

szót) nem a megerősítés és a tagadás, hanem az elismerés és alkalmazkodás módjában kell viszonyulniuk egymáshoz. Nem vitázniuk, hanem társalogniuk kell.

Mindannak, amit az imént elmondtunk, ellentmondani látszanak a késői Oakeshott olyan megjegyzései, mint hogy a politika „tárgyaló és érvelő tevékenység olyan konklúziók elérése érdekében, amelyet mások meggyőzésére szánt érvek támasztanak alá” (OAKESHOTT 1975, 165), vagy hogy „minden politikai diskurzus a meggyőzésre irányul” (OAKESHOTT 2001, 193). A látszat ellenére nem arról van szó, hogy a meggyőzés vagy az érvelés szerepét illetően megváltozott volna Oakeshott véleménye. Abban történt elmozdulás, hogy mit nevez politikának. Míg korai írásaiban az életformák és gyakorlatok fent leírt társalgását a politika részének tekintette, sőt a kettő tulajdonképpen egybeesett, addig későbbi írásaiban (elsősorban az *On Human Conduct*-ban) a politika jelentése a társalgás feltételeinek megteremtésére és javítására korlátozódik.

Amikor korábban azt mondtuk, hogy Oakeshott nem vitakozni kíván a politikai racionalizmussal, hanem csupán társalogni, nem fogalmaztunk egész pontosan. A politikai tevékenységről alkotott racionalista elképzelésről, a politikában szükséges tudás és képesség racionalista felfogásáról valóban a társalgás hangján szól Oakeshott – még akkor is, ha minden bizonnyal meg van győződve ezek téves voltáról. Amikor azonban azt írja, hogy „az emberi tevékenységnek és érintkezésnek ez a felfogása [...] csak egy hangot ismer el, nevezetesen az érvekre támaszkodó beszéd hangját” (OAKESHOTT 2001, 491), azaz amikor azt veti a politikai racionalizmus szemére, hogy hangja a társalgásban – akarva vagy akaratlanul – egyeduralomra törekszik, akkor már nem társalog Oakeshott, hanem vitázik. Mert a politikáról való beszéd „egyetemi” módjában az egyetlen dolog, amelyben szerinte teljes körű egyetértésre lenne szükség, és amelyhez ennek megfelelően a vita és a meggyőző érvelés a megfelelő beszédmód, az az, hogy a társalgásban minden hangnak meg kell adni a szót. „Ha egy társalgást egy vagy két hang kisajátít, az [...] álnok bűn” – írja a *Költészet hangja*-ban (OAKESHOTT 2001, 495).

A fentiek alapján arra is következtetni lehet, hogy a politikai tárgyú beszéd „professzionális” módja esetében milyen szerepet szán a meggyőzésnek Oakeshott. A gyakorlatok, szokás, életmódok és hagyományok társalgása „nemcsak a legnagyobb részben, de ugyanakkor a legnehezebben megőrizhető az emberiség összes vívmánya közül” – írja egy helyütt (OAKESHOTT 2001, 493). A politika feladata e társalgás feltételeit megteremteni és állandóan javítani. A társadalmi együttélés szabályainak javításáról szóló politikai javaslatok – s az *On Human Conduct* szerint csak erről szólhat egy politikai javaslat – ezt célozzák. A társalgás ideális körülményeinek megvitatása pedig nem része a társalgásnak, a társalgás működése egyetértést vagy legalábbis beleegyezést feltételez a társalgás szabályai és feltételei tekintetében. Itt tehát valóban vitáról van szó, amelyben helyénvaló az érvelés és a meggyőzés.

Azt gondolom tehát, hogy nincs igazi ellentmondás Oakeshott korai és kései művei között a meggyőzés és az érvelés szerepét illetően a politikai beszéd különböző formáiban. S – mindazok ellenére, ami az iméntiekben elhangzott; azaz a következtelenséget is vállalva – azt remélem, hogy valamelyest legalább Önöket is sikerült meggyőzőm.

IRODALOM

- ESTERHÁZY Péter 2003. *A szavak csodálatos életéből*. Budapest: Magvető.
 OAKESHOTT, Michael 2001. *Politikai racionalizmus*. Budapest: Új Mandátum.
 OAKESHOTT, Michael 1975. *On Human Conduct*. Oxford: Clarendon Press.

Dénes Iván Zoltán

Szabadság vagy biztonság?

Szabadságértelmezések összehasonlítása

Három szabadságfelfogásnak, Isaiah Berlin, Hannah Arendt és Bibó István szabadságértelmezésének belső logikáját, sajátosságait és kontextusát rekonstruálom annak érdekében, hogy metszéspontjaikat és párhuzamaikat megláthassuk, tanulságaikat érzékelhessük, meggyőző erejüket meghatározhassuk.

I.

Kizárja-e egymást a *személyes szabadság* és a *politikai szabadság*? Az, hogy vissza lehet élni a politikai szabadság fogalmával, azt jelenti-e, hogy elveszítette létjogosultságát? Növeli-e a személyes szabadság feláldozása a politikai szabadságot?

Isaiah Berlin – Benjamin Constant nyomán – a *negatív szabadság*, a személyes, az egyéni szabadság védelmének jegyében az 1950-es években szembeszállt a *pozitív szabadság*, a politikai szabadság fogalmát kisajátító, azt a személyes szabadság feláldozása árán növelni állító *totális gondolkodás és rendszer* logikájával. Berlin ezzel szemben azt állította, hogy a személyes szabadság feláldozása semmivel sem erősíti a politikai szabadságot, a politikai közösség önkormányzatát, megsemmisítése viszont abszolút veszteség. Úgy látta, hogy a totális gondolkodás és a totális rendszerek „pozitív szabadsága” a politikai szabadság felcserélése a *biztonságérzettel*, a biztonságigénnyel, lemondás mind a személyes, mind a politikai szabadságról. Ennek a helyettesítésnek a nyomán a mindenható és mindentudó *teljhatalmú elit*, a *hatalomtechnikusok*, a *szakértők* misztikus és mágikus hatalma jött (jön) létre. Olyan uralom, amelyet a felvilágosodás gondolatkincsének egyik, a merev, kizárólagos, egyszer s mindenkorra szóló megoldások igénye, valamint a romantikának a művész alkotói intuícióját mindenek fölé helyező, teremtő beállítottságának a politika területére való kiterjesztése erősített fel.

Antropológiai forrását az értékek pluralizmusával és konfliktusával szemben az értékek összhangját és egységét feltételező *emberi infantilizmus* gyámolítás iránti igénye alkotja. Az az élményvilág, amely a *megsebzett nemzeti büszkeségben*, illetve a *lesüllyedő rétegek* – további süllyedésüket mindenáron megakadályozni vágyó – *biztonságigényében* gyökeredzett. A szellemi mintát pedig a *mindenható elit kormányzásának* kívánatosságát megjelenítő sémák kínálták.

A személyes szabadság feláldozása nem a politikai közösség önkormányzatának erősödéséhez, igazságosságához vagy egyenlőséghez vezet, hanem mindenre kiterjedő, *totális zsarnoksághoz*. Ahhoz, amelynek ellenszere az egyéni autonómia, a személyes szabadság és az azt biztosító garanciák rendszere, a hatalmak megosztása. A politikai szabadság fenntartása maga is a hatalom csökkentését és a személyes szabadság védelmét feltételezi.

Isaiah Berlin a felvilágosodás merevségeit Vico, Herder, Hamann és Jacobi nézeteinek felfedezésével, feltárásával és megszívelésével korrigálta. A felvilágosodás szerrinte nem egyvonulatú volt, hanem sokágú. Kevesebb rokonszenvvel tekintett arra a részére, amelyet Voltaire, d'Alembert, Helvétius, Holbach és Rousseau képviselt, mint amelyet Montesquieu, Hume és Kant. Ma már azt is tudjuk, hogy a felvilágosodás nem egyes, hanem többes számú, hiszen a felvilágosult abszolútizmusokat nem árnyalattnyi különbség választotta el Montesquieu-tól és a skót felvilágosodástól, s az egyes felvilágosodások nagyon is különböző irányzatokat foglaltak magukban.

Berlin felvilágosodásbírálata sokkal inkább Karl Popper és J. L. Talmon totalitarizmus-kritikáival, mint Horkheimer vagy Adorno nézeteivel rokonítható. Szemlélete pedig nyilvánvalóan *liberális* ugyan, de nem *haszonelvű*, nem is *perfekcionista*, hanem *szkeptikus*.

Isaiah Berlin a XIX. század végi, XX. század eleji *angol neohegelianus szabadságértelmezésekhez*, Bernard Bosanquet, T. H. Green és L. T. Hobhouse interpretációihoz viszonyult, azokból merített és azokkal polemizált. Akkor is, amikor a totális felfogás kritikáját fogalmazta meg.

Az állásfoglalás lényege szerint a személyes szabadság és a politikai szabadság tehát nem zárja ki egymást, de nem is helyettesíthető egymással. Mindkettőnek megvan a maga külön létjogosultsága. Egyiket sem pótolja a másik, egyik feláldozása sem eredményezi a másik megerősödését vagy növekedését. Egyikük sem azonosítható semmi mással, így sem egymással, sem az igazságossággal, sem az egyenlőséggel, sem a biztonsággal. A politikai szabadság helyét viszont a *biztonság*, a *lehetőségek közötti választást* a kizárólagosság jegyében fellépő *szakértői* (valójában mágikus jellegű) tudás, a személyes szabadságot a *nagy szervezeteknek való alárendelődés* váltotta, válthatja és váltja fel.

A kör bezárult: a szabadság mindkét fajtáját a *biztonság* szorítja ki. Az, amely Hannah Arendt szerint éppen annak a következménye, mivel a *politikai tér*; a *politika gyakorlása*, a *politikai szabadság* és a *bátorság* eltűnik az emberi világból.

II.

Mi a politika *értelme*? Mi alkotja a politikai szabadság közegét? Miért tűnt el a politikai szabadság az európai köztudatból? Miért váltotta fel előbb az *akarat* szabadsága, később a személyes *biztonság*, a zsarnokságtól való személyes mentesség, majd a *totális rendszerek* zsarnoksága?

Hannah Arendt meg volt győződve arról, hogy a szabadság nem velünk született, nem belénk ültetett, s főleg nem az ember sajátossága, hanem emberek közötti kapcsolatrendszer. Az emberek különbözőségének és együttélésének mesterséges intézménye, a politika világának konstrukciója, az antik polisz vívmánya, amely aztán hosszú időre eltűnt az emberiség gyakorlatából és emlékezetéből. Az amerikai önkormányzati rendszer köztársasággá szervezésében született újjá, majd – a párizsi kommun, az 1905-ös orosz forradalom és az 1918-as németországi forradalom után – az 1956-os magyar forradalom öngazgatási törekvéseiben találhatunk rá az egész emberiség számára reményt adó kísérletre.

A szabadság *politikai* szabadság volt, amely a görög városállam piacteréhez, a politikai térhez kötődött. A szabadság eredeti, ókori görög politikai értelmezését, a demokrácia antik politikai gyakorlatát később elfedte az, hogy Platón és Arisztotelész – a szo-

fistákkal szemben – tanítványaikkal kivonultak a városállam közéleti központjából, az agoráról, s így a politikai életből is. Nézeteiket szűk körben vitatták és terjesztették, a politikai szabadság minden szabad polgárra kiterjedő mindennapi gyakorlása helyett tevékenységüket a *tudományos vitatkozás szabadságára* szűkítették. Az ő *politikaellenes* beállítottságuk a politika és a politikai szabadság leértékelését jelentette, s mivel a keresztény gondolkodók az ő tanításaikból merítettek, ez megnyitotta az utat a szabadságot az *akarat szabadságára* szűkítő, a *külvilágtól el- és befelé forduló* keresztény értelmezés előtt. Augustinus a szabadságot mindenfajta külső tétől és politikától elszakította, s azt *belső* szféraként értelmezte. Az akarat szabadsága a transzcendenciával, nem pedig a városállam politikai gyakorlatával és annak külső terével kapcsolódott össze, és így teljesen elszakadt a politikai szabadságtól. A befelé fordulás, a külső tétől való elszakadás a görög városállamok gyakorlatával szögesen ellentétes volt, hiszen a *belső világ az ember*, nem pedig *az emberek* világa volt.

Az újkori politikai filozófia – Hobbestól a XX. századig – a politikával és az attól elválaszthatatlan szabadsággal szemben felértékelte az egyéni és a társadalmi biztonságot. Majd mindkét fogalmat – a politikát és a szabadságot – a totális rendszerek kiszajátították és meghamisították.

A fogyasztói társadalom pedig korántsem az önkormányzat, a politikai gyakorlat, a politikai szabadság helyreállításán alapul. Holott az *emberi állapot* összefügg a politika értelmével, lényegével, annak gyakorlásával, a politikai szabadsággal. A politika lényege ugyanis a *politikai szabadság*, az *uralomnélküliség*, a *bátorság erénye*, a *participatív demokrácia*, a *republikánizmus*.

Hannah Arendt politikai gondolkodása sok párhuzamot kínál Leo Strauss, Eric Voegelin és Walter Benjamin, illetve Martin Heidegger és Karl Jaspers műveivel. Mondani valóját elsősorban a *Soá* élménye határozta meg. Szemléletében kiábrándult és újra és újra kiküzdött és érvényesített *perfekcionizmus* érzékelhető. Politikafelfogása és szabadságfogalma a korábbi *republikánus diskurzus* újraértelmezése. Annak a diskurzusnak, amelynek a gyökerei az amerikai alapító atyákhoz, Thomas Jeffersonhoz, az angol republikánizmushoz, James Harringtonhoz, és még távolabbra, a Harrington számára is forrásként szolgáló Niccoló Machiavellihez, a firenzei reneszánsz republikánizmushoz nyúlnak vissza. Machiavellihez, aki a *Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről* című művében kifejtette, hogy a *grandi ambiciosival*, a közéletet kiszajátító nagytényű hatalmasokkal szemben újra és újra meg kell védeni a köztársaságot, annak politikai terét. Azt, ami lehetővé teszi, hogy lehessen szabad állam és lehessenek annak egyenrangú, szabad polgárai.

Szerinte a politika *emberi konstrukció*, az uralom nélküli állapot, a szabad közösségi élet szférája. Ami megalkotta és lehetővé teszi a politikai szabadságot, a bátorság erényét, az önkormányzatot. Ami biztosítja az újrakezdést, és átélhetővé teszi az együttérzést. Ami hosszú időre eltűnt, de ismét felbukkant a forradalmi hagyományban, a föderatív köztársaságban, az öngazgatási törekvésekben. Ami a totális rendszerek ellensúlya és a fogyasztói társadalom alternatívája lehet és kell, hogy legyen. Aminek a *megalapítása* az egyik legnehezebb és legkülönösebb emberi feladat. Ami megelőzi (és – békés esetben – feltételezi) a *demokratikus szocializációt*. Ami Isaiah Berlin számára Nagy-Britanniában és Hannah Arendt számára az Egyesült Államokban – általuk értelmezett, ám mégis – mindennapos tapasztalat, adottság volt. S amivel Magyarországon kortársuként Bibó István foglalkozott anélkül, hogy a demokratikus szocializáció tapasztalataira alapozhatott volna. Az ugyanis Magyarországon *program*, nem pedig adottság volt.

III.

Hogyan válhatnak egy *nem szabad* politikai közösség *nem szabad* tagjai szabadokká, és hogyan tehetik szabaddá politikai közösségüket? A szabad politikai közösség megalapítása, létrehozatala mindenekelőtt annak a tapasztalatnak a mindennapivá válását feltételezi, hogy a *politikai közösség tagjai*, az egyének *birtokba* tudják venni és birtokba is *veszik közösségüket*. Így megélik és megértik, hogy a politikai közösség működése és felépítése *az ő beleegyezésükön és erőfeszítéseiken alapul*. Megválaszthatják, mérlegre tehetik, leválthatják és elkergethetik azokat, akiknek az ő akaratukat kell képviselniük, ám nem ezt teszik. Ám a szabad politikai közösség felépítése szabad embereket feltételez, a szabad emberek viszont attól lesznek szabadok, hogy szabad politikai közösségben élnek. Hol a *kitörés a bűvös körből*?

„Sajnos, annyira megszoktuk már, hogy észre sem vesszük, milyen szörnyű *fából vaskarika* [...] elvárni és kifejleszteni a szabad ember jellegzetes erényeit, a spontán lelkesedést, a tudatos önfeláldozást és a felelős aktivitást egy olyan közösségért, mely *nem* biztosítja a szabad ember kifejlődésének az elemi feltételeit.”

A szabad ember kifejlődését az európai politikai és vallási fejlődés legnagyobb teljesítménye, a – félelemben fogant és attól pótcselekvésekbe menekülő ember nyers erőszakán és a másik ember alávetésén alapuló – *személyes uralom* szakszerű és *személytelen szolgáltatássá* szelídítése alapozta meg. Ez egy befejezetlen emberi vállalkozás, amelynek újkori változata, a szabadság és a demokrácia elvein alapuló társadalomszerveződés nagy és nehéz, félig-meddig nem végezhető kísérlete több ponton zsákutcába jutott. Ennek az áttörési pontjait kell megtalálni, mindenekelőtt Közép- és Kelet-Európa országaiban, amelyek – a szokásos önfelmentő és felszínes értelmezésekkel szemben – nem alkatiilag képtelenek arra, hogy szabad politikai közösségben éljenek, hanem *traumatikus történelmi élményeik* okozta *félelmeik* miatt. Németország, Csehország, Lengyelország és Magyarország lakói a XIX–XX. századi történelmük folyamán kialakult demokratikus tömegérzelmeiket nem, vagy csak ritkán tudták demokratikus tapasztalatokkal társítani, ezért félelmeik uralkodtak el rajtuk, és a politikai közösség demokratikus átalakítása helyett *politikai hisztériákba* bonyolódtak bele.

Félelmek szülte politikai hisztériájukból pedig *területi állományuk stabilizálásával, a demokratikus politikai közösségépítés feladatainak* önálló megoldásával, a *folyamat felszabadító élményeinek és tapasztalatainak megélésével* lehet és kell kikeveredni, aminek során az egykori alattvalók egy szabad politikai közösség tagjaivá, szabad emberekké válhatnak. Az alapítás folyamatában teremődnek meg ugyanis a *szabad politikai közösség* még ki nem alakult *feltételei*, s nevelődnek *szabad emberekké* az egykori alattvalók. Ezt viszont gondos helyzetértékeléssel és megoldással, jó értékelési és magartásmintákkal, erőfeszítések sorozatával, kellő határozottsággal és elszántsággal kell elkezdni és végbevinni. Gondos, *méltányos és igazságos békekötéssel, tervezett és határolt forradalommal, a monopolhelyzetek felszámolásával, radikális reformokkal, a szabadság spontaneitásával, s a vitapartner meggyőzésére, nem pedig legyőzésére irányuló érveléssel és magartással*.

A szabadság ugyanis más és más összefüggésben mást és mást jelent, de magva közös, az *uralom nélküli állapot, az önkormányzat. A kényszerrel, a személyes uralommal, az áttekinthetetlen birodalmi hatalommal, a zsarnokságok körforgásával, a hatalomkoncentrációkkal és az öncélú hatékonyságon alapuló újmódi monopóliumokkal*

szemben határozható meg. A kényszerrel szemben a *spontaneitást*, a személyes uralommal szemben az *uralom nélküliséget*, az áttekinthetetlen birodalmi hatalommal, a zsarnokságok körforgásával szemben az áttekinthető, *önkormányzaton alapuló politikai kereteket*, a hatalomkoncentrációkkal szemben a *hatalmi góccok szétválasztását*, elkülönítését és kontrollálását, az öncélú hatékonysággal szemben pedig a hatalom-megosztás új formáinak megtalálását, az *értékközpontú életformák sokféleségét* jelenti. Nem transzcendens adottság, hanem az *emberi állapot nagy lehetősége*.

Antropológiai forrása ugyanis nem a szabadságnak, hanem a *félelemnek* van. Ez abban a helyzetben gyökeredzik, hogy a fizikailag törekeny, éppen ezért közösségekbe szerveződött, ugyanakkor tudatos ember intelligenciája gazdag és csodálatos kifejlődéséért a félelemmel, saját megsemmisülésének tudatával fizet. Azzal, hogy ennek a tudatával él együtt. A megnyomorodás, a szenvedés és a halál lehetőségével és kikerülhetetlenségével való tudatos szembekerülése viszont könnyen *pótcselekvéshez* vezet. Ahhoz, hogy embertársai felett uralkodjon, és ezzel szabaduljon meg saját félelmétől, legalábbis elfeledkezzen arról. Ez azonban csak pillanatnyi megkönnyebbulést, fellélegzést eredményezhet.

Az emberiség legtöbb szenvedése ennek a pótcselekvésnek a következménye. Ezt a *félelem szülte agressziót* fékezte meg az európai (és részben a kínai) társadalomszerveződési kísérlet, a *személyes hatalom* megszelídítése, előbb a *rang* és a *vagyon* félelmet korlátozó és intézmények közé szorító uralma által, majd a *kölcsönös szolgáltatások rendszerének* meghonosítása révén. A személyes uralom *szakszerű* és *személytelen szolgáltatás* szelídítése ugyanis egyúttal az uralom és a mögötte meghúzódó félelem domesztikálását jelenti.

A modern szabadság előzménye a *kiváltság* volt, ami mindenekelőtt a kisebbség, a kiváltságos szabadok *önkormányzatát* jelentette, és kis körökre (antik városállami, faluközösségi, arisztokratikus, illetve középkori nemzeti keretekre) terjedt ki. A modern szabadság az önkormányzatnak ezekből a korábbi változataiból formálódott ki, és mindenekelőtt azt jelenti, hogy a politikai hatalom nem független az általa *kormányzottaktól*, hanem az *ő beleegyezésükön* alapul. Nem személyes uralom, hanem *személytelen szolgáltatás*. A szuverén nép, a nemzet sem egy alanyú és korántsem egy és oszthatatlan, ahogy azt Rousseau feltételezte. Éppen ezért a népre hivatkozva is fennállhat — ahogy számtalanszor fenn is állt — *zsarnokság*. A közösség mindenre kiterjedő kontrollja, a termelés mindent maga alá gyűrő kényszere, a magánszféra hiánya ugyanis kizárja azt, hogy az egyén szabad lehessen.

Az európai politikai fejlődés mindenekelőtt a liberális demokrácia érvényes vívmányainak egységes rendszerét, s e rendszer belső összefüggését jelenti, amelynek egyetlen elemét sem lehet kiemelni a rendszer egészéből anélkül, hogy az alapjában ne sérülne.

A rekonstruált szabadságértelmezés az emberi méltóság, az egyenlőség és az igazságosság eszményeivel kapcsolódott össze. Az *emberi méltóság* feltételezte az *egyenlőség* és az *igazságosság* fogalmát, mindegyikük a *szabadságra* és egymásra utalt.

A szabadságfogalom patrióta jellegű: a *nemzet* nem az egyént korlátozó fiktív entitás vagy kollektív jogok formájában megjelenő kiváltságrendszer, hanem a politikai szabadság kerete, s az egyéni szabadság feltétele, terepe, szövedéke. *Szabad politikai közösség*, amelyben a *szabadság ügye* és a *közösség ügye* ugyanaz az ügy. Ez a közös vállalkozás élményéből táplálkozó, problémái megoldására magától értetődő-

en képes, szabad emberekből álló intencionális politikai közösség a modern demokratikus nemzet. Példaként az 1940-es években gyakorta a forradalmi Franciaországot említették, majd az 1960–1970-es években egyre inkább Angliát, Hollandiát és a skandináv országokat.

Bibó István nem élt demokráciában. Élete tekintélyuralmi és diktatórikus rendszerekben telt el. Néhány évig benne élt egy politikailag cseppfolyós állapotban, melynek voltak demokratikus elemei, de a diktatúra hamarosan elfojtotta azokat. Néhány hétig pedig megélte a szabadság spontaneitását, az 1956-os forradalmat. Életének meghatározó törekvése a szabad emberek szabad politikai közösségének megalapozása volt, mint program, feladat, kívánatos állapot.

Perfekcionista jegyeket is magán viselő szemlélete eklektikus, empirista, mindekelőtt *kontraktualista* jellegű volt, s az elválasztás és az együtt szemlélés módszerén alapult. Ő maga *politikai terapeuta* szerepet töltött volna be, ha tere nyílt volna rá. Munkássága a két világháború közötti európai *válságirodalomból* táplálkozott, mindekelőtt Horváth Barna *természetjogi jogbölcséletéből*, Guglielmo Ferrero pszichológiai indíttatású *legitimitásértelmezéséből*, Erdei Ferenc *paraszti polgárosodás-konceptiójából*, Hajnal Istvánnak a *kölcsönös szolgáltatásokról* és Németh Lászlónak az *értelmiségi társadalomról* megálmodott utópiájából. Mindezeket átalakította, felhasználta és saját értékvilágához igazította.

Szabadságfelfogását a *szabadság politikai fogalma* határozta meg, amely magában foglalta az abszolutizmusellenes hagyományos liberális *hatalommegosztó garanciarendszer korszerűsítésének* igényét, a republikánus *citoyen-ethoszt*, a *népszuverenitás* demokratikus elvét, a liberális demokrácia – érvényesnek tekintett – vívmányait, azok torzulásainak korrekcióit, *radikális paraszti demokrata*, „*kispolgár–szocialista*” elképzeléseket. Ez a felfogás egészében nem fér bele a mai Magyarország két nagy és rossz politikai diskurzusába, az „*európai mintakövetés*” és a „*nemzeti öncélúság*” narratíváiba, az *oligarchia* öngazolásába és a *türannikus ochlokrácia* követeléseibe.

IV.

A három gondolkodó közül csak Berlin és Arendt találkozott egymással, mégpedig New Yorkban, 1941-ben, majd egy évtizeddel később, feltehetően ugyanott. Berlin interjúkötetéből az is kiderül, hogy nagyon rossz véleménye volt Arendt műveiről.

Valószínű, hogy Bibó István olvasta Arendt totalitarizmus-könyvének valamelyik kiadását, de ennek nincs nyoma, ahogy annak sem, hogy Arendt hallott volna a magyar forradalom utolsó, helyén kitartó és a munkástanácsok kialakulását inspiráló államminiszteréről. Valószínűbb, hogy nem gyakoroltak egymásra közvetlen szellemi hatást.

Isaiah Berlin és Bibó István sohasem találkoztak egymással. Mégis a szabadság két (igen eltérő sorsú) hívének neve egyszer mégis egymás közelébe került. Ugyanis Isaiah Berlin azok közé tartozott, akik 1961. március 14-én táviratot küldtek Münnich Ferenc miniszterelnöknek, amelyben ez állt: „Az 1848-as magyar forradalom előestéjén szeretnők kifejezni azt a meggyőződésünket, hogy a magyar kormány bölcsen és nagylelkűen járna el, ha Magyarország a fasizmus alól való felszabadulásának közelebbi évfordulójára szabadon bocsátaná Bibó István professzort, a kitűnő tudóst.”

Hannah Arendt a politikai szabadságot az emberi állapot nélkülözhetetlen feltételének és lényegének tartotta, tartalmát pedig az önkormányzatban jelölte meg. Nem

tudjuk, hogy látta a politikai és a személyes szabadság viszonyát, azt sem, hogy felfogása szerint a politikai szabadság magában foglalta-e a személyes szabadságot. Az viszont nyilvánvaló, hogy a politikai szabadság visszaszorulását, majd eltűnését a személyes szabadság, a negatív szabadság, a be nem avatkozás jegyében teret hódító biztonságigény térhódításával kapcsolta össze.

Bibó István a zsarnokságok körforgását megtörő önkormányzatot, a politikai szabadságot olyan iskolának, közegnek és értéknek tekintette, amely lehetővé tette annak az igénynek a kialakulását, érvényre juttatását és megtapasztalását, hogy a kormányzók csak a kormányzottak beleegyezésével kormányozhatnak, hatalmuk igazolására szorul és számon kérhető. A *politikai szabadság* előfeltétele volt a *személyes szabadság* kialakulásának, és magában is foglalta azt.

Isaiah Berlin, Hannah Arendt és Bibó István szabadságértelmezése között – különbségeik ellenére – sok a párhuzam, a metszéspont és a hasonlóság. Metszi egymást Isaiah Berlin és Bibó István hatalommegosztás-értelmezése, a zsarnoksággal szemben elfoglalt álláspontja, a merev sémákkal szembeni beállítottsága, faszmusinterpretációja, haszonelvűség-ellenessége, a mágikus gondolkodásmóddal és a mindenható politikai és szakértői elit uralmával szemben kialakított állásfoglalása. Sok ponton metszi egymást Hannah Arendt és Bibó István politikaértelmezése és politikai szabadságfelfogása, hiszen politikai szabadság alatt mindketten önkormányzatot, uralom nélküli állapotot értettek. S mind a hárman úgy vélték, hogy a személyes és a politikai szabadság nem zárja ki egymást.

Bár mindegyikük írt könyvet, alapvető műfajuk mégis az előadás vagy az előadás-ként felfogott esszé volt. Képzelt vagy tényleges hallgatóságnak beszéltek, ezért gondolatmenetük kifejtése, nyelvi megformálása, érveik, retorikai felkészültségük mozgósítása sokkal inkább irányult az álláspontjukkal való azonosulásra és hallgatóik közvetlen meggyőzésére, mint közvetett hatásra, áttételes meggyőzésre, a téma monografikus feldolgozására. Erre is van példa persze, de mégis inkább ez a kivétel, mint a szabály. Ám más-más hallgatóságnak beszéltek, és más-más diskurzus részesei voltak.

Isaiah Berlin írásaiban, különösen székfoglaló előadásában emellett érvelt, hogy a személyes szabadság feláldozása más értékek, így a politikai szabadság oltárán nem vezet a többi érték, köztük a politikai szabadság növeléséhez, hanem csupán a személyes szabadság feladásához. A személyes szabadságot és a politikai szabadságot ugyanaz a uniformizált, merev, redukcionista emberkép, a minden mást kiszorító biztonságigény és a mindenható elit, illetve a szakértők teljhatalma veszélyezteti. Berlin a *brit empirikus hagyományra* alapozhatott, és az akkor már majd egy évszázados *oxfordi neohegeliánus diskurzushoz* viszonyult akkor, amikor a totális fogalomhasználatot szembesítette eszmei gyökereivel, azzal, amire hivatkozott és azzal, amit meghamisított. Mondanivalójának hitele és meggyőző ereje mindenekelőtt a kisajátított fogalom és szellemi gyökerének kapcsolatba hozásából és kontextusba állításából, a pólusok belső tagolásából és egymásra vonatkoztatásából táplálkozott.

Hannah Arendt a bírált jelent egy egykor volt és elveszett világgal, a politika világgal szembesítette. A politika iránti igény búvópatakszerűen jelen van, de elfedi a feledés, a félreértés, a bátorság hiánya és a kisajátítás. Ő három műveletet hajtott végre fejtegetései során. Egyrészt magyarázattal szolgált arra, hogy miért tűnt el az, amit értéknek tartott. Másrészt kifejtette azt, hogy miért időszerű és érvényes érték az, ami elveszett. Végül, de nem utolsósorban mindezt az értékvesztés tragikus következmé-

nyeivel szembesítette, méghozzá úgy, hogy az emberi állapot fenntartása, helyreállítása került szembe az emberi állapot elvesztésének lehetőségével és tapasztalásával. Az ő érvelésének meggyőző ereje a tragikus ellentét közös tapasztalatából és az arra felkínált magyarázatából táplálkozott, amely már súrolta, időnként túl is lépte azt a határt, ami a politikát mint tudományt és a politikát mint hivatást elválasztja egymástól. A republikánus erénypátosz a zsidó prófétizmussal társult és mindez a Soá élményéből nyerte átütő erejét.

Bibó István a *szinopszis* módszerét alkalmazta, amely szerint két elvileg különböző világ sajátosságait csak úgy vethetjük egybe, ha nem keverjük össze a két világot egymással. Nem szabad összeegyeztetni az összeegyeztethetetleneket, hanem először világosan szét kell őket választani, majd az immár szétválasztott jelenségeket együtt szemlélve meg lehet találni a módját annak, hogy a kettőhöz hogyan viszonyuljunk. Ez rendszerint a két rosszal, hamis végllettel, hisztérikus polarizálással, félelem szülte, mesterségesen gerjesztett veszedelemmel szembeni *tertium datur* kialakításának a javaslatához, a *politikai pszichoterapeuta* szerep elvállalásához vezetett. Pátosz nélküli, józan javaslatai egyrészt a zéró összegű játszmákból való kilépés előnyeiről, szükségességéről és lehetőségéről kívánták meggyőzni a szembenálló feleket. Másrészt arra irányultak, hogy a felek között valamilyen legkisebb közös többszörös alakuljon ki, és ismerjék fel, hogy megegyezésük mindkettőjük érdeke. Ez – nyilvánvalóan – a megegyezésre törekvő bíró magatartása és pszichológiája, és a politikai pszichológus terapeuta szerepe. Ő mindezt válságos politikai helyzetekben, a válságos helyzet lehetséges partnereivel kapcsolatban kísérelte meg. Válságkezelése egyúttal alapítási kísérlet volt, a létre nem jött vagy létrejövő, de még veszélyeztetett demokrácia konszolidálásának a kísérlete.



Oláh Mátyás