

# BIBÓ ISTVÁN FILOZÓFIÁJA\*

## Bibó és a realitásérzék

Mint Szabó Zoltán elmondja, Bibó egyik gyakorta idézett kedvenc mondása volt a Bethlen Gábortól származó mondat: „sem az dialektikához, sem az retorikához nem tudunk, a dolgot őt magát nézzük, csak a mi nemzetünk javát és magunk megmaradását”<sup>1</sup>.

Ez a „dologhoz való odafordulás” Bibó minden megnyilvánulásán látszik. Különösen heves irtózást érez minden ideologizálással szemben, s valóban joggal mondható elméleti beállítottságáról, hogy az „antispekulatív”. E kifejezést Perecz László használja Bibó filozófiáját rekonstruáló tanulmányában<sup>2</sup>, s kiemeli, hogy Bibó szerint az elméletalkotó gondolkodó legfontosabb képessége az ép és egészséges „realitásérzék”, melyet számos idézettel igazol.<sup>3</sup> Ezt mi magunk is megerősítjük néhány fontos passzussal.

Bibónál sajátosan kapcsolódott össze az intellektuális alapbeállítódás a filozófiai szörszálhasogatás és egzegízis elutasításával. Amennyiben kénytelen volt filozófiai problémákkal foglalkozni, azt két körülmény idézte elő nála. Az egyik az volt, hogy a jogelmélet bizonyos végső kérdései belenyúlnak a filozófiába, a másik pedig az, hogy egyetemi kurzusaiban kénytelen volt a hallgatónak olyan problémákkal kezdeni a jogelméleti kérdések tárgyalását, mint pl., hogy mi a tudás és tudomány.

Másrészt Bibónak van egy nem szisztematikusan kifejtett filozófiája, mely egy logikai és egy történeti narratívából tevődik össze. Azt is mondtuk már többször, hogy ez a két narratíva, amely tulajdonképpen egy, „műfaji” szempontból filozófiai, és társadalom- és politikai ontológiát foglal magában. Rögtön tegyük hozzá: a szövegek, melyek hordozzák e „kategoriális terheket”, nincsenek „szak”-filozófiai formára hozva. Bibó egyenesen a dolognak ront neki (ezért tekintjük intellektuális alapbeállítódását fenomenológiaiainak), s nem foglalkozik azzal, hogy azt, amit feltárt a dologból, beillesse a hagyományos filozófiatörténet alakjai és problémái közé. Természetesen rendelkezik olyan filozófiai alapműveltséggel, amely elég ahhoz, hogy megértse a filozófiai alapproblémákat<sup>4</sup>, s ha ambicionálta volna, akkor jogteoretikusból átképezhetne volna magát szakfilozófussá, éppúgy ahogy pl. Husserl matematikusból filozófus lett. Érdeklődésének középpontjában azonban a politika, mint olyan állt, ami túlmenni készített a jogtudományon, sőt ennek szociológiai megközelítésén is. Nem csinált, pontosabban nemcsak állam- és jogszociológiát csinált, hanem „multidiszciplinárisan”

közelítette meg a politika témáját, s történeti, társadalomlélektani, valamint állam- és jogelméleti tudáskészletét is bedolgozta vizsgálódásai eredményeibe. Az így létrejött produktumot neveztük műfaji szempontból politikatudományi, röviden politikai esszének, s különböztethetünk meg aztán ezen belül, esszéertekezéseket, esszé tanulmányokat, esszéetűdöket, s végül publicisztikákat. Természetesen e műfaji határok cseppfolyósak, mert Bibónál tényleg érvényes az, hogy a totalitás adja meg a helyi értékét minden részelemnek („belső kontextus”), tehát a legkonkrétabb publicisztikában látenszen mindig jelen van az egész. Most az a feladatunk, hogy hermeneutikai vizsgálódásainknak az eredményét alkalmazzuk és igazoljuk Bibó életművének elemzésében.

Mármost az a kérdés merül fel, hogy miként is működött nála ez a realitásérzék. Kézenfekvő megoldásnak látszik, hogy akkor elő kell venni a dokumentumokat, az oeuvre-öt és végig kell elemezni abból a szempontból, hogy a „magára a dologra” figyelmező kutató elme miféle valóságképet festett írásműveiben, hogy hát miképpen is néz ki Bibó társadalom- és politikai ontológiája.

## A logikai narratíva: társadalom- és politikai ontológia

Bibó tudatosan egy politikaelméletet ír, amikor hozzáfog *Az európai társadalomfejlődés értelméhez*. Először kis tudományelmélettel kezdi, melyben elmagyarázza, hogy mik a sajátosságai a politikai elméleteknek. Ezt nagyon gyakorlatian fogja fel. Az ember kitalál valamilyen konstrukciót, és megpróbálja az embereket rábeszélni, hogy próbálják ki. De óv attól, hogy valaki vagy valakik tudományosan deklarálják magukat, és aztán félrevezető bizonyosságba ringatja követőit. Az ilyen ember hamis helyzetben él. „Éppen ezért nincs nagyobb ellensége egy ilyen felfokozott felelősségnek, mint az a bizonyos gyermek, önelégült elbizakodás abban, hogy valaki vagy valakik tudományosan egzakt politikai program birtokában vannak, és ezt a gondolkodás, felelősségtudat és töprekedés nélkül az emberiség boldogítására fordítják, és erre nekik valamiféle kulcsuk van”.<sup>5</sup> Nem kétséges, hogy itt Bibó a marxizmusra gondol.<sup>6</sup> Később azt mondja: „Nincs természettörvény, amelyik azt mondaná, hogy a rabszolgaságból a hűbériségbe és a hűbériségből a kapitalista társadalomba és így tovább fejlődünk”.<sup>7</sup> De lényegében sem a társadalomtudomány, sem a vallás nem különbözik a természettudományoktól, ami a módszereket illeti: tapasztalatszerzés, azok csoportosítása, egy átfogó koncepció megfogalmazása és végül kísérleti formában való igazolása vagy elvetése. Csak éppen a politikában s még fokozottabb mértékben a vallásban a kísérlet sikeressége évszázadokban mérhető.

Ezután rátér a saját ilyen értelemben felfogott koncepciójára. S itt felmerül a kezdet problémája. Mégis: valamiből ki kell indulni. A feladat az, hogy felvázoljuk vagy kitérjük a kedvező fejlődés irányát. Tehát, hogy az irányt ki tudjuk tűzni, válaszolni kell az idegenforgalomból ismert utcai térképek módján: itt áll ön. De kérdés, hogy hol állunk mi emberiség. Bibó egy eszmét vesz fel, mely azt mondja, hogy a jelenlegi emberiség már volt egy jobb, kiegyensúlyozottabb állapotban, ez „valami ok-

ból megbillent, és ezt a megbillent egyensúlyt kell ismét helyreállítani<sup>8</sup>. Nos, itt van a már ismert fogalom: az egyensúly. A másik általánosabb, metaforaszerű „fogalom” az egyensúly megbillenése. És Bibó itt felvesz a hegeli hármasságot: ezek nem mások, mint a világi formában átélt megjelenései a paradicsomi ártatlanság, a bűnbeesés és megváltás hármasságának. Bibó rögtön utána elveti azt, hogy ennek valami történeti alapja lenne. Nincs, bár találtak primitív népeket, akik nagyon nagy békességben éltek, de ilyen jó és ártatlanság állapotát egyetlen népnél sem találtak. De ezért ő mégis felteszi. Hogy miért, nem mondja meg. Emígyen fogalmazza:

„De mégis ennek a sémának, annak, hogy az emberiségben, az ember közösségi életében, az emberiségnek az egész világhoz való viszonyában valami megbillent, valami egyensúlyzavar van – nemcsak a legújabb időben, amikor ez fokozottabban érződik, hanem régtől fogva –, s ezt orvosolni lehet, és ennek az orvoslásnak nemcsak a jövőbe kell mutatnia, de bizonyos fokig a múltból kel tanulságokat vennie, és ezek a múltbeli tanulságok szükségképpen valamilyen múltbeli egyensúlyosabb állapotra utalnak – ennek az elgondolásnak van valami vonzóereje, aminek nehéz ellenállni.”<sup>9</sup>

Megkockáztatjuk, hogy itt Bibó valami Szókratészhez hasonló dolgot művel. Szókratész ugyanis, amikor sarokba szorították, kénytelen volt valamilyen mítoszhoz fordulni.<sup>10</sup> Úgy látszik, ha a végső dolgokról van szó, kénytelenek vagyunk a mítoszban menedéket találni. Bár ez inkább egy posztulált hipotézise Bibónak. Mert folytatja az egykori egyensúly megbillenésével. És itt jön az a pillanat, amikor Bibó átmegy fundamentálonológiaiába, ha nem is a heideggeri értelemben. Mi az ember?-teszi fel a kérdést. Nos, a válsz az, hogy az ember az egyetlen élőfajta, amelyik tudja, hogy meg fog halni. „A tudatosságnak a megjelenése az, amely valószínűleg az emberi lélek egy csomó egyensúlytalanságáért is, ugyanakkor, mikor egy csomó csodálatos lehetőségért, felelős”<sup>11</sup>. Ez persze Heideggernél is állhatna, aki a halálba hanyatlásban látja az ontikus emberlétet. De nem akarjuk szorosán összehasonlítani a két ontológiát, mert Bibónál minden – másként van. S különben is Bibónál ez a halál lehetőségére való tudatos rádöbbenés csak arra kell, hogy kiinduljon belőle. Kétségtelen, ez itt már ontológiai fogalom, pontosabban a pillanat, amikor az ember rájön a halálára, és elkezd félni a haláltól. Ki kell térni Bibónak arra az állítására, hogy ez a halálfélelem egy egzisztencialista fogalom volna. Mi magunk részéről, már amikor a jegyzetet írtuk, ehhez a ponthoz inkább Ferrerót<sup>12</sup> tudtuk kapcsolni, s idéztük a Macht című művét, melyben nagyon hasonlókat mond, mint itt Bibó. Csak hasonlókat, mert bár a félelmet ő is alapvetőnek tartja, de nem viszi el olyan, hogy úgy mondjuk ontológiai magaslatokra, mint Bibó. Ferrero ugyanis ilyeneket ír: „A félelem az élővilág lelke. A világmindenség csak azért nyomult be az élet szférájába, hogy elteljen félelemmel... A természet és az élet csúcspontján az ember az egyetlen teremtmény, amely leginkább kelt félelmet, és leginkább van eltelve félelemmel... Ő az, aki tudja, hogy minden pillanatban meghalhat, hogy ma vagy holnap meg kell halnia, s ennek következtében mindenütt halálos veszedelmeket pillant meg. Miután a félelme kizökkenti pályájáról, felgyúlt képzelete a valóságos veszélyekhez csatlakozó kiagyalt veszélyekkel szeplősíti el a mindenség tiszta arculatát, olyan fantasztikus teremtményekkel, fiktív erőkkkel, melyek – éppúgy, mint ő – halálosztó képességgel vannak ellátva... Az

