

Az eszmény

keresése

Fordította: Heil Tamás

Véleményem szerint elsősorban két tényező alakította az emberiség történelmét századunkban. Az egyik a természettudományok és a technika fejlődése, korunk talán legnagyobb sikertörténete, mely minden irányból nagy és egyre növekvő figyelemben részesül. A másik, kétségtelenül, azokban a nagy ideológiai viharokban áll, melyek valójában az egész emberiség életét átformálták: az orosz forradalomban és következményeiben — a bal- és jobboldali totalitáriánus diktatúrák, valamint a nacionalizmus, a fajgyűlölet és helyenként a vallási fanatizmus kirobbanásában —, melyeket, érdekes módon, a múlt század legjobb ítélőképességű társadalomtudósai sem láttak előre.

Amikor utódaink, kétháromszáz év elteltével (ha az emberiség fennmarad addig) visszapillantanak korunkra, azt gondolom, ezt a két jelenséget tartják majd a század kiemelkedő jellemzőinek, és elsőként ezeket kell megvizsgálniuk és magyarázatot találni rájuk. Ám tudniuk kell majd azt is, hogy e nagy mozgalmakat olyan, az emberekben megfogant gondolatok indították el, mint, hogy milyenek, milyenek voltak, lehetnek és kellene lenniük az emberek közti viszonyoknak. Továbbá azt is világosan kell látniuk, hogy ezek az eszmék hogyan változtak meg a vezetőknél — különösen a hadseregekkel támogatott prófétáknak —, valamely, a legfelsőbb célról támadt látomásának nevében. Ezekkel az eszmékkel foglalkozik az etika. Az etikai gondolkodás az emberi lények egymáshoz fűződő viszonyainak szisztematikus vizsgálatát jelenti, és azokat a fogalmakat, érdekeket, eszményeket, melyekből a viselkedés emberre jellemző módjai származnak, valamint az értékrendszereket, melyekre az ilyen életcélok alapulnak. Azok a vélekedések, hogy az életet hogyan kell élni, a férfiaknak és a nőknek milyennek kell lenniük, és mivel kell foglalkozniuk, etikai vizsgálatok tárgyai; és amikor csoportokra és nemzetekre, valójában az emberiség egészére vonatkoznak, akkor politika-filozófiának nevezzük őket, ami nem más, mint a társadalomra alkalmazott etika.

Ha reménykedni akarunk abban, hogy megértjük

Ramin Jahanbegloo beszélgetése Isaiah Berlinnel

A filozófia céljai

Ramin Jahanbegloo: *A Concepts and Categories (Fogalmak és kategóriák) című könyvében kiadott esszéivel kapcsolatban szeretnék feltenni néhány kérdést. A Purpose of Philosophy (A filozófia célja) című esszéjében azt írja, hogy nem talált egyetemesen elfogadott választ arra a kérdésre, hogy mi a filozófia tárgya. Mi az Ön számára a filozófia célja?*

Isaiah Berlin: A filozófia célja szerintem az, hogy olyan általános kérdésekre próbáljon választ adni, amelyeket semmilyen empirikus vagy logikai eljárással nem tudunk megoldani. Amikor egy zavarba ejtő kérdéssel találjuk szembe magunkat, amelyre nem tudjuk, hol keressünk választ, az biztos jele annak, hogy filozófiai kérdéssel van dolgunk. Ha például a „jó” és a „rossz” szó jelentését szeretnénk megtudni, nincs értelme szótárakat, enciklopédiákat vagy kézikönyveket bújni, és a nyomozás vagy a logikai érvelés sem túl célravezető. G. E. Moore-nak, a kiváló filozófusnak van egy híres példája, amelyet sokan tipikus brit banalitásnak tartanak, szerintem azonban igen jó megfigyelés volt. A példa így hangzik: „Megkérdezzük valakit, hogy hol van a tükkörben látható kép, mire az illető azt válaszolja, hogy a tükkörben. Igaz, igaz — feleli Moore —, a kép ugyan a tükkörben

latok indították el, mint, hogy milyenek, milyenek voltak, lehetnek és kellene lenniük az emberek közti viszonyoknak. Továbbá azt is világosan kell látniuk, hogy ezek az eszmék hogyan változtak meg a vezetőknél — különösen a hadseregekkel támogatott prófétáknak —, valamely, a legfelsőbb célról támadt látomásának nevében. Ezekkel az eszmékkel foglalkozik az etika. Az etikai gondolkodás az emberi lények egymáshoz fűződő viszonyainak szisztematikus vizsgálatát jelenti, és azokat a fogalmakat, érdekeket, eszményeket, melyekből a viselkedés emberre jellemző módjai származnak, valamint az értékrendszereket, melyekre az ilyen életcélok alapulnak. Azok a vélekedések, hogy az életet hogyan kell élni, a férfiaknak és a nőknek milyennek kell lenniük, és mivel kell foglalkozniuk, etikai vizsgálatok tárgyai; és amikor csoportokra és nemzetekre, valójában az emberiség egészére vonatkoznak, akkor politika-filozófiának nevezzük őket, ami

Ha reménykedni akarunk abban, hogy megértjük

a gyakran erőszakos világot, amelyben élünk (és anélkül, hogy kísérletet tennénk megértésére, nem is várhatjuk, hogy a rá alapított cselekedeteink észszerűek lesznek, és hogy ésszerűen tudunk cselekedni benne), akkor nem korlátozhatjuk figyelmünket azokra a nagy — természeti és mesterséges — személytelen erőkre, melyek hatással vannak ránk. Az emberi cselekedeteket irányító célokat és indítékokat mindannak a fényében kell szemlélnünk, amit ismerünk és megértünk; eredetüket, fejlődésüket, lényegüket, de elsősorban érvényességüket kritikai vizsgálat alá kell vetni minden rendelkezésünkre álló szellemi erőforrás igénybevételével. Ez a sürgető igény — nem beszélve arról a belső értékről, amit az emberi viszonyokkal kapcsolatos igazság megismerése jelent — az etikát alapvető fontosságúvá teszi. Csak a műveletleneket nem érdekli származásuk, eddigi fejlődésük, jövőjük előrelátható iránya, és hogy el tudják-e azt fogadni, és ha igen, miért, ha nem, miért nem.

Életemből negyven évet töltöttem azzal, hogy megpróbáljam a magam számára tisztázni azoknak a különféle eszméknek a tudományát, melyet az ilyen értékeket és célokat tartalmazó világnézetekről alakítottak ki. El szeretném mondani, hogyan mélyedtem el ebben a témában, és mindegyiknél, hogy mi volt az a fordulópont, mely gyökeresen megváltoztatta felfogásomat. Ez a beszámoló kissé óhatatlanul önéletrajzi jellegű lesz — ezért elnézésüket kérem, de más formát nem sikerült találnom.

