

NORMÁK

LÁNCZI ANDRÁS

Tallár Ferenc:

A szabadság és az európai tradíció

Osiris Kiadó, Budapest, 1999.

214 old., 1295 Ft

Amióta a metafizikát a modern tudomány kiküszöbölte, vagy azt hiszi, hogy kiküszöbölte, az egyes számú főnevek helyét a többes számú főnevek vették át: természetjog helyett (természetes) jogokat, szabadság helyett szabadságokat, demokrácia helyett demokráciákat, igazság helyett igazságokat vagy nyelvjátékokat emlegetünk. Régóta nincsenek filozófiai rendszerek, ma már nem látszik nagy narratíva, csak narratívák vannak, vagy még azok sem. Amikor pedig „a filozófiába való bevezetésről” beszélünk, valójában filozófiákkal akarjuk a hallgatókat megismertetni. Vagy talán mégsem, hiszen Kant érve így hangzik: „*vajon lehetséges-e egyénél több filozófia?* [...] tárgyilagosan tekintve [...] csak egyetlen emberi ész létezhet – így hát sokféle filozófia sem lehet”.¹ Az ésszel azonos filozófia egy, a valóság vagy tapasztalat viszont sokféle. A kérdés tehát az, hogy miként tudjuk az észben megalapozni azt, ami nem feltétlenül ésszerű vagy a természetben nem is létezik, mint például az igazságosságot. Másként: a sokféle vélemény, nézet, amely mind ésszerűnek tételezi magát, hogyan képes egymás mellett megférni, mi több, miként tudunk közös döntéseket hozni. Tallár Ferenc új könyvében, *A szabadság és az európai tradícióban* (1999) közvetetten, előző könyvében, a *Korlátozott szkepszisben* (1994) közvetlenül ezt a kérdést járja körül Habermas kommunikatív cselekvés elméletére támaszkodva. „Folytatva előző kötetem »habermasianus« vonalát...” kitétellet Tallár egyértelműen jelzi a két könyv közötti gondolati folytonosságot. Az idézőjelbe tett „habermasianus” megjelölés némi bizonytalanságot sugall, mintha a folytonosság melletti eltökéltsége nem volna szilárd, persze lehet, hogy csak szerénységről van szó.

A két könyv között mindazonáltal lényeges hangsúlyeltolódások vannak, melyek nagyságát a két előző összevetéséből magunk is megítélhetjük. A *Korlátozott szkepszis* a szerzői tárgymeghatározás szerint „a kommunikatív racionalitás elméletéről” szól, ezen elmélet birtokában bírálja magát Habermast is: ez a mester és tanítvány belső ügyének, a tanítvány szabaddulási kísérletének tűnhet. Tallár szerint „több olyan

»kályha« van, „amelytől elindulhatunk, ám ezek egyike sem arra való, hogy annak tüzen süssük meg saját pecsenyénket”. Azonban Tallár önállósodásánál többről van szó: a különböző elméletek csupán egy értelmes párbeszéd részesei és tárgyai, mert bár az értelmes párbeszéd, „ez a diszkurzív praxis nem vezet el az Igazsághoz”, ám ezzel elkerülhetjük „a fundamentalizmust, amelynek kirekesztő zártságában végül is az irracionalitás és a rossz közös gyökerét véltem felfedezni”. E könyv kritikai céltáblája tehát a *fundamentalizmus*, melyet akár azon az áron is el kell utasítani, hogy az Igazságot nem érhetjük el. A fundamentalizmus helyét „az univerzális normák” veszik át, melyek a posztmodern állapot racionalizmusának a termékei. Ezzel kapcsolatban a szerző Almási Miklós, Fehér Ferenc, Heller Ágnes írásait említi, kijelentve, „felfogásomat az övékéhez meglehetősen közelinek érzem”.

A szabadság és az európai tradíció viszont a szabadság fogalmára teszi a hangsúlyt. A habermasi kommunikatív racionalitás helyét Karl Otto Apel *univerzalista* kommunitarizmusa veszi át (ez nem jelenti azt, hogy az előbbit elvetné), s az egyetlen szerző, akit Tallár még név szerint említ az előszóban, Alasdair MacIntyre, a klasszikus erényközpontú etika egyik mai képviselője. Előző könyvéhez képest határozottan új elem, ahogy Tallár a tradíció szerepét exponálja: „csak a tradíció feltárásával tisztázhatjuk azokat a *kérdéseket*, melyeket – bár minduntalan belejük ütközünk – manapság alkalomadtán feltenni sem tudunk.” Sőt: „a szabadságnak nem adhatunk tisztán logikai, fogalmi definíciót vagy végső, racionális megalapozást. A szabadság emberi létezésünk megtapasztalásának *bizonyossága*, ami ott áll egész kultúránk, identitásunk és önértelmezésünk háttérében, de ami mögé nem kérdezhetünk.” Tehát a logikai-fogalmi elemzés nem elég, a tradicionális elemek legalább annyira megvilágítóak, nélkülözhetetlenek, mint az identitás és a kultúra, amelyek Tallár számára kitüntetett fontosságúvá váltak. A liberalizmus és a kommunitarizmus vitájának a közegébe dobja az olvasót, de nem azért, hogy magát a vitát bemutassa, hanem hogy maga is hozzászóljon, méghozzá őszintén és hátsó gondolatok nélkül. A későbbi könyv tár-

1 ■ Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikája*. Gondolat, Bp., 1991. 299. old.

2 ■ Cicero: *Tuscul. Quest. I., II.*

3 ■ Tallár Ferenc: *Korlátozott szkepszis. A kommunikatív racionalitás elméletéhez*. T-Twins Kiadó, Lukács Archivum, Bp., 1994. 20. old.

gya tehát a *szabadság*, de nem a szabadság liberális, szerződéselméleti levezetéséből adódó fogalma, hanem egy olyan fogalom, amely az európai tradícióban, az identitásban, a kultúrában van megalapozva.

Ez a határozott irányváltás és a váltás fölfejtető okai számomra különleges izgalommal jártak Tallár könyvekké összerendezett tanulmányainak olvasása közben. A szerző két könyvét azért érdemes együtt olvasni, mert így – azon túl, hogy megérthetjük a magyar filozófus közösség középgenerációjához tartozó Tallár Ferenc gondolkodásának változásait – értelmezhetővé válik a politikait követő, lassan kibontakozó szellemi rendszerváltás oly sok kincsje is. Tallár írásainak nincsenek rossz értelemben vett másodlagos szándékai, nem vágyik többre, mint amit egy gondolat kiérlelése révén az ember megszerezhet. A filozófia presztízse nagyon alacsony, mégpedig manapság nem csupán a filozófia kezdetétől ismert gyanakvások miatt, melyet Cicero így fogalmazott meg: „A filozófia megelégszik kevés hozzáértővel, szándékosan kerül a sokaságot, ő maga meg gyűlölt és gyanús a sokaság előtt; úgyhogy ha valaki a filozófiát általában gáncsolni akarná, ezt a nép helyeslésével tehetné.”³ A mai gyanakvás mellett ott van a lenézés, sőt egyfajta kárörömlés, hogy az ideológiák bukásával a filozófia is megbukott, mintha a filozófia az ideológia szinonimája volna. A praktikusok rá fognak jönni, hogy filozófia nélkül nincs tudomány, mert még a legezaktabb szaktudományok is mindig lesznek olyan kérdései, amelyek filozófiai jellegűek, továbbá emberi mivoltunk újra és újra filozófiai kérdéseket vet fel. A filozófia helyzete jól jelzi egy adott közösség szellemi állapotának és politikai kultúrájának színvonalát.

Tallár szerint a tradícióhoz való újbóli hozzáférést az tette lehetővé, hogy a modernség történelmi haladásának mítosza szertefoszlott: „A történelemfilozófiai konstrukciók érvényvesztésével a múlt megannyi hagyománya és tradíciója újra szabadon választhatóvá és felhasználhatóvá lesz: megidéz-



hető jelenné. Másrészt a jelen nyomása alól is felszabadul. [...] Ha a modern az időben és a történelemben ígerte a felszabadulást, úgy a posztmodern épp a történelemtől és az időtől ígér felszabadulást.”³ A szerző itt utat nyit magának, új dimenzióba helyezi a filozófiát, hiszen ha bármely tradíció „megidézhető jelenné” válik, akkor ez azt jelenti, hogy a filozófiában nincs fejlődés. Az új nem érvényteleníti a régit. A *Korlátolt szkepszis*ben azonban még nem tapasztaljuk, hogy a szerző élne a tradíció feltárulkozásából fakadó lehetőségekkel. Megközelítése inkább analitikus, tisztán logikai, erősen jelencentrikus és kritikai: megpróbál leszámolni a Történelemmel, az anyagi-technikai fejlődés egyértelműen pozitív megítélésével; a hagyományos normák bomlásával pedig „a társadalom integrációját egyre inkább a konszenzusteremtés nyelvi-diszkurzív folyamatai biztosítják”, melyek számára a kedvező feltételeket a klasszikus demokráciák felbomlása után a kétfelé ágazó út közül a szociális-jóléti államok kialakulásához vezető út nyújtja. A másik út végpontján „a felvilágosodás és a modernitás egészét megtagadó fasizmus és a sztálinizmus álltak”. A kommunikatív racionalitás elmélete az egyik lehetséges demokráciaelmélet, ám Tallárt nem ez érdekli elsősorban, ezért csak jelzi, hogy jelenleg a demokrácia „perspektíva-vesztésének” vagyunk tanúi, amit nem tart végzetesnek.

Ezzel szemben *A szabadság és az európai tradíció* már a címében hordozza a szemléletváltás, a születés teljes ígérését. Tallár szabadságkonceptiója a szemünk előtt épül fel, s szinte szenvedélyesen a tradíciók eredményének mutatja a szabadságot: „A tradíciók folyamatában, hosszas és közös munkálkodás során kialakuló szabadságfelfogások akkor tarthatnak igényt érvényességre, ha orientálni tudnak minket, azaz ha az emberi élet számára fontos következményeik vannak.” (11. old.) Többféle szabadságfogalom áll tehát a rendelkezésünkre, de ezek közül azt fogjuk választani, amelyre az identitásunk predestinál: „mert az vagyok, aki vagyok, mert nevelődésem és

kultúrám mintegy erre predesztinál – vagy kevésbé előkelően: mintegy erre »kényszerít«.” (12. old.) Itt nem a nevezetes rousseau-i szabadságra kényszerítés esetével van dolgunk, hanem a sorsszerűséggel, amely nálunk, a Nyugat peremén rendszerint erősebb érzés, mint bármilyen tudatos, az ész által kikalkulált szabadságfogalom. A görög sorstragédia szavai ezek: Oidipusz király mondja, hogy „az vagyok, aki vagyok. Úgyse lehetek / Más: mért féljek hát fölfödözni, ki vagyok?” A nyugati szabadság – ezt tudjuk – a negatív értelmezésen alapul, Tallár viszont a pozitív szabadságot választja: „a szabadság negatív értelmezése *hamis* előfeltevésen alapul, abban az értelemben legalábbis, hogy nem orientálja, hanem folyamatosan rombolja az általa is megcélzott személyiségtypust, miközben kinevel egy nem kívánt másikat.” A negatív szabadság azért nem „orientál”, mert megfosztja az egyént a kultúrájától, az identitásától – legalábbis ezt a következtetést kell levonnunk az „orientáció” fogalmának alkalmazása alapján. Fölmerül a döntő kérdés: milyen mértékben támaszkodhatunk az individuális észre? Milyen a szabadság és a bűn viszonya? Mert Tallár szerint a szabadságot csak a bűnnel szembeállítva érthetjük meg. Honnan ez a megújult érdeklődés a bűn iránt? Hiszen az utóbbi években Magyarországon többen is foglalkoztak a bűn problémájával, ahogy a negatív szabadság fogalmával szemben mások is hangoztatták fenntartásaikat.

Lányi András például így fogalmaz: „a negatív szabadság elve, ahol érvényesült, a politikai és az üzleti élettől egészen az egyetemekig, mindenütt az emberek közötti kommunikáció és a szolidaritási hajlam rohamos hanyatlásához vezetett. Általánossá tette azt a hiedelmet, hogy az egyénnek nem kell többé megnyerni társai egyetértését ahhoz, hogy követhesse céljait.”⁴ Sőt „önmagában az egyén nem lehet szabad, csak szerencsétlen”.⁵ A negatív szabadság az individualizmus, vagy Tallár megfogalmazása szerint, az „atomisztikus”, illetve „pontszerű” egyén nevelője, amely éppen a szabadságtól fosztja meg az embert. Tallár érvelése így hangzik: „A negatív szabadságfogalom képviselői [...] a pontszerű egyént, úgy, ahogy van, a maga atomisztikus adottságában végső érték-ként tételezik, s minden jogot az ő akarására vezetnek vissza.” (30. old.) Ezzel azonban az egyént megfosztják a „valódi támaszától”, „attól a *társadalmi »világtól*, nyelvtől vagy kultúrától, amelynek belsővé tett normarendszere alapvető védelmet, egy közös hátteret biztosít a külső, normasértő beavatkozásokkal szemben”. Mivel Tallár a kommunikatív racionalitás elmélete talajáról érvel, nem kétséges, hogy minden olyan jelenséget, elvet, fogalmat visszautasít, amely a társadalom kommunikációs terét rombolja.

Ennél súlyosabb következménye a negatív szabadságnak, hogy magát a szabadságot teszi lehetetlenné. Olyan egyént terem, „aki mintegy önmagából meríti önmagát”, ami képtelenség volna, tehát szabadságról sem beszélhetnénk. Továbbá Tallár azt is elfogadhatatlannak tartja, hogy a szabadságban „valamiféle

nyers és jelentés nélküli, *természeti tény* kellene látnunk”, azaz a szabadság nem valamiféle természetadta valóság, hanem kizárólag a társadalomban alakulhat ki. Szemérmesen csupán Freud nevét említi, aki szerint a szabadság „minden kultúrát megelőző korban volt”: nem hiszem, hogy Freud volna ebben a kérdésben a legnagyobb tekintély, hiszen az újkori politikai filozófia Grotiustól, Locke-on és Hobbeson át Rousseau-ig az egyéni szabadságot az egyén természetes állapotából vezeti le. Tallár azonban annyira a kultúrára összpontosít („mi, azt hiszem, hajlunk arra, hogy a szabadságot ne a kultúra ellenében, hanem éppenséggel kulturális vagy társadalmi tényként, ha tetszik: a kultúra eredményeként fogjuk fel”), hogy könnyed mozdulattal zárójelbe teszi az egész modern politikai filozófiát. Van azonban még egy további eleme a szerző kritikájának, amellyel a negatív szabadságot illeti: meghatározása szerint a negatív szabadság lényege a *korlátok hiánya*, méghozzá a külső korlátok hiánya. Mivel Tallár az antik-keresztény emberfelfogás hagyományából indul ki, rögtön kimutatja, az ember a nevelés útján megvalósuló tökéletesülés révén válhat szabad lényvé, azaz az *önuralom, lemondás, belső kényszer* révén formálja meg önmagát, így a kényszermentes világ csupán a negatív szabadság fogalmát dédélgető, ám a valódi emberről tudomást venni nem akarók elmélete lehet.

Összefoglalva: Tallár Ferenc központi tézise az, hogy a negatív szabadság az európai kulturális hagyomány alapjait rombolja, vagyis a negatív szabadságot nem elsősorban politikai fogalomként kezeli, hanem kulturális dimenzióba helyezi. Ezt fontosnak tartom rögzíteni, hiszen Isaiah Berlin erre az esetre is vonatkoztatható állítása így hangzik: „A szabadság nem az egyetlen célja az embernek. [...] Minden dolog önmagával azonos: a szabadság – szabadság, nem egyenlőség, méltányosság vagy igazságosság, nem kultúra, emberi boldogság vagy nyugodt lelkiismeret.”⁶ Csakhogy Tallár célja a szabadság fogalmának behelyezése az európai tradícióba. Igaz, nem állítja, hogy a politikai tradíció felől szemléli a tárgyát. Az ő nézőpontja kisebb mértékben antropológiai, nagyobb részt kulturális jellegű. A negatív szabadság fogalma azonban politikai koncepció, ahogy Berlin is hangsúlyozza, vagyis „nem kultúra”. A politika és a kultúra ilyenén szembeállítás nem új jelenség. A németek „kulturpesszimizmusnak” nevezték el a XIX. század végén, s Nietzsche-től kezdődően Spengleren át a Frankfurter Iskola kapitalizmuskritikájáig masszív vonulata alakult ki a kultúra nevében föllépő modern politika- és társadalombírálatoknak. Éppen emiatt kissé kételkedve fogadom Tallár mérsékelt kommunitarizmusára vonatkozó önmeghatáro-

4 ■ Lányi András: *Együttéléstan*. Liget Könyvek, Bp., 1999. 132. old.

5 ■ *Uo.* 131. old.

6 ■ Isaiah Berlin: *Négy esszé a szabadságról*. Európa, Bp., 1990. 348–349. old.

7 ■ Quentin Skinner: *Liberty before Liberalism*. Cambridge University Press, Cambridge, 1998. 119. old.

zását. Nem az őszinteségével van bajom, hanem a kontextusával: a liberális-kommunitarista vita elsősorban politikai alternatívákról folyik, ennek rendelődnék alá a filozófiai, antropológiai, kulturális stb. érvek. Tallárnál mintha ez fordítva lenne, a politikai érvelés alárendelődik az antropológiai és főként a kulturális érvelésnek. Érződik Charles Taylor hatása, akinek az „atomizmusra” és az egyén identitásának eredetére vonatkozó nézetei Magyarországon igen népszerűek, ám angolszász területen főként az utóbbi tézise meglehetősen vegyes fogadtatásra talált. Tallár nézőpontjával nem kívánok vitába szállni, csupán lényeges értelmezési pontnak tartom annak rögzítését, hogy a szerző elsősorban a kultúra filozófiai koncepciója talajáról kiindulva érvel.

A negatív szabadság mint politikai koncepció elsősorban az állam hatalmának megfékezésére irányul. Ez nem modern probléma, hiszen a klasszikus republikánus szabadságesszmény is nagy hangsúlyt helyezett az állami önkény megfékezésére. Pontosabban, képviselői a zsarnokságot akarták megakadályozni, amelyen túlzott egyéni hatalmat értek. A dualitás, az annualitás elve, a haza fennmaradásának az állampolgári erényektől való függővé tétele mind az antik politikai szabadság elemei. Igaz, nincs szó, nem is lehet, „atomizált” egyénekről, individuális szabadságjogokról, de nem is ez a lényeg: a szabadság negatív formája az európai politikai hagyomány szerves része az antikvitástól kezdődően. Ezen alapul a magán és a köz szétválasztásának elvi lehetősége, ami nélkül politikai értelemben aligha beszélhetnénk bármiféle szabadságról. A republikánus eszme neves kutatója, Quentin Skinner érdekes észrevételt tett a modern és az antik szabadság összehasonlításakor. Szerinte a modern negatív szabadságesszme nem elegendő a szabadság definiálásához, mert csupán annyit vár el az államtól, hogy „az állampolgárok ne szenvedjenek el semmiféle igazságtalan vagy szükségtelen beavatkozást, miközben választott céljaik elérésén fáradoznak” (elemzésében Berlin negatív szabadság-koncepciójára támaszkodik, azt bírálja); ezzel szemben a klasszikus, liberalizmus előtti szabadság-felfogás szerint az államnak azt is biztosítania kell, hogy „az állampolgárok ne váljanak mások jóakarátának elkerülhető függvényévé”, vagyis az államnak ugyanakkora elszántsággal kell munkálkodnia saját képviselői megzabolázásán, az önkény lehetőségének kizárásán, mint ahogy az állampolgárokat meg kell védenie a másoktól való függésbe kerüléstől.⁷ Vagyis az állam nem semleges a modern liberalizmus kedvenc előfeltevésének értelmében, mert maga is morális cselekvő. De mindkét esetben az államtól, az állam kötelességeiről, azaz a politikáról van szó.

Kiragadhatjuk tehát a negatív szabadság fogalmát annak eredeti, politikai kontextusából, de tisztában kell lennünk vele, hogy ezáltal nem politikai dimenzióban folytatjuk a diskurzust. Megítélésem szerint ez a helyzet Tallár könyvének további tanulmányai- val is: a szabadságról szólnak, de elsősorban nem

politikai megközelítésből, még akkor sem, ha az egyik Thomas Hobbes filozófiáját elemzi. A tét nem csekély: nem mindegy ugyanis, hogy minek a nevében vetünk el egy fontos politikai fogalmat.

Tallár könyvének van egy kevésbé látható elmentmondása, amely a felvilágosodás melletti egyértelmű elkötelezettsége és a felvilágosodás előtti hagyományhoz való odafordulása között feszül. A *Korlátozott szkepszis*ben csupán megteremti az elvileg bármilyen hagyománnyal való elfogulatlan foglalkozás lehetőségét, de még nem él vele. Újabb könyvében viszont a második fejezet (*A bűn és a szabadság mítoszáról*) a szabadság keresztény teológiai gyökereire nyúl vissza. Ha, mint az előzőekből kiderült, a szabadság nem valamiféle „árnyéktól mentes” világ, azaz a kényszer nem küszöbölhető ki a szabadság fogalmából, illetve a felelősség és a bűn szerves része a szabadságnak, hiszen a szabadság a választásban manifesztálódik, vagyis dönthetünk így is és úgy is, akkor a szabadságnak csak akkor van értelme, ha azt a bűn és a felelősség fogalmával együtt vizsgáljuk. A bűn azonban eredendően a keresztény szabadságfogalom témája. Tallár a Bibliát, Szent Ágoston, Dosztojevszkij, a modern teológia képviselőinek műveit azért faggatja, hogy az európai szabadságfogalom lehető legteljesebb szövetét fölfejtse: nem a hit problémái foglalkoztatják tehát, ezért nem is kell földolnia a felvilágosodás előföltéveseit.

Az igazi ellentmondás nem ebben gyökerezik. Mivel a szerző a modern individualizmus, az atomizmus, a kulturálisan elszegényített, bezárkózó, kommunikációra képtelen ember fogalmát elfogadhatatlannak tartja, ez *ellen* íródott az egész könyv, valamit mondania kell – nyíltan vagy beleértve – arról is, honnan a modern emberkép, mi az atomizmus forrása. A fasizmus és a kommunizmust premodernnek nyilvánítja (ezzel a magam részéről nem értek egyet, mert a modern zsarnoki rendszerek ugyanúgy a felvilágosodásban gyökereznek, mint a kritikai attitűd), miáltal ezen a ponton elhárítja annak lehetőségét, hogy a modern zsarnokságot valamiképpen a felvilágosodásból vezessük le. Azt azonban nem állíthatja, hogy az atomizálódott társadalomnak nincs köze a modern, felvilágosodásból kisarjadó eszmékhez. Nem is állítja, sőt Hobbes politikai filozófiájának elemzése, illetve közvetve a modern individuális jogok elutasítása (elfogadhatatlannak tartja a jog és a kötelesség modern szétválasztását) vagy megkérdőjelezése révén jelzi, hogy a felvilágosodás *szakított* a szabadság európai hagyományával. Valahol szakadásnak kellett bekövetkeznie, különben értelmetlen és levezethetetlen volna több modern társadalmi és politikai fejlemény.

Hogy – bár nem fejtí ki – Tallár is gondolt erre a problémára, arra abból lehet következtetni, ahogy Kant filozófiája kitüntetett helyet kap a könyvben. Ennek okát a szerző így fogalmazza meg: „Kant úgy volt a modern világ teoretikusa, hogy egyúttal Euró-

pa évezredek gondolati tradíciójára is támaszkodott.” (108. old.) Szerintem azonban nem ez az igazi ok, mert, lássuk be, a fenti mondat nem tartalmaz semmilyen egyedi megállapítást. A valódi ok az, hogy Tallár objektív mércéket, normákat keres, érveket a modern atomizmus szabadságellenes szubjektívizmusával szemben. A boldogság nem lehet azonos azzal, ami nekem jó: „Vágyaim kielégítése boldogságot okoz ugyan, de jelenlegi boldogságom elkövetkezendő boldogtalanságom oka lehet. [...] Ha a boldogságot a gazdagságban látom, talán csak gondot, irigységet és üldöztetést veszek a nyakamba...” (107. old.) Kant erkölcsstanában Tallár megpillantani véli az antikvitásból örökölt metafizikai jó fogalmát: az erkölcs alapja csak és kizárólag az önmagában vett jó lehet. Innen a könyv talán kulcsmondata: „feltétlen kötelesség csak abból következhet, ami *önmagában*, s nem abból, ami *nekem* jó – csak az önmagában jóból következhet *szubjektív maxima* helyett *objektív törvény*.” (111. old.)

Kant erkölcsstanát ugyanakkor eltérőnek ítéli meg az arisztotelianus „önmagában jó” koncepciójától, azzal egyenrangúnak, de más alapállásúnak. Arisztotelész a közösségi élet feltételeiből vezeti le a közös jót, Kant viszont az észből. A két koncepció szétválasztása sebészi beavatkozásra szorul, mert bár az önmagában vett jó arisztotelianus fogalma célját tekintve helyeselhető, a törvény természetéről vallott felfogása gyökeresen eltér a kanti törvényfelfogástól: „a boldogságra törekvő világ a természetörvények hatálya alatt áll, azaz kívül esik az erkölcs szféráján, és így kanti mércével mérve persze szabadsága is csak látzólagos.” (107. old.) Igaz, Kant valóban szakít a természetjogi hagyománnyal, s ezáltal hozzájárul a német polirikai gondolkodás morális értelemben vett sterilizálásához. A kanti önmagában jó fogalma az erkölcs metafizikai megalapozása, egyben lemondás arról a lehetőségéről, hogy a való életet, a politikát erkölcsi alapra helyezzük. Az ész és erkölcs olyan szimbiózisát alkotja meg Kant, amelyben nem marad tér a gyakorlati cselekvésnek. Tallár nemcsak Hobbestól, de Rawlston is elhatárolja Kantot, azaz bármelyik ponton találkozunk is politika és erkölcs, erősen megkérdőjelezi a liberális politikai megoldásokat.

Milyen módon támaszkodik Kant „Európa évezredek gondolati tradíciójára”, ha egyébként radikálisan szakít a klasszikus természetjoggal? Egészen Platónig kell visszamennünk – sugallja Tallár. Platón a lélek elsőbbségét hirdeti a test fölött, hiszen a szabadság legnagyobb akadálya éppen önmagunk, a saját létezésünk. Az embernek önmaga legyőzése, szenvedélyeinek vagy indulatainak megfékezése a legnagyobb feladata. A lélek egészsége a kozmosz rendjéhez – ma azt mondanánk, a normákhoz – való igazodásból származik. Azért kell az értelemnek uralkodnia, mert „egyedül az ismerheti meg ezt a rajta kívül álló rendet: a *dikét*, amelyből a *dikaioszüné*, az igazságosság is fakad”. Mielőtt azonban belelélnék magunkat a platóni megoldás nagyszerűségébe, Tallár lehűt bennün-

ket: „Platón világa még a meghasonlottság előtti világ”, „az önmagunkon erőt venni problémája feltűnik ugyan Platón gondolkodásának horizontján”, de ez nem jelent mást, mint hogy a „természettől” jobb rész a rosszabbat uralja. A görögség – állítja Tallár – még nem ismerhette az akarat önálló, más emberi képességektől különböző voltát. A platóni barlanghasonlat így egy gyermeki lélek megnyilvánulása: „Európának csak ebben a meghasonlás előtti, görög világban lehetett ilyen egyenes vonalú, s a tudásra, illetve a látóképességgel rendelkező szemre alapozott” elképzelése a világ megismeréséről.

Nem vagyok biztos abban, hogy ez a platóni kép nem a felvilágosodás utáni elfogultságot tükrözi. Miért van a természet szó idézőjelbe téve? Talán a modern ész nem a természettől való jobb rész? Vagy a meghasonlottság magasabb rendű ész produkál? Nem arról van szó esetleg, hogy Tallár foglya a modern történetfilozófiának, mely a filozófiában, a filozófiai problémákban fejlődést lát? Mivel az ember haldandó lény, a problémái mindig újratermelődnek, s ezek a problémák azonosak. Ha nem így lenne, aligha volna szükség filozófiára. Nem hiszek az antik lélek „gyerekeségének” tételében. Az emberi meghasonlottság mint filozófiai téma megjelenése kétségtelenül görögség utáni fejlemény, de nem valamiféle fejlődés, hanem az emberi létezés újfajta szimbólumokban való megjelenítésének a következménye. Az akarat keresztényi fölfedezése, a vele való küzdelem, a rossznak az akaratból való levezetése nem egyéb, mint az antik *lelki rosszaság* összefoglaló, némiképp redukcionista megjelölése. Arisztotelész⁸ különbséget tesz „az akarat ellenére” és „a kényszer hatása alatt” való cselekvés között, illetve alkalmazza „a saját akaratból fakadó tettek” fogalmát. A lelki rosszaság sok mindent magában foglal, a legfőbb jellemzője elsősorban is az igazságtalanság. A lelki rosszaság mellett Arisztotelész beszél a *fejvelmeztelenségről* és az *állatiasságról*. Meglátásom szerint a későbbi keresztény gondolkodók a rossz forrásának keresésekor e három lelki tulajdonságot foglalták össze az akarat fogalmában. Vagy talán a stoikus *becsvágy* fogalmában, melynek ellenszere az önuralom, és az uralkodó esetében a *nagylelkűség* erényében válik szinte „emberfeletti erénnyé”, nem az akarat legyőzéséről van szó?⁹

Tallár ambivalens, ahogy az antik filozófiát megítéli, annak az lehet az oka, hogy az antik szerzők számára nem kétséges, a természet az alapja törvénynek, erénynek, az ember lehetőségeinek. Ez viszont szöges ellentétben áll korábban már említett

8 ■ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*. Európa, Bp., 1135a–b
 9 ■ Vö. Seneca: *A nagylelkűségről*. Seneca, Bp., 1997. 31. old.
 10 ■ Blaise Pascal: *Gondolatok*. Gondolat, Bp., 1978. I. köt. 78. old.
 11 ■ Uo. I. köt. 76. old.
 12 ■ Uo. I. köt. 126–127. old.
 13 ■ Lásd Richard Tuck: *Natural Rights Theories. Their Origin and Development*. Cambridge University Press, Cambridge, 1979. Bevezetés.

felfogásával: a szabadságot egyértelműen nem természetinek, hanem konszenzuális eredetűnek tekintti. Az antik szerzők számára az sem volt kétséges, hogy az ésszerűség erényességre vezet, miáltal az ember önmaga ura lehet: ez a szabad ember jellemzője. A zsidó-keresztény hagyomány megteremtői viszont a tudást vélik minden emberi meghasonlottság forrásának, ebből vezetik le a személyt, aki „annak tudatosításából, a *reflexióból* születik: a »Tudom, hogy akarom«-ból és az »Akarom/Nem akarom, hogy akarjam«-ból.” Tallár Pál apostolt idézi: „Nem tudjátok, hogy nem vagytok a magatokéi? (1Kor 6,19) Pál apostol talán legmélyebb belátása ez.” (125. old.) Ezt a páli mondatot Tallár többször is idézi, amivel nyilván azt jelzi: az ember semmilyen módon nem lehet önmagáé, az önmagában jó nem származhat a szubjektívól. Még a bűn is „szupraindividuális” erők következménye, ahogy az igaz tettek is az „igazság szupraindividuális erőihez, a Krisztusban való *virtuális közösséghez*” kötődnek. Vagyis a szabadság mellett az igazság is konszenzuális lehet: „Az erénnyel kapcsolatos tudásunk tehát, ha igaz, közösen értelmezhető, míg az erény »privát« értelmezése (a »Nekem jó«) szükségképpen hamis.” (127. old.)

A fentiek fényében kerül egymás mellé Ágoston és Kant. Az önös én csak önmagáé akar lenni, holott aki az önmagának jó életet akarja megtalálni, az elveszíti a jó életet. Ez Ágoston. Kant kategorikus imperatívuszában Tallár ugyanezt a felismerést pillantja meg: az erkölcs csak és kizárólag egy olyan felszólításon alapulhat, amely a szubjektív elemre nem tekint. Mivel az ember meghasonlottságát csak tudomásul vehetjük, az objektív én fenntartása formalizált szabályok megtartásával érhető el. Ráadásul „az erkölcsök kanti metafizikája a kölcsönösségi viszonyok faktumát hozza ésszerű alakra”. (196. old.) A kölcsönösségi viszony az, ahol a másik ember nem lehet eszköz, „nem lehet egyéni akaratom tárgya”. Kölcsönösségi viszony, reciprocitás, közös objektív törvények – ezek a kulcsszavak Tallár elemzésében, amikor Kantnak kitüntetett helyet biztosít. Ugyanakkor meglehetősen reménytelen vállalkozásnak ítéli az objektív törvények érvényesülését a posztmodern világban, hiszen „a szó meghallása” az önös jóval elteltebb mai emberre nem jellemző, s „nincs megértés” sem, „legfeljebb félreértés”.

Tallár tehát elfogadja a felvilágosodás kanti észkoncepcióját, de nem fogadja el a felvilágosodás emberképét. Az ember ugyanis Tallárnál alávetettje marad a sorsnak. Alávetettje marad – ez tisztán kommunitarista érvelés – a körülményeinek: „Nem áll módunkban megválasztani az ember helyzetét a világban, merthogy emberek vagyunk, és ott a helyünk, ahol *találjuk* magunkat: abban a nyelvből, kultúrából vagy tradícióból, amiben felnövekedvén önmagunkra lelünk.” (114. old.) Ily módon érthető, hogy amikor az emberi természet kérdéseit érinti, rendszerint Pascalt idézi. Pascal az európai gon-

dolkodás történetének azon a határvonalán élt, amikor a régi és a modern, a hit és az új racionalitás közötti ellentét keletkezett. Pascal nyíltan elveti az új tudományosság descartes-i elveit: „Descartes, haszontalan és bizonytalan”,¹⁰ vagy „Írni-azok ellen, akik túlságosan belemerülnek a tudományokba”¹¹ stb. Tallár Pascal művének nem *ehhez* a részéhez nyúl, hanem ahhoz, amelyben az ember helyét mint „közép a semmi és a minden között” határozza meg, ahhoz a Pascalhoz, aki szerint az ember „függs, függetlenségvágy, igény”, illetve állapota szerint „állhatatlanság, unalom, nyugtalanság”.¹² Tallár itt is azt keresi, amit Kant filozófiájában: akár milyen keskeny ösvényt, amely az európai szabadságradíció teljes hosszában végigkanyarog, azaz csak azt fogadja el a modernségből, ami a pedigréjét képes legalább a zsidó-keresztény hagyományig visszavezetni. Nem sznobság vagy intellektuális finnyáság vezérli, hanem a modernség hagyománypusztító hatása, az a redukcionizmus, mely az ember és az emberi állapot bonyolult, egymásra rakódott, többszintű viszonyait a *végző* megoldás ígéretével egyetlen síkra vetítette ki: az önmagában álló, független, felelősség nélküli, ámde állítólagosan szabad modern ember síkjára.

Ez mozgatja Tallárt akkor is, amikor a szabadság és felelősség kapcsolatát vizsgálja a modern individuális jog keletkezésekor. A skolasztika fénykoráig a *iust* a szabadsággal egyetemben a *lex naturalis* korrelátumának tekintették. „Szabadság és kötelesség [...] a legszorosabban összetartoztak, s ez az összetartozás – Kanttól Benthamig – a passzív jogértelmezés szekularizált formáiban is világosan tetten érhető. [...] Hogy jogom van valamihez, így azt jelenti: az adott esetben *kedvezményezettje* vagyok mások *kötelességeinek*. Ahogy az önmagában jó sem azonosítható a *nekem* jóval, úgy a jog sem az *én* jogommal.” (153. old.) Passzív jogon olyan jogot értünk, melyet valaki más adományoz, vagy azt értjük rajta, hogy más engedi meg nekem, hogy valamit megtegyek. Pufendorf szerint „joggal bírni nem egyéb, mint valaki más kötelességének a kedvezményezettjének lenni”. Azt hiszem, napnál világosabb, hogy Tallár a pufendorfi természetjogi gondolkodásból merít, amely pontosan a fenti megállapítás alapján szemben áll Hobbes szubjektivistá természetjogi felfogásával (Pufendorf nem is győzte Hobbesot eleget bírálni). Csakhogy a modernségben nem Pufendorf, hanem Hobbes felfogása gyakorolt nagyobb hatást. A passzív jogok összekapcsolják a jogot és a kötelességet, de eleve korlátozzák az egyén szuverenitását. Éppen ezért az aktív jogok képesek egyedül biztosítani az individuális szuverenitást – ez vált a modernség krédójává, ebből lehet levezetni a modern emberi jogok eszméjét, ezen alapul a modern – elsősorban is negatív – szabadság fogalma.¹³ S mivel ezek a jogok az egyén *valamitől* való szabadságát fejezik ki, szükségszerűen a modern individuum keletkezésének a legfőbb okai. Márpedig Tallár ezt utasítja vissza.

A kármerre indulunk is el Tallár könyvében, végső soron a modern atomista egyén bírálatát találjuk: legyen szó a bűn problémájáról, mint a Dosztojevszkij-tanulmányban, a felelősség és a szabadság kölcsönös viszonyáról vagy a modern jog fogalmának keletkezéséről. A könyv – bár szám szerint hat fejezetből áll – gondolatilag egységes. Állandó elem a kommunikatív racionalitás dicsérete. Szinte valamennyi fejezet tartalmaz utalást a nyitottság és zártság ellentétére. A Dosztojevszkij-tanulmány következtetése így hangzik: „A bűnhődés [...] a zárkózottságtól szabadítja meg Dosztojevszkij hőseit, mert a »szabadság – hadd idézzük most Kierkegaard-t – mindig kommunikatív (különösen, ha figyelembe vesszük a szó vallásos jelentését), a szabadságnélküliség viszont egyre zárkózottabb, és nem törekszik kommunikációra«. Dosztojevszkij valamennyi bűnösét joggal nevezhetjük zárkózottnak.” (98. old.) Az orosz irodalomban és lélekben a szeretet nyitja fel a zárkózott lélek ajtaját, a nyugati lélek viszont az egyén politikai jogokkal való körülbástyázásában hisz. Az európai keleti ember érzelmi, személyes kötődésen alapuló közösségben hisz – ez a lelkek közötti kommunikáció. A nyugati ember a racionális, egyezéseken és szerződéseken alapuló dialógusban látja az emberi állapot feszültségeinek a megoldását. De akármelyik úton haladjunk is, a posztmodern ember teljes, szinte kétségbeesett bizonytalanságban él. Az ember csak önmagára támaszkodhat – a modern ember erre vágyott, s most, hogy ezzel kell együtt élnie, kiderült, az ember bármilyen rosszra képes. A tradíciók elfelejtődésével, a tradicionális morál objektív követelményei is elgyengülnek.

A modernségben szétszaggatott tradíciók racionális újraszövése az egyik lehetséges kiút. Tallár a tradíciókra való nyitás aktusával erre tesz kísérletet. A tradícióból az érdeklő, ami a nyitottság, a kommunikáció elemét magában foglalja. A kommunitarizmus individualizmuskritikája módot ad arra, hogy a modern liberális filozófia legfőbb előfeltéveit számba vegye: talán a legérzékenyebb pontját vonja kétségbe azzal, hogy a negatív szabadságot elfogadhatatlannak tartja, mert ebben látja az atomista egyén kialakulásának okát. Ugyanakkor egy pillanatra sem pszichologizál, azaz a modern egyénnek nem az elidegenedett vagy magányos voltát panaszozza fel, hanem az erkölcsi normák relativizálódását, illetve a jó fogalmának szubjektívizálódását. Hogy érvényes erkölcsi normákhoz jusson, nyitnia kell kisebb részben az antik filozófia, nagyobb részt a zsidó-keresztény filozófia hagyományának irányában (Biblia, Ágoston). Továbbá meg kell találnia azokat a csatornákat, amelyek ezt a hagyományt – ha háttérbe szorítva vagy elfelejtve is, esetleg nem nyilvánvaló módon – közvetítik. Így jut el Pascalhoz, Pufendorffhoz, Kanthoz, a mai kommunitarista szerzőkhöz (Taylor, MacIntyre, Sandel) és a XX. századi keresztény filozófiához. Az orosz írók, gondolkodók iránti érdeklődése mélyről jövő és tudva-

levőleg régi szerelem, s szigorú értelemben nem is szerves része a fenti logikának.

A kiindulópont azonban a Frankfurter Iskolához tartozó Habermas, vagyis egy XX. századi baloldali hagyomány, melynek gyökerei Marxig nyúlnak vissza. Majdhogynem szabadkozva, de az igazsághoz való ragaszkodásában Tallár magát Marxot is idézi mindkét művében: mintha azt mondaná, „a kommunizmus bukása után is vannak érvényes meglátásai Marxnak, a gondolkodónak”. Számomra kérdéses, összeegyeztethető-e a zsidó-keresztény filozófiai hagyomány a Frankfurter Iskola szellemiségével. Tallár szerint van egy ilyen pont: a kommunikatív, nyitott személyiség preferálása. Mert ahol egy keresztény filozófus szeretetet mond, ami a nyitott személyiségre jellemző, ott a modern baloldali gondolkodó racionális kommunikációról és demokratikus nyitottságról beszél.

Ezt a fajta szellemi összekapcsolást erőltetettnek tartom, de Tallár könyvének számomra nem ebben van az igazi jelentősége. Túl a szabadság eszméjének önmagában fontos tárgyalásán, az objektív normák filozófiai alátámasztása lehetséges útjainak a bemutatásán, Tallár a mai magyar filozófia egyik dogmáját rombolja finom eszközökkel, amely dogma szerint a progresszív filozófia egyetlen védhető nézőpontja a felvilágosodásé lehet, politikai értelemben pedig a liberalizmusé. Ha Tallár nem fordít is hátat ezen dogmának, korrekciókat kíván végrehajtani rajta. A felvilágosodásra igent mond, a liberalizmussal szemben feltételeket támaszt, s kialakult formáját kritikusan szemléli. Ehhez szolgáltatt érveket a kommunitarizmus vagy közösségelvűség. Csakhogy a végső konzekvencia levonása előtt kapitulál: Kant és Hegel egymás korrekтивumának, semmint ellentétének látszik, Walzernak ad igazat, aki a liberalizmus és a kommunitarizmus között közvetíteni igyekszik, vagyis olyan dialektikus párokat állít fel végül, amelyek őszinték ugyan, de megítélésem szerint filozófiai zsákutcába vezetnek. Ha minden csupán a másikhoz való viszonyában nyeri el a jelentőségét, az érvek nem abban különböznek, milyen a viszonyuk a feltételezetten létező igazsághoz, hanem a helyi értékükön mérődnek, akkor mi marad a filozófiából? Marad a fennkölt kommunikációs racionalitás instrumentális kifejeződése, a tárgyalástechnika és a konfliktusmenedzselés. S ha a kommunikációban feloldjuk az igazságra törő gondolkodás érveit, *relativizáljuk* a normák objektivitását, vajon nem erodáljuk-e magukat a kommunikatív, átlátható, követhető módon kialakított normákat? Persze lemondhatunk a filozófiáról mint a nem tudásunk tudatosításának a szellemi formájáról, s megmaradhatunk tudást tettező ideológusnak. Tallár azonban filozófus. Alig hiszem, hogy a tradíció feltárásában megtett út, amely az 1990-es években írt két könyv között figyelhető meg munkásságában, a végéhez ért volna. A hangsúlyeltolódásokból pedig földereng, hogy milyen intellektuális kínokat éltünk meg mi, a rendszerváltás végrehajtói és elszenvedői. □