

AZ AKARAT ÉS/VAGY A SZEMÉLY SZABADSÁGA

MESTER BÉLA

A szabadságról szóló, igazán fontos megnyilatkozások gyakran éles elhatárolódással kezdik gondolatmenetük kifejtését. Leszögezik, hogy a szabadságot „természetesen” nem egyik vagy másik sűrűn diszkutált, ámde „érdektelen” vonatkozásában tárgyalják, hanem „másképpen”, nyilván az egyetlen igazán figyelmet érdemlő megközelítésnek megfelelően. Elég itt Mill klasszikus esszéjére utalnunk, amelynek már az első mondatában tisztázza, hogy az *akaratszabadság* kérdése például fölfogása szerint nem tartozik a tárgyhoz. Mill elhatárolódása persze nem ártatlan, pusztán a tárgyat pontosan meghatározni akaró nyilatkozat. „Ez a tanulmány nem az úgynevezett akaratszabadságról szól, melyet oly szerencsétlenül állítanak ellentétbe a hibásan elkeresztelt filozófiai szükségyszerűség elvével, hanem a polgári vagy társadalmi szabadságról; arról, hogy milyen természetű az a hatalom, amelyet a társadalom jogosan gyakorolhat az egyén fölött, s hol vannak e hatalom korlátai”¹ Mill szavainak radikális következményei a 19. század végére válnak közismert evidenciává, valójában közhelyé, körülbelül ebben a formában: „ne az akaratom, hanem én magam legyek szabad”.² E mondat valójában mindennemű antropológiai vizsgálódást eltol magától. Mintha azt mondaná: a politikai szabadság azt jelenti, hogy az ember számára a hatalom lehetővé teszi saját természete kifejlesztését – pesszimistább, konzervatív gondolkodó erről azt mondaná: a hatalom így *kiszolgáltatja* az embert saját természetének –, lett légyen bármilyen is ez a természet. A politikafilozófia feladata Mill esszéje szerint nem a szabadság antropológiai előfeltéveinek, illetve következményeinek a vizsgálata. A politikafilozófia,

¹ John Stuart Mill: *A szabadságról*. Fordította Pap Mária. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1983. 40.

² E nézet közkinccsé válásának illusztrációjaként filozófiatörténeti szempontból marginális, de a korabeli művelt közgondolkodásra éppen ezért jellemző példát idézek: azt a reakciót, amelyet Klinger István rektori ünnepi beszéde váltott ki a magyar filozófusok körében. Ünnepi beszédekét általában nem szokás filozófiai elemzésnek alávetni, ám az a mód, ahogyan Klinger összemosta a politikai és az akaratszabadságot, ráadásul az utóbbi melletti érvelését John Stuart Mill-idézetekkel próbálta alátámasztani, elérte a szakma ingerküszöbét. Az akkori egyetlen magyar filozófiai lap recenzense éppen Mill fentebbi mondatát olvassa rá a rektor úrra (természetesen a régebbi, Kállay Béni-féle magyar fordításban), érzékeltetvén, hogy a megkülönböztetés nem ismerete akkoriban már szellemi értelemben szalonképtelenné teszi a szerzőt. Lásd: *Magyar Philosophiai Szemle*, VIII. évf., 1889. 6. füzet, 462-464.

és persze a legalább tűrhető politikai berendezkedés egy ilyen vizsgálat számára legfőljebb a lehetőségfeltételeket teremtheti meg. Érdeemes visszaidézni, hogy az antropológiai kérdésnek ez a zárójelbe tétele milyen mélyen átélt fölszabadulást jelentett a közép-európai szerzők számára még a közelmúltban is. Tanulságos lehet itt egyikük – egyikünk –, Molnár Gusztáv néhány, saját szellemi pályájára is reflektáló írása, jelesen az *Európai napló* és az *Ó, Anglia, Anglia* című, a szerző alkotói fordulópontjának tekinthető esszé, és az előbbire írott, Bibó Istvántól származó, napjainkban közreadott reflexió.³ Molnár Gusztávnál a revelációként fölfedezett angol szabadelvű, individualista hagyomány vonatkozó gondolatmenetének főnti vonása, mely szerint a vizsgálat kezdőpontja a politikai szabadság, és utána jön csak mindennek bármilyen más szempontú magyarázata; sajátos mellékjelentést kap: *én* legyek szabad, és ne az akaratom. Tessék előbb levenni a bilincseimet, és kinyitni a rám zárt ajtót, és majd azután vagyok hajlandó elmeditálni a szabadság megélésének pszichológiájáról, lelki terhéről, metafizikai hátteréről és arról, hogy van-e szabad akaratom.⁴ A szabad akarat tárgyában folytatott, így lehetővé váló vizsgálatok nagyobbik része sem Millt nemigen érdekelte volna különösebben, sem az angol gondolkodástól ilyenén módon már fölszabadított közép-európai szerzőket. (Nem tartozik szorosan témánkhoz, hogy Mill

³ Molnár Gusztáv: *Európai Napló. 1978. február – 1978. július*; In. Molnár Gusztáv: *Alternatívák könyve*. II. kötet. Pro Philosophia, Kolozsvár, 2007. 14-263; Molnár Gusztáv: *Ó Anglia, Anglia . . .* Ugyanott, 341-455; Bibó István *az Európai Naplóról*. Ugyanott, 594-599.

⁴ Lásd erről különösen az *Ó Anglia, Anglia . . .* fejtegetéseit a szigorú predestináció puritánok vallotta eszméjének összefüggéséről a politikai cselekvés lehetőségével, illetve a saját magunk fölötti tulajdonjogon alapuló 17. századi angol szabadságfelfogásoknak szinte minden lapon megjelenő elemzését. A hangvételből kitapintható, hogy itt a német klasszikus filozófia absztrakt szabadságfogalmain iskolázódott közép-európai értelmiséginek a találkozása zajlik egy másfajta, számára egyre szimpatikusabbá váló gondolkodásmóddal. A folyamatot másik, fontosabb említett írása kapcsán így regisztrálja az éles szemű külső megfigyelő, Bibó István: „Örömmel állapítottam meg, hogy ebben a műben alig van nyoma annak a német idealista-egzisztencialista frazeológiának, melyet a szerző filozófiai műveiben hitelesen és becsületesen, de a gondolatközlés közvetlenségét súlyosan akadályozó módon használt. Csak néhány oldalon van valamennyi egzisztencialista történetfilozófiai gondolatmenet arról, hogy mely népeknek van történelmük, melyeknek nincs. Én ezeket elhagynám, mert úgy vélem, alig visznek előre egy olyan gondolatmenetet, mely konkrét cselekedetek, követelmények, programok jelenével, értékelésével és eshetőségeivel foglalkozik.” i. m. 596. Molnár Gusztáv Bibó által érzékelt és helyezett „kútja” a német klasszikus filozófia meghatározta keretekből éppen a szabadság más alapozású fogalmára való rátalálással kezdődött. Molnár Gusztávot itt – kétségtelen saját érdemei mellett – mint ebben az eltávolodásban nemzedéke reprezentatív szerzőjét idéztem, aki – nemzedékére nem jellemző módon – meg is fogalmazta szellemi élettörténetére vonatkozó reflexióit.

antropológiát elutasító magatartása mögött természetesen meg lehet találni a maga rejtett, vagy néhol nem is annyira rejtett antropológiai előfeltéveit. Több független helyen utal az individuális politikai szabadság antropológiai-
lag is értelmezhető lehetőségfeltételeire: a civilizálatlan népeknél megenged-
hető zsarnokság taglalására, a szekuláris államnak előfeltételként való szerep-
eltetésére gondolok, vagy éppen arra a módra, ahogyan minden előzetes
vizsgálat nélkül tulajdonít valamilyen vonásokat az „emberi természetnek”,
és ezt az utalást láthatólag elegendőnek, magától értetődőnek gondolja).

Manapság persze már kevésbé érthető Mill magától értetődő probléma-
megjelölése, és a rokon megfogalmazások felszabadító hatása. Ha végigtekint-
ünk akár mai konferenciánk megközelítésein, már a címekből megítélhetően
is a szabadságnak jóval összetettebb fogalmát, fogalmait találjuk meg csak
ebben a teremben, mint azokban a diskurzusokban, amelyek Mill számára
mértékadónak számítottak a tizenkilencedik század közepén. Előkerül az
emóciók és az emberi szabadság viszonyának régi, legalább a sztoikusoktól
kezdve ismert kérdése; a szabadság és a társadalmiság viszonya szociológiai
és vallásfilozófiai megközelítésben; hallhatunk a szabadságról *in foro externo*
és *in foro interno*; és eszmét cserélhetünk a szabadság pszichológiai értel-
mezéséről. Csoportosíthatjuk úgy az itt megjelenő megközelítéseket, hogy az
emberből, mint társadalmi lényből, mint biológiai lényből, mint pszichikus
lényből, mint gondolkodó lényből, mint morális lényből, mint a természet,
illetve tágabb értelemben, mint a kozmosz részéből indulnak ki, és így tesz-
nek kísérletet valamely szabadságfogalom megalkotására. E megközelítések
részét képezik azok a hozzájárulások is, amelyek az irodalom (szabadság)
hősein keresztül szólnak a szabadság kérdéséről. Arulkodó itt maga a *hős*
kifejezés használata is: a ma már többnyire csak a fikció jelentésmezéjében
használatos szó eredetileg a közösség számára fontos cselekedetek végre-
hajtóját jelentette. Ma úgy mondanánk, hogy valamely történelmi cselekvőt,
persze a történelem fogalmával nem rendelkező közösség gondolkodása
számára. A hős cselekedeteiről, cselekvése szabadságáról való gondolkodás
így vált az egész közösség, áttételesen minden ember cselekvési szabadságá-
ról való gondolkodássá, amelyet a *hős* jelképpé emelésével, majd a hősi
szerep ezer átértelmezésén keresztül mégiscsak megörököl valamiképpen a
fikciós irodalom és az arról való gondolkodás. Még olyan jellegzetesen mo-
dern szerző is, Kármán József, arról példálózik a *Fanni hagyományai* prog-
ramadó előszavában, hogy hősnőjének a magánélet köréből soha ki nem lépő
története egyenrangú társa a történelem aktorainak a *történetírói munkák-
ban, krónikákban* megörökített biográfiáival. Bármely megközelítés hívei is
vagyunk, jó kiindulópontul szolgál valamely jeles szerzőnek a tárgyra vonat-
kozó értekezése. Magam is Mill klasszikus szövegét választottam támpontul,
de – igen helyes módon – gyakoriak itt a más klasszikus szövegekből való
kiindulások is Szókratészról Descartes-on és Hegelen keresztül Nietzscheig,

illetve a körünkben megjelent Heller Ágnesig. Természetesen azt sem kifogáshatnánk, ha a mostani alkalommal éppen nem érintett témák valamelyikéről, mondjuk nemzetek, államok szabadságáról, vagy a szabadság metaforájának használatáról, mondjuk a *szabadesés*, *szabad változó*, *szabad gyalog* fogalmának történetéről hangzanának el előadások. Egyik feladatunk éppen az, hogy megértsük e megközelítések pluralitását, és saját magunkat, akik természetesen vesszük ezt a pluralitást. A szabadságfogalomnak ez a pluralitása ugyanis *legitim* tarkaság, amely azonban magában hordja a konfliktus lehetőségét. Elismerjük jó néhány, egymástól lényegileg különböző kiindulópont lehetőségét, az ezekből következő szabadságfogalmakat azután mégis valamilyen értelemben elégtelennek gondoljuk, mondjuk. Mintha rejtetten mégis megmaradna bennünk a szabadság teoretikus szempontból egyenmű, leginkább antropológiai megalapozhatóságának az igénye, miközben sejtjük, hogy a már legitimként elfogadott megközelítések legtöbbje még elvileg sem hozható közös nevezőre egymással.

A mi mostani szempontunkból annak a belátása a leglényegesebb, hogy a szabadság, mint az európai gyökerű politikafilozófia legtöbb, igazán fontos fogalma, úgynevezett lényegében vitatott fogalom, (*essentially contested concept*).⁵ A fogalom *lényegi vitatottságának* jele az is, hogy ezen a konferencián már a címeiből is megítélhetően a legkülönbözőbb értelemben használjuk a *szabadság* kifejezést, és még sincs olyan érzésünk, hogy az egyik vagy másik megközelítés, kérdésfeltevés ne lenne legitim egy filozófiai rendezvényen.

A mai alkalommal annak a problémának néhány aspektusára kísérek meg rávilágítani, amely e fogalom *lényegi vitatottságának* a szerkezetében rejlik. Hipotézisem szerint a filozófiai hagyomány szabadságról szóló legkülönbözőbb elgondolásai között kimutatható egy a szabadságot közvetlenül az emberi természetből levezetni kívánó vonulat, és egy másik, a szabadság szempontjából inkább a társadalom, a hatalom szerkezetét vizsgáló gondolkodásmód, amely azonban Mill módjára zárójelbe teszi, vagy, ami ugyanaz, evidenciának tekinti az antropológiai kérdésekre adott lehetséges válaszokat.

Ez a szétválasztottság, habár evidenciaként és bizonyos kulturális töltettel, legtöbbször a kontinentális típusú gondolkodással szembeni gyanakvással összekapcsolva jelenik meg Mill klasszikus szövege nyomán, korántsem szükségyszerű. A középkori és a kora újkori gondolkodásban el sem válik egymástól az antropológiai vizsgálódás a politikai szabadság kérdésétől, legalábbis nem olyan élesen, ahogyan a tizenkilencedik századi szövegben tapasztaltuk. A példát számomra némileg ismerős körből, a reformáció politikai teológiai

⁵ A fogalmat bevezető klasszikus cikk, amely azóta számos új kiadásban megjelent: Walter Bryce Gallie, *Essentially Contested Concepts*, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1956. Volume 56, 167-198.

vitáiból veszem. A bűneset utáni megromlott emberi természet, a társadalomban (*uralom alatt*) való élet szükségszerűsége, a jó és a rossz közötti választás képessége, lehetősége és kötelezettsége, és az ehhez szorosan kapcsolódó, egykor egész európai értelmiségi nemzedékek szenvedélyét fölkorlácsoló kérdés, hogy vajon megmaradt-e Ádám bukása után valamely csökevényes képességünk az úgynevezett *iustitia civilisre* – ekkoriban ugyanazon kérdéskör elválaszthatatlan elemeinek számítottak.⁶ Ebben a korban nemigen jutott eszébe senkinek úgy értekezni az egyes ember, mint társadalmi lény politikai szabadságáról, hogy előtte ne tette volna valamiképpen világossá álláspontját az ember, mint a kozmosz és a természet része – mint *teremtény* – azon sajátosságairól, amelyek társadalmiságra és szabadságra alkalmassá vagy alkalmatlanná teszik. Elég itt Kálvin János *Institutio*jának különböző kiadásaira, és ezek eltérő szövegbeosztására utalni. Kálvinnál a hatalommal és az egyén politikai szabadságával összefüggő kérdések némely változatban a bűneset következményeinek, a megváltásnak és a megigazulásnak a részletkérdéseként tűnnek föl, néhol viszont gyakorlati, például egyházfegyelmi, vagy mindennapi, életvezetési kérdések megvitatása torkollik ide. Az egyszer át-gondoltan megfogalmazott szövegrészek nagy tömbjei vándorolnak az egyik fő fejezetből a másikba, ahogyan éppen a korabeli vita kontextusa megkívánja, miközben Kálvin egyes tételei és teológiájának a szerkezete változatlanok maradnak.⁷ A szerző maga és korabeli olvasói ezt valószínűleg nem gondolati következetlenségként élték meg: számukra ezek a dolgok hol ilyen, hol olyan konstellációban szorosan összetartoztak. Éppen a szétválasztási kísérlet – amelynek persze nyomát sem tapasztaljuk még ekkoriban – váltott volna ki részükről heves reakciókat. Félreértés ne essék, az antropológiáról és a politikai szabadságról való gondolkodás szoros összekapcsolása nem pusztán a kora újkori teológiai szerzők diszciplináris sajátja. Hobbes antropológiai előföltevései, és azok megfogalmazásának nyers és provokatív módja közismertek, azt azonban már inkább csak a Hobbes-ipar szorgos kézműveseinek a körében szokás emlegetni, hogy a *Leviatán* szerzőjének gondolatmenete első pillantásra meglepő módon a Kálvinéval párhuzamos sok helyütt, mégpedig éppen – korábbi, nem hobbes-i terminológiára visszafordítva – a *iustitia civilisre* való képességünk mértékének és megjelenési módjának a megfogalmazásában. Hobbes gondolkodásától persze mélységesen idegen a bűneset és

⁶ A *iustitia civilisre* való képességünkről folytatott antropológiai vita a 16. századi reformációnak gyakorlatilag minden irányzatát érintette. A teológiától mind függetlenebbé váló kérdéskör jelentős hatással volt a következő századok politikafilozófiájára is.

⁷ Elég itt az *Institutio* 1536-os első, és 1559-es végleges kiadásának, valamint a korabeli francia változatnak másféle szerkezetére, a francia verzió esetében eltérő szóhasználatára utalni.

a megváltás fogalmának finom elemzésén alapuló antropológia, és az arra épített politikafilozófia. Az a kép azonban, amivel operál, a *gógösök királya-ként* megjelenő *Leviatán*,⁸ szinte hézagatlanul fedésbe hozható a kálvini emberképpel, politikafilozófiája pedig ezen a *kálvini* emberképen alapul. (Szempontunkból most mellékes, hogy Kálvin eszméi nagyobb mozgásteret engednek meg követőiknek, mint Hobbes szándéka szerint hézagmentesen eldolgozott elmélete.) Locke más kifutású államelmélete, és ezzel összefüggésben a szabadságról alkotott elképzelése is közvetlenül teológiai indíttatású antropológiájából eredeztethető. Mostani szempontunkból mellékes, hogy a helyes politikai berendezkedésről alkotott elképzelései változtak-e meg előbb, és ahhoz igazította később antropológiáját, vagy megváltozott antropológiai nézeteit végiggondolva jutott el egy más politikai berendezkedés melletti érveléshez, mint amelyet még oxfordi éveiben tartott kívánatosnak.⁹ Az igazán lényeges szempont ma számunkra az a magától értetődő gondolkodói magatartás, ahogyan az egyik nézet megváltozása gyakorlatilag azonnal a másikkal való számvetésre indít minden menekülési kísérlet nélkül. A következő században az angol szabadságfogalom francia értelmezése szintén az emberi természetről folyó vitákkal közvetlen összefüggésben alakul. A különbség talán csak az, hogy ezek a viták többé-kevésbé elhagyják a teológia terminológiáját, de ettől még igen gyakran az előző század teológiai vitáival analóg következtetésekre, álláspontokra jutnak. Nem az tehát a kérdés, hogy a (néha nem is olyan) régieknél miért jelent meg ennyire egységben az antropológia

⁸ A *Leviatán* első, 1651-es kiadásának ismert címlapja latinul citálja Jób könyvének a *Leviatánra* vonatkozó versét: „Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei” (41:33, a Hobbes korában bevett számozás szerint 41:24). Az idézet folytatása a következő, utolsó verssel együtt: „qui factus est ut nullum timeret. Omne sublimis videt: ipse est rex super universos filios superbiae”. „Nincs e földön hozzá hasonló hatalom, úgy teremtetett, hogy ne rettegjen. Letekint minden magasságra, ő a királya a góg minden fiának” Az elterjedt angol (és magyar) bibliafordítások nem érzékeltetik a szöveghely Hobbes által minden bizonnyal kiemelni kívánt jelentését. A *leviatán* ugyanis nem általában, hanem mint *hatalom* egyedi ezen a világon; és uralma a többiek *gógjén* alapul. Mind a magyar, mind az angol fordításokból hiányzik a *potestast*nak megfelelő szó, a magyar fordítások ráadásul a *góg fiai* kifejezést rendre ragadozóként, vagy vadállatként értelmezik. A *Vulgata* ezúttal közelebb áll a héber eredetihez, mint a nemzeti nyelvű fordítások. („Király a góg fiai [bné sáhcác] felett”, azaz: király minden gógös ember felett.) Mivel Hobbes számára éppen a hatalom és a góg szavak voltak fontosak, latinul idézi a Szentírást a *Leviatán*nak nemcsak a latin, hanem az angol nyelvű verziójának a címlapján is. (A héber eredetivel való összevetésben Gábor György kollégám volt segítségemre, melyért ezúton mondok köszönetet.)

⁹ Elég itt Locke pályája során megváltozott politikafilozófiai nézeteinek két végpontjára, a *Two Tracts on Government* (1660-1662) és a *Two Treatises of Government* (1689) című páros értekezésekre utalni.

és a politikai szabadság filozófiája, hanem az, hogy később miért vált, miért válhatott szét a kettő egymástól, és mik lettek ennek a következményei.

Valamikor a nagy francia forradalom után ugyanis ez az evidensnek tekintett összeköttetés antropológia és szabadság között mintha megszakadna, vagy legalábbis töredezetté válna. Nem mintha nem lenne ettől az időtől, körülbelül Kant korától kezdve antropológia. Nagyon is van, talán soha nem foglalkoztak ennyit arányaiban antropológiával a filozófián belül, mint ekkor. Újdonság viszont, talán éppen ennek a nagyarányú és sokrétű antropológiai irodalomnak a hatására, hogy egyre kevésbé kelt föltűnést a politikai szabadságra való következmények kifejtésére nem is utaló antropológiai fejtegetés, illetve, a másik oldalról az a politikafilozófia eszmeifuttatás, amely már nem tartja kötelességének, hogy számot vessen elmélete antropológiai előföltevéseivel és következményeivel. Miként vált ez lehetségessé? Egyértelmű, egyetlen okra hivatkozó választ nyilván nem adhatunk a kérdésre.

A válasz egyik komponense a diszciplinárizálódás előrehaladása. A közgazdaságtan és a 18. század végének, 19. század elejének szóhasználata szerint értett statisztika (nagyjából „államtan”) irodalma azzal kecsgettetett, hogy összefüggéseinek alapján a politikafilozófia elkerülheti a bonyolult, terminológijában sokszor ósdiinak érzett, és igen gyakran még mindig teológiai érzékenységeket sértő, kényes terepnek számító antropológiai megalapozást. Figyelmesebb olvasással a szöveg elsődleges értelme mellett könnyen tetten érhető például Benjamin Constant megkönnyebbülése *A régiek és a modernnek szabadságának* első lapjain: kora tudományosságára és közgondolkodására támaszkodva néhány, tulajdonképpen banális közgazdasági tény alapján – mi kereskedünk és ipart űzünk, míg az antik polgárok ezt jóval kevésbé tették – megállapíthatja, hogy bizonyos tekintetben *mások vagyunk, mint antik eleink, más a mentalitásunk*.¹⁰ Megkönnyebbülése annak szól, hogy ezt a nélkül is megteheti immár, hogy mélyebben bele kellene bocsátkoznia magának az emberi természetnek, valamint e természet időbeli és térbeli változékonysága kérdésének a vizsgálatába. Van egy kijelentésünk a modern ember életmódjáról, amelyet alátámaszt a közmeggyőződés, erre támaszkodva kikerülhetünk egy kényesnek ígérkező vitát az emberi természetről, egyben jócskán rövidítünk a kifejtés menetén, azonnal a politikai szabadság aktuális kívánalmainak kifejtésébe kezdhetünk, ami valójában egyedül érdekel bennünket.

Az eljárás másik remélt haszna eddig lehetségesnél több szövetséges megnyerése. Míg a közvetlenül valamely antropológiai nézetre alapozott politikafilozófiákat értelemszerűen elutasítják azok, akiknek más a meggyőző-

¹⁰ Lásd: Benjamin Constant: *A régiek és a modernnek szabadságának összevetése*. In: Benjamin Constant: *A régiek és a modernnek szabadsága*. Atlantisz, Budapest, 1997. 235-260.

désük az ember természetéről, az új eljárás mintha látenszen azt is deklarálná: nem számít, hogy ki milyen emberképből indul ki, vagy kiindul-e egyáltalán valamilyenből. A lényeg az, hogy föltételezett embereink ugyanabban a világban élnek, itt kell közös *modus vivendit* találniok. Sajátságos filozófiai multikulturalitás ez, amely még nem a különböző kultúrájú emberek valószínűs együtműködésére, hanem csupán a különböző, emberre vonatkozó *nézetek* békés egymás mellett élésére törekszik.

A késztetések, amelyek az antropológia zárójelbe tételére kétségtelenül megvoltak már a tizenkilencedik század elején is, nagyban fölerősödtek abban az 1848 utáni hangulatban, amelyben évtizedeken át evidenciának számított, hogy a rendszeralkotó filozófiai tevékenység lehetetlen, az utolsó rendszeralkotó filozófus Hegel, akinek azonban programja folytathatatlan, és elkészült rendszerével sem tudunk túl sokat kezdeni. Miért is akarná bárki pont a szabadságot a régiek módján megalapozni, és ki is venne komolyan egy ilyen kísérletet. Nagyon jól megvannak az emberi természetre vonatkozó *nézetek* a pszichológia, a történettudomány, az etika vagy éppen az esztétika keretei között, a politikai szabadságról elmélkedni azonban ezek nélkül is lehet, sőt, így lehet csak igazán.

A problémát a tizenkilencedik század utolsó harmadának sajátos, szimpátiikus módon anakronisztikus, mert a rendszerépítés próbáját kiállni képes filozófia eszményéhez ragaszkodó magyar gondolkodó munkáján keresztül érzékeltetem, akire nem (csak) azért hivatkozom itt, mert ő az egyetlen filozófus, akinek, ha szobra nem is, de legalább brüszkje van Szegeden. Természetesen Böhm Károlyról van szó. A fő mű, *Az Ember és Világa* legizgalmasabb harmadik, axiológiai kötetére utalok, amely váratlanul megtörte a kiépülő rendszer tervét, és jelentőségében talán fölébe is nőtt az egésznek.¹¹ A fő művet megtörő kötetben belül húzódik egy jelentékeny *belső* törés is, éppen ott, ahol Böhm heroikusan megkísérli az ember lényegére vonatkozó *nézetek* a helyes politikai berendezkedésre vonatkozó gondolataival összhangba hozni. Megoldása nem túl elegáns, de éppen ezért szimptomatikus: pontosan mutatja a problémát. Böhm szerint a haszonelven fölépülő társadalom és állam csupán külső, mechanikus biztosítéka az egyén önkifejlésének, mint önértéknek.¹² *Önmagában* a társadalmiságnak, másik oldalról az egyén jó polgár-

¹¹ Böhm Károly: *Az Ember és Világa. Philosophiai kutatások. III. rész: Axiologia vagy értékktan.* Stein János, Kolozsvár, 1906. Böhm filozófiájának legjobb modern filozófiatörténeti elemzését lásd: Ungvári Zrínyi Imre: *Öntételezés és érték tudat. Böhm Károly filozófiája.* Pro Philosophia, Kolozsvár–Szeged, 2002.

¹² Böhm axiológiájának II. könyve határozottan kettéválasztja az *érték fajait* a főként *társas (socialis)* haszonként értelmezett haszonértékre és az ettől különálló *önértékek*-re. Lásd Böhm Károly i. m. 247-342. Az általában az értékelméleti fordulat megelőlegezőjeként tárgyalt, *Az értékelmélet feladata s alaproblémája* című írásában

ként való létezésének, valamint politikai szabadságának értéke nincsen, bár az egyén önkifejlésének ezek elengedhetetlen lehetőségfeltételei. Böhm ezzel elkerüli minden lehetséges kollektivistá totalitarizmus filozófiai alátámasztásának még a lehetőségét is, ugyanakkor elveszi emberétől a politikai közösségben való részvétel pátoszát.¹³ Pedig nem volt ez mindig így nála sem. Ugyanezen kötet előszavának rövid, de konkrét politikai utalása – gondosan március 15-ére keltezi a kiadást, céloz a darabont-kormányra és a legitim hatalom visszaállításának szükségességére¹⁴ – illetve, elméletibb módon, más műveiben a politikának bármiféle „társadalommérnökséggé” való átalakítása ellen fölemelt szavai más irányba mutatnak.¹⁵ Akárhogyan próbálta összehozni az öntét kifejlésében megfogalmazott antropológiáját és a politikum értékességére vonatkozó nézeteit, valamelyiket föl kellett áldoznia a kettő közül. Axiológiája kidolgozása mellett döntvén a politikai szabadságra vonatkozó tanítása szükségképpen vérszegény maradt, míg kortársai közül sokan az ellenkező opciót választván az antropológia nélküli politikatudományig jutnak el. Esete megmutatja az európai gondolkodás egyik dilemmáját. Ha nem is föltétlenül az ő szövegeiből kiindulva, de valahogyan ezt a választási pozíciót tudatosítva kellene újragombolnunk a mellényt.

ennél is keményebben fogalmaz: A haza, az egyház és a társadalom csupán *reflektált kéjencek*, önértékük semmiképpen sem lehetséges. Szférájukban *az emberbaráti szeretet köpenykéje nem takarhatja el az aranyborjút körül táncolók lólábát*. Lásd: *Értekezések a bölcséleti tudományok köréből*. III. kötet, 1900. 4. sz. 3-58.

¹³ Ennek az attitűdnek a kései következménye, hogy tanítványi köréből egyedül a „Böhm-unoka”, Vatai László kísérel meg böhmianus politikafilozófia megalkotását. Az eredmény következetesen individualista, antitotalitárius, a politikumot az egyéniség kibontakoztatásának érdekében mindvégig eszközként kezelő, minden pátosztól mentes, igen józan gondolatmenet, különösen, ha figyelembe vesszük megjelenési dátumát: Vatai László: *A szociális filozófia alapjai Böhm Károly tanában*. Kolozsvár–Budapest, 1943.

¹⁴ „hogy [művem] philosophiai irodalmunkra való hatását még élő szemeim meg fognák pillantani, azt különösen most, édes hazánk tépett erkölcsi és politikai viszonyai között, reményleni nem merem. Ezt azonban, a szebb jövő reményében, megadással vállalom” Böhm Károly idézett axiológiájának előszava, X.

¹⁵ Még 1902-ben fejti ki filozófiája egyik fontos tételét, az ontológiai és axiológiai szempont dualizmusát. Ennek alapján bírálja a korabeli szociológia társadalomképét is: „En veszélyt látnék abban, ha például a szociológia csak természettudományi módszerrel akarná megoldani feladatát, mert hiszen az talán kétségtelen dolog, hogy a jövő társadalom megalkotásához nemcsak a kauzális nexus ismerete szükséges, hanem ismernünk kell azon tényezők *értékét* is, melyeket ezen nagy alkotmány felépítéséhez használni akarunk” Böhm Károly: *A filozófiai irányok különbözőségének gyökereiről és megegyeztetésük lehetőségéről*. Különnyomat a Magyar Filozófiai Társaság Közleményei II. füzetéből. Franklin-társulat nyomdája, Budapest, 1902. 32.