II.

Túl fiatalon olvastam Tolsztoj könyvét, a *Háború és Béké*-t. Ennek a nagyszerű regénynek az igazi hatása csak jóval később jelentkezett, mikor megismertem a tizenkilencedik század közepének más orosz íróit,

regényírókat és társadalomtudósokat egyaránt, akik nagy hatást tettek rám. Úgy tűnt, és maig úgy tűnik nekem, hogy ezeknek az íróknak alapvető célja nem az volt, hogy egyének vagy társadalmi csoportok, esetleg osztályok életéről és egymáshoz fűződő kapcsolatairól valószerű beszámolót, önmagáért való pszichológiai vagy szociológiai elemzést nyújtsanak — bár legjobbjaik, utolérhetetlen módon, pontosan ezt érték el. Megközelítésüket alapvetően morálisnak éreztem: legmélyebben az érdekelte őket, hogy mi az oka a széles körben tapasztalható igazságtalanságnak, elnyomásnak, csalárd emberi viszonyoknak, bebörtönzéseknek, a konformizmus fogságának — mely a szó nélkül túrt mesterséges igáknak való engedelmesség — a morális vakságnak, önzésnek, kegyetlenségnek, megaláztatásnak, szolgaságnak, szegénységnek, tehetetlenségnek, az elkeseredett felháborodásnak és kétségbeesésnek. Röviden, ezeknek a tapasztalatoknak a természete és az emberi ál-

van, de mégsem úgy, ahogy az üveg. Ettől az illető zavarba jön, és azt mondja: akkor a tükör mögött. Nos, válaszol Moore, ha benézünk a tükör mögé, semmit sem találunk. Erre az emberünk azt mondja: akkor talán a tükrön van. Ez is igaz, feleli Moore, a tükörkép a tükrön van, de mégsem egészen úgy, mint egy bélyeg, amelyet a tükröre ragasztunk. Hol van tehát a tükörkép vagy a kettős kép, amit akkor látunk, ha megnyomjuk a szemgolyónkat? Nem tudjuk a választ. A térben lenne? Az anyagi világban biztosan nem. Az egész a „-ban, -ben” rag használatán múlik. Az átlagemberben ez a kérdés fel sem merül; csak a szavak és jelentések problematikájára fogékonyak látják meg ebben a problémát. Ezek nem túl bonyolult problémák. De ha valaki ezt badarságnak tartja, és úgy gondolja, hogy komoly ember nem pazarolja az idejét ilyen kérdésekre, azt nem érdeklí igazán a filozófia. Vegyünk egy másik példát, mondjuk a tér-idő kérdését. Képzeliük el, hogy azt mondja nekünk egy gyerek, hogy ő a wagrami csatában harcoló Napóleon szeretne lenni. „Ez lehetetlen” — mondjuk. „Miért” — kérdezi a gyerek. „Mert Napóleon már rég meghalt.” „Na és — kérdez vissza a gyerek —, mit számít ez?” „Hát tudod — válaszoljuk — ez már nagyon régen történt, és Napóleon teste már rég elporladt, ezért nem tudsz vele találkozni.” Ha a gyerek nagyon okos, akkor erre azt mondáná: „De mondjuk összegyűjtjük Napóleon minden kis porcikáját, akkor találkozhatnánk vele Wagramnál, nem?” „Igen — válaszolnánk — elvileg valóban találkozhatnánk vele, gyakorlatilag azonban mégsem.” „Jó, jó — mondaná a gyerek —, de én nem most akarok Napóleonnal találkozni, hanem a múltban. És az akkori Napóleonnal akarok találkozni, nem pedig azal, akit most rekonstruálunk.” Erre azt kellene válaszolnunk, hogy nem lehet az időben visszafele utazni. „Miért nem?” — kérdezné. Egy pozitívista erre azt mondaná, amit „az időutazás” kifejezésnek semmi értelme, mivel mindaz, hogy általában az időn értünk, az „előtt”, „után” és „egyidőben” fogalmára fordítható le. Az idő számunkra nem olyan közeg vagy entitás, amelyben utazni lehetne. A „van” szó használata nyelvileg helytelen. Erre a gyerek azzal vág vissza, hogy ha az egész csak nyelvhasználat kérdése, akkor miért ne lehetne úgy megváltoztatni a nyelvet, hogy találkozhassunk Napóleonnal a wagrami csatában? A gyerekeknek gyakran vannak ilyen kérdéseik. És ezen a ponton szokták a szülők azt mondani: „Hagyj nekem békét a buta kérdéseiddel, menj, és mássz inkább fára!” Ezek az úgynevezett buta kérdések sokszor valódi kérdések, amelyek a dolgok lényegére tapintanak rá. És ha az embert érdeklik az ilyen kérdések, amelyeknek semmi gyakorlati jelentőségük sincs, ha tényleg van benne intellektuális kíváncsiság, akkor rájön, hogy

lapotba nyúló gyökerei érdekelték őket; mindennek előtt Oroszország helyzete, de rajta keresztül az egész emberiségé. Másrészt azt is meg akarták tudni, hogy mi teremthetné meg ennek az ellentétét: az igazság, a szeretet, a becsület, az igazságosság, a biztonság, valamint az emberi méltóság, a tisztelet, a függet-

lenség, a szabadság, a szellemi kiteljesedés lehetőségeire épített személyes kapcsolatok világát.

Néhányan, mint Tolsztoj, az egyszerű, a civilizációtól meg nem rontott emberek szemléletében találtak rá erre. Tolsztoj, Rousseau-hoz hasonlóan, hinni akart abban, hogy a parasztek morális világa nem különbözik a gyerekekétől, melyet az emberi fogytékosságokból — a kapzsiságból, az önzésből, szellemi vakságból — eredő civilizációs szokások és intézmények nem torzítottak el; hogy a világot csak akkor lehetne megmenteni, ha az emberek észrevennék a lábuk előtt heverő igazságot; ha keresnék, megtalálnák a keresztény evangéliumokban, a hegyi beszédben. Más orosz írók a tudományos racionalizmusba vagy a történelmi változás igazi elméletére épített társadalmi és politikai forradalmakba vetették hitüket. Megint mások újból az ortodox teológia tanításaiban, vagy a nyugati liberális demokráciában, vagy a Nagy Péter és utódai által háttérbe szorított ősi szláv értékekhez való visszatérésben keresték a válaszokat.