emberiség egyik része... remegett és remeg képzelt veszélyek egész sorától, amelyek előtte járnak a valóságnak, sokszor pedig elrejtik az utóbbiakat: szellemek, halottak, varázslók, boszorkányok, előjelek, rossz istenek... Mégis: az embert nemcsak valóságos és képzelt veszélyek rémisztik... A hatalom éppúgy, mint a fegyverek, kezdetben az emberiség két legnagyobb rettenete ellen irányul: az anarchia és a háború ellen... A civilizáció a bátorság iskolája, s ez annak a törekvésnek az eredményén mérhető le, mellyel az ember a képzelt szorongásait leküzdeni s a valóságos fenyegető veszélyeket megismerni és azután hatástalanítani akarja... És az embernek ez a harca a szorongások ellen a haladás szónak a politika területén is értelmet ad, amennyiben lehetővé teszi számunkra, hogy különbséget tegyünk barbár és civilizált államok között. A hatalom is humanizálódik és civilizálódik a történelem folyamán, éppúgy, mint az istenség, mégpedig abban a mértékben, ahogy megszabadult aktív és passzív szorongásainktól: s szorongásainktól abban a mértékben szabadul meg maga is, amilyen mértékben a legitimitási elvek megsokszorozódnak, tisztázódnak és realizálódnak. A legitimitási elveknek legsajátosabb természete a félelem leküzdésében rejlik, a titkos és kölcsönös félelem leküzdésében, amely mindig létrejön a hatalom és alattvalók között”.<sup>13</sup> Namost, Bibónál szintén a hatalomnak van szerepe a politikai intézmények létrehozásában, s Bibónál is megjelenik a hatalom humanizálásának a gondolata, s az is benne van e szövegben, hogy az ember képzelt szellemekkel, boszorkányokkal, stb. hadakozik, tehát a vallási intézmények is.

Látszólag tehát nincsen különbség Bibó és Ferrero között. Azonban, először is Bibónál folytonos visszakötéseket találunk a bibliai mítoszhoz. Ez Ferreronál hiányzik. S ez nemcsak egy quantité negligable. Nem, Bibó azon túl, hogy felveszi a vallási intézményeket is a félelemtől való megszabadulás irányában, a vallásból, a keresztény vallásból származtatja az európai hatalomgyakorlás megszelídülésének folyamatát. A természetontológiai rész (melyre mindjárt visszatérünk) után elmondja, hogy az élethalálharc egy deformálódás eredménye, s ezzel ad értelemet a mítosznak. „Így adhatunk mai fogalmazású és érzésem szerint érvényes értelmet annak a mitikus fogalmazásnak, hogy az ember evett a tudás fájának gyümölcséből, és ennek folytán bűnbe esett. Minden vallás, minden etikai világnézet végeredményben arról beszél, hogy mit kell az embernek egyéni életében cselekednie, hogy kell a maga életét felfognia ahhoz, hogy ennek a bűnbeesésnek a következményeitől megszabaduljon”.<sup>14</sup> Itt van tehát a mítoszhoz való szókratészi fordulás. De ezen túl mutatja tézisünk helyességét arról, hogy Bibónál világnézeti, de nem világlátásbeli váltás ment végbe, s mindvégig megmaradt a kereszténység talaján. Ezután ontoteológiai fejtegetésekbe kezd. Először is történetileg értékeli, hogy csak a Nyugat-római birodalom területén ment végbe az a változás, mely szerint – szemben Bizánccal, melyben ázsiai despotizmus és bürokrácia révén szerveződés ment végbe – a nyugat félanarchiába esett, de éppen itt mutatkoztak olyan erők, melyek emberséges, racionális, humánus társadalomszervezés felé mutattak. Ez volt a kereszténység, amely a római hagyománnyal ötvöződött.

Bibó nem dicséri az egyházat. Elmondja, hogy az alexandriai „keresztény” (így idézőjelben!) csőcselék miként hurcolja végig a sárban a ragyogó szellemű filozófuslányt a holttestét, ez minden bizonnyal nem tartozik a kereszténység dicső pil-



lanatai közé. De ez a beállítása a kereszténységnek hamis. Egyrészt a görög-római világ több nyomorúsággal, babonassággal, stb. volt terhes, de a lényeg a kereszténység másik oldala: „olyan különlegesen, világítóan életközeli elemei, amik függetlenül az egész zsarnokság- és egyéb problematikától, mind az ázsiai, mind a görög-római világ számára újat jelentettek”.<sup>15</sup> S ezután következik az ontoteológia értelmezés, mégpedig egy krisztológia formájában.

Mármost Bibó a krisztológiát leválasztja az egyháztörténetről. Elmondja, hogy Jézus egy olyan kis szekta tagja volt, mely lényegében eszkatológikus, chiliasztikus nézeteket vallott és életellenes volt. Jézus azonban nem vonta kétségbe e szekta alapjait, de olyan életközeli, emberközeli gyengédségnek, az élet legegyszerűbb dolgai iránti megértésnek egyfelől olyan gesztusait tudta felmutatni, melyek messze túlnőttek jelentőségben e szekta határain: aki megüt a jobb arcodon, tartsd oda a bal arcodat is, aztán a felhívás arra, hogy ne álljunk ellent a gonosznak. Ezek nem egy ügyefogyott ember tanácsai, hanem a keresztény válaszok „az erőszak központba helyezése, az aktív szeretet, mint minden emberi görcsöt feloldani képes, minden erőszakot megsemmisíteni képes, lefegyverezni képes erő szerepel Krisztus példázataiban és példagesztusaiban a leggyakrabban”.<sup>16</sup> Tehát nem buta passzivitást prédikál Jézus, mert ez az ő aktív egyéniségével rendkívül ellenkező. Bibó még azt is megkockáztatja, hogy Jézus valószínűleg saját magán tapasztalta meg az erőszak leküzdésnek a hatalmát és erejét, mint ezt a fügefá megátkozása és a kufárok templomból való kiűzésének jelene tanúsítja. Tehát ez az erőszaknélküliség nem jelenti az erőszak elfogadását. Annak a belátásáról van szó, hogy „minden erőszak lényegében valamiféle görcsös állapotból fakad, és minden erőszakos gesztussal szemben létezik egy aktív szeretetből fakadó erősebb szeretetgesztus, amelyik azt az erőszakgesztust lefegyverezni képes”.<sup>17</sup> Nem kell tehát az ellenfél kegyeit bambán keresni, hanem meg kell találni az ellen-szeretetgesztust, amelyik felkelti benne a saját cselekedete fölötti szégyenkezést. Bibó hozzát teszi – nyilván a börtöntapasztalatai alapján –, hogy ha az emberi sajnálás képességét meg tudom őrizni az utolsó pillanatig, van egy olyan gesztus (lehet, hogy a gyerekekben, lehet, hogy az édesanyjában, vagy bármiféle lelki háttérben), ami az agresszív cselekvőt ráébreszti a saját hiábavalóságára. S Bibó hozzát teszi: minél félelme- sebb és absztraktabb szervezetek részként történik ez az erőszak, pl. egy háború vagy egy apparátus részeként, annál kisebbek a sanszai egy ilyen ellen-szeretetgesztusnak. Megveretése alkalmával nyilván megtapasztalta az apparátus személytelensége elleni gesztus tehetetlenségét. Az egyik nyomozó azt mondta neki, hogy „ő egy nagykunsági kubikos származék. Ő ismeri a mesterségét, és ha ő akarja, akkor én a sarokba fogok nyivákolni és a saját ürülékemben és vizeletemben úszni. Ezt is el tudja érni”. Majd Bibó értelmezi a történetet: „Mindez engem mély szomorúságra gerjesztett, mert hiszen valamikor én rettentő szenvedélyesen vettem részt a munkáskáderek gyors átképzésében, és ha elgondolom, hogy ezek között akadtak olyanok, akiket Rákosiék arra tanítottak meg, hogy lehet egy embert sarokban vinnyogó, magát összecsináló ronccsá tenni, akkor ez nagyon szomorú eredmény. Azért tudtam, hogy zömét nem erre tanították, de azért ez nagyon lehangoló volt. Különösen ez az oktatás a verésen

belül”.<sup>18</sup> Mármost mindezek ellenére Bibó meg tudta őrizni az ellen-szeretetgesztusban való hitét, ez mindenképpen csodálatra méltó.

Érdemes egy pillanatra felidézni Hannah Arendt totalitarizmusról szóló művének azt a passzusát, amelyben felveti, hogy a fasizmus és kommunizmus végrehajtó embereinek esetében olyan gyilkosokkal van dolgunk, akik nem tudják, mi a gyilkolás. Abszurd a halálbüntetés, ha nem olyan gyilkosokkal van dolgunk, akik tudják, hogy mi a gyilkolás. Ők „népesedés-politikusok”, akik úgy szervezik meg milliók legyilkolását, hogy szubjektíve mindenki büntelen, hiszen nem ölési motívumból cselekedtek.<sup>19</sup> Bibó ezzel a népesedéspolitikai felfogással szemben is megtartja az egyéni felelősség és felelősségre vonhatóság kritériumait.

Meg azt, hogy mindennek ellenére a keresztény erőszakmentesség ma is érvényes. Mindez jön Jézus példabeszédeiből és példaértékű gesztusaiból. Az a mondat, hogy az vesse rá az első követ, meg adjátok meg a császárnak, ami a császáré és Istennek, amit az övé, ezek Bibó szerint különösen telibe találják azt a „gyűlölködési gócot, azt a harci gócot, ami az ember bűnbeesésének a lényege.”<sup>20</sup> Mindenesetre álljunk itt meg egy pillanatra ennek a mondatnak ontoteológia jelentőségén. Hogy tudniillik a bűnbeesés az agresszivitás, a gyűlölködés volnának a bűnbeesés tettei. Ez mindenesetre a bűnnek, a bűn lényegének Bibó szempontjából igazolt leszűkítése, ami körülbelül megfelel a protestáns bűnfelfogásnak, mely a bűnt nem az Isten akaratával való szembeszegülésből, hanem öröklött önzésből és perverz önszeretetből származtatja.<sup>21</sup>

A másik krisztológiai vonal az, ahogy Krisztus a hitről tudott beszélni. A hit önála még teljesen független minden teológiától és hittételekben való hittől. „A hit, ahogy ő beszél róla, az emberi lélek rejtett képességeiben való gyermeki bizalom, azoknak a fölkeltésére való képességet jelenti. A legjelentősebbek azonban azok a felismerései, amelyek a szelídség hatalmára vonatkoznak”.<sup>22</sup> És ennek a tanításnak voltak messzeható következményei az emberi közösség miként való szervezésére nézve, mert a „ne állj ellent gonosznak” tanítása kinőtt abból a környezetből, melyben elhangzott. Utóbbi ugyanis nem arra volt beállítva, hogy ezt a tanítást az emberi közösség jóra és tökéletességre való felhívásként értelmezze, hanem arra, hogy ennek az egész világnak a hiábavalóságát felmutassa.

Ezután Bibó felsorolja Pál apostol cselekedeteit, melyekkel a kereszténységből világvallást csinált. Ezekből a legfontosabb az, hogy Jézus Istenségének olyan megfogalmazást adott, melyben fennmaradt a teljes embersége is. Aminek az a jelentősége, hogy „Isten ismeri a mi kínjainkat, a terhelt emberi állapotunkból való kilépéshez egy tökéletesen velünk egyszövetű emberi személyiséggel kell kapcsolatba lépni.”<sup>23</sup> Ezután megemlíti, hogy a páli tanokból kinövő egyháznak, mint intézménynek fel lehet róni bizonyos életellenességet és dogmatizust, de ezzel szembeállítható és szemben is állt Krisztus mondanivalójának életközeli, felszabadító és türelmes végső alaphangja. (Egyébként ez a kettősség mutatkozik meg drámaian Dosztojevszkij *Karamazov testvérekjében* Jézus és a Nagy Inkvizítor találkozásában.). Majd még látni fogjuk a történeti narratívában, milyen szerepe volt az egyháznak az európai társadalomfejlődésben, most azonban térjünk vissza az ontológiai alapokhoz.

Bibónál egy humanizált természetontológia jelenik meg. Bibó onnan indítja e részt, hogy az embernek leginkább a halálát siettető külső erőktől van oka félni, s az ember azáltal, hogy tudja: meg fog halni, a halál feletti diadalmát különféle pótszerekkel igyekszik elérni. Ilyen mindenek előtt a másik ember élete-halála fölötti hatalom, és így a másik emberrel folytatott élethalálharc. Innen jön az az utalás bizonyos nézetekre, melyek az emberek közötti pusztítást az állatvilág és a természet pusztító tevékenységével hozzák kapcsolatba. Bibó ezzel kapcsolatban kifejti, hogy egy fajon belül csak a legritkább esetben, csak a szexualitással vagy faj veszélyeztetésével kapcsolatban fordul az elő, hogy az egy fajon belüliek egymásnak fordulnak, illetve ragadozók esetében. „De a ragadozók közti harc is csak kiélezett formája annak az egymásból élésnek, amely a természeti világ fajai között általában fennáll. Az a mód, ahogyan az őszi avar a következő évi humusz legfőbb alkotóeleme, az a mód, ahogyan egysejtűek millióit a vízzel együtt bekebelezi egy cethal, egy bálna, az egyáltalán nem a természet élethalálharcát, inkább bizonyos egymásrautaltságát fejezi ki, és semmiképpen sem szolgálhat igazolásul azokra a pusztításokra, amiket az emberek egymás között szívesen csinálnak. A természetben minden élethalálharc-jelenség mellett is annál erősebben létezik az egész szerves természeti világnak nagy szolidaritása, egymásrautaltsága, melynek keretében a legritkábban áll az egyik fajnak érdekében a másik fajta teljes elpusztítása”.<sup>24</sup> Tehát az öncélú megsemmisítés teljesen idegen és csak az ember privilégiuma.

Azt lehetne mondani, hogy mindenkire jellemző, hogy miként fogja fel a természetet. Marx pl. azt mondja egy helyen, hogy Darwin az emberek közötti konkurenciát vitte át a természetre és így fedezte fel a fajok fejlődésének a törvényét.<sup>25</sup> Maga Marx a természetben az ember munka révén létrejövetei folyamatát látta meg.<sup>26</sup> Bibó számára a természet is a nagy egymásrautaltság és szolidaritás megtestesítője. Bibó szerint tehát nem természettörvény az emberek közti élethalálharc. Hanem ez egy deformáció következménye. De minek a deformációja? A Kolombusz-tojása megoldás a félelemre: „ha sem én nem állok embertársaim nyomasztó kényszere alatt, sem én nem tartok embertársat nyomasztó kényszer alatt”.<sup>27</sup> Ebből két lehetséges megoldás kínálkozik. Az egyik a nagyméretű hatalomkoncentrációk és zsarnokságok, amelyeket igyekeztek vallásilag megszentelni, és éppen ezáltal humanizálni, s a hatalmasokban az alattvalók iránt mérsékletet, az alattvalókban pedig belenyugvást kelteni, s így az egészbe egyfajta rendezettséget belevinni. Azonban az így létrejött rendszerekben nincsen szilárdság, s a cirkulus vitiosusból nem lehet kikerülni, mert az így létrejött hatalomkoncentrációk mindig újból egyéni és tömeghisztériákon, zsarnokságokon és dinasztiák váltakozásán keresztül tengetik életüket. Mármost, hogy ebből van kiút, hogy tehát a szabadságot és a félelemmentes nyugodt értelem hatalmát állandósítani, intézményesíteni lehet, két kultúrkörben vetődött fel. Az egyik a kínai, ahol volt egy komoly császárság, amely konfucianus alapokon egy aránylag nagymértékben racionalizált és humanizált államvezetést valósított meg. S Bibó kimond egy fontos történet-szociológiai igazságot: „Azt mondhatnák, hogy minél inkább zsarnokságban él egy társadalom, annál inkább termel átláthatatlanul misztikus, mindennemű értelmi megfontolás és felismerés számára áthatolhatatlan vallásrendszereket, és fordítva, minél

racionalisabb, szabadabb társadalomszerveződés adódik egy társadalomban, annál inkább fellép az igény, hogy a vallás is racionalis, lucidus, áttekinthető, az ésszerűség számára megközelíthető területe legyen az emberi életnek”.<sup>28</sup>

Mármost, ha ezt a vallás és társadalom racionalitásának valamint vallásosságának korrelációját kimondó megállapítást egybevetjük Max Weber vallásszociológiájával, ott a következőket találjuk. A kínai bürokráciáról azt mondja, hogy a bürokráciának egyáltalán nincs olyan igénye, hogy az etikának valamilyen túlvilági megalapozást adjon, ezt „a bürokrácia rendi konvencionáliszmusának művészetét összefoglaló, tartalmilag merőben megalkuvó és haszonelvű, ám esztétikusan előkelő tanítása pótolja”. Megsemmisíti az emocionális és irracionális vallásosságot, megsemmisíti a szellemekbe vetett hiten túlmutató vallásosság minden formáját. A felvilágosult hivatalnok távol tartja magát a szellemektől, megveti azok mágikus eszközökkel történő befolyásolását, s lekezelően népi vallásosságnak tekintik.<sup>29</sup> Ami pedig a görög-római világot illeti egy helyen Weber elmondja a következő általános jellemzést: „A római nemesség ellenben már terminológiájában elutasította az eksztázist: az eksztázisnak megfelelő fogalom itt a 'superstitio' volt... A dionüszoszi kultikus mámort a szenátus betiltotta. A világ fölött uralkodó, militarista hivatalnok nemesség részéről az eksztázis minden fajtájának, valamint az individuális üdvetodikával való minden foglalatosságnak az elutasítása mármost – akárcsak az üdvetodikával szintén mindig szigorúan ellenségesen szembenálló konfucianus bürokrácia részéről – egyik forrása volt... a teljesen gyakorlati-politikai irányultságú, szigorúan tárgyyszerű racionalizmusnak”.<sup>30</sup> Itt tehát Bibó jól látta meg a negatív korrelációt a misztikus vallásosság és racionalis társadalomszervezés között.

Mármost előttünk állnak Bibó ontológiájának vezérfogalmi: a halálfélelem, a kétfajta, vallási és politikai intézmények, amelyeknek leküzdésére szolgálnak, továbbá ott van a belső és külső politikai egyensúly, melyet egyfelől a tömeghisztéria, másfelől a forradalom dülhat fel. Az is látható, hogy ez az ontológia be van ágyazva a keresztény világlátásba, amennyiben a keresztény vallás tanításai behatolnak a hatalomgyakorlásba Nyugat-Európában, és azt szolgáltató, humanisztikussá teszik. De utóbbi a maga történeti kibontakozásában már a történeti metanarratíva részét képezi. De mielőtt ennek nekifognánk, még hiányzik valami a logikai narratívából. Ez pedig az a politikai intézményrendszer, amelyben a keresztény társadalomszervezés mintegy kiteljesedett. Ezt Bibó egy vízió keretében mondja el.

Ezeket az intézményeket, melyeket az angol politikai gyakorlat és a francia forradalomnak ideológiája együttesen dolgozott ki, nevezi Bibó szabadságvédő technikáknak, s felsorolja ezeket: hatalmi ágak elválasztása, általános választás révén létrejövő népképviselői parlament, a parlamentnek felelős, vagy valamilyen módon a nép által kiküldött és visszahívható vagy határidős végrehajtó hatalom, a végrehajtó hatalomtól független bíróság, melynek valamilyen formában kiterjed a hatásköre a végrehajtó hatalom aktusaira is. Ezekhez csatlakoznak az ezek működését biztosító sajtó-, gondolat-, gyülekezési szabadságok, kiterjedt helyi önkormányzat. Ebből a rendszerből egyetlen elem sem emelhető ki, mert akkor az egész kárt szenved. „Úgy minősíthető ez az egész rendszer, mint a nyugati kultúrkör egyik legvitánkülvilági,



egyik legtartósabb, egyik leghitelesebb, leghumánusabb, legkevésbé veszélyt fölidézó teljesítménye, amelynek – bár végső kicsengésében sok antiklerikális elem közepette jött létre – a végső gyökerei abban a társadalomszervező munkában gyökereznek, amelyet a kereszténység Nyugat-Európában elindított.<sup>31</sup> Még hozzátesszi, hogy végső gyökerei a görög-római világba nyúlnak vissza, de ezt továbbépítette a keresztény inspirációjú társadalomszervezés és „ebben az értelemben a szabadságjogoknak ez a rendszere talán az egyetlen komolyan sikeres megvalósulási formája a kereszténység erőszakmentességet hirdető erkölcsi programjának”.<sup>32</sup> Ennyiben tehát a Bibó keresztény világlátásának az emanációja ez az elmélet, amennyiben a kereszténység tanai torkollottak bele ezekbe a szabadságintézményekbe. Mert ez a rendszer szabadtotta meg az emberiséget és benne a politika világát a fenség és a másik ember erőszakától való állandó félelemtől, s lehetővé tette, hogy az uralkodók erőszakos halál vagy vesztőhely nélkül átadják a helyüket. A népnek pedig lehetővé teszi, hogy megszabaduljon a nekik nem tetsző vezetőktől. Bibónál ez szinte a demokrácia kvintessenciája. Hogy le lehet váltani a vezetőket.

De Bibó nemcsak keresztény világlátással rendelkezik és ennek középpontjában a krisztológia áll, hanem világlátásának megfelelően, mely nem kofesszionalista, bírálja is az egyházat, illetve az egyházakat. Először is a katolikus egyház átvett bizonyos mágikus elemeket (pl. Szűz Mária tisztelete, a szentek tisztelete, a szüzesség tisztelete, s egy csomó rítusnak mágikus gyakorlattá átformálása.), amelyek ellen éppen az északi országok szerzetesei lázadtak fel, akik halálosan komolyan vették a vallást, komolyabban, mint a mediterrán országok. A skizmának először Bibó deficitjeit sorolja fel: megszüntették a középkori keresztény szervezet univerzális társadalomszervezését, megfosztották tekintélyétől az egyetemes tanítóhivatalt, aminek csírái megvoltak a római pápaságban, továbbá sajátos következménye volt Németországban a fejedelmi abszolutizmus megerősödése. A pozitívumok azonban nagyobbak Bibó szerint: először is halálosan komolyan vétele a vallási erkölcsi követelményeknek, továbbá az, hogy Angliában és Hollandiában a modern szabadságintézmények organikusan ráépültek a középkori szabadságintézményekre. Igazában véve a protestantizmusnak közvetett hatásai voltak a szabadságintézményekre, amennyiben olyan új és igényes emberfajtát termeltek ki, akinek a politikai szabadságra is nagyobbak lettek az igényei. Egészében véve azonban a protestantizmusnak az lett a negatív következménye, hogy a pápaság közvetve elősegítette a fejedelmi abszolutizmusok kialakítását a katolikus országokban, s így történt, hogy Franciaországban – ellentétben Hollandiával és Angliával – felszámolták a középkor szabadságvédő intézményeit és antiklerikalizmus keletkezett.<sup>33</sup>

Mint ahogy Bibó a politikatudományt gyakorlati tudományként fogta fel, amely koncepciókat és javaslatokat dolgoz ki, s megpróbálja meggyőzni az embereket arról, hogy próbálják ki, most megnézzük: miként építené tovább a szabadságvédő intézményeket. Ez sem előzmények nélküli. Már az államhatalmi ágak elválasztásával foglalkozó akadémiai székfoglalójában megtett javaslatai a hatalmi ágak továbbfejlesztésére. Már ott rámutatott arra, hogy a hatalmi ágak elválasztását meg kell tisztítani a ráarakódott sallangoktól és visszaadni neki eredeti tartalmát. Ez pedig az, hogy „a ha-

talomnak erkölcsi igazolásra való szorítását technikailag a hatalomkoncentráció megbontása, a funkciók tagolása s egymással szembenálló, különleges öntudatot kialakító hatalmi centrumok kiépítése révén lehet legeredményesebben elérni”.<sup>34</sup> S Bibó javaslatokat is tesz egy „gazdasági államhatalmi ágra”, mely lényegében szakszervezetek-, kamarák-, szakmai önkormányzatok-, üzemi önkormányzatok-, stb.-ből épülne fel. Továbbá a kultúra területén a tudósi, nevelői, művészi önkormányzatokat építené ki. Most ott folytatja, ahol harminc évvel korábban abbahagyta, s nevelői, tudományos és tudósi önkormányzatokat vázol fel, mely a mármost kirajzolódó és mind jelentősebbé váló tudomány „tárgyas, tárgyszerű irányítására lesz képes”. S aztán megemlékezik a gazdasági önkormányzatról is. Itt nyilván az 56-os tapasztalatok hatására kifejti, hogy a munkásság, mint a tényleges, közvetlen munkát végzők serege, ki van zárva a centralizált bürokráciával szemben a gazdasági döntésekbe való beleszólásból. „Éppen ellenkezőleg – mondja –, a leendő társadalom víziójában a tényleges, közvetlen munkát végzők önkormányzata letről fölfelé egy piramisszerű építményben mindenütt elevenen működő tényezővé kell, hogy legyen ahhoz, hogy a dolgozónak a munkájáért való felelősségvállalása újból létrejöhessen”.<sup>35</sup> Másfelől azért is szükség van a munkásönkormányzatra, mivel azóta a termelés belátható folyamata olyan messze került a munkástól, hogy azt átlátni nem tudja, s csak e munkásönkormányzat tud segíteni a munkás elidegenülésén.

Ezután következnek azok a szavak, melyek Kovács Gábort arra ihlették, hogy a könyve címébe is felvegye. Bibó onnan indítja a gondolatmenetet, hogy a marxizmus állam-elhalási tézise téves, mert tisztában kell lenni azzal, hogy a leendő társadalom számítógépes társadalom lesz, és az a bizonyos anarchizmus nem fog primitívségbe torkollani. Majd így folytatja: „A hatalom anarchikussá válása, a hatalom feloldása nem így következik be, ha mindnyájan azt akarjuk, és abba az irányba hatunk, hogy minden eddig hatalomgyakorlásnak ismert funkciót szolgálattá alakítunk át mind szervezési formájában, mind a hozzá hasonló erkölcsi tartalmakban, és az egész társadalmat kölcsönös szolgálatok és szolgáltatások rendszerévé alakítjuk át, ahol minden helyzetben mindenki felveszi mind a pult mögött kiszolgálóm mind a pult előtt álló ügyfélnek a helyzetét: és a szervezés legmagasabb szintjén sem jön létre a hatalomgyakorló, a trónon ülő és az előtte instanciázó embernek a viszonylata, hanem mindegyik a kölcsönös szolgálatok viszonylatában alakul ki.”<sup>36</sup>

Mielőtt értékelnénk ezt a jövővíziót, nézzük meg még a szoros korolláriumát, a tulajdonviszonyokat, melyeknek szintén valahogy ehhez a képhez kell idomulniuk. Bibó kimondja, ahogyan nem lehet örökölni királyságokat, s arisztokratikus helyzeteket, ugyanúgy fel kell számolni a személyhez kötődő mamutvagyonokat, ugyanúgy nem lehet majd gyárat, bankokat és ipartelepeket sem örökölni. S itt is elmondja a feltaláló példáját, akinek a majdnem szabad gyártulajdonost megillető jogokat kell kapnia, a lényeg azonban az, hogy ne a gyerekei örököljék a gyárat, hanem majd belenőjön a munkásönkormányzat tulajdonába. Ez a feltaláló mérnökpélda alkalmas szolgálat Bibónak arra is, hogy kifejtse nézetét a kétfajta értelmiségiről. Tudniillik a szervező értelmiségi, aki jórészt a másodhegedűs szerepét játszotta a történelem folyamán, most úgy tűnik, hogy egyik szervező értelmiség – miként a hivalgó arisztok-

ratát leváltotta a kereskedő és az iparúzó polgár – végre ő lesz az uralkodó. Mármost ez a szervező értelmiségi sokszor mutatott olyan attitűdöt, hogy őt a szakszerűtlen közbeszólás, népszavazás, parlamentarizmus, önkormányzatok, különösen a munkásönkormányzat, csak bosszantják, mint az ő magasrendű értelmiségi munkájának megzavarásai. Ezzel szemben Bibó leszögezi, hogy „A magasrendű értelmiségi szakszerűség és a szélesen kiterjedt demokratizmus a modern társadalomszerveződéskét egyenrangú követelménye.”<sup>37</sup>

S ezzel tulajdonképpen a végéhez érkeztünk *Az európai társadalomfejlődés értelmének*, mely mintegy nyolcvan oldalra rúg e kiadásban. Pontosabban még nem beszéltünk a történeti narratíváról. Tehát még egyszer: előttünk áll Bibó ontológiai alapkategória rendszere: a félelem, a félelem leküzdésének két módja, a vallási és a politikai intézmények, a keresztyény gyökerű hatalomminimalizálás, végül az örökérvényű szabadságintézmények illetve ezek elvei, s legeslegvégül a jövő víziójának utópikus képe. Mármost az a feltűnő, hogy Bibó mennyit foglalalkozik a forradalommal. Tulajdonképpen a nyolcvan oldalas műből harminc oldal (32-61. oldalig) részint a forradalom mint olyan sajátosságait vizsgálja, részint pedig történetileg. És ez nem lehet véletlen. De hiszen nem azt akartuk bizonyítani, hogy Bibó megtérése révén kitört a keresztyény középosztályból. Nem állítjuk-e azt, hogy szocialista volt? Nem azt látjuk-e hogy 1956-ban egy forradalmi kormány minisztereként ténykedett? Nem forradalmi legitimitási alapra helyezte-e a forradalmat?

Úgyhogy bármennyire is nem volt még így tárgyalva, most meg kell néznünk Bibót, a *forradalmárt*. De milyen forradalmár volt? Mert kétfajta forradalom van, etikai és társadalmi. Nos, Bibót társadalmi forradalmárként kell elsősorban számon tartani, hiszen – mint láttuk – szocialista forradalmat hirdetett. Csakhogy ő a forradalmat mindig etikai színezetben nézte. Nem mondta-e például egy előadásában a következőket a hatalom és az erkölcs viszonyáról: emlékeztet „...az állam és társadalomszervezeti kérdéseiről szóló keresztyény tanításra, mely mindenek előtt két alapelv tiszteletét kívánja meg, a *szabad emberi személyiség tiszteletét*, vagyis annak tiszteltét, hogy az ember – aki egyes egyedül az Istennek lehet eszköze – más ember bármiféle céljának eszközéül használtassék, másrészt mindennemű hatalomnak erkölcsi ítélet alá vetését”.<sup>38</sup> Most akkor az etikából indul vagy a társadalomból? Nos, úgy gondoljuk, hogy Bibó alapvetően társadalmi forradalmat akart, de ezt is alávetve etikai kritériumoknak. Bibó ugyanis tényleg forradalmár volt. Kitört a keresztyény középosztályból és szocialista forradalmár lett.

## A logikai és történeti normatíva között: Bibó forradalom-elmélete

Bibó először is az erőszak fogalmát tisztázza, mert véleménye szerint a forradalom az erőszak alete. Kiindul abból, hogy az emberek között nincsen semmilyen feloldhatatlan érdekellentét. Az európai történelmen végigvonul a gyűlölködési és erőszak kitöréseknek a lelohasztása. „A keresztyény válasz az erőszak, a félelem és a gyűlölködés

gőrcsere az aktív szeretet középpontba helyezése, az aktív szeretet, mint minden emberi gőrcsőt feloldani képes erő szerepel Krisztus példázataiban és példagesztusaiban a leggyakrabban.” A holland és francia forradalomban ennek jegyében alkalmaztak erőszakot egy bajkeverő, és a békességet fenyegető királyi hatalommal szemben. De ilyenek voltak a középkor nagy paraszt- és polgárforradalmi is. Az első típus az volt, amikor a parasztság, s helyenként a polgárság a mindennemű feudális nemességgel<sup>40</sup> szemben kezd harcot, amikor is ezek a király és nemesség szövetségére vezetnek, és a lázadásokat leverik. A második típusba az az eset tartozik, amikor az erősödő királyság a papság közreműködésével a polgársággal lépett szövetségre a nemességgel szemben, ami a nemesség teljes leverésére és udvari szolgálatra kötelezésére vezetett, s hosszabb távon abszolutizmushoz. A harmadik típus az volt, amikor a meggazdagodott polgárság és a melléje felsorakozott nemesség lépet fel a királyi hatalommal szemben, s ekkor a királyi hatalomtól már régebben kicsikart alkotmányos jogokba az egész polgárság, majd az egész társadalom belenőtt. Ez volt a holland és angol forradalom esete, melyek a legegészségesebbeknek és legertermékenyebbeknek bizonyultak, ugyanis tényleg felszámolták az egyoldalú hatalmi góccokat.

Ezután kifejti a forradalomról vallott általános nézetét. A forradalom, mondja, csak akkor hasznos és termékeny, ha egy megmerevedet hatalmi szituációt gyorsan, egyik pillanatról a másikra felbont és szétrombol. „Ebben a szituációban a forradalmi erőszaknak az a szerepe, hogy egy ellenállhatatlannak, félelmetesnek, hatalmasnak és tekintélyesnek látszó hatalmi gócról, amelyiknek valójában már nincsen funkciója, egyetlen vagy néhány erőszakos gesztus erejénél fogva megmutatja, hogy annak sem funkciója, sem ereje nincsen, ezáltal egy óriási felszabadulást, lélektani és tetteges felszabadulást hoz létre az alávetettek körében, és megnyitja azok alkotói előtt az utat”.<sup>41</sup> Tehát a forradalom akkor jogosult, ha 1. egy hatalmi gócról vagy rétegről kiderült, hogy már nincsen funkciója, 2. s egyetlen erőszakos aktsussal, 3. megfosztják hatalmától, 4. és ezáltal egy nagy lélektani felszabadulást hoz létre. Itt van a nagy eltérés a Lukács-féle progresszív idealizmustól, amely elvitatja az intézménynek értékét, s csak gátat lát bennük. És melleleg az erőszakkal kapcsolatos állásfoglalásból következik válasz néhány más kérdésre is, mint pl. szabad-e a gyereket megütni, vagy szabad-e háborút indítani. Mind a háromra az a válasz, hogy lehet, de mindezt a megszügyenyülés állapotában, és nem az erőszakot glorifikálva szabad tenni, és mint a szükséges rosszat kell felfogni, mint olyan megoldást, amikor nem találtuk meg a megfelelő jobbik megoldást.

Ezután jön a francia forradalom konkrét elemzése. A francia forradalom egy ideig jó irányban haladt. Bebizonyosult, hogy sem a monarchia, sem az arisztokrácia nem képes ellenállni a francia társadalom felkelésének. Mivel azonban az óvatos francia polgárság nem tartotta kezében a forradalom gyeplőjét, hanem átengedte azt egy ideológiai szempontoktól irányított értelmiségnek, s itt támadt az a félelmetes kísértés, hogy olyan célokat is kitűzzön magának, amelyek túlmentek terhelhetősége határain. Mivel ez az értelmiség antiklerikális volt, kitűzte az egyház lelkek feletti hatalmának a megtörését. Egy „végeláthatatlan és az ország nagyobb részét a forradalom ügyétől eltávolító, végsőleg kilátástalan harcnak az útja ez, amely a társadal-



mi formok valóságos és konkrét érdekeiktől elszakadva olyan harci célokat tűz ki, amelyek egyáltalán nem érhetik el az emberek vallásos kötöttségeinek a megszüntetését vagy átalakítását”.<sup>42</sup> És Bibó rámutat, hogy ez okozta a királyság összeomlását, s vezetett a példátlan terrorhoz. És ez általánosabb kijelentésre ragadtatja Bibót. Kimondja általános érvénnyel, hogy ilyen erőszakra van mindig szükség akkor, ha egy forradalom olyan célokat tűz maga elé, melyeket józan eszközzel nem lehet elérni. A francia forradalom aztán kitermelt két kártékony emberfajta, egyfelől azt, aki mindent görcsösen őriz, a másik pedig az, aki mindent eszeveszetten támad: a reakciót és a forradalmárt.

Ezután Bibó a francia forradalom következményeit veszi szemügyre és rátér a szocialista forradalom ügyére. Először is kimondja, hogy a polgári forradalom bizonyos értelemben szerves folytatása a feudális és hűbéri szabadságok rendszerének. A szocialista forradalom pedig folytatása a polgárinak, amennyiben a születési rang felszámolása után, mely a polgári forradalom műve volt, most eljött az ideje a született vagyon felszámolásának is. Mert „a műgonddal alkotó ember életformájának a teljes győzelme azt kívánja, hogy ne csak főispánságokat és királyságokat, de gyárakat se lehessen örökölni, hanem a tényleges alkotó teljesítmény arányában ebben a munkában részt venni”.<sup>43</sup> A szocialista forradalom tehát folytatása polgárinak. Namost, abban, hogy a világ nem állt a szocialista forradalom oldalára, nagy szerepe volt a francia forradalom keltette rettegésnek: az arisztokrácia el nem tűnt része, a kispolgárság tekintélyes része, a fizetésből élő hivatalnokrétegek, végül a parasztság nagy része, egy múltba néző új ideológiát alakított ki magának, amelyből kinőtt a fasiszmus. A másik szörnyű mellékterméke a francia forradalomnak a sztálinizmus. Utóbbiak nagy találmánya volt a forradalom után az erőszak fenntartása, melyet „nemcsak a régi világ erőivel szemben lehet alkalmazni, hanem a saját szervezetük ellenkező, nem engedelmessé vagy csak egyáltalán rivális csoportjaival szemben is”.<sup>44</sup> Ezáltal végeláthatatlan hisztériát szabadítottak a társadalomra, ahol csak a hatalom ügyintézőinek, ügyes manipulátorainak és a terrorkorszak cinikus túlélőinek adták át az ügyek intézését.

Namost, Bibó tehát akarja a szocializmust, melynek – úgy látja –, a legfontosabb előfeltétele megvan. Ez a nagypolgárság, amely teljesen felelőtlen és funkciótlan ma már. Mi az akadálya mégis a nyugati szocialista forradalomnak? Először is az, hogy maga a munkásosztály másodosztályú részese lett a jóléti rendszernek, minek következtében megszűnt forradalomra hajló réteg lenni. A második a szocialista forradalomtól való páni félelem. Végül vannak új ideológiák, melyek a nagypolgárságot a technokratákkal veszik egy kalap alá. Végül az, hogy a létező szocializmusok elveszítették kisugárzó hatásukat, pont a sztálinizmus miatt. Pedig csak fel kellene újítani a népfrontpolitikát, melyet a kommunisták, mihelyt lehetett, félrelöktek (ilyen népfront politikához való visszatérést sürgették a magyar '56 és a csehszlovák '68). Valamint az egypártrendszer kellene valamilyen módon feladni, s tudomásul venni, hogy a társadalom, amely ledobta a vagyoni arisztokrácia uralmát, nem igényli egy másfajta szelekción alapuló arisztokrácia uralmát sem. S ha megtennék, kiderülne, hogy a szocializmus vívmányait semmi és senki komolyan nem veszélyeztetné.

Hát ezzel az utóbbi feltételezésével Bibó igen nagyot tévedett. Mert a világnak, vagy legalábbis a nyugati világnak a kiépített szabadságvédő intézményei drágábbak voltak annál, hogy feláldozza a kapitalizmust, amelyik felülmúlta a szocialista gazdasági rendszer teljesítményét. S ez a rendszer képes a szabadságot tovább növelni, elég, ha a gyermekek jogaira, a feminizmus sikereire, a homoszexuálisok jogaira, s egyáltalán a másság védelmére gondolunk. A modernitás véget ért, igaza van Fukujamának. A történelem abban az értelemben befejeződött, hogy a liberális demokráciánál nincsen jobb rendszer. De mi lesz a kapitalizmussal? De mi lesz a harmadik világgal?

## A történeti narratíva bírálatai

Mielőtt e kérdésnek nekifognánk, tekintsük át a Bibó irodalmat. Ugyanis éppen az eszme- és valóságtörténeti felfogásával szemben merültek fel kiigazítások, kritikák, kiegészítések. Ami az eszmetörténeti megközelítéseket illeti, a következőkről kell megemlékeznünk.

Gelenczei-Miháletz Alirán az Arisztotelész hatásokat vizsgálta, s megállapítja, hogy Bibó tévedett a római szenátus kevert alkotmányi formájával kapcsolatban. hogy Bibó téved, amikor azt írja, hogy Arisztotelész, s példákat hoz fel arra, hogy az antik szerzőknél is megjelenik a morális megközelítés.<sup>45</sup> Kendeff Gábor a Ciceróhoz való viszonyt vizsgálva inkább a párhuzamokra helyezve a hangsúlyt. Gábor György Szent Ágoston bölcséletének örökségét s két módosítást tesz Bibó Szent Ágoston interpretációjához. Az egyik hogy már az ószövetségi hagyományban megtalálható a hatalom humanizálásának tendenciája, a másik hogy az izraeli királyság összeomlása után Isten országának gondolata eszkatológikus jelentést vesz fel. Ebből következik a konstantini fordulat, miután a történetírók kimutatják a császárságot, mint Isten országának eljövételét, vagy ellenkezőleg tagadása. Mindenesetre az euzébioszi üdv-történeti ábrázolásban kevés hely maradt a pogányok számára. De Szent Ágostonnál nincsen semmi ilyen apologetikus szándék. Kifogásolja Bibónak azt a nézetét, hogy a középkori egyház „bűneit” azzal mentegeti, hogy csak a mai magas erkölcsi mércével tekinthetők annak. Végül, bár elismeri Bibó Ágoston felfogásának legitimitását, mint ami tényleg részévé lehetett a modern államelméleti koncepciónak (antietatizmus, hatalmak elválasztásának elve), mégis megkérdőjelezi, mert kimutatja, hogy Szent Ágostonnál az isteni igazságosság mellett egyre nagyobb szerepet kap az ordó, ami az Istentől kapott hatalom kényszerítő erejében jelenik meg, és így a zsarnokság igazolást is nyerhet. Deák Ágnes Eötvös-Bibó párhuzamokat mutat ki. Ferenczi László a Ferrero hatásra mutat rá. Karácsony András a *Korunk diagnózisa* kapcsán a Mannheim-i hatásokról számol be. Lakatos László a Hajnal Istvánhoz való viszonyt elemzi, kimutatja, hogy főként két ponton tudott Bibó hajnalhoz kapcsolódni: egyrészt az értelmiségi szakszerű tevékenységében, másrészt a keresztény egyház középkori hatalom moralizálása. Ludassy Mária a két liberális gondolkodó, Bibó és Lamennais között keresi a hasonlóságot és eltéréseket. Mások más szellemi hatásokat és párhuzamokat fedeznek fel: Litván György Jászi Oszkárral keres párhuzamokat,

Csehjei Dezső Ortega y Gasset Bibóra gyakorolt gyenge hatásait tárja fel,<sup>46</sup> s Vajda Mihály Patocka és Bibó között keres párhuzamokat, s vannak, akiket Bibó nacionalizmus-felfogása izgat.<sup>47</sup>Végül ott van aztán Kovács Gábor új monográfiája, aki egész művét a Bibót ért szellemi hatások szerint építi fel.<sup>48</sup>

Mármost, ami a reáltörténeti narratívát illeti, itt Huszár Tibor nyitja sort, aki a legújabb történettudományi eredményekre támaszkodva végigmegy a nyugat-európai történeten, és mindenütt kiigazítja Bibót.<sup>49</sup> Huszár Abból indul ki, hogy ő Bibót az alkalmazott módszer felől bírálja. A megközelítést „az értékírányok markánsabb megjelenítése érdekében redukciót alkalmaz”, melynek közepette bizonyos határokat áthág s így állításainak érvényessége is megkérdőjelezhető.<sup>50</sup> Így pl. rámutat arra, hogy Bibó a kínai bürokrácia értelmezésében téved, mert az inkább tradicionális, mint racionális, hogy a korai középkort nemcsak virágzás jellemezte, hanem a városok és kulturális központok elsorvadása is, és nemcsak a jó király, a jó földesúr eszménye növekszik, hanem az egyházi funkciók is profanizálódnak, s az egyházi funkciókat olyanok viselik, akik gondolkodásukban világiak maradtak. A Cluny-i reform nemcsak a keresztény papságnak társadalomszervezési kísérlete volt, hanem inkább egy válsághelyzetre adott reakció. Vitatja továbbá az egyház társadalomalkító szerepének egyoldalú kiemelését. Megállapítja, hogy Bibó „gondolatmenetében helyenként elmosódottá válik az elemzés tárgya, sőt a kulcsfogalmak jelentéstartalma is”.<sup>51</sup> És így tovább. Még két bírálatot veszünk ki, hogy lássuk: Huszár a legújabb történeti munkák eredményeire támaszkodva mondja el bírálatát. Kifogásolja, hogy Bibó a holland és az angol forradalmat, mint a középkori szabadságokra közvetlenül ráépült magyarázza, Gurevicsnek a középkori ember világképével foglalkozó művére támaszkodva arra mutat rá, hogy a szabadság kis körei egyben akadályozói is voltak a polgári szabadság intézményesülésének. S kimondja: „Elégtelen, mert Bibó politikai filozófiáját tényeken alapuló történeti fejlődésrajzra akarta alapozni, ám az idézett tényanyag a csomópontok jellemzésében hézagos és vitatható: a finom intuíción alapuló elemzések a történettudomány újabb eredményeinek ismeretében törekenynek látszó vagy legalább is egyoldalúan kiemelt állításokkal társulnak”.<sup>52</sup> A másik bírálati szempont, melyet ki akarunk emelni a gazdasági tényezők Bibó által elhanyagolt szerepével kapcsolatos. Wallersteinre támaszkodva rámutat például arra, hogy az európai világgazdasági rendszerben Anglia és Franciaország elsőbbségért folytatott harcának jegyében ment végbe. Ezzel Huszár egy tágabb perspektívát szándékozik adni a bibói fejtegetéseknek.

Kétségtelenül igaza van Huszár Tibornak abban, hogy Bibó egy értéktételezett történelmet mutat be. De ez következik egy filozófiai antropológiából, melyet főntebb vázoltunk. Ez persze annyiban redukcionista, hogy egy perspektívát, egy világlátást posztulál, és onnan, ebből a pozícióból tekinti át a világtörténetet. Ez persze szelekcióval jár, és egy ilyen szelekcióra mindig lehet mondani, hogy kihagy valamit. Nem állítjuk persze, hogy ebben nem lehetnek tényszerű hibák, de ezt a világlátást kétségbe vonni csak egy másik világlátásból lehet. S pontosan ezt teszi Huszár Tibor. Egy másik világlátásból és világnézetből kritizál. A kritikáin pontosan végigkövethető az ő akkori ateista, marxista és bolszevista világnézete. Innen, ebből a pozícióból magya-

rázható kifogása az ellen, hogy a kereszténységnek túl nagy szerepet tulajdonít, hogy nem veszi figyelembe a gazdasági tényezőket, továbbá, hogy a kontinuitást és diszkontinuitás aránya hiányzik a francia forradalom Bibó-féle ábrázolásában. Utóbbinál jól észreveszi, hogy a forradalom, mikor kimutatja Bibó, hogy a forradalom radikális szárnya elvadul, Bibó „itt a tételt modellértékűvé avatja, mintegy előlegezve vele a modern szocializmus által középpontnak tekintett dilemmáját”.<sup>53</sup> Holott – mentegeti Huszár a jakobinusokat – a jakobinusok sem akartak tartós diktatúrát, a szabadságjogok gyakorlását csak ideiglenesen függesztették fel, nem tekintették sem célnak, sem kívánatos állapotnak, s DUBYRE és MANDROURA hivatkozva felsorolja a jakobinusok pozitív intézkedéseit a Műszaki, Híd- és Útépitő Főiskolától egészen a Természettudományi Múzeumig.

Egészen más szempontból foglalkozik *Az európai társadalomfejlődés értelemével* s még egy-két hozzátartozó tanulmánnyal Kemény István. Ő olyan kritikát alkalmaz Szűcs Jenőn, mint mi Huszár Tiboron: ideológiakritikait. Tulajdonképpen Szűcs Jenő *Vázlat Európa három történeti régiójához*, mely először a Bibó *Emlékkönyvben* jelent meg<sup>54</sup>, fűz alapvető kritikai megjegyzéseket. Elmondja Szűcsről, hogy nagy tisztelője Bibónak, de Kemény szerint a koncepcióját bár óriási anyagismerttel dolgozta ki, bizonyítani nem tudta. Mert a források hiányosak még Franciaországban is. Egyébként mindketten Hajnalt követik, de ő se tudta száz százalékgig bizonyítani a koncepcióját.<sup>55</sup> Ezután sorra veszi Szűcs legfontosabb téziseit, majd Engel Pál könyvéből idéz a középkori magyar hűbériség sajátosságaira vonatkozóan. Szűcs azt állítja, hogy Bibóval ellentétben a szerződéses társadalom sem a feudalizmus nem jött létre nálunk. Engel Pált azért idézi, mert a feudalizmus minden országban, sőt tartományban más volt, és végeredményben oda lehet kilyukadni, hogy csak egy bizonyos tartomány néhány évtizedére alkalmazható a kifejezés. Így pl. Magyarországon volt a familiaritás, amit úgy szoktak tekinteni, mint az itthoni hűbériség változatát, de a familiáris nem volt hűbéresnek tekinthető, mert csak személyével szegődött el, és nem volt hűbérbirtoka, saját nemesi földjét pedig nem érintette a szolgálatvállalás. De Kemény főként azért támadja Szűcsöt, mert az ő értelmében a kiút a feudalizmus válságából a francia út az abszolutizmussal, holott Nyugat-Európa nemcsak Franciaországból állott, hanem Anglia és Hollandia is, melyek Európa vezető hatalmai voltak. S mégsem torkollott fejlődésük abszolutizmusba. A legkiáltóbb példája e téves szemléletnek Oroszország bemutatása, mely azt mondja, hogy az Oroszországban bevezetett abszolutizmus valamilyen szempontból kivezető út lett volna. E nézetben a kor hatását véli Kemény felfedezni. „Ez a nagyon független ember sem tudta tökéletesen kivonni magát annak a kornak a hatása alól, amelyben élt, és amelyben vitathatatlanul látszott, hogy az oroszoknak sikerült: övük volt a világ második legnagyobb birodalma és második legnagyobb katonai hatalma. Mi voltunk az elnyomottak, amikor ezt írta, és ők voltak a győztesek. Átlátni, hogy egy győztes ország most áll a legnagyobb baj előtt vagy már benne is van, ez hiányzik ebből a tanulmányból”.<sup>56</sup>



## A történeti narratíva

Bibó először a *Jogszerű közigazgatás...* címmel 1944-ben, a *Társadalomtudományban* közzétett írásában villant fel valamit abból a történelemképből, melyeket aztán *Az államhatalmi ágak elválasztása egykor és mostban*, az 1953–56 közötti töredékben, *Az európai társadalomfejlődésben*, végül pedig *Az 1956 utáni helyzetben* vázol fel. Menjünk rajtuk végig időrendben.

Bibó a *Jogszerű közigazgatás, eredményes közigazgatás, erős végrehajtó hatalom* című írásával Magyary Zoltán és Szontágh Vilmos, két közigazgatási jogász közötti vitába avatkozik be. Magyary Zoltán, aki korábban közigazgatási racionalizálási kormánybiztos is volt, jórészt amerikai tapasztalatai alapján (de az európai hitleri Németország, valamint a Szovjetunió tanulmányozásából) azt a következtetést szűrte le, hogy míg a XIX. században a közigazgatásban a jogszerűség volt a lényeges, ma már az ipusztériális korszakban a közigazgatás fő célja az *eredményesség* kell legyen.<sup>57</sup> Bibó itt fejt ki először a kereszténység hatását a nyugat-európai társadalomfejlődésre. Itt idézi először Szent Ágoston mondását: „Remota itaque iustitia quid sunt regna, nisi magan latrocinia? quia et ipsa latrocinia quid sunt, nisi parva regna?”. S hozzáteszi azt is, hogy ezt a gondolatot az ókor is ismerte, de a kereszténység „a gondolat erkölcsi hőfokában és súlyában hozott változást azáltal, hogy az államot mindenestül a bűn gyümölcésének állította be, és azáltal, hogy Krisztus példázatai nyomán – melyek a Messiás földi királyságáról szóló tanítást és reménykedést akarták ellensúlyozni – a lélek erőit állandóan az ország és az uralkodás (Isten országa) képeivel érzékeltette”.<sup>58</sup> Ezáltal egy eleven fellebbezési fórumot állított a földi hatalom mellé és fölé, ennek sokkalta nagyobb lelki hatása volt, mint annak a tanításnak, mely a hatalommal szembeállította az értelem bölcsességét, amely tartózkodik a politikától. Így került a politikai hatalom gyakorló morális defenzívába. Szent Tamás azon tanítása, hogy a földi törvény méltóságát az adja, hogy az az isteni törvény konkretizálását jelenti, ami enyhítette Ágoston ama tételét, hogy a hatalom bűn szülötte, de így mindenesetre az uralkodó egy nála felsőbb, kétségtelen spirituális hatalomnak rendelte alá. Ezután a középkorban a hatalomgyakorlás keretei mindinkább morális tartalommal telítődnek meg, mígnem kialakul a monarchomachok elmélete, akik szerint a zsarnokot büntetlenül meg lehet ölni, hiszen nem uralkodó, mivel nem teljesítette az uralkodó kötelességeit. Ezután azonban az merült fel, hogy ki hivatott elbírálnia az uralkodót morális szempontból, annál inkább megmutatkozott az ágostoni gondolat félelmetes átütő ereje, az tudniillik, hogy az áteredő bűn jegyével megbélyegzett emberi hatalomvágy megfertőzi azt a fórumot is, amely a monarchát is felül akarja bírálni, legyen ez akár maga az egyház vagy a nép. Erre Hobbes mondja ki, hogy nem lehet a szuverén fölött döntő fórum, mert akkor ő lenne a szuverén. Ez vezet aztán a hatalmi ágak elválasztásának elméletéhez.

*Az államhatalmi ágak elválasztása egykor és most* című akadémiai székfoglaló értekezésben lényegében részletesebben kifejti a tan problémáit, de már a *Jogszerű közigazgatásban* is benne volt, hogy a hatalmi ágaknál nem az a lényeg, hogy ezeket elválasszuk egymástól, hanem hogy megakadályozzuk egy hatalmi góc létjöttét.

Ezt értelmezték rosszul, amikor a végrehajtó hatalmat a bírói beavatkozástól akarták megmenteni. Itt részletesebben vannak meg az ókori előzmények, külön van méltatva Ferrero nyomán Cicero, s Szent Ágostonnál jelezve van, hogy az ő művéből vették a keresztény uralkodó és a keresztény lovag mintáit. Ezután végig kíséri a hatalmi ágak elválasztásának különböző tanait, majd a végén javaslatokat tesz az elv melletti továbbfejlesztésre.

*Az európai társadalomfejlődés értelmében* lényegében ugyanaz a szerepe Szent Ágostonnak, de itt még azt is kiemeli, hogy ugyan a két ország elméletével a földi világnak másodrendűségét hangoztatja, azonban „ugyanakkor olyan mértékeket ad ennek a jobb, isteni világnak a jegyében az evilági dolgok megítélése számára. Amelyek egyben az alapvetően a túlvilágra beállított keresztény álláspontból csudálatos kivezető módon egyben utat mutatnak afelé is, hogy ezt a világot is lehet a másik felé közelíteni. Tehát a római gyakorlatiasság jegyében lehet valamit csinálni e siralomvölgynek a megjavítása érdekében”.<sup>59</sup>

E ponton álljunk meg egy pillanatra. Bibó eztán elmondja, hogy ez a helyzet még azokat is követésre készítette, akik sohasem olvastak Szent Ágoston. És ezeket alkalmazták pl. a római birodalmat előzőnlő germánok királyaival szemben is, és egy papi réteg Ágostonon nevelkedve ezeket számon kérte rajtuk, szükség esetén ki is prédikálta őket. Mindez olyan mértékű erkölcsi átítatódásává vált a hatalomnak, „hogy már az európai társadalomfejlődés középkori szakaszában is – különösen pedig az újkorban – nagyobb volt annál, mint amennyit bármelyik más kísérlet a világban el tudott érni a hatalomgyakorlás moralizálása terén”. S hogy ez mennyire így van, elég Max Weber vallásszociológiáját elővenni, aki mindig azt vizsgálja, hogy mi hozta létre a kapitalista kultúrát. Mint *A protestáns etika és kapitalizmus szelleme* előszavából látszik, őt az érdekli, hogy „a körülmények miféle láncolata vezetett éppen a Nyugat talaján, és csakis itt keletkeztek olyan művelődéstörténeti jelenségek, amelyek – legalább is úgy véljük – egyetemes jelentőségű és érvényű fejlődés irányába hatottak”.<sup>60</sup> És az egész vallásszociológiájában azt keresi, hol keletkezett gyülekezeti, etikai megváltásvallásosság. Tudjuk, hogy itt a beteljesedést a protestáns, kálvinizmus jelenti. De az előzményei jóval messzebbre nyúlnak. Egyrészt a zsidó prófétákhoz, akik felszabadították a világot a varázslat hatalma alól, ezáltal – mint Weber fogalmaz – „megvetették a modern tudomány, a technika és a kapitalizmus alapjait”<sup>61</sup> – mintegy kétezer évvel a kapitalizmus tényleges kialakulása előtt! Másrészt a római kereszténységhez, amelyben, mint Weber egy helyen kiemeli, Meister Eckharttal szólva, Máriával szemben Mártát helyezi fölénybe, mert Nyugaton még a misztikában is átcsapnak „aktív és ez esetben többnyire természetesen aszketikus erénybe”, illetve főként azokat a motívumokat helyezik előtérbe, melyek „valamiféle aktív cselekvésre... utalnak”<sup>62</sup>. És arra is rámutat Weber, hogy ez a kereszténységnek már bizonyos fokig kezdettől fogva a sajátja volt. Továbbá éppen a már említett Cluny-i reformmal kapcsolatban elmeséli, hogy aszketikus igényei rendkívül szerényen vannak megszabva, s benne „egyre jelentősebb lesz a *munka*”.<sup>63</sup> S végül Weber kimondja, hogy „a világi hivatásetikát és a vallásos üdvösség bizonyosságát az egész világon csak az aszketikus protestantizmus hivatásetikája tette elvileg egységessé és töretlenül rend-

szeressé... amennyiben egy teljesen világ fölötti isten akaratának megfelelően teljesítenünk kell a világi kötelességeket... A világ összes többi vallásosságával ellentétben a világba beilleszkedő nyugati aszkézis egyértelmű célja a fegyelmezett és módszeres életvitel – ennek tipikus képviselője a 'hivatásának élő ember' –, sajátos következménye pedig az, hogy a társadalmi kapcsolatok racionális keretek között és racionális társulások formájában szerveződnek meg<sup>64</sup>.

Mármost Bibónál Szent Ágostonból van levezetve az az aktivitás, melyet Weber a kereszténységnek, illetve a protestantizmusnak tulajdonít. De Bibó megmutatja ennek a hatásnak a kialakulását a római birodalom bukása után, hogy a papok kénytelenek voltak eljátszani a másutt világi értelmiségiek által eljátszott szerepet. A barbár germán királyok a papokhoz fordultak tanácsért, akik tudták Szent Ágostonból, hogy mik a jó király és jó lovag kötelességei a néppel szemben. És innen voltak arra is rákényszerülve, hogy a nyugat-európai szerzetesrendek, ellentétben a keletiekkel, akik életszentségre, szeretetgyakorlatokra, misztikus gyakorlatokra és remeteségre voltak beállítva, „szinte akaratuk ellenére, a környező világ tanácsalansága által fölkellett részvéttől és szeretettől kezdenek el foglalkozni olyan funkciókkal, mint földművelési technikák terjesztése, földművelési tanácsadás, kórházak felállítása, gyógyító tevékenység, szociális tevékenység, szegények istápolása és így tovább”<sup>65</sup>. S tényleg, látuk, hogy Weber is a munkát nevezi meg a szerzetesrendeknél, mint az aszkétikus életrend lényegét.

Az 1956 utáni helyzetről írott munka sajtóságos műfajilag, mert egyrészt elmagyarázza Bibó személyes aspirációit és helyzetét a kádári Magyarországon, másfelől a VIII. fejezet rövid összefoglalást ad az európai társadalomfejlődésről. Azonban abból a szempontból hasznos munka, hogy itt rövidebben és tömörebben foglalja össze már ismert gondolatait. Itt is igen jellemző módon a forradalommal kezd. Elmondja, hogy nem szabadna forradalomnak nevezni a lassú társadalmi-gazdasági változásokat, hanem a forradalom „földrengésszerű társadalmi politikai változások mögött a társadalmak helyes szervezésének összefüggő és magas szinten tudatossá vált elgondolása és terve áll”<sup>66</sup>. ehhez olyan körülmények szerencsés összejátszása kell, amikor politikai és erkölcsi elvek és ilyeneket hordozó rétegek hatékonyra tudnak válni. Ilyen két kultúrkörben volt, az egyik a mediterrán, a másik a kínai. Ezután tér rá az európai társadalomfejlődésre, és elmondja, hogy négy nagy tudatos társadalomformáló terv váltotta egymást. Kettő nem forradalmi, kettő forradalmi. Az első a görög-római, a második a kereszténység, a harmadik a francia forradalmi. Utóbbinál elősorolja érdemeit, a szabadságvédő technikákat: népszuverenitás mint új legitimitási elv, a parlamenti többpártrendszerű képviselet, az államhatalmi ágak elválasztása, a jogállamiság elve, végül a szabadságjogok vagy emberi jogok kodifikálása. Ezután elmondja a francia forradalomról a kritikáját, kifejti a jó forradalom általános ismérveit (egy jó vértelen forradalomként megemlíti március 15-ét). De az írás nincsen befejezve, valószínűleg a negyedik nagy társadalmi változás a szocializmus lett volna. A fennmaradt evezet szerint a francia forradalom után jöttek volna a liberális demokrácia érvényes vívmányai, majd torzulásai, aztán a szocializmus érvényes tartalma, majd annak eltorzulása, végül egy szintézis. Utóbbinál ezt mondja: „Szintézis? nem is kell

– torzulásokat leahagyni”<sup>67</sup>. De ezt már ismerjük korábbi fejtegetéseiből: a szocializmus érvényes vívmányait egyesíteni a szabadságvédő technikákkal. Ebből az írásban már nincsen új a történeti narratívában.

## Jegyzetek

- \* A tanulmány egy fejezet a szerző A tettebeszéd (Prolegoména Bibó István műveinek tanulmányozásához) c. akadémiai értekezéséből.
- 1 Szabó Zoltán: Bibó Istvánról. In: Bibó István Összegyűjtött Munkái. Európai Magyar Protestáns Szabadegyetem. Bern. 1981. 11.
  - 2 Percz László: Az antispekulatívitás jegyében (Bibó István filozófiai előfeltevéseiről). In: Dénes Iván Zoltán: Megtalálni a szabadság rendjét. Új Mandátum. Bp. 2001. 37-55.
  - 3 Érdekes, hogy Percz Lászlótól függetlenül az ugyanabban a kötetben megjelent tanulmányunkban mi is egy alfejezetet szenteltünk Bibó realitásérzékének (ld. Nagy E. 2001. 120-122.), melynek szövege lényegében azonos az alább következőkkel.
  - 4 Filozófiai műveltségének forrásairól ld. Percz László: Im. 38-39. Olvasmányjegyzéke (ld. MTAK Kézirat-tár Ms 5117/1-3.). tanúsága szerint Bibó Kecskés Pál és Vorlander filozófiatörténeti tanulmányozta át, valamint néhány művet eredetiben (pl. Kant *Prolegomenáját*, vagy Nietzsche néhány művét). Ezek egy része hivatkozások alakjában megjelenik fiatalkori publikált műveiben (Pl. a *Kényszer, jog, szabadságban*).
  - 5 VT. III. 9.
  - 6 „Emlékszem, hogy marxista barátaim a harmincas évektől kezdve – akár Reitzer Béla, akár Erdei – a szememre hányták, hogy nem olvasok eleget és a marxizmussal szembeni előítéllettel viseltetem. Mivel a klasszikusokat nem olvastam, az ötvenes években ezt ebben a tálalásban /i. a „sztálinian átragott marxizmust”/ tökéletesen ki kellett tanulnom. És akkor az volt a gondolatom, bár én ezt korábban nem olvastam ki, de akkor nem is álmodtam, hogy ez mekkora marhaság”. Huszár Tibor.i.118.
  - 7 VT. III. 25.
  - 8 VT. III. 10.
  - 9 VT. III. 11.
  - 10 L. I Phaidonban, 107c-től 116a-ig. In: Platon összes művei. Európa. Bp. 1984. 1104-1115.
  - 11 VT. III. 11.
  - 12 Ferreróval kapcsolatban ld. Ferenczi László: Guglielmo Ferrero. In : Dénes Iván Zoltán (Szerk.):A hatalom humanizálása. Tanulmány Kiadó. Pécs. 1993. 48-61. továbbá Kovács Gábor. im. 157-192.
  - 13 Ferrero, Giuliamo: Macht. Bern. 1944. 59-64., 71-73. In: VT. III. 547-548. (Saját fordítás).
  - 14 VT. III.17-18.
  - 15 VT. III. 19.
  - 16 VT. III. 44.
  - 17 VT. III. 44-45.
  - 18 Huszár Tibor.im 177.
  - 19 Ld. Arendt, Hannah: Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Piper. München, Zürich. 1986.
  - 20 VT. III. 20.
  - 21 Ld a „bűn” fogalomról Rahner, Karl-Vorgrimler, Herbert: Teológiai kieszótár. Szent István Társulat. Bp. 1980. 74.
  - 22 VT. III. 20.
  - 23 VT. III. 22.
  - 24 VT. III. 16-17.
  - 25 Marx Engelshez. 1862 június 18.In: Marx-Engels: Levelek a történelmi materializmusról. Kossuth. Bp. 1976.81-82. „Darwinnak, akit újra átlapoztam, mulatta, hogy ő a 'Malthus-féle' elméletet növényekre és állatokra is alkalmazza, mintha Malthus úrnál nem éppen az volna a lényeg, hogy elméletét nem növényekre és állatokra, hanem csakis – a szerinte mértani haladvány szerint szaporodó – emberekre alkalmazza, a növényekkel és állatokkal szemben. Érdekes, ahogy Darwin a vadállatok és a növények között a maga angol társadalmára ismer rá, munka megosztásával, konkurenciájával, új piacok feltárásával, 'találmányai-val' együtt. Ez a Hobbes-féle bellum omnium contra omnes és Hegel Fenomenológiájára emlékeztet, ahol a polgári társadalom, mint 'szellemi állatvilág' szerepel, míg Darwinnál az állatvilág szerepel, mint emberi társadalom.
  - 26 „Csak itt lett természetes létezése emberi létezésévé és a természet számra emberré. Ily módon a társadalom az embernek természettel való kiteljesedett lényegegysége, a természet igazi feltámadása, az ember végigvitt naturalizmusa és a természet végigvitt humanizmusa.” Marx, Karl: Gazdasági-filozófiai kéziratok. In: Marx, Karl, és Friedrich Engels Művei. 42. köt. 108.
  - 27 VT. III: 12.



- 28 VT. III. 15.  
 29 Weber, Max: Gazdaság és társadalom 2/1.KJK. Bp. 1992. 181.  
 30 Weber, Max. im. 252-253.  
 31 VT. III. 62.  
 32 VT. III. uo.  
 33 VT. III. 63-64.  
 34 VT. II. 392.  
 35 VT. III. 76.  
 36 VT. III. 77.  
 37 VT. III.79.  
 38 MTA Kézirattár. Ms 5115/102.  
 39 MTA Kézirattár. Ms 5115/102.  
 40 Itt a szövegben „felelősséggel” szerepel, de nyilván sajtóhiba.  
 41 VT. III. 41.  
 42 VT. III.42.  
 43 VT. III. 49.  
 44 VT. III.53.  
 45 Gelenczei- Mihály Alirán: Arisztotelész. In : Dénes Iván Zoltán: A hatalom humanizálása. Tanulmány Kiadó. Pécs. 1993.11-18. Az itt következő művek oldalszámait szintén ebből a kötetből való. Knedeffy Gábor: Cicero.19-25. Gábor György: Szent Ágoston állambölcselete. 26-37. Deák Ágnes: Eötvös József. 38-47. Ferenczi László: Guglielmo Ferrero. 48-61. Karácsony András: Az értelmiség és a harmadik út. 62-67. Lakatos László: Hajnal István hatása. 109-116. Litván György: Jászi Oszkár és Bibó István. 256-265. Ludassy Mária: Bibó István és Félicité Lamennais. 223-232.  
 46 Ld. Csejtei Dezső: Ortega y Gasset Hémeth László és Bibó István munkásságában. In: Dénes Iván Zoltán (szerk.): Megtalálni a szabadság rendjét. Új Mandátum. Bp. 2001.223-229.  
 47 Ld. Bretter Zoltán: Liberalizmus és önrendelkezés. In: A hatalom humanizálása. Id. kiadás. 18190. Trencsényi Balázs. Az „alkat-diskurzus” és Bibó István politikai publicisztikája. In: Megtalálni a szabadság rendjét. Id. kiad. 175-207.  
 48 Kovács Gábor: Az európai egyensúlytól a kölcsönös szolgáltatások társadalmáig (Bibó István, apolitikai gondolkodó). Argumentum, Bibó István Szellemi Műhely. Bp. 2004.  
 49 Huszár Tibor: Bibó István – a gondolkodó, a politikus. In: VT. III.385-534., a történeti részek 484-510.  
 50 Huszár Tibor. im 485.  
 51 Huszár Tibor. im 489.  
 52 Huszár Tibor. im. 493.  
 53 Huszár Tibor. im. 500.  
 54 Ld. Bibó emlékkönyv. Századvég, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem. Budapest, Bern. 1992.  
 55 Kemény István: Magyarország és Európa. In: Dénes Iván Zoltán (Szerk.): Bibó István életművének aktualitása. Friedrich Ebert Stiftung. Bp. 1992. 51.  
 56 Kemény István. im. 58.  
 57 L. Magyary Zoltán: Magyar közigazgatás. Bp. 1943.  
 58 VT. I. 275.  
 59 VT. III. 23.  
 60 Weber, Max: A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Gondolat. Bp. 1982.7.  
 61 Weber, Max: Gazdaságtörténet. KJ. Bp.1979.287.  
 62 Wber, Max. Gazdaság és társadalom 2/1. 250.  
 63 Weber, Max. im. 253.  
 64 Weber, Max.im. 254.  
 65 VT. III. 30.  
 66 VT. IV: 741.  
 67 VT. IV. 797-798.

LÁSZLÓ KUPA

# SPIRITUAL CONSTITUTION OR STRUCTURE\*

The present enterprise may appear more than bizarre given that it aims at comparing the work of Gyula Szekfű “The Spiritual Constitution of the Hungarian Wine Producer” with the “Protestant Ethic” by Max Weber published one hundred years ago. The author of the former work does not really mention the latter at all, or rather – without specification – it does once, when referring to the “Protestant Ethic” in a way that misinterprets its meaning.<sup>1</sup> Moreover the name Weber can exclusively be read as referring to the other Weber, Alfred Weber. We hope, however, that our writing contains several acceptable arguments that can justify the comparison mentioned above.

In a scholarly journal like *Acta Sociologica*, it is not necessary to introduce the “Protestant Ethic”: in connection with Szekfű’s study it suffices to say that this work of 84 pages was published following World War I, in 1922.<sup>2</sup> On the basis of the actual historical theme of the Wine Producer, the modern history of domestic wine-producing, it is not surprising that our first digression is a key concept of the “Protestant Ethic”, the “spirit of capitalism”. The “ spirit of capitalism” is actually a member of a pair of technical terms, whose inverse is “economic traditionalism” and vice-versa. Although Weber does not define “economic traditionalism” with the typical meticulousness of his, he paraphrases and explains the concept. First of all, he characterizes it with the economic attitude according to which a man with this trait does not want to maximize his income “due to his nature”, but “simply wants to live the way that he got used to, and wants to earn as much as needed for that,” (*Weber, M.: 1982. p. 62.*) or to use a biblical expression, “what he confines himself to”. A further feature of the “traditionalist” manpower is that it wishes to provide the customary wage by maximal convenience and minimal achievement. (*Weber, M.: 1982.p. 65.*) An additional consequence of this “traditional employee maxim” is that “ ...they are not able to give up the passed-down and acquired methods to more practical ways “and they are not even willing to learn and focus their attention, or just simply use their mind” (*Weber, M.: 1982. p. 66.*). Weber characterizes not only employees but entrepreneurs as well. What they are in want of is the “capitalist spirit”, meaning that they follow traditional farming. Their lifestyle is traditional – comfortable, the measure of their profit is traditional – providing a decent living, their working time is traditional, amounting to 5-6 hours per day, their course of business is also traditional