mozgalom Európában és kívül is, szerintem, leginkább Herder eszméit közelíti meg. Többnyire pluralisztikus, az államot gonosznak tekinti, Rousseau-t követve hajlik arra, hogy »a népet« a szegényekkel, a paraszttal, az egyszerű emberekkel, a városi élet gazdagságától még romlatlan plebejus tömegekkel azonosítsa.” (Uo. 184. o.)

Szabó Zoltán Herder elítélői közé tartozott. Szerinte a „Kárpát alatti Közép-Európa népei” „a német Herder” rosszra tanította, amikor arra, hogy „szabadságukat nem egymásért és egymás mellett, hanem egymás ellen kell keresniük” (HELYÜNK EURÓPÁBAN I. 483. o.).

Herder gondolkozásának elítélői közé tartozott Collingwood is, és az ő nézeteiben kiolvasható, mivel érdemes magyarázni a (fiatal) Szabó Zoltán és Isaiah Berlin közötti ellentmondást. Collingwood elismeri Herder gondolkodásának eredetiségét: „*Tul-tommal elsőként Herder foglalkozott módszeresen azzal a gondolattal, hogy az emberek különféle fajtái között különbségek vannak, és hogy az emberi természet nem egyöntetű, hanem több változata van... Herder ily módon az antropológiának, annak a tudománynak az atyja, amely a) az emberi lények különféle testi típusait különbözteti meg, és b) a különféle típusok viselkedéseit és szokásait, mint a testiekkel együtt járó pszichológiai sajátosságok kifejeződését tanulmányozza.*” (A TÖRTÉNELEM ESZMÉJE. Gondolat, 1987. 144. o.) Collingwood éppen ezért ítéli el Herdert: „*Még nem létezik az a gondolat, hogy egy nép jellemét saját történeti tapasztalatai hozzák létre; ellenkezőleg, a nép történelmi tapasztalatát kezelik úgy, mintha pusztán eredménye volna a nép változatlan jellemének.*” (Uo. 145. o.) Ezért: „*Ha egyszer elfogadjuk Herder fajelméletét, semmi sem ment meg a náci házassági törvényektől.*” (Uo. 146. o.)

Herder harmadik kritikusaként érdemes Finkielkraut 1987-es A GONDOLKODÁS VERESÉGE (LE DÉFAIT DE LA PENSÉE) című könyvét említeni. Ebben ugyan Herder szintén protofasiszttá vá értelemződik, de ezúttal a Harmadik Világ Franz Fanonnal szóló képviselőihez sorolva is: Herder az emberi gondolkozás – nyilván európai – univerzalizmusával szemben egy inkohere ns és fasisztoid relativizmus eredeztetője. Finkielkrautnál tehát Cassirer felismerése, miszerint Herder szakított az arisztotelészi, majd descartes-i logikának az azonosság elvén alapuló analitikus hagyományával, és Collingwood nézete, hogy Herder számára fizikai sajátosságból ered a pszichikai és kettejükből a szokások és viselkedések közössége, egyesül. Finkielkraut így egyszerre támadja a humanizmus nevében a fasisztákat, a Harmadik Világ radikális szószólóit és a Foucault, Derrida, Deleuze, Lyotard nevéhez fűződő, a heideggeri gondolkodást tovább radikalizáló – politikailag egyértelműen antitotalitárius – gondolkodást.

Ilyen összefüggésben talán érthető lesz, miért sorolható Szabó Zoltán gondolkodása a Berlin értelmezte Herder populista, pluralista és önkifejező gondolkodásához, még abban a gondolatában is, mellyel Herdert vélte elítélni. Ha igaz is, hogy Herder XIX. századi olvasói, mint népükre ébredt emberek, gyakran a többi nép ellen lelkesedtek, Szabó Zoltán vádja már nem igaz, hogy ezt az ellenségeskedést is Herdertől tanulták. Az mindenkinek saját találmánya volt, s ha mégis annyira elterjedt, annak oka éppen az állam Fichténél, Adam Müllernél és Hegelnél is olvasható megítélésében és a nemzettel való totális azonosításában keresendő, méghozzá egy olyan Közép- és Kelet-Európában, ahol abszolutistán államossított társadalomban modernizálódott-bürokratizálódott az állam.

Herder államellenessége, birodalomellenességével ellentétben, túlzott volt: alábecsülte, amit nem becsült. Az állam mint eszköz és a hozzá tartozó politika lelkisnyílése gondolkodásának bírálható része. Még akkor is, ha értjük, hogy ő elsősorban az abszolút monarchia francia változata s annak a „némettelen” németek által való átvétele és általában a gyarmatosító birodalmak ellen érvelt. Egyértelműen megkülönböztette az államok birodalmi harcát a hazák testvérharcától, és ítélte el éppen azt, amit Közép-Európa Kárpát alatti népei Szabó Zoltán szerint tőle tanultak. Herdert a későbbi francia forradalom nem véletlenül választotta díszpolgárává; a hármas jelszó elvét ő pluralisztikus egységben gondolta, az egyenlőséget is, a szabadságot is a testvériség összefüggésében.

A „szellem”, azaz a „Geist” szónak ma is használatos és a hegeli filozófiából ismert értelmét éppen a fiatal Herder hozta létre: „*Was, ich bin Geist! ich Geist! – so bin ich Gott! /*

Ich denk', ich will, ich bins!" („Mi, szellem vagyok! én szellem! – akkor Isten! / Gondolkodom, akarok, vagyok!") Ez a Paracelsusra visszavezethető, a descartes-i „ész” (*mens*) – alternatív módon, a „gondolkodást” – „akarással” egyesítő „szellem” Heideggerig menően problematikus elképzelést jelöl (lásd Jacques Derrida: *DE L'ESPRIT HEIDEGGER ET LA QUESTION*. 1987). De Herdert, aki aktívan is evangélikus lelkész volt, fizioiogiáiból eredeztetett pszichologizmussal vádolni, ahogy Collingwood tette, komikus lenne, ha nem menne intellektuális feljelentés számba. Faji gondolkodást találni egy, a nyelviségre annyit adó embernél pedig még csak nem is komikus, hanem zavaró, hiszen az ember fajtáján belül nyilván nincs annyi faj, amennyi nyelv, nép és nemzet. Herder az „ember” szellemiségét nem egy természetes nyelveken túli „ész”-ben, hanem a természetes nyelvekben és a természetesen hozzájuk tartozó közösségek-kultúrák öntevékeny jelentkezésében fedezte fel. Szellemi pluralizmusának mi lenne jobb bizonyítéka, mint kétkötetes, a világirodalom első nemzetközi népdalgyűjteménye.

A testvériség gondolata, ahogy azt Herder gondolta, egy érzelmi-értelmi minőséget jelölt. A herderi „pszichologizmus” – és ez Szabó Zoltánéra is áll – az érzelmek kultúrája miatt szellemi. Az érzelem (angol „sentiment”, német „Empfindung”) nem érzés („feeling”, „Gefühl”) és persze nem is érzékelés („perception”, „Wahrnehmung”). A szeretet testvériséget – éppen hogy nem biológiai redukció összefüggésben – létrehozó érzelme pedig kitüntetett szerepet kap, hiszen a megértés az emberi együttélésnek éppúgy feltétele, mint a meglátás, azaz a felismerés.

A pragmatista George Herbert Mead egy 1929-es NATIONAL-MINDEDNESS AND INTERNATIONAL-MINDEDNESS című esszéjében úgy vélte, a közösségi kohézió indulat, nem érzelem, a megváltozott világban azonban érzelmmé kell szellemíteni. Mead nézetei sokban egyeznek Szabó Zoltán „szellemi honvédelmének” alap gondolatával, s ezért érdemes itt foglalkozni velük. A hasonlóságnál nem kevésbé érdekesek a különbségek.

Mead ebből indul ki: „Az ellenséges attitűd különösen segíti a társadalmi kohéziót... Az ellenséges indulat egyesít bennünket a közös ellenséggel szemben, mert elég erős, hogy lebontsa a szokásos társadalmi szövődéseket, melyekkel kiolthatatlan magunktól másokat távol tartunk.” (SELECTED WRITINGS. Chicago and London, 1964. 356. o.) Ezért lehet hasznos a háború, bármilyen illuzórikus célokért folyják is, mert „egy nemzeti egységet” semmi sem képes jobban erősíteni (uo. 360. o.).

Ennek alapján vélte Mead: „Ha háború lenne a politika lehetséges rendszabályozója, meg lehetne tartani a társadalmi kohézió érdekében, legyenek bár a célok, melyekért látszólag folytatják, mégannyira illuzórikusak és alkalmatlanok. A Nagy Háború azonban megfosztott bennünket ennek további lehetőségétől. Minden háború, ha hagyják, hogy a háborúk szokásos módján terjedjen, világháború lesz, és minden megalkuvás nélkül és okosan folytatott háború szükségszerűen az ellenséges nemzetek egységének, megcsapa az ellenséges erőknek az elpusztítását előzoza. Ma már ezért nem lehet a nemzeti különbségek egymáshoz igazításának politikája. Logikailag vált lehetetlenné. Ez nem jelenti, hogy nem kerülhet rá sor. Talán még egy katasztrófára lesz szükség, hogy megszabadíthassuk magunkat a háborúskodás kultuszától, de nemzeti és nemzetközi életünket már nem gondolhatjuk háborúk viszonylatában. Ebből következik, hogy amennyiben nemzeti és nemzetközi életünket gondolkozva éljük, a nemzeteken belül széthúzó és egymást ellenző erők fiziója érdekében sem számíthatunk háborúkra. Arra kényszerülünk, hogy racionális önrudatoság révén jussunk el oda, hogy nemzetnek érezzük magunkat [to have a sense of being a nation]. Magunkká kell gondolnunk magunkat, annak a nagy közösségnek az összefüggésében, amelyhez tartozunk. Nem függhetünk attól, hogy honfitársainkkal egynek érezzük magunkat, mert az egység egyedül

hatásos érzete a közös ellenség elleni közös reakcióból fakad. Nincs más társadalmi érzés, ami egygő olvashatna bennünket. Nemzeti lélek helyett nemzeti szellemiséget [national-mindedness] kell létrehoznunk.” (Uo. 363. o.)

„A problémának csak egy megoldása van, mégpedig az, hogy érthetően közös célokat találjunk, az ipar és kereskedelem céljait, az irodalom, művészet és a tudomány közös értékeit, politikai mechanizmusokkal meghatározott, védett és megerősített közös emberi értékeket. Ezek az értékek azonban elsőnek viszályt okoznak. Egyéni és osztályérdekeknek tűnnek, és értjük az ember az azokat fenyegető mások ellen harcol. Magatartásunk akkor racionális, ha megtaláljuk a különbségek és versengések mögött a közös értékeket. A mi közösségeinken belül a civilizáció folyamata a közös célok felfedezése: azok a társadalmi szerződés alapjai. Társadalmi szerződéssel nem ellentéteket, hanem különböző foglalkozásokat és ténykedéseket alkotunk. Az érdekek ellenségessége helyére a funkciók különbözősége kerül. Az a nehéz feladat, hogy a közös érdekek az egymással konfliktusban álló csoportok és egyének élményében és tapasztalatában [experience] valósuljanak meg. Mással behelyettesíteni őket nem lehet. Civilizált közösségekben egyének és osztályok továbbra is versenghetnek egymással, ahogy teszik is, de csak a versengés okainak és megoldásainak alapjait kitevő közös érdekek tudatában. Az állam ezeknek a közös érdekeknek gyámja; autoritását abból nyeri, hogy azok fenntartása mindenki univerzális érdekeit szolgálja. A civilizáció mértéke a közösség intelligenciájában és akaratában található, abban, hogy mennyire képes közös érdekekből eszközt és szokot kovácsolni a különbözőségek társadalmi szerveződésbe fordíthatóságának érdekében.” (Uo. 365. o.)

Meadet hosszasan kellett idézni, hogy jelezni lehessen mind Szabó Zoltánéval rokon, mind az övétől eltérő gondolkozását. A rokonságot a szellemi megoldás keresésében találni. Szabó Zoltán is egyértelműen kirekeszti a háború lehetőségét, bármennyire fájjalja is a trianoni szerződéssel elveszített országrészeket. Mivel a SZERELMES FÖLDRAJZ már a háború alatt íródott, és Szabó Zoltán a SZELLEMI HONVÉDELEM korai cikkeiben a háborúból való kimaradás mellett érvelt, azt lehet mondani, a „szermes földrajz” egész elképzelése a háborúval, mint szükségképpen államosított eszközzel való leszámolás is; helyébe a szellemi-szerető visszanyerés gondolatával él. A második honfoglalást, a költőkét az elsővel szemben hangsúlyozza: azt a szellemi-szerethető hazát kell megtartani. Cél éppen az államhatárok semmissé tétele, területek helyett tájakban gondolkodás; ez a cél ugyanis eszköz is: tájat, hazát, szülőföldet elcsatolni nem lehet. Mead az „elmét” (*mind*) helyezi szembe a „lélekkel” (*soul*), és ez így megfelel a Szabó Zoltánnál található „szellem” és „indulat” közti ellentétnek. Amikor Mead elveti Williams James, a pragmatikus pszichológus tanácsát, hogy a háború kultusza helyett a munka kultuszát kellene bevezetni, valamint Mussolini már bevezetett gyakorlatát is, melyben a kultikus tevékenység nem az elmét, hanem éppen az indulatokat ébreszti (uo. 366. o.) – „emberek, nem vadak, elmék vagyunk”, írta az idő tájt József Attila –, hasonló szellemben ír, mint Szabó Zoltán, és ugyanegy ügy, a „közösséget” alkotó „nemzet” érdekében.

Meadnél azonban a „társadalom” és a „közösség” nincs különtartva, és ezt a keveredést jelzi 1. az államnak juttatott szerep, 2. az „elmének” a „gondolkodással”, a „rációval” és a „tudatossal” való azonosítása vagy társítása, és 3. egyes angol szavaknak (mint például „sense”) az angol nyelvben egyedül használata.

Az állam azért lehet Mead szerint a közös érdekek „gyámja”, mert „mindenki közös érdekeit szolgálja”. (Érdemes megjegyezni, hogy ez az állam, vagyis a szövetségi, a szövetségi területem élő autonóm indián „nemzeteknek” törvény szerinti „gyámja”, s az

indiánok érdekeit képviselő egyik jelentős beadvány szerint a szövetségi kormány törvényellenes helyzetbe kerül, amikor egyszerre akarja az egész államszövetség és az indiánok egymással ellentmondó érdekeit képviselni. A [szövetségi] állam gyámkodása, azt kell mondani, ebben a tekintetben azért ellentmondásos, mert már magában is az. Az állam ne gyám legyen, hanem végrehajtó hatóság, melyet a társadalom szervezetei mint gyámok használhatnak.) Mivel az amerikaiak érdekei nem az olaszok, a franciák, a koreaiak stb. érdekei, „univerzálisnak” csakis pluralisztikusan, azaz herderi értelemben mondhatók, akkor pedig úgy emberiek, hogy nemzetiek, és úgy nemzetiek, hogy emberiek. „*A sírt, hol nemzet sülyed el*” általában nem veszik körül „népek”, és ha „*az ember millióinak szemében gyászkyöny ül*” is, a nemzetek szemében nem. Ugyanakkor a „nemzethalál” – mely nem egyenlő az államiság felszámolásával – a heideggeri „*halálra menő lét*” értelmében, mint a végesség adódásának valósága, elkerülhetetlen gondolat. Az állam univerzalizációja ezért más, másfajta, mint a szellemi-érzelmi közösségként értelmezett nemzeti.

Az „elmének” a „gondolkodással”, a „rációval” és a „tudatossal” való társítása azért problematikus, mert az elmének vannak tudatos és tudattalan folyamatai. Az érzelmeket és érzéseket pedig a tudatos és a tudattalan együttese adja. Meadnek a gondolkozásra helyezett hangsúlya Heideggerre emlékeztet. A hangsúly helyezésének megokolása azonban már nem. Az ok ugyanis szerinte a *civilizációs* folyamatban elért állapot, melyben a háború „logikailag” vált lehetetlenné, és az egykori „közös ellenséggel” szemben a jövőben „közös [belterjes] érdekekre” hárul a „nemzeti egység”, mint a közösség létrehozásának és létezésében megtartásának feladata.

Az Egyesült Államok talán éppen most, a XX. század utolsó évtizedében kényszerül majd arra, hogy Mead tanácsával kísérletezzék. Hiszen 1929-re a gazdasági válság és a belőle való kikerülés, majd a második világháború, végül a „közös ellenséget” olyan csodálatosan elővarázsló hidegháború következett. Az ellenséges *indulatok* és a közösségi *gondolkodás* szembeállítás, feltehetőleg, elégtelennek fog bizonyulni; szellemivé kell tenni a retorikailag annyira hangsúlyozott és indulatokkal annyira támogatott amerikai hazafiságot. Gondolkozni kell, de gondolkodással közösségi érzést, az összetartozásnak az „*élményben és tapasztalatban való megvalósítását*” létrehozni aligha lehet. Az 1989-ben hozott törvény, mely szerint az ország zászlajának elégetése bűncselekmény, jele, de kétséges eszköze a „nemzeti egység” megerősítésének.

Az „elme” szó angol megfelelője, „mind”; közismerten lefordíthatatlan, egyebek közt azért, mert a „szellem” szó megfelelője, „spirit”, csak ritkán használható. Az Új Angol Biblia ugyan szakított a hagyománnyal, és a „Szent Lélek” kifejezést az archaikus „Holy Ghost” helyett most „the Spirit of God”-dal adja, de ez nem elég. A „mind”-hoz kapcsolódó melléknév, „mental”, olyan szemantikai mezőkre nyílik, hogy például németül legújabbban sokan kénytelenek átvenni. Az „elmebaj” angolul „mental disease”, németül viszont „Geisteskrankheit”.

Még fontosabb ennél – Mead szövegének értelmezése szempontjából –, hogy ebben a szócsoportban: „*a sense of being a nation*”, „*annak érzésselétele, hogy nemzet vagyunk*”, a „sense” szó nem fordítható magyarra.

A „common sense” eredetileg Arisztotelésznel az „öt érzék” (the five senses) egy nevezőre hozása, vagyis az egymáshoz igazított öt érzék. Ebből lett a modernnek nevezett kor elején a más nyelvre lefordíthatatlan kifejezés, amit magyarra „józan ésszel” (németre „gemeiner Menschenverstand”-dal) szokás fordítani. Fontos észrevenni, hogy az annak idején latinul mindenütt közismert kifejezést („sensus communis”) ma-

gyarul gondolni nem lehetett és ma sem lehet. (A németek csináltak ugyan egy tükörfordítást: „Gemeinsinn”, de kicsépelődött.) Hiszen angolul éppen hogy nem „észről” van szó.

A Meadnél található „*a sense of being a nation*” nyilvánvalóan keményebb valami, mint egy „sentiment”, azaz „érzelem”; de az is nyilvánvaló, hogy Szabó Zoltánnál a tájat szereti az ember, nem a nemzetet, a haza pedig a táj és a nemzet együttese. Ebben az együttesben a táj, s a szülőföld tájával bekötött hazai táj, a hozzá tartozó édes honi lég, az elsődleges, az, amit szeretni lehet, ami az egyén megélt idejében időzik, az idő, nem a tér dimenzióiban.

Így jutunk el oda, hogy a Meadnél található „*nation*” amerikai angolja is lefordíthatatlan, mivel az Egyesült Államok ösztársadalmi szerveződése önálló államok szövetsége. A szövetségi kormány nem úgy rendelkezik hatóságokkal és törvényekkel, mint az európai országok kormányai (beleértve a Német Szövetségi Köztársaság kormányát). Minden államnak megvan a maga közúti szabályzata; jogosítványt az államok adnak, nem a szövetség. Az iskolarendszer is ötvenszer állami vagy sokszorosan magán, nem szövetségi. A „nemzeti egység” ezért az Egyesült Államokban a társadalom, nemcsak a közösség egysége. Az az „állam”, melyet Mead az idézetben említ, elsősorban a Szövetség összállama; az segítette az 1960-as években a polgárjogok érvényesítéséért forrongó mozgalmat – éppen az államokkal szemben. Ám Mead még az így értelmezett „nemzet” gondolatával is a szociológus társadalmi gondolkodásán belül marad, bár a közösségről eléggé egyértelműen az Egyesült Államok „nemzeti egységbe” fonódó közössége összefüggésében vélekedett. Gondolkodásából hiányzik az érzélem-érzés, vagyis a testvériség igényére és szükségességére figyelmezés.

A „*nemzeti érzés*”, írja Tamás Gáspár Miklós (IDOLA TRIBUS. Magyar Füzetek Könyvei. Párizs, 1989) nem erkölcsi. Ez megfelel Bibó és Szabó Zoltán nézetének. Ez az érzés ugyanakkor nem lehet, a már említett módon, csak esztétikus, bár Schiller – Shaftesburyre és Herderre visszamenő „*esztétikai nevelése*” értelmében – ahhoz éppen egyféle etikai dimenziója miatt közel áll. Egzisztenciálisnak mondhatjuk, ezzel azonban csak akkor mondunk valamit, ha az egzisztenciális hozzáállást szembehelyezzük az intézményesített be-állítással, ezért az állammal is. Amikor Mead azt mondja: „*Az állam ezeknek a közös érdekeknek a gyámja*”, nem úgy szól, mintha meg akarta volna különböztetni az Egyesült Államokban a polgárjogok szövetségi védelmét, ami erkölcsi, a művészetek és a hadsereg szövetségi támogatásától, ami nem az, és ami maga is különbözik mind az államok szerinti iskolarendszerek és a magániskolák, mind a művészetek és a tudományok feltételekhez szabott támogatásától. Holott a közjogi és a nem közjogi ügyek kapcsolása éppen különbözőségük miatt lehetséges. Mead „*nemzeti szelleme*” („*national-mindedness*”) ugyan nem erkölcsi, de alapjában véve a gondolkodás eredménye, és alapjában véve társadalmi, miközben – mintegy magától értődően – az *amerikai* nemzet társadalmára gondolt.

A nemzet és az állam mint a szeretet és az igazság itt jelzett különbségének gondolata megtalálható Arisztotelész NAGY ETIKÁ-jában (VIII. 1); „*Szeretet (filia) tartja össze, úgy tűnik, az államokat (polisz), és a törvényhozók inkább törődnek vele, mint az igazsággal, hiszen az egyetértés, úgy tűnik, olyasmí, mint a szeretet – arra törekszünk mindenekelőtt –, s a pártoskodókat maguk közül a legnagyobb ellenségként vetik ki. És amikor az emberek szeretik egymást, nincs szükségük igazságra, míg igazakként is szükségük van a szeretetre, az igazság legigazabb formáját pedig szerető tulajdonságnak gondolják.*” A megkülönböztetés tehát eszményi körülmények között nem különválasztást jelent Arisztotelész számára: ebben

mintha Platónt követné. Ám azt a maga valóságára figyelmező módján teszi. Az egyetértésről ugyanis azt írja (IX. 6.): „*szerető viszony. Ezért nem nézetek azonossága, hiszen az egymást nem ismerő emberek között is fennállhat, és nem mondjuk, hogy a minden egyes kérdésben egy nézeten lévő emberek egyetértenek, például akik megegyeznek az égitestek felől (mert az ezeket illető egyetértés nem szeretet), míg igenis azt mondjuk, hogy egy államban (polisz) egyetértés van, ha az embereknek ugyanaz a nézetük arról, hogy mi áll érdekükben, és ugyanazokat a teendőket választják, és teszik is azt, amiben közösen megállapodtak... Az egyetértés tehát, úgy tűnik, politikai szeretet; így is szokás mondani, mert olyan dolgokra megy, melyek érdekiinkben állnak, és életünket befolyásolják.*”

Az eszményinek a valósággal való azonosítása viszi Arisztotelészt a közös cselekvést lehetővé tevő „*politikai szeretet*” elképzeléséhez. A kifejezés lefordíthatatlant jelöl. A *filia* olyan szeretet, mely szülőt és gyereket, öreget és fiatalot, valamint barátokat fűz egymáshoz (VIII. 1); meg kell különböztetni ezért mind a korabeli görög *erosztól*, mind a hellenisztikus-keresztény *agapétól*, még akkor is, ha Arisztotelész az egyetlen Isten vonatkozásában gondolt *agapét* készítette elő, Szent Tamásig hatva, amikor „*az igazság legigazabb formáját*” „*szerető tulajdonság*”-ként gondolta. A „*politikai*” pedig „*poliszos*”, mint ahogy Arisztotelész „*állama*” vagy „*városa*” is a „*polisz*” szó fordítása; így kapcsolódik szóhasználatában Arisztotelész Platón csakis eszményi „*politeiájához*”, amit magyarrá – német példát követve – „*állam*”-mal szokás fordítani, míg az angolok–amerikaiak a római–latin „*köz társasággal*” („*Republic*”) fordítják. Amikor Heidegger a „*városállam*” kifejezés ellen háborgott, igaza volt, csak az volt bajos, hogy a jövőt illetően egy nemzeti-szocialista „*állam*”-ról gondolkodva tette.

A modern kor az eszmények világi megvalósítását szorgalmazza; az eszményi és a valóságos tényezők különválasztása ezért modern összefüggésben ellentmondásosnak tűnik. Még abban a végső fokon kantí változatában is, mely szerint az eszményt mindig csak megközelíteni lehet, azt viszont tenni erkölcsi parancs. A „*politikai szeretet*” pedig „*nemzeti egység*” formájában közismert kívánalom magyarok és nemcsak magyarok számára.