E szemléletmódok mindegyikében benne rejlett a hit, hogy léteznek megoldások a legfontosabb problémákra, melyek megtalálhatók, és kellő, önzetlen fáradozással érvényesíthetők is a földön. Mind hittek abban, hogy az emberi lények legfontosabb tulajdonsága az, hogy képesek megválasztani életformájukat: tehát a társadalmakat is meg lehet változtatni az elég szenvedélyesen és elszántan hitt igaz eszmények fényében. Ha időnként, Tolsztojt követve, azt gondolták, hogy az ember nem igazán szabad, és rajta kívül álló tényezők határozzák meg a sorsát, hozzá hasonlóan nagyon

jól tudták, hogy ha a szabadság valóban illúzió lenne, akkor is azok közé az ábrándok közé tartozna, melyek nélkül nem tudnánk élni vagy gondolkodni. Az orosz művek nem tartoztak latin és görög szerzőkből álló tanulmányaim közé, mégis sokat tanultam belőlük.

Amikor az oxfordi egyetem hallgatója lettem, a

nagy filozófusok munkáit kezdtem olvasni, és felfedeztem, hogy a jelentős gondolkodók, különösen az etika és a politika területén, az oroszokhoz hasonlóan vélekedtek. Szókratész azt gondolta, hogy ha racionális módszerekkel biztossá tehetjük ismereteinket a külső világról (talán nem ismerte fel Anaxagorász az igazságot, hogy a Hold sokszorta nagyobb a Peleponnészosznál, bármilyen kicsinek is tűnik az égen?), e módszerekkel ugyanilyen biztos tudást szerezhetnénk az emberi viselkedés területén is — arról, hogy mint élünk, mi vé váljunk. A válaszokhoz racionális érveléssel lehetne eljutni. Platon azt gondolta, hogy kiválasztott bölcseknek, akiknek birto-
kában van ez a tudás, kellene adni a többi, szellemileg kevésbé fejlett ember fölötti hatalmat, a személyes és társadalmi problémákra adott helyes válaszokból következő minták rendelkezései szerint. A sztoikusok úgy vélték, hogy ezekhez a válaszokhoz bárki eljuthat, aki a józan észszel összhangban éli az éle-

ez egy probléma, és megpróbál valamilyen módszert kidolgozni a megoldására. Vagy vegyük mondjuk azt az állítást, hogy az ember nem tud egyszerre két időpillanatban létezni. Miért nem? Az idő természetéből fakad ez, vagy pedig az „idő” szó természetéből? A metafizikai állítások lefordíthatók-e a szóhasználat problémájára? A filozófiai problémák végül is csupán verbális kérdések? Léteznek-e a tényleges emberi tapasztalásnak is, és nemcsak a szóhasználatunknak prevalens kategóriái? A létező természetére vonatkozó kérdésekre adható-e — legalább elvileg — kimerítő felelet?

R. J.: *Ön szerint tehát a filozófiai kérdéskérdésfeltevés hozzátartozik az ember természetéhez?*

I. B.: Azt hiszem, a gyerekek gyakran tesznek fel ilyen kérdéseket. Az emberekben időnként váratlanul felmerül az a kérdés, hogy miért kellene eleget tenniük a kötelességüknek, vagy miért kellene bárkinek is engedelmeskedniük. Ez utóbbi a politikai filozófia egyik fő kérdése. Nem az enciklopédiákban vagy a szótárakban találjuk meg a választ. Ezekre a kérdésekre ugyan is sokféle válasz adható. Egyesek szerint azért kell eleget tennünk a kötelességeinknek vagy engedelmeskedünk, mert Isten így rendelte; vagy a dada, a szüleink, a tanáraink azt mondják. Mások a társadalmi szerződésről beszélnek. Megint mások a többség akaratára vagy a közjóra hivatkoznak. Vannak, akik egyes igazságok intuitív kantianus bizonyosságáról beszélnek. Sokféle válasz született ezekre a kérdésekre. És ha az ember nem igazán tudja, hogyan lehetne minden kétséget kizáróan eldönteni, melyik a helyes válasz — erre pedig nincs bevett módszer —, akkor tulajdonképpen filozofál.

R. J.: *Érdekes lenne tudni, hogyan merült fel az emberben az első filozófiai kérdés?*

I. B.: Ki tudja. A Teremtés Könyvének első fejezete jut eszembe, amelyben Isten megmondja Ádámnak, hogy van a jó és rossz tudás fája és az élet fája, és megtiltja neki, hogy egyen a gyümölcsükből. Ez egy filozófiai állítás.

R. J.: *Ön egyetért azzal, hogy a szabadság és a filozófiai vizsgálódás összefügg egymással? Úgy értem, hogy ha az embernek nem áll szabadságában gondolkodni, akkor nem tud filozófiai kérdéseket sem megfogalmazni?*

tét. A zsidók, a keresztények, a mohamedánok (a buddhizmusról keveset tudok), abban hittek, hogy Isten az igaz válaszokat felfedte választott prófétái, szentjei előtt, és e kinyilatkoztatott igazságokat elfogadták képzett tudósaik és a hagyomány interpretációjában.

A tizenhetedik századi racionalisták azt gondolták, hogy a válaszok bizonyos metafizikai intuícióval lelhetők meg, a mindenkinek rendelkezésére álló értelem speciális alkalmazásával. A tizennyolcadik század empiristáit lenyűgözték a tudás új tartományai, melyeket a matematikai apparátusra épített természettudományok nyitottak meg, és melyek oly sok tévedést, babonát, megrögzött ostobaságot oszlattak el. Szókratészhoz hasonlóan megkérdézték maguktól: ezekkel a módszerekkel miért ne lehetne hasonló megcáfolatlan törvényeket lefektetni az emberi viszonyokról. Az új természettudományos módszerekkel rendet lehetne teremteni a társadalmi területen is — szabályszerűségeket állapíthatnánk meg, hipotéziseket állíthatnánk fel, és próbálhatnánk ki kísérleti módszerekkel; törvényeket alapíthatnánk rájuk, és láthatnánk, hogy a tapasztalat meghatározott területeinek törvényei az általánosabb törvényekből következnek, melyek még általánosabb törvényekből származnak, és így tovább felfelé, egy nagyszerű harmonikus rendszer kialakulásáig, melyet széttörhetetlen logikai láncszemek kapcsolnak össze, és precíz — tehát matematikai — formába önthető.

A társadalom racionális újjászervezése véget vetne a lelki és szellemi zűrzavaroknak, az előítéletek és a babona uralmának, az ellenőrizetlen dogmáknak való vak engedelmességnek, valamint az elnyomó rendszerek ostobaságainak és kegyetlenségeinek, melyeket az ilyen szellemi sötétség szül és táplál. Csak az alapvető emberi szükségletek meghatározása és kielégítésük módszere-

inek felfedezése hiányzott. Így létrejöhetne a boldog, szabad, igazságos, erényes, harmonikus világ, amit Condorcet olyan megrendítően megjósolt börtöncellájában, 1794-ben. Ez a nézet rejlett a tizenkilencedik század minden haladó gondolatának a mé-

lyén, és a kritikai empirizmus nagy részének középpontjában, amit oxfordi diákként elsajátítottam.

III.

Egyszer csak felismertem, hogy e nézetek mind egy platonai ideát tartalmaznak: először is, minden valódi kérdésre, mint a tudományban, egy és csakis egy igaz válasz adható, szükségképpen az összes többi tévedés; másodsor, lennie kell egy megbízható módszernek, mely az igazságok felismeréséhez vezet; harmadszor, az igaz válaszoknak, felfedezésük után, egymással összeegyeztethetőeknek kell lenni, és egyetlen egészet kell alkotni, ugyanis az egyik igazság nem lehet összeegyeztethetetlen a másik igazsággal — ezt *a priori* tudjuk. Az ilyen mindent átfogó tudás volt a kozmikus kirakós játék megfejtése. Ami az erkölcsöt illeti, megérthetnénk, hogy milyen lenne a tökéletes élet, mely, ideális módon, a világmindenséget kormányzó szabályok helyes felfogásán alapulna.

Igaz, talán sohasem jutunk el a tökéletes tudás-

nak ebbe az állapotába — lehet, hogy túl ostobák vagy túl gyengék, vagy romlottak vagy bűnösök vagyunk hozzá. Talán túl sok az intellektuális és a külső természetű akadály. Emellett, mint mondtam, a kövendő helyes úttal kapcsolatban jelentősen eltértek a vélemények — voltak, akik az egyházakban találták

I. B.: Igen. És biztos vagyok benne, hogy az embernek mindig is voltak alapvetően filozófiai kérdései. A filozófiai kérdések korántsem a fejlett civilizációk termékei. Nagyon egyszerű kérdések is lehetnek mély filozófiai kérdések.

R. J.: Miért van az, hogy manapság már egyáltalán nem teszünk fel filozófiai kérdéseket?

I. B.: Már hogyan tennék fel! Azokat a kérdéseket, amelyeket az előbb említettem, Oxfordban, a Harvardon, Stockholmban vagy akár Calcuttában is fel lehet tenni. Franciaországban azért nem foglalkoznak ilyen kérdésekkel, mert a francia filozófia általában triviálisnak tartja azokat a kérdéseket, amelyek nem érintik közvetlenül az élet és a társadalom mélyebb problémáit. Az angol és amerikai filozófusok azonban még mindig fontosnak tartják őket. És a filozófiatörténet is őket igazolja. Ott találjuk ezeket a kérdéseket a nyugati gondolkodói hagyomány fő áramában.

R. J.: Ön tehát nem ért egyet azzal, hogy a filozófia az elértéktelenedés felé halad?

I. B.: Egyáltalán nem. Egyes országokban, mint például Franciaországban, Olaszországban vagy Spanyolországban azt várják a filozófiától, hogy megmutassa, hogy mit keressünk, hogyan éljünk. Azaz, ezek inkább életfilozófiák, *Lebensphilosophie*-k. Kant, Hegel, William James és Bergson még olyan filozófusok voltak, akik a filozófia mindkét ágát egyformán művelték — azaz mind a kétféle kérdéseket feltették —, utánuk azonban fordulatot vett a filozófia: Nietzsche, Sartre, és gondolom Heidegger (akit nem vagyok képes elolvasni) eltávolodott a filozófiai gondolkodás fő hagyományától. Szerintem nem lehet azt mondani, hogy a XX. században ne lettek volna jelentős gondolkodók. Jelentős gondolkodó volt Bertrand Russell, valamint Husserl és Wittgenstein is. Véleményem szerint a tudásfilozófia, a logika és a „tudatfilozófia” (philosophy of mind) terén a huszadik századi filozófia magasan a tizenkilencedik századi felett áll. Ebben a században sokkal jelentősebb felfedezések történtek. Én a huszadik századot a filozófia egyik legvirágzóbb időszakának tartom.

R. J.: Ön tehát nem ért egyet azzal a gondolattal, hogy véget ért a filozófia?

I. B.: Egyáltalán nem. A filozófia mindaddig létezni fog, amíg csak emberek élnek a földön.

meg, néhányan a laboratóriumokban, mások a kísérletekben, misztikus víziókban vagy a matematikai számításokban. De, ha mi magunk nem is tudnánk ezekhez az igaz válaszokhoz eljutni, vagy igazából a mindent átfogó végső rendszerhez, ami összefűzi őket, a válaszok akkor is léteznek — egyébként a kérdések nem volnának valóságosak. Valakinek ismernie kell a válaszokat: talán Ádám birtokában voltak a Paradicsomban, talán csak a világ végén jutunk el hozzájuk; és ha az emberek nem ismerhetik meg őket, akkor talán az angyalok tudják; ha az angyalok sem, akkor Isten. Ezeknek az időtlen igazságoknak elvileg megismerhetőeknek kell lenni.

Néhány tizenkilencedik századi gondolkodó — Hegel, Marx — úgy gondolta, hogy ez nem ennyire egyszerű. Időtlen igazságok nincsenek. Történelmi fejlődés, állandó változás van, az ember látóköre az evolúció lépcsőjén tett minden lépéssel módosul; a történelem egy sokfelvonásos színdarab, melyet — az időnként dialektikusnak nevezett — eszmei és hatalmi összecsapások mozgatnak; ezek háborúk, forradalmak, valamint nemzetek, osztályok, kultúrák, mozgalmak erőszakos felkeléseinek formáit öltik. Mégis az elkerülhetetlen akadályok, kudarcok, visszaesések, a kegyetlenséghez való visszatérések után Condorcet

álma valóra válik. A darab jól végződik — hiszen az emberi érznek már voltak sikerei a múltban, és győzelmét nem lehet örökké meggátolni. Az emberek többé már nem lesznek kiszolgáltatottak a természetnek vagy saját, nagyrészt irracionális társadalmiainak: az ész diadalmaskodni fog, az egyetemes

harmonikus együttműködés, az igaz történelem végre elkezdődik.

Ha nem így lenne, akkor mi értelme volna a haladás és a történelem eszméinek? Nincsen út, legyen az akármilyen rögös is, a tudatlanságtól a tudásig, a mi-

tikus gondolkodástól és a gyermekes ábrándozástól a valósággal való kérlelhetlen szembenézéssig, az igazi célok, az igazi értékek, és az igazi tények megismeréséig? Lehetséges, hogy a történelem pusztán az események céltalan sora, melyért anyagi tényezők és a véletlen szelekció játéka a felelős, egy szenvedéllyel teli történet, ami semmit sem jelent? Ez elképzelhetetlen volt. Eljön a nap, amikor férfiak és nők kezükbe veszik a sorsukat, és nem lesznek többé önző lények vagy a számukra érthetetlen vak erők játékszerei. Legalább is nem volt lehetetlen elképzelni, hogy milyen volna egy ilyen földi paradicsom, és ha már elképzelhető, akkor bárhogyan is, de megpróbálhatunk elindulni felé. Ez állt az etikai gondolkodás középpontjában a görögöktől a középkori keresztény vizionáriusokig, a reneszánsztól a múlt századi haladó gondolkodókig; és maig tartja magát.

IV.

Tanulmányaim egy meghatározott pontján természetesen megismerkedtem Machiavelli alapvető munkáival. Hosszan tartó, mély hatást tettek rám, megintgatták korábbi meggyőződésemet. Nem a legnyilvánvalóbb tanításait sajátítottam el — hogyan kell megszerezni és megtartani a politikai hatalmat, vagy milyen erőket, esetleg ármányt kell az uralkodóknak

R. J.: *És Ön szerint van-e valamilyen sajátos feladata egy mai filozófusnak?*

I. B.: Szerintem a filozófusoknak semmilyen sajátos feladatuk sincs. A filozófusok feladata az, hogy filozófáljanak; őket érdeklő problémákkal foglalkozzanak, amelyeket megpróbálnak megvilágítani, és ha lehetséges, megválaszolni. A mai világban nincs különleges feladata a filozófiának. Már maga a kérdés is egy, a filozófia céljáról alkotott félreértésen alapul. Ugyanúgy, mint az a kérdés, hogy mi a művészet feladata vagy a szerelem szerepe a mai világban. Arra a kérdésre, hogy mi a művészet értelme, azt mondanám, hogy szerintem nincs értelme. A művészet arra való, hogy legyen. Hasonlóképpen, a szerelem is arra való, hogy legyen. És az élet is arra jó, hogy legyen...

R. J.: *És mire való a filozófia?*

I. B.: Arra, hogy legyen. A filozófia értelme az, hogy filozófiai igazságokat keressen.

R. J.: *Ha már az igazságnál tartunk... Ha jól emlékszem, a Political Ideas in the Twentieth Century (Huszádik századi politikai eszmék) című esszéjében azt írja, hogy a totalitáriánus ideológiák elterjedése egy olyan új igazságfogalom kialakulásához vezetett, amely a korábbi századok embere számára meglehetősen érthetetlen lett volna. Megkérhetném, hogy fejtse ki bővebben ezt a gondolatot?*

I. B.: Azt akartam ezzel mondani, hogy a totalitáriánus országokban élő emberek ahelyett, hogy választ adnának bizonyos kérdésekre, a kérdésfeltevést próbálják megakadályozni. A kérdésfeltevést sokféleképpen meg lehet akadályozni, így például az emberek elnyomásával. A kérdésekre dogmákkal válaszolnak, és ha az emberek nem fogadják el ezeket a válaszokat, akkor egyszerűen elhallgattatják őket. Nem hagyják, hogy az emberek megkérdőjelezzék a szabályokat, véleményeket és intézményeket — sőt, a kérdéses szokásait mint felforgató tevékenységet felszámolják.

R. J.: *Ezek szerint a totalitáriánus országokban elképzelhetetlen a filozófia?*

I. B.: Nem. Létezik filozófia, csak nagyon szűk keretek között tud mozogni. A Szovjetunióban foglalkoztak például logikával, csak matematikának nevezték, mert veszélyes lett volna filozófiának hívni. Metafizikával foglalkozó műveket is írtak, csak az a baj, hogy ezek nagyon dogmatikusak és kritikátlanok. Ez

használniuk a társadalom megújításához, vagy ha meg akarják óvni magukat és az államot a külső és belső ellenségektől, vagy milyen alapvető tulajdonságokkal kell az uralkodóknak és a polgároknak rendelkezni az állam felvirágoztatásához — hanem valami mást tanultam meg. Machiavelli nem a történelemben élt: lehetségesnek tartotta valami olyasminnek a megteremtését, mint ami a Római Köztársaság vagy a korai principátus volt. Azt hitte, hogy megvalósításához bátor, találékony, intelligens, tehetséges emberekből álló uralkodó osztályra van szükség, amely tudja, hogyan kell a lehetőségeket megragadni és azokkal élni, valamint olyan polgárookra, akik kellőképpen biztonsgában érzik magukat, szeretik hazájukat, büszkék államukra, és a férfias, pogány erények megtestesítői. Így emelkedett Róma hatalomra, hódította meg a világot, és megpróbáltatásai idején az ilyen bölcsesség, életerő és bátorság, az oroszlán és a róka tulajdonságainak hiánya tette tönkre. A hanyatló államokat azok az élet-erős hódítók igázták le, akik megőrizték ezeket az erényeket.

Machiavelli azonban a fenti értékek mellé helyezi a keresztény erények — az alázat, a szenvedések elfogadása, az átszellemültség, a túlvilági megváltásban való hit — fogalmát, és megjegyzi, egy római típusú állam alapítását, amit ő félreérthetetlenül támogat, ezek a tulajdonságok nem mozdítják elő: akik a keresztény erkölcs előírásai szerint élnek, arra vannak ítélve, hogy eltiporják őket a kegyetlenül hatalomra törő emberek, akik azonban egyedül képesek

arra, hogy újrateremtsék, és uralják a köztársaságot, amit látni szeretne. Nem ítéli el a keresztény értékeket, pusztán arra mutat rá, hogy a két erkölcs összeegyeztethetetlen, és nem ismer el semmilyen át-

fogó feltételt, ami feljogosítana arra, hogy meghatározzuk az emberek számára helyes életet. A *virtù* és a keresztény értékek összekapcsolása lehetetlen a számára. Egyszerűen az emberekre bízta a döntést — ő tudja, mit választana.

Machiavelli hatására sokszerű felismerésként fogalmazódott meg bennem a gondolat, hogy azok a legfőbb értékek, melyeknek elérésére az emberiség ma és a múltban törekedett, nem feltétlenül egyeztethetők össze egymással. Aláásta korábbi feltételezésemet, mely a *philosophia perennis*-re épült, hogy az igaz célok közt és az élet fő kérdéseire adott igaz válaszok közt nem lehet ellentét.

Azután rábukkantam Gianbattista Vico¹ *Az új tudomány* (La scienza nuova) című munkájára. Akkor Oxfordban még nagyon kevesen ismerték Vicót, Robin Collingwood filozófus, Croce Vicóról írt könyvének fordítója hívta fel rá a figyelmet. És ő valami újra nyitotta fel a szemem. Úgy tűnt, hogy Vicót az emberi kultúrák váltakozása érdekelte, szerinte minden társadalomnak saját víziója volt a valóságról, a világról, amelyben élt, önmagáról,

valamint saját múltjához, a természethez, és törekvéseihez fűződő kapcsolatairól. Minden, amit a társadalom tagjai cselekednek, gondolnak és éreznek, hordozza az adott társadalom vízióját, ami az általuk használt szavak típusaiban és nyelvi formáiban

is filozófia, csak éppen rossz filozófia. Talán most némi változás lesz ebben. A filozófiának minden más diszciplinánál nagyobb szüksége van a glasznosztyra. Az is igaz azonban, hogy a filozófiának Oroszországban nincs különösebb hagyománya.

R. J.: *Ön tehát különbséget tesz jó és rossz filozófia között?*

I. B.: Ez minden filozófusról elmondható. Minden emberi cselekedetre érvényes a jó és a rossz kategóriája.

Pluralizmus és demokrácia

R. J.: *Ön gyakorlati filozófiának tartja saját filozófiáját? Azaz az érdekelne, hogyan lehet az Ön filozófiai gondolataiból egy elfogadható politikai programot csinálni?*

I. B.: Vannak bizonyos elképzeléseim a politikáról. Nem tudom, olvasta-e az Agnelli-díj átadásán tartott előadásomat. Meggyőződésem például, hogy vannak olyan erkölcsi, társadalmi és politikai értékek, amelyek mindig szembenállnak egymással. Nem tudok elképzelni olyan világot, amelyben ezek az értékek összeegyeztethetők lennének. Másszóval, úgy gondolom, hogy az emberek életét irányító legfontosabb értékek között vannak olyanok, amelyek nemcsak a gyakorlatban, hanem alapvetően konceptuálisan sem egyeztethetők és kapcsolhatók össze. Senki sem lehet egyszerre gondos tervező és teljesen spontán. A teljes szabadság és a teljes egyenlőség nem kapcsolható össze: a farkasok teljes szabadsága nem egyeztethető össze a bárányok teljes szabadságával. Ezzel összeütközésbe kerülne az igazság és a könyörületesség, a tudás és a boldogság. Ha így áll a helyzet, akkor elképzelhetetlen az, hogy tökéletes megoldást találjunk az emberi problémákra, a „hogyan éljünk” kérdésére. Nem arról van szó, hogy a tökéletes harmónia megteremtése gyakorlati nehézségekbe ütközik, hanem arról, hogy a fogalom mint olyan értelmetlen. Az utópisztikus magyarázatok alapján véve következtelenek és elképzelhetetlenek. Az ilyen magyarázatok az összeegyeztethetlent kívánják összekapcsolni. Vannak azonban olyan emberi értékek, amelyeket nem lehet összekapcsolni, mert összeférhetetlenek, kénytelenek vagyunk tehát választani közöttük. A választás sokszor nagyon fájdalmas. Ha „A”-t választjuk, akkor azon keseregünk, hogy elveszítjük „B”-t. Az emberi alapértékek, az öncélok közötti választás kikerülhetetlen. Bármilyen világot képzeljünk is el, a választás, bár sokszor gyötrelmes, elkerülhetetlen. Nem tudunk olyan világot elképzelni, amelyben az összeférhetetlen értékek ne lennének összeférhetetlenek. Mindössze annyit tehetünk, hogy megpróbáljuk enyhíteni a választás gyötrelmét; ehhez olyan rendszerre van szükségünk, amely lehetővé teszi különböző értékek követését, és így bizonyos mértékig elkerülhetőek lesznek az olyan helyzetek,

nyer kifejezést, és testesül meg, valamint a képeken, a metaforákban, az istentisztelet formáiban, az általuk létrehozott intézményekben, melyek mind megtestesítik és hordozzák a valóságról, és azon belül a maguk helyéről kialakított képüket; mely élteti őket. Ezek a látomások minden egymást követő társadalmi egységben különböznek, melyek mind saját, másokkal összemérhetetlen képességekkel, értékekkel, alkotó módszerekkel rendelkeznek: mindegyiket saját szempontjából kell megérteni — megérteni, és nem feltétlenül értékelni.

A homéroszi görögök, az uralkodó osztály, Vico szerint, könyörtelenül, durván, kegyetlenül leigázta a gyengéket, de létrehozta az *Iliász*-t és az *Odüsszeiá*-t, amire mi, felvilágosult korunkban, nem volnánk képesek. Nagyszerű alkotásai elválaszthatatlanok tőlük, és amint a világról alkotott látomások megváltoznak, az alkotásnak az a típusa is elveszik. Ami miniket illet, nekünk is megvannak a magunk tudósai, gondolkodói, költői, de a régiektől a modernekig nem vezet egyenes út. Ha ez így van, akkor abszurd lenne azt mondani, hogy Racine jobb költő, mint Szophoklész, hogy Bach egy Beethoven lehetőségét rejteti magában, vagy mondjuk, az impresszionisták értek el a csúcstra, ahová a firenzei festők mindig is el akartak jutni, de sohasem sikerült nekik. Ezek a kultúrák különböző értékekkel rendelkeznek, melyek nem feltétlenül összeegyeztethetők egymással. Voltaire tévedett, amikor azt gondolta, hogy a sötétség tengeréből kiemelkedő felvilágosodott korszakokban — az ókori Athénben, a rene-

szánsz Firenzében, a *grand siècle* és kora Franciaországában — az értékek szinte azonosak voltak.² Macchiavelli Rómája valójában nem létezett. Vico civilizációk sokaságáról értekezett (ismétlődő ciklu-

saikról, de ez itt lényegtelen), melyekben mind egyedülálló rendszerek működtek. Machiavelli közvetítette a két összeegyeztethetetlen szemlélet eszméjét; és itt voltak a társadalmak, melyek kultúráját olyan értékek alakították, melyek nem egyszerűen céloknak, hanem végső céloknak, önmagukban vett céloknak az eszközei voltak, és amelyek különböztek egymástól, noha nem minden tekintetben — hiszen mind emberi értékek voltak, — de mély és összeegyeztethetetlen módon, így nem lehetett őket egyetlen végső szintézisbe illeszteni.

Ezután természetes módon fordultam Johann Gottfried Herder, tizennyolcadik századi német gondolkodóhoz. Vico a civilizációk egymást követő soráról gondolkodott, Herder tovább ment, és összehasonlította különböző országok és korszakok nemzeti kultúráit, és arra az eredményre jutott, hogy minden társadalomnak megvan a maga másoktól különböző, az ő kifejezésével élve, súlypontja. Ha meg akarjuk érteni a skandináv mondákat, vagy a Biblia költészetét — és ő szerette volna —, akkor nem alkalmazhatjuk a ti-

zennyolcadik századi párizsi kritikusok esztétikai normáit. A különböző módszerek, melyeket követve az emberek élnek, gondolkodnak, eszmét cserélnek, a ruhák, amiket viselnek, a dalok, amiket énekelnek, az istenek, akiket tisztelnek, az ételek, amiket esznek,

amelyekben az embernek a legmélyebb erkölcsi meggyőződésével ellentétes dolgot kell cselekednie. Egy pluralista típusú liberális társadalomban elkerülhetetlenek a kompromisszumok; a legrosszabb kompromisszumokkal hárrható el. Mekkora részt adjunk fel az egyikből, és mekkorát a másikkól? Mekkora részt adjunk fel az egyenlőségből a szabadságért és fordítva; mennyit az igazságból a könyörületességért és fordítva; mennyit a megértésből az igazságért és fordítva? A tudás és a boldogság nem mindig kapcsolható össze. Ha az ember rájön, hogy rákos, nem lesz boldog ettől a tudástól. Lehet, hogy a tudatlanság kevésbé teszi szabaddá, mégis boldogabb lesz tőle. Vagyis inkoherens gondolat az, hogy létezik valamiféle végső megoldás összes problémánkra. Mindazok, akik hisznek a tökéletes világ megvalósíthatóságában, úgy gondolják, hogy a tökéletességért mindent érdemes feláldozni. A tökéletesség elérése minden áldozatot megér. Ha a tökéletes társadalomhoz a vérontáson keresztül vezet az út — mondják —, akkor készen állunk akár a vérontásra is, mit számít az, hogy kinek a vérért ontjuk, avagy hányan pusztulnak el. E páratlan omlett elkészítéséhez tojást kell törnünk. Ám ha az emberek egyszer hozzászoktak a tojástörögetéshez, semmi sem állítja meg őket — törögetik a tojásokat, az omlett mégsem fog elkészülni. A végső megoldásba vetett fanatikus hit, bárhogyan is jussunk erre, csak szenvedéshez, vérontáshoz és szörnyű elnyomáshoz vezethet.

R. J.: *Az Ön pluralizmus-elmélete hogyan járulhat hozzá a demokrácia problémájának megoldásához?*

I. B.: A demokrácia is elnyomhat kisebbségeket és egyéneket. A demokrácia nemcsak pluralista lehet, hanem monisztikus is, vagyis olyan, amelyben a többség akarata érvényesül, még akkor is, ha ez kegyetlen, igazságtalan vagy irracionális. Egy olyan demokráciában, ahol létezhet ellenzék, mindig van remény a többség megtérítésére. A demokrácia nem *ipso facto* pluralisztikus, intoleráns is lehet. Én egy kifejezetten pluralisztikus demokráciában hiszek, amelynek működése elképzelhetetlen tanácskozás és kompromisszumkötés nélkül, amely elismeri a csoportok és egyének igényeit, és a szélsőséges válsághelyzeteket leszámítva nem vetheti el a demokratikusan hozott döntéseket. Benjamin Constant jól írt a jakobinus demokrácia önkényuralmi jellegéről. Constant igazi liberális.

R. J.: *Ugyanakkor nem állnak távol Öntől Tocqueville nézeti sem, aki arra figyelmeztetett, hogy a demokrácia túlságosan erős központi kormányzathoz vezethet?*

I. B.: Valóban. Tocqueville pesszimista gondolkodó volt, de jó meglátásai voltak: a hatalom leépítését szorgalmazta. Tocqueville, akárcsak Constant, tudatában volt az önmagán túllendült francia forradalom borzalmainak: ha dogmatikusak akarunk

valamint lényegi feltételezéseik, szokásaik, alkatuk hozzák létre a közösségeket, melyek mind sajátos életmóddal rendelkeznek. A közösségek sok tekintetben hasonlíthatnak egymásra, de a görögök különböznek a német lutheránusoktól, és a kínaiak mind-

lenni, a 19. századi politikaelmélet egésze nem más, mint kísérlet annak megmagyarázására, hogy hol siklott félre a forradalom. Az összes elmélet, így Tocqueville-é is, erre ad választ. Tocqueville kétségtelenül jól látja a leépítés, a pluralizmus, a rugalmasság, a laza szerveződés (loose textures) szükségességét. Nem egy állam, amelyet zsarnok irányított, liberálisabb volt, mint némely szélsőséges demokrácia. A poroszok Nagy Frigyes alatt egyértelműen nagyobb gondolat- és cselekvési szabadsággal bírtak, mint a Szovjetunió állampolgárai, amely minden ellenállást és kritikát elfojtott. Még az athéni demokrácia sem nevezhető igazán toleránsnak, hiszen kiűzte Anaxagorasz, és megölte Szókratészt. A francia forradalmi gyűlés ugyan demokratikus volt, de kimondta, hogy a forradalomnak nincs szüksége tudósokra, ezért megölték Lavoisier-t, sőt tulajdonképpen Condorcet-t is.

Ezt a nézetet kulturális vagy morális relativizmusnak nevezték — Arnaldo Momigliano, a nagyszerű tudós és barát tételezte ezt fel Vicóról és Herderről. Nem volt igaza. Ez nem relativizmus. Egy adott kultúrához tartozó emberek, intuitív képzelőerejük segítségével, megérthetik (azt, amit Vico *entraré*-nak nevezett) egy másik, akár időben és térben távoli kultúra vagy társadalom értékeit, eszményeit, életformáit. Lehet, hogy elfogadhatatlannak tartják ezeket az értékeket, de ha elég érzékenyek, megérthetik, hogy a másik hogyan lehet teljes ember, akivel kommunikálni tudnának, de aki ugyanakkor olyan értékek szerint él, melyek jelentősen különböznek az ő saját értékeiktől, de azokat, ennek ellenére, olyan értékeknek, életcéloknak lehet tekinteni, melyeket követve teljes emberi életet lehet élni.

Őn a pezsgőt szereti, én a kávé. Más az ízlésünk. Erről nem érdemes többet beszélni. Ez relativizmus. De Herder és Vico álláspontja nem ilyen: inkább pluralizmusként jellemezném — azaz olyan felfogásként, mely szerint az emberek sok különböző célt követhetnek, és mégis teljesen ésszerű, teljes emberek lehetnek, akik képesek arra, hogy megértsék a másikat, együtt érezzenek

vele, és inspirációt szerezzenek tőle, ahogyan mi inspirációt szerzünk Platón vagy a középkori japán regények olvasása közben — ilyen nagyon távoli világoktól és szemléletektől. Persze, ha ezekkel a távoli alakokkal egyáltalán nem volnának közös érté-

keink, minden civilizáció be volna zárva saját áthatolhatatlan burkába, és semmit sem tudnánk megérteni belőlük; Spengler tipológiája állítja ezt. Az időben és térben egymástól távoli kultúrák közti kommunikáció egyedül azért lehetséges, mert ami emberré teszi az embert közös bennük, és a híd szerepét tölti be. De a mi értékeink a mi értékeink, és az ő értékeik az ő értékeik. Más kultúrák értékeit szabadon bírálhatjuk, akár el is ítélnéljük őket, de nem színlelnéljük, hogy egyáltalán nem értjük, vagy hogy egyszerűen szubjektívnek tekintjük őket, tőlünk különböző körülmények között élő és eltérő ízléssel rendelkező lények alkotásainak, melyek semmit sem mondanak nekünk.

Létezik egy objektív értékvilág. Azokra a célokra gondolok, amelyeket önmagukért követünk, melyekhez más dolgok szolgálnak eszközül. Nem vagyok érzéketlen arra, ami a görögök számára értékes volt — értékeiket lehet, hogy nem vallom a magaménak, de meg tudom érteni, hogy milyen lehetnek azok fényében élni, csodálhatom, és tisztelhetem őket, sőt azt is elképzelhetem, hogy milyen lenne, ha én magam is követném őket, holott nem teszem ezt — és nem is akarom, és valószínűleg, ha akarnám, se tehetném. Az életformák különbözőek. A célok és etikai alapelvek szá-

lenni, a 19. századi politikaelmélet egésze nem más, mint kísérlet annak megmagyarázására, hogy hol siklott félre a forradalom. Az összes elmélet, így Tocqueville-é is, erre ad választ. Tocqueville kétségtelenül jól látja a leépítés, a pluralizmus, a rugalmasság, a laza szerveződés (loose textures) szükségességét. Nem egy állam, amelyet zsarnok irányított, liberálisabb volt, mint némely szélsőséges demokrácia. A poroszok Nagy Frigyes alatt egyértelműen nagyobb gondolat- és cselekvési szabadsággal bírtak, mint a Szovjetunió állampolgárai, amely minden ellenállást és kritikát elfojtott. Még az athéni demokrácia sem nevezhető igazán toleránsnak, hiszen kiűzte Anaxagorasz, és megölte Szókratészt. A francia forradalmi gyűlés ugyan demokratikus volt, de kimondta, hogy a forradalomnak nincs szüksége tudósokra, ezért megölték Lavoisier-t, sőt tulajdonképpen Condorcet-t is.

Egyenlőség és szabadság

R. J.: *A francia forradalommal az a legnagyobb baj, hogy bár a szabadság és egyenlőség jelszavát tűzte zászlajára, mégis a jakobinus terrorhoz vezetett. Ön szerint tehát összeegyeztethető-e az egyenlőség és a szabadság?*

I. B.: Bizonyos mértékig természetesen összeegyeztethetők, de szélsőséges formájukban nem. Ha a teljes szabadságot valósítjuk meg, akkor az erők meg tudják semmisíteni a gyengéket, ha pedig az abszolút egyenlőséget, akkor nem teremthetünk abszolút szabadságot, mivel korlátoznunk kell az erőseket — a csukákat —, amennyiben el akarjuk kerülni, hogy felfalják a gyenge és szelíd embereket — a pontyokat.

R. J.: *Nagyon érdekel az Ön Equality (Egyenlőség) című esszéje, mivel nagyon kevés liberális ír erről a témáról.*

I. B.: Így van.

R. J.: *Mit ért Ön „egyenlőség”-en?*

I. B.: Ez így nagyon általános kérdés. Az egyenlőségről csak konkrét esetekben lehet beszélni. Hadd mondjak egy példát: Ha, mondjuk, van Önnek tíz gyereke, és mindegyiknek akar egy szelet tortát adni, és az egyiknek két szeletet ad, az utána jövőnek pedig egyet sem, ezzel megsérti az egyenlőség elvét. Ezt hívjuk „igazságtalanságnak”.

R. J.: *A liberalizmus és az egyenlőség azonban hagyományosan nem kapcsolható össze.*

ma nagy. De nem végtelenül nagy: az ember látókörén belül kell maradniuk. Ha nincsenek ott, akkor nem tartoznak az emberi világhoz. Ha olyan emberekre találunk, akik istenként tisztelik a fákat, de nem azért, mert a termékenységek jelképei, vagy mert isteni eredetűek, amelyek saját misztikus étellel és erőkkel rendelkeznek, vagy mert ez a liget Athéné számára szent — hanem csak azért, mert fa az anyaguk; és ha megkérdezem tőlük, hogy miért imádják a fát, és azt mondják: Mert fa —, és egyéb választ nem adnak; akkor nem tudom, hogy mire gondolnak. Ha emberi lények, akkor nem tartoznak azok közé, akikkel kommunikálni tudnék — ez valódi akadály. Ők nem emberek a számomra. Még szubjektívnek sem nevezhetem az értékeiket, ha képtelen vagyok megérteni, hogy milyen lehet egy ilyen életet élni.

Az világos, hogy az értékek ütközhetnek egymással — ezért összeegyeztethetetlenek a civilizációk. Különböző kultúrák vagy egy azon kultúrához tartozó csoportok, vagy a kettőnk értékei összeegyeztethetetlenek lehetnek. Ön hisz abban, hogy mindig igazat kell mondani, akármi legyen is az; én nem, mert azt gondolom, hogy az néha túl fájdalmas és romboló lehet. Nézeteinket megvitathatjuk, megpróbálhatunk közös véleményt kialakítani, de végül

lehet, hogy az Ön által követett célok kibékíthetetlenek lesznek azokkal a célokkal, melyeknek, úgy gondolom, hogy én szenteltem az életemet. Értékek az egyes embereken belül is összeütközésbe kerülhetnek egymással; és ha ez megtörténik, ebből még

nem következik, hogy egy részük igaz, a másik hamis. Az igazságosság, a kérlelhetetlen igazságosság néhány ember számára feltétlen érték, és — amint konkrét esetek mutatják — nem összeegyeztethető

más értékekkel, melyek kevésbé fontosak a számukra, pl. a könyörülettel vagy a szájalommal.

A szabadság és az egyenlőség évszázadok óta az emberiség alapvető céljai között szerepel. A farkasok teljes szabadsága azonban a bárányok halálát jelenti, az erőseknek és a tehetségeseknek adott teljes szabadság nem összeegyeztethető a gyengéknek és a kevésbé tehetségeseknek a tisztességes élethez fűződő jogaival. Egy művész, hogy mesterművét elkészítse, olyan életet él, mellyel nyomorba és becstelenségbe taszítja családját, és ezzel nem törődik. Elítélhetjük őt, mondván, hogy a mesterművét fel kell áldoznia az emberi szükségletek kedvéért, de pártját is foghatjuk — mindkét magatartás azonban olyan értékeket juttat kifejezésre, amelyek bizonyos férfiak vagy nők számára alapvető fontosságúak, és amelyek mindnyájunk számára érthetőek, ha van bennünk némi együttérzés, megértés, empátia az emberi lényekkel kapcsolatban. Az egyenlőség megkövetelheti, hogy korlátozzuk azