

MAXIMUM VAGY ABSZOLÚTUM?

TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS

I.

Ma mindenkinek, aki fennmaradó értelmet akar adni annak, hogy él, el kell dobnia magát, az egyén külön missziója megszűnt, mert teljes a sötétség, maradéktalan, s aki nem akar ezen a sötétségen keresztül menni, mert teljes a sötétség, az bárhova más-hova is megy, sötétben marad.

Sinkó Ervin: *Optimisták*

Hadd tegyük föl a kérdést szigorúan és iskolásan: megakadályozza-e értékítéleteink kontingenciája azt, hogy erkölcsösen cselekedjünk? Ugyanis ha értékeinkre vonatkozó kijelentéseink (kontingensek (megengedik a kivételt, a véletlent, a statisztikai átlagot), akkor erkölcsös cselekvésünk szűk határok közé szorul, értékeink csak annyiban vezethetnek bennünket tetteinkben, amennyiben van bátorságunk nem magánvaló, hanem pusztán számunkra való értékeket követni. Hogyan lehet saját, pusztán számunkra való értékek követése erkölcsös? Ezt csak a kiválasztottságba vetett hit adhatja meg: az én értékeim mások, mint a másokéi, de az én oldalamon van az igazság. Értékeim parancsa ellenséges világ ösvényein hajszol előre. Nem mondhatom, hogy mások választása nem autentikus, nem jó: csak annyit tudok, hogy engem kiválasztottak, s ami ezzel most egybeesik, én választottam. Értékeink igaz harca lesz az istenítélet, a tűzpróba — ha igazam volt, az én jelenlétemben nem kezd vérezni a világ meggyötört teste; ha ellenfelemnek volt igaza, akkor vér fakad a sebekből, elbuktam. Kiválasztottságom kitűnő célpont az állóháborúban, a történelem sík terepén. A kiválasztottság előnye csekély. Annyit mond: ez nem Az Út, ez csak az én utam. A kiválasztott ember választása nem az autonóm erkölcsé, kiválasztottsága csak egy esetben érvényes — ha szubjektíve érvényes, ha lényege a maga valójában ismeretlen, rejtett szándékú transzcendencia jelenléte. Kockázata is

ez a jelenlét: ha fölismerése csupán csalatkozás volt, a büntetés a kárhozat. A kiválasztott nem föltétlenül a hit lovagja a szó kierkegaard-i értelmében: kiválasztottsága nem okvetlenül az amoralitás és a hit paradoxááját kényszeríti rá, hiszen tétlenséget is sugallhat neki. A kiválasztott nem hivatkozhat Isten parancsára mint fölmentő, lényegében mindenkire kötelező utasításra; számára egyetlen parancs létezhet csak: kiválasztottsága maga. A kiválasztott elveti az egyetemes erkölcsi parancs terrorját, helyébe a saját maga elszánt, tudatos terrorját állítja.

Egzisztenciáját mint *kardot*.

A kiválasztott nem képvisel senkit, nem képviseli a történelem állítólagos ítéletét az emberi nem így vagy amúgy szükségyszerű fejlődéséről, nem képviseli az egyetemes erkölcsöt, az univerzális értékeket. De nem beszél senki más nevében, nem kötelezi el csak azt, aki egyetért vele (azért, *mert* egyetért vele, *nem* azért, mert az Az Igazság), csak azt, aki követi; létformája a szekta. A kiválasztott nem hiheti magáról, hogy elhozza a megváltást: értékei reménytelenül a saját értékei, be van zárva kiválasztottságába. Rettentő árat fizet azért, hogy nem hajlandó magát az egyetemes történelem küldöttjének vagy az egyetemes erkölcs emanációjának képzelni. Anélkül kell lemondania a moralitásról, hogy átléphetne a vallási stádiumba. Örökké a határon imbolyog, valóban, egzisztenciája — mint a penge. Örökös mérlegelés, örökös döntéskényszer, örökös kockázat, csupán azért, mert *nem biztos*, hogy értékeink valóban univerzálisak. Ha a kiválasztott nem is mond le az emberiség ideájáról mint célról, le kell mondania róla mint értékei matériájáról, utópiájának anyagáról, magyarán: mint eszközzől. Mi köze lehet a kiválasztottnak a történelemhez? Mit tehet a kiválasztott a teljes, maradéktalan sötétségben, ahol elkínzott hangok kórusa szólítaná cselekvésre?

Vállalhatná a passzivitást, a büntelenség végső menedékét, de akkor értelmét vesztené kiválasztottsága. Ha a történelem célszerűségének képzete — érthetően — botrány a szemében, akkor meg hogyan fog kigázolni a sötétségből, hogyan, merre fog tapogatózni? A történelem mint a kényszerűen szabad döntés nem folytonos pontsorozata nem történelem többé úgy, ahogyan a politikai jellegű értékválasztásokban a történelem motívum szokott lenni. Vagdalkozni a sötétben? Kardja csak az egzisztenciája — ha sebet oszt, megvérzi magát. A kiválasztott azzal, hogy nem hajlandó csalárd módon az emberi történelem követének tartani magát, tétova gögijében *kénytelen megtagadni az emberekké a szolidaritást*, kénytelen a kiválasztott szubjektum és a kivételes pillanat találkozására *várni*, kérdéses igazi fölfüggesztett magányában. Minden embernek van virtuális joga arra — mondja —, hogy kiválasszák, hogy kiválasztottságát realizálja. *Ez Isten demokráciája*. Nincs jogom értékválasztásomat univerzálisnak hinni és nevezni, mert ehhez annak is joga van, aki ellenfelem, aki szememben a gyalázat hírnöke, a valóságos balator. Értékek fölől nem lehet szavazással dönteni: kisebbségben, szál-

egyedül is lehet igazam. Ugyanakkor azonban akarom, hogy az emberek szavazhassanak: értékválasztással kirekesztem magam az emberek demokráciájából, ha Isten demokráciája nevében szabad döntésük szuverenitását védem. Mindenki nem foghatja az én kiválasztottságom pártját. Kálvin ezt úgy fejezte ki, hogy Isten örökkévalóságtól fogva kiválasztott mindenkit — üdvösségre vagy kárhozatra. De hogy *kit*, azt nem tudjuk. Isten demokráciája biztosítja számunkra üdvösségre való kiválasztottságunk realizációját, de ez a virtualitás nem teremtheti meg a kiválasztottak közösségét, ha egyszer értékeik inkongruensek, másrészt, ha ez a lehetőség valóban egyetemes lenne, honnan gomolygott volna elő a sötétség, honnan gyűrűzne felénk a kiteljesedett bűnösség korának kénköszaga? Nem tudom védelmezni minden ember föltétlen szuverenitását, csak akkor, ha nincs más fegyverem, csak egzisztenciám; nem tudok senkit megóvni szenvedéseitől, csak akkor, ha fegyverem a *mások* egzisztenciája. Vagy-vagy. Vagy Isten demokráciáját árulom el, vagy az emberekét. Bizonyos egyik esetben sem lehetek. Az örökkévalóság szemszögéből — sub specie aeternitatis — úgysis elmarasztaltatom, mert az örökkévalóságnak sajnos több speciese van.

Az értékítéletek kontingenciájából azonban gyökeresen eltérő következtetést is le lehet vonni.

Értékítéleteinket ugyanis kétféleképpen tarthatjuk kontingensnek (kivételt, eltérést megengedőnek): az egyik a följebb vázolt potenciális mód, miszerint az értékeink univerzalizálásába vetett bizodalunk elvileg kockázatos, tévedésnek és tévelygésnek kitett. A másik mód az aktuális: valamiképpen arra a meggyőződésre jutunk, hogy értékeink egész egyszerűen az emberi nem univerzális értékei. Mivel magyarázzuk hát, hogy az emberiség univerzális értékei nem minden ember értékei? Hogyan lehetséges az az univerzalizálás, amely nem vonatkozik az érintett szubsztancia minden modusára, affekciójára és attributumára? Hogyan lehet egyénfölötti, transzszubjektív és transzindividuális az az érték, amely nem hozzáférhető minden emberi lénynek? Az értékek természetesen nem az emberiségnek mint szubsztanciának a *tulajdonságai*. Nem pusztán csak jellemezzük velük az emberiséget, ez esetben kérhetnénk aztán számon a megfelelést. Mi tudjuk, tudni véljük: az emberiségnek vannak univerzális (nembeli) értékei. Ezekhez az értékekhez *képest* állapítjuk meg, hogy sötét van, hogy a világállapot neve a kiteljesedett bűnösség kora. Véleményünk szerint az emberiség fogalmának inherens belső célja az, hogy önmagát mint értékfogalmat kifejtse, minden egyedében realizálódjék is mint értékfogalom, egy folyamatban, amelyet nevezünk történelmi fejlődésnek, egy gondolati konstrukció segítségével, amelyet nevezünk filozófiának, terv szerint, amit nevezünk forradalmi utópiának. Értékítéleteink aktuális értelemben nyilván kontingensek maradnak; hiszen az értékítéletek éppen abban és általa különböznek a tényítéletektől, hogy nemcsak tárgyukkal, hanem *alanyukkal is kongruensek*

kell lenniük. Azzal a talán valószínűsíthető állítással, hogy az emberiség fogalmához x , y és z értéket kell rendelni, az égvilágon semmit sem mondtunk az emberiség értékfogalmáról — mindaddig, amíg az emberiségnek (a bolygónkon élő társadalmak, közösségek, csoportok hipotetikus integrációjának) ez nem a szó aktuális értelmében vett fogalma önmagáról, mindaddig, amíg nem tehetünk valamennyire is értelmes vagy legalábbis ésszerűnek tűnő kijelentéseket az emberiség öntudatáról, ami előfeltétele volna annak, hogy az értékek univerzalizása jegyében indított gondolati és politikai akció több legyen, mint pár türelmetlen elit-csoport (ne adj' Isten, sikeres) önkénye.

Amikor az imént azt írtam, hogy az értékítéleteknek alanyukkal is kongruensnek kell lenniük, akkor persze rejtett cselet alkalmaztam. Mi lehet ugyanis az univerzalizás igényével föllépő értékítéletek *tárgya*? Nos, kézenfekvő és várható véleményem az, hogy az alanya. Ha ez az alany azonban actualiter nem létezik, akkor a tárgy (amely nem más, mint az alany értékfogalma) egyértelműen pusztá követelés lesz. De *kinek* a követelése? Ez ismét az alany kérdését veti föl. Ha az alany partikularis, a tárgy pedig univerzális, akkor az értékítélet szétesett, az inkongruencia szétvetette.

A modern radikális forradalom politikai tervezői — Blanqui, Marx, Bakunyin — és filozófusai — Marx, Lukács — lehetőséget kínáltak az értékítéletek kontingenciája dolgában az aktuális értelmezés átugrására. Szerintük ugyanis (az átfogalmazás persze szabad) a kor botránya éppen az értékítéleteink aktuális egyetemességét lehetetlenítő inkongruencia, az emberiség megosztottsága (munkamegosztás, osztálytagozódás, etnikai és kulturális elkülönülés, az önállósult objektivációs szféra, az önállósult bürokratikus államapparátus) — az emberiség értékfogalmának tiszta negatívuma. Ezzel a negatívummal nem állíthatók szembe — a maguk tisztaságában — univerzális érvényre törő értékítéletek, normák, ez az átfogó negatívum csak a pusztá követelés pusztá követelését, a vegytiszta, meddő Legyen hagyja meg kimondhatónak. Ez a Legyen pedig a vázolt szituációban nem egyéb, mint magának a problémának a megszüntetése, a kontingencia eltörlése a történelem azonos szubjektum-objektumának föllelése révén, az alany-tárgy inkongruencia tárgytalannak nyilvánítása által. (A gondolat filozófiai következményeit példás élességgel elemzi Vajda Mihály *A dialektika nyomában* c. tanulmánya.) Az orosz Október után kialakult forradalmi gondolkörben a kérdést a „képviselet” bölcséleti trükkjével oldották meg: a világszellemet („az ész csele” folytán) a proletariátus képviselte, az etikát a történetmetafizika. „Az egyes ember döntése, az etikai aktus... — írja Sinkó-tanulmányában Radnóti Sándor — ... azért válik metaetikai döntéssé, mert a vagy-vagy mindkét oldalán csak a bűnt választhatja, de *ha* a hit által a kommunizmust választja, akkor *történetfilozófiai ítélet-végrehajtóvá* válik, döntésében és tetteivel megszünteti a kapitalizmus aktualitását, *individuális bűnének*

áldozatával megszünteti a tökéletes bűnösség világkorszakát. E gondolat damaszkuszi útja a forradalomé.”* A „képviselő” műfogása azonban alkalmatlan a kontingencia kérdéseinek megoldására, sőt, fokozza tragikomikus vonásainak alpáriságát. Annak föladata, amit előbb Isten és az emberek demokráciája névvel illettünk, nyilván mindkét póluson bűnt szül. A kérdés az, hogy miként lehetett ide jutni. A történelmi okokon kívül gondolati hiba is szerepet játszott, legalábbis a forradalmi események forradalmi reflexiójában. Még az univerzális értékeket kiküzdő osztály is csak partikuláris érdekeiért harcol (állítólag), a nembeli értékek aktualitásának hiánya nem is lehet nagyobb. Kicsoda hát a forradalmi értékaffirmáció alánya? Gondoljuk csak meg: az 1917 és 1919 utáni forradalmi marxista filozófia középponti eszméje, magva az elidegenülés elmélete. Ez az elmélet kétszeresen is kihívja az emberi lényeg tanát: ha az elidegenülést megkülönböztetjük a tárgyasulástól, ki kell mondanunk, hogy létezik és hogy milyen az az emberi lényeg, amelytől az emberi lény a polgári társadalomban elidegenedett, ha pedig a megkülönböztetést nem vezetjük be, akkor számot kell adnunk az objektiváció nélküli világ lehetőségéről mint a radikális utópia erkölcsi tétjéről, mint az emberi lényeg komponenséről. A radikális forradalmár (ez esetben: a bolsevik értelmiségi, a Lenin-fiú) magára vállalja az emberi lényeg, a nembeli értékek, az univerzalitás *képviselőtétét*, de nem a kiválasztott módjára: neki meggyőződése, hogy általánosságot képvisel, hogy értékei nem aktuálisan egyetemesek ugyan (nincsenek meg mindenkiben, nem mindenki követelése), de éppen ezért potenciálisan sem azok, mert nem lehet szubjektív evidenciájuk, nem személyes választás folyamányai a forradalmár tudatában — holott valójában nagyon is azok —, hanem a világszellem ajándékainak, szükségszerűségnek, „tudományos belátásnak”, egyszóval tényítéletek pusztá következményeinek tűnnek. A tényítéletek persze univerzálisak, amennyiben mindenki által — kellő föltételek mellett — beláthatók, de mindaddig semmit sem szólhatnak az emberiségről mint olyanról, amíg az emberiség mint olyan, mint egyetemes integráció actualiter meg nem születik, amíg szubjektummá nem lesz, hogy értelmes állításokat lehessen róla tenni. A sztálinista diamat csírái (már eltekintve a német szociáldemokrácia néha csakugyan joggal ócsárolt filozófiai laposságaitól) kétségtelenül itt rejlenek. Az értékítéletek univerzalitásának kemény harcban kivívott hiányát most már csak kezdetleges csalással — a tudományellenes szcientizmussal és hitregei pozitívizmussal — lehet elfödni. Az értékítéletek kettős (potenciális és aktuális) kontingenciája nem tágítja a tényítéletek érvényességi körét: az etika továbbra is *levezethetetlen* marad. Ha elfogadjuk ennek ellenkezőjét, az individuális bűnösség és a kiteljesedett bűnösség világkorszaka egybeesik majd, innen nyílegyenes sugárút vezet Visinszkijhez és Berijához.

* *Híd*, 1977. 3. p. 354.

De a radikális forradalmár számára volt (van) más lehetőség is. Ha már úgy alakult, hogy tudni véli, melyek az emberiség nembeli értékei, cselekvését hozzájuk méri, szekuláris uralmuk előmozdítására törekszik, más szóval: *van utópiája*, ez magában még megférhet a kontingencia kérdésének kínos fölismerésével. Ezt mutatja Sinkó Ervin szép és nehéz életének paradigmikus mozzanata: az ellenforradalmár tisztiskolásoknak kivégzés helyett tartott Dosztojevszkij-szeminárium. Az utópia és a kettős (érték) kontingencia egyetlen esetben nem kizáró ellentét: ha az értékválasztás univerzalitásigényét nem a kiválasztottság alanyi kétségbeesése és nem a „képviselési” elképzeléssel aktualizáló történetmetafizika támasztja alá, hanem csak *a remény*.

Bloch ígérete.

Ez az ígéret nem azonos a kiválasztott szubjektum és a kivételes pillanat áhított találkozásának reményteli várásával, az ígéret lényege nem az, hogy a remény majd megvalósul, hanem csak annyi, hogy a remény valóban jó és igaz. Századunk Bloch mellett talán legnagyobb vallásos gondolkodója (nota bene: szintén baloldali szocialista) írja: „Az abszolút jó nemcsak a legjobb minden jó közül — hiszen akkor csak viszonylagos jó volna —, hanem az egyetlen, totális jó, amely kiváltképpen zár magába minden jót, még azt is, amit a tőle eforduló emberek keresnek.”* A különbség döntő. Az abszolút jó voltaképpen tartalmát nem ismerem; csak utópiámat ismerem. Utópiámat akarom; az abszolút jóban hiszek. Azért hihetek benne, mert mindenki javát magába zárhatja, mindenki utópiáinak igazát — már amennyiben mindnyájunknak lehetnek utópiáink; ismét a kontingencia —, és ebben csak hinnem lehet. Nem akarhatom ellenfelem igazát, saját bukásomat: erkölcsösen kell cselekednem annak a jónak nevében, amit utópiám elvévé tettem volt, amelyről (a kettős kontingencia folytán) tudom, hogy kettős értelemben sem abszolút jó, de nekem akarnom kell mint azt a *maximumot*, amire képes vagyok, aminek univerzalitását akarhatom. Univerzálisnak szánt értékeimet sajátomnak tudom — akár a kiválasztott —, az emberi lényeg számomra való fogalmához tartozónak vélem — mint a „történeti etika” útvesztőiben keringő forradalmár —, de tudnom kell, hogy az abszolút jóban benne van az is, amit nem akarok. Az *abszolútumban*, az abszolút jóban a maximumok összecsapnak, kollidálnak — ennek megértése azonban még nem a megigazulás. Nem, ez tragédia. Hiszen ellenfelem, a — szerintem — bal lator is megigazul. De éppen ezért kell hinnem az abszolút jóban, mert tudomásom van univerzális értékítéleteink kontingenciájáról — és mert a rossz nincs benne az abszolút jóban, s én ezt is kockáztatom. A maximumban nem hihetek, az abszolútumot nem akarhatom. Értékeim nem tények és nem emberi szükségletek. Kettős transzcendens viszonyom van hozzájuk mint maximumhoz és mint ab-

* Simone Weil: *L' Enracinement*. Idées, Gallimard, Párizs 1970, p. 254.

szolútumhoz. Még a leginkább autonóm, evilági erkölcs (legyen formális avagy materiális) is transzcendens értékviszonyt létesít és fejez ki a szubjektumok között. Ez csak a kontingencia fölszívódásával szűnhetne meg, ami képtelenség. Ha az emberiség ideáját föl is veszem maximumamba, ez az én ideám, s az egyes emberekhez és embercsoportokhoz való kettős-transzcendens értékviszonyom változatlan.

Mi a megoldás?

Nincs megoldás.

II.

Az univerzális Isten helyét teljesen elfoglalja a dinamikus idő, mely emberi munkán, emberek természet és egymás ellen vívott küzdelmein keresztül válik *beteljesítő* idővé. A konfliktus, mely akuttá válik, az időnek az emberiség történelmében és az időnek az egyes ember életében való szerepkülönbségéből következik.

Sinkó Ervin: *Don Quijote útjai*

Egy Sinkó Ervinről szóló régebbi írásomban* úgy véltem a maximum és az abszolútum összecserélése ellen tiltakozhatni, hogy leszögeztem: hinni az utópiában nem a moralista dolga. A moralista nem láthatja az atlantiszi királyokat sötétkék köntösükben (*edüntesz... kallisztén küánén sztolén*), amint az áldozati tűz kihűlt hamujában, az istenek csendes éjszakájában törvényt ülnek**, ő csak keresheti a törvényt, az abszolútum neki nem cél, hanem ok, akkor is, ha nem ismerheti. A moralista forradalmár számára viszont életszükséglet, hogy a maximumot és az abszolútumot egynek tekinthesse: mivel moralista, mindenki egyetemes értékeiért kell cselekednie, hinnie kell az abszolútumban; mivel forradalmár, cselekednie kell, tervre van szüksége, tehát maximumra, amely eleve, már eredeténél fogva értékcollízióba kerül, összecsap mások virtuális maximumaival; mivel erkölcsi indítékokból cselekvő ember, moralista forradalmár — mint azt Lukács megmutatta a *Taktika és etikában* —, kénytelen bünt elkövetni. De öncsalás volna azt képzelnünk, hogy a „szabadságolt halottak”, a radikális forradalmi mozgalom asztékái és fegyveres szentjei kivételével sokan és sokáig el tudják viselni ezt az erkölcsös amoralitást. Ezt Lukács fejlődése is ékesen bizonyítja. A legkönnyebb út persze *vagy* a maximum *vagy* az abszolútum megtagadása. Az első eset passzivitáshoz vezet, a második „a cél szentesíti az eszközt” kopár bölcsességéhez. A választás azonban véget vet a moralista forradalmár fogalmának. Tehát a forradalmárnak nem szabad

* 1975 nyarán jelent meg *A Hétben* (Bukarest).

** Platón: *Kritiasz* 120 b 6sq.

választania. Ugyanakkor szabadulni szeretne a bűn terhétől: ehhez filozófiai realizmusra van szüksége. Ez a realizmus megteremti majd az emberi természet varányos tanát, amiből következhet, hogy ez vagy az a cselekvésmód felel meg az emberi természetnek. Az univerzálé — az érték — realiter és actualiter létezik: az emberi természet (a gazdasági viselkedés, a beépített biológiai program, „a” történelem, és így tovább) lényege diktálja, hogy ez a lényeg szabadon kifejthesse magát, terjeszkedjék és diadalmaskodjék, „*tebát*” ez a diktátum a valóság és az erkölcs parancsa. Hogyan lehetséges akkor, hogy a parancs nem szól mindenkihez?

A moralista forradalmár számára a filozófiai realizmus (még akkor is, ha ez nem olyan közönséges és balog, mint a „terjedelmi fölfogás”, a sztálinista diamat) végzetes következményekkel járhat. A bűn terhét nem vállaló, az állítólagos emberi természet-lényeg, az állítólagos világtörténelem nevében cselekvő, szabad döntését mint a valóság elvét embertársaira kényszerítő forradalmár, ha szembekerül azzal a ténnyel, hogy álláspontjával kisebbségben van, *manicheus lesz*. A manicheus szerint a világban egyenlő eséllyel küzd a Jó és a Rossz, van jó és gonosz Isten. Ha a Sátán ereje fölér Istenével, ha Belzebúb nem pusztá negatívum, megfosztottság (priváció), hanem tevőleges-tevékeny elv, ez nem jelent semmi mást, mint hogy döntéseink alternatív jellegét — az antinómiák önkényes eltörlésével, a gyakorlati ész elsőbbségének immoralis alkalmazásával — a valóságnak tulajdonítjuk. Az alternatív valóság elképzelése a moralista forradalmár vészkijárata. A valóság alternatív volta nem hamis, csupán értelmetlen állítás tárgya. Hiszen — a moralista forradalmár számára — a maximum, az valóban a legtöbb, minden *akarható* jó foglalat: amennyiben erkölcsösen cselekszik, azt a maximális jót teszi, amire egyáltalán képes, amit beláthat és megtehet; a Gonoszt moralista létére nem képes átgondolni és gondolatban követni. Végtere is hisz az abszolút jóban: az ebben összeütköző, általa át nem látható maximumokat elvileg nem nyilváníthatja gonosznak. A valóság az erkölcsösen cselekvő számára nem lehet csak anyag, tárgy, eszköz — s még annál is kevésbé *ellenség*, ahogyan a manicheizmus megköveteli. Az alternatív valóság eszméjének fölvetelével erkölcsös cselekvésünket megfosztjuk igazi dimenzióitól: amennyiben a jót mint a valóság egyik lehetséges elvét választjuk, ezzel bevallottuk, hogy a maximum nem maximum többé, hiszen a valóság manicheus két pólusa egyaránt valóságos, tehát egyenértékű, kénytelenek vagyunk a maximum és/vagy abszolútum gondolatát elejteni; ha a manicheus valóságkép egyik pólusát gonosznak nevezzük, véljük, tartjuk. akkor egyrészt ontológiává alakítjuk — méghozzá öntudatlan, reflektálatlan módon — értékpreferenciáinkat, másrészt pedig elismerjük, hogy önkényesen kettéhasítjuk (bármiféle szabad döntésünkkel) a valóságot, mert — moralista forradalmár és filozófiai realista létünkre — mégis a jót kell választanunk. Ennek pe-

dig ebben az összefüggésben nincs más értelme, csak a paradoxon: a nem erkölcsi indítékokból folytatott küzdelem a Gonosz ellen. Ez nem a Gonosz mint negatívum és priváció kiszorításáért, az utópia, a maximum valóra váltásáért vívott harc — ez két erő harca, olyan harc, amibe a moralista forradalmárnak elvileg nem volna szabad belébozsátkoznia. A polgári társadalom fölrobbantására gyürkőző forradalom kétféle: az egyik a radikális mozgalmak utópiái, a kommunizmus, az anarchia, a közvetlen demokrácia megvalósítására törekszik, minden ember részére és minden ember nevében, a másik a burzsoázia, a tőkés állam, az uralkodó elit legyőzésére, megsemmisítésére. Lehetséges, hogy az első esetben az utópia evilági eszkatológiába torkollik, de az biztos, hogy a második gondolati stratégia egyetlen igazi reflexe a demonológia. A Gonosz evilági tanulmányozása, stratégiai célú vizsgálata ugyanis demonológia.

Semmi kedvet nem érzek a regio és legio Daemonum egyszerű tagadására. Ennek ellenére kételyeim vannak a demonológiát illetően. Kételyeim a filozófiai realizmussal szembeni szokásos (nominalista?) ellenérzésekből fakadnak. Már Aquinói Szt. Tamás szerint is a filozófia doctrina de ente, a létezésről szóló tan. Az univerzalitást (nembeliséget) képviselő moralista forradalmár számára a partikularitás (tehát az osztály-, réteg- és testületi érdek, az egyéni önzés stb. stb.) csak hiány lehet, s ennek elszenvedőitől nem volna szabad megtagadnia szolidaritását. Ha a filozófiai realizmus attitűdjéből következően a hiányt is ontologizáljuk, akkor a manicheus szerkezetben várható módon megjelenik a doctrina de non ente qua ente, a nemlétezőről mint létezőről szóló tan, a demonológia. Ez a demonológia nem a partikularitás megértését és meghaladását szolgálja, hanem a partikularitás *gyűlöletét* valamely föltételezett, előrevetített univerzalizálás jogcímén. 1923-ban írta Trockij egy igen rokonszenves utópia szöveggörnyezetében —: „Nem lehetséges, hogy a forradalmi irodalmat ne hassa át a szociális gyűlölet szelleme: ez a proletárdiktatúra időszakában alkotó tényező a Történelem kezében. A szocializmusban a szolidaritás lesz majd a társadalom alapja. (...) Mindazok az érzések amelyeket mi, mai forradalmárok habozunk nevükön nevezni, annyira vulgarizálták és meggyalázták őket — az önzetlen barátság, a felebaráti szeretet, a rokonszenv —, hatalmas hangzatokban csendülnek majd föl a szocialista költészetben.”* A valóban radikális forradalmi mozgalmak természetesen ellenzik az emberiség fölosztását kizsákmányolóokra és kizsákmányoltakra, elnyomókra és elnyomottakra, sőt, vezetőkre és vezetettekre, fölvilágosítóokra és fölvilágosítottakra, szeretettekre és szeretőkre. Ez azonban még nem indokolja kellőképpen a gyűlöletet. A gyűlölet ugyan lehet „alkotó tényező a Történelem kezében” (?), de kérdéses, hogy a gyűlöletre alapozott világrendben megszülethet-e a felebaráti szeretet. A manicheus módra értelmezett valóságban csak polarizált érzelmek lehetségesek. A demonológia ezeknek az ér-

* Léon Trotsky: *Littérature et révolution*. Union générale d'éditions, Párizs, 1974, p. 264.

zelmeknek az álelméleti általánosítása. „Az egyén külön missziója megszűnt, mert teljes a sötétség” — idéztük Bátit, Sinkó regényhősét: de honnan tudható, hogy teljes a sötétség? Filozófiai realizmusunk, manicheus ihletésű demonológiánk kényszeríti ránk ezt a látéletet? Azt mondtuk, hogy értékeinkhez *képest* állapítottuk meg, hogy sötét van, hogy a világhallapot neve (Fichte szavával) a kiteljesedett bűnösség kora. Meg kell viszont állapítani, hogy a manicheus-realista fölfogás nem teszi lehetővé az ilyenfajta ítélkezést. Amennyiben a Gonosz a valóság egyik a (Jóval egyenértékű) alapelve, az egyik mozgató erő, a manicheus egyetlen — szótlán — jelszava csak a harc lehet, ahol csak a győzelem igazolhatja az emberi természetről alkotott elképzelés helyességét. A moralista forradalmár cselekvését univerzálisnak vélt néhány erkölcsi érték és a világhallapot gyalázatos mivoltán érzett fölháborodása motiválja. (A két dolog persze egy és ugyanaz.) Éppen ezért rendkívül fontos, hogy a világhallapotról alkotott ítélete aggályosan pontos, szigorú és lelkiismeretes legyen. Ha a Jó nem az erkölcsi reflexió, az eszmélet maximuma, hanem a manicheus-realista ontológia egyik sarka, véglete, akkor a végeredmény egybeesik a kezdőponttal: a választás önkényes. De ha az egyik pólust jónak látom és nevezem, akkor le kell győznom, a létet — ebből a kényszer következik: meg kell erőszakolnom a valóságot, ebből a csöppet sem önkéntes frigyből kellene megszületnie a szabadságnak. Az erkölcs eltűnt, Isten demokráciája vereséget szenvedett.

A filozófiai realizmus: az emberi természet, a történelmi szükségszerűség, a gazdasági viselkedés vastörvényeiből levezetett politika hiperrófiás mesevilága — a forradalmi ideológián belül — a bűntől való menekülésből, a felelősségtől való neurotikus szorongásból keletkezett. Legelvetemültebb alakváltozata, a sztálini „bölcselet” nem véletlenül választotta ki kategóriáit Hegel meghamisított gondolatai közül: az ellentétek egysége és harca, a tagadás tagadása, a mennyiség átcsapása minőségbe egyrészt alkalmas lehetett bármiféle aljasság kazuisztikus igazolására, már amennyire az SZK(b)P egykori vezetőit ez egyáltalán érdekelte, másrészt pedig a partikularitás partikularitás általi legyőztetésének mítoszát támasztotta alá. Az osztályharc kegyetlen ténye igazolta a manicheus-realista ontológiát, s azon nyomban metaforává lett, nem erkölcsi alapon küzdő csoportok, politikai alakulatok, szervezetek tetteinek ténybeli, történetfilozófiai védelmét nyújtotta, mintha bármiféle tényt fölmenthetne förtelmességétől az a tény, hogy tény. A tény — a hivatalos ideológia rendelete folytán — „átcsapott” önmaga ellentétébe, a bűn vallási paradoxiját a sztálinista diamat-reálontológia nem ismerte el nehézségnek (az ilyesmi *moralizálás*), s ezzel pátoaszától is megfosztotta a természetszerűen kétértelmű forradalmi tettet. A forradalmár dilemmája az univerzális értékítéletek kontingenciája és a világhallapot maradéktalan gyalázatának evidenciája között feszül. A manicheus realizmus egyiket a másikkal magyarázza: az univerzális (nembeli) ér-

tékek azért nem mindenki értékei, mert a Gonosz valóságos erő; a gyalázat azért maradéktalan, a Gonosz azért reális hatalom, mert az univerzális értékek nem egyetemesen elterjedtek. Az univerzális (vagy annak vélt) értékek nevében le kell győzni, meg kell semmisíteni, de legalábbis gyűlölni kell a Gonoszt — igaz ugyan, hogy ezzel a Jó mint az *egyik* pólus viszonylagossá, részlegessé, polárissá válik, így hát erkölcsileg nem indokolhatja és nem hívhatja ki a moralista forradalmár jó cselekvését, de sebj. A dilemmát el lehet hazudni, ezzel azonban a neosztálinisták megfosztották magukat a tetszetős álforradalmi frazeológiától, egyértelműen a „valóság”, a „létezés” konzervatív mitológiáját kell képviselniük.

A forradalmár, ha áthaladt a kiválasztottság, a „történeti etika”, a manicheizmus tévútjain, a maga elvontságában veszi szemügyre utópiáját. *A filozófia és a forradalom* c. rövid kiáltványában* Gajo Petrović azt írja: „A forradalom (...) nemcsak a létezés legmagasabb formáját képviseli, hanem magának a létezésnek teljességét is? Nem a forradalom az alkotás legfejlettebb és a szabadság, legmegbízhatóbb formája? Nem ő a nyílt lehetőségek tere, az igazi új birodalma? Nem a forradalom-e a létezés lényege, a létezés a létezésben? Ha a forradalom maga a létezés, a forradalom mint a létezés gondolata nem a forradalom gondolata-e?” (Vajda Gábor fordítása.) Ez az utópia tiszta, hamisítatlan formája. Erkölcsösen akarni csak a maximumot lehet, a létezés lényegét. Csak úgy tehetek valamit a kiteljesedett bűnösség világkorszaka ellen, ha kérlelhetetlenül akarom és egyedül lehetségesnek és kellőnek látom utópiámat, a létezés lényegét. De akkor is megmarad a kérdés: ha a Jó mint maximum betölti szemem előtt a remény és a cselekvés teljes horizontját, akkor hol van — és micsoda — a negatívum, a priváció, a gyalázat? Honnan jutottam annak az evidenciának a birtokába, ami fölháborított, fegyvert adott a kezembe, elindított létezésem lényege felé? Saját meghatározásomból az következne, hogy nem látom a rosszat — hogyan látom hát mégis? A filozófiai realizmus nem manicheus változata (a jó Kropotkin hercege; a szolidaritás mint természeti elv...) sem kielégítő. Láthatja-e a moralista forradalmár azt a világot, amely ellen pártot ütött?

* Új *Symposion* 53 (1969. szeptember), p. 14.

III.

Egy egész fajtája az irodalomnak, a kritikája egy irodalmi iránynak, melyet krisztianus és egyéb tendenciáimmal én is műveltem, nem más, mint amit Rabelais-nál a szerzetesekről mond Gargantua: „il manguet la merde du monde, c'est a'dire les pechez (a világ szarát ette, vagyis a bűnöket).

Sinkó Ervin: *Honfoglalás előtt*

Utaltam arra, hogy a radikális forradalom teoretikusai éppen a kontingenciában látták korunk botrányát. Értelmezésnek ez persze erősen vitatható. A forradalmár mint kiválasztott *magányában*, a forradalmár mint „történeti etikus” egy személytelen erő *képviselőjében*, a forradalmár mint az alternatív valóság manicheus realistája *heteronómiájában* érzi át a kontingencia csüggesztő gondját.

Az abszolútum mint olyan kizárja a kontingenciát. De ez az abszolútum emberek számára a maga aktualitásában mindaddig hozzáférhetetlen, ameddig az emberek számára akarat és hit kettéválik. A kontingenciát nem lehet akarattal megszüntetni — és éppen azért kell hinni az abszolútumban, amely mások (tőlünk idegen) javát is magában foglalja, mert *vannak* ilyen (idegen) javak, azaz van kontingencia. A maximum és az abszolútum gondolkodó és cselekvő ember számára összebékíthetetlen. Ugyanakkor nem lehet egyiket vagy másikat választani egyik vagy másik ellenében, mert mindkettő erkölcstelenséghez vezetne. Amit itt megfogalmazok, az nem a polgári társadalom antinomikus jellege, noha enélkül ez az ellentét sem volna senki gondja. Ez az ellentét még csak nem is az antinómiák materiális értéketikára vetített változata. Mindez csupán a radikális cselekvés fenomenológiájának része. Nominalista beállítottságomból következik, hogy csak akkor ismerem el az univerzális értékeknek mint valódi univerzáliáknak a létét, ha megvalósul Isten demokráciája — nevezzük szocializmusnak —, amit azonban eleve határozottan virtuális és potenciális fogalomként neveztem meg. Ha valamely potencia aktussá lesz, megszűnik annak lenni, ami. Értelemszerűen nem várhatom tehát Isten demokráciájának bekövetkeztét, ez fogalmi ellentmondás volna. Isten demokráciáját magát a kontingenciával kell azonosítanom. A kontingencia teszi a moralista forradalmárt, a radikális értelmiségit effajta negatív fogalmak művésévé. A lehetőség aktuális egyetemessége, a potencia mint aktus az a filozófiai botrány, ami a kontingencia elismeréséből következik; a gyakorlati ész elsőbbségének elismerése nem teszi lehetővé, hogy utópiám anyaga erőteljesen különbözzék attól a szituációtól, aminek elvben az éles ellentéte. Az Isten demokráciájában kifejeződő határozott és egyetemes érvényű potencialitás az univerzális értékekre vonatkozó állításaink kontingenciáját fejezi ki —

csak a kontingencia fönnállásának pusztá kimondása helytelenítésemet. az univerzalitás „érdekében” való cselekvés képtelen ábrándja (ami végső soron ugyanaz) helyeslésemet váltja ki.

„Az utópiának mint utópiának a fönnállása elengedhetetlen föltétele annak, hogy egyszer megszűnjék utópiának lenni” — írta 1957 februárjában, a *Po Prostu* nevezetű lengyel lapban Kolakowski. (Kiemelés az eredetiben.)* Szép volna, ha így lenne. Mindenesetre addig is képviselnünk kell az utópiát, ami nem az abszolútum. Csak a legtöbb: a maximum.

És nem szabad hinnünk benne.

* Leszek Kolakowski: *Der Mensch ohne Alternative*. Piper, München 1976, p. 153.