Az eszmények megvalósítását szorgalmazó francia forradalom az egyház és az állam különválasztásával nem is eszményeket, hanem valóságos, intézményes hatalmakat kívánt különválasztani. Ha elfogadjuk az itt javasolt olvasatot, és „*egyház*” helyett „*vallást*”, illetve „*hitet*” is teszünk – ez megfelel az amerikai forradalom modelljének, hiszen abban nem egy katolikus egyháztól, és a függetlenség kinyilvánítása után nem is az anglikán egyháztól elkülönülve kellett a hitvallás szabadságát meghirdetni –, a csak hitre alapozható választjuk el, ha intézményes, ha nem, a tudásra és ezért az ítéletre alapozhatótól. Az elkerülhetetlenül bürokratikus modern állam maga is intézmény, s ezért fontos benne nem egy eszmény megvalósulását, hanem megvalósulása folyamatának eszközét tekinteni.

A modern kor embere eszmények megvalósítását nem azok eszközösítésével, hanem eszközök segítségével teszi, ha teszi. A „*modern kor embere*” ködösítő általánosítás; ezért jobb modern társadalmakról vagy modern közösségekről beszélni, akkor ugyanis nyilvánvalóvá válik, hogy a (modern) társadalom magamagát, a maga forgalmát csak egyének kezelte eszközök segítségével irányíthatja. Rendőrök nélkül nincs modern társadalom, de nem minden modern állam rendőrállam, s a modern kor eszményeinek megvalósulását éppen a rendőrállamok akadályozzák.

Ha tekintetbe vesszük mindezt, hogy az arisztotelészi „*politikai szeretet*” valójában „*poliszt*” illető *szeretet*” volt, továbbá, hogy a szóban forgó „*polisz*” Arisztotelész számára

elsősorban Athén volt, az istennő Athéna „polisza”, talán érthető lesz, hogy a Petőfinél található „*magyarok Istene*” vagy egy politeista istenelképzelésnek felel meg, vagy pedig ugyanaz az Isten, mint a „németek Istene”, a „románok Istene” és így tovább, hiszen „egy az Isten”. Politeista hite csak egy-egy közösségnek lehet, mint például minden egyes ógörög *polis*nak volt, méghozzá úgy, hogy mindegyik magamagára, a többi *polis*hoz való viszonylatában és mindannyiokat a barbároktól elhatárolva gondolta. Ma ilyen közösség nincs; még akkor sem lenne, ha az ENSZ a föld lakosságának valóságos államszervezeteként működhetnék. Tudjuk, nem az, s ami még fontosabb, tudjuk, Petőfi idején még ENSZ sem létezett, csak a bomladozó Szent Szövetségen túli szabadságra lehetett *általánosságban* gondolni.

Az arisztotelészi platonizált „*politikai szeretetnél*” fontosabb, mert valóságosabb és egyúttal kívánatosabb, a szeretet és az igazság eszményeinek (legalábbis a földi viszonylatokra szóló) megkülönböztetése és a valósításukra való törekvések különválasztása. Ezt a különválasztást a kantú mondás ismételt variálásával így lehet jelezni: igazság nélkül vak a szeretet, szeretet nélkül üres az igazság. A különválasztás éppen hogy nem egyesítés.

Szabó Zoltán publicisztikájának egyik legnagyobb, még elismertté segítő ereje, hogy a nemzet és a haza problematikáját újszerűen, a modern állam hatalmi eszközökkel is bíró és közjoggal univerzalizáló társadalomszervezése ellenében, de nem a vele való leszámolás céljából vetette fel. Úgy hírlík, az *erőket* megosztani káros; a *hatalmat* megosztani viszont a modern társadalmak és államok tanúsága szerint a népszerűség érdekében elengedhetetlen. Kant mondását máshogy variálva: egyenlőség nélkül vak a testvériség, testvériség nélkül üres az egyenlőség. A szabadság pedig, hiszen kettős, mindkét esetben kárt vall.

„*Milyen az attitűdje annak*”, kérdi Strawson (FREEDOM AND RESENTMENT. London, 1974. 44. o.), „*aki rokonszenvvel viseltek egymással ellentmondó életeszmények teljes választéka iránt. Úgy tűnik, az efféle ember leginkább egy szabadelvű társadalomban érzi magát otthon, olyan társadalomban, melyben különböző [variant] erkölcsi környezetek léteznek, de amelyben egyetlen eszmény sem törekszik a közös erkölcsöt átfogni, jellegét meghatározni. Az ilyen társadalom mellett nem azzal érvel, hogy az életre vonatkozó igazság eluralkodásának lehetőségét ez adja meg a legjobban, mert nincs konzisztens hite, mi szerint van olyasmi, mint az életre vonatkozó igazság. Azzal sem érvel érdekében, hogy leginkább egy ilyen társadalom hozhatja létre a harmonikus célok országát, mert ő nem hiszi, hogy célok szükségszerűen alkalmasak a harmóniává rendeződésre. Egyszerűen örömmel fogadja a társadalom által lehetővé tett erkölcsi változatosságot; és amilyen mértékben értékeli a változatosságot, megjegyzi, hogy ellensége mindazoknak, akiket az élet céljának egyetlen intenzív látomása arra kényszerít, hogy az eszmény követelményeit egyenlővé tegyék a közös társadalmi erkölccsel.*”

Ez a vallomás megfelel a szabadelvű, negatív szabadságeszmény követelményének. Ennek az eszménynek, úgy tűnik, nem lehet sok köze ahhoz, amit Szabó Zoltán nemzetet és tájat magában foglaló hazának mondott. Ugyanakkor az is elmondható, hogy egy-egy hazához, illetve nemzethez való tartozáson belül a szabadelvű eszmény analóg módon, mert nem erkölcsi összefüggésben, nem kevésbé kívánatos. Aki magyarnak tartja magát, nem tarthatja magát németnek is vagy oroszoknak is, bár mindenkinek szabadságában áll, hogy kivándoroljon a nemzetből. Egyetlen magyarságeszmény azonban nem lehetséges; egyén vagy csoport nem róhatja ki, nem szabhatja meg, mert a megszabás, még inkább a kirovás, csakis hatalmi, állami úton történhetik. Az etnofóbia azért vonz sokakat, mert hatalmi eszközök nélkül, hidegháborúval szolgálja a

vélt kohéziót; és azért veszélyes, mert könnyen kapcsolható államhatalmi eszközök használatához.

A nemzethez tartozó egyének között téríteni lehet, sőt az a „*belső gyarmatosítás*”, melyet a gyarmatosító német veszéllyel szemben Szabó Zoltán a SZELLEMI HONVÉDELEM-mel surgetett, efféle térítés volt, illetve elmélyülés. Szabó Zoltán még szellemi összefüggésben sem szeretett térhódításról beszélni, legfeljebb a *létrejövő* hagyományhoz való megtérésről. A régi és még élő szerzők olvasását sürgette, nem jutott eszébe, hogy listát szerkesszen a kívánatos és a nemkívánatos, sőt tiltott magyar szerzőkről, illetve művekről.

A nemzetből való kivándorlás nyilván problematikus, ha nem kapcsolódik az országból való kivándorláshoz. Ez is olyan pont, ahol haza és ország (illetve állam) egymással érintkezik. A SZELLEMI HONVÉDELEM és a SZERELMES FÖLDRAJZ végül is az országon belüli kivándorlást kívánta ellensúlyozni, annak visszaszorítására adott közre javaslatot. Ez a javaslat azonban, bár állami szervezetek, például a Magyar Rádió, részleges bevonását, részleges sajátosítását – nem kisajátítását – is magában foglalta, célzást sem tett az állam jogi és hatalmi szerveinek bevonására. Céljának tulajdonképpen elérte felét, ha ráébresztette az elsősorban a középosztályhoz tartozó magyar nyelvű lakosság egy részét, hogy ki lehet vándorolni a nemzetből az országon belül is, és hogy az eszmék szókincsese pereputtyukkal való bevándorlása idején maga a tétlenség is egyenlő a kivándorlással.

Szabó Zoltán 1939-ben vagy 1942-ben elsősorban a német áfiúkra – mert az idegen nemzetség vallása is ópium a népnek – akarta felhívni a figyelmet, a „*belső gyarmatosítás*”, azaz a szellemi kolónia teremtésének szükségére, mint az egyedüli módra, mellyel a kívülről jövő gyarmatosítást meg lehet állítani. Patrióta honvédelemről szólt, érte lázított, nem nacionalista, államosítottan terjeszkedő külterjes hódítás érdekében. Az ő „*belső gyarmatosítása*” a holderlini szellem kolóniateremtéséhez hasonlítható. Csak ha Bibó gondolkodásához illeszkedő elliptikus jellegét vesszük figyelembe, ismerhetjük fel, hogy a nemzetet és hazát az államtól csakis a nemzet és a haza érdekében választotta külön. Az egyént nem kellett külön hangsúlyoznia. Nemcsak azért, mert megtette azt Bibó, de azért sem, mert az a nemzet és haza, melyben ő hitt, csak szabadon olvasó és cselekvő egyének erejéből újulhatott meg.

(Befejező része a következő számban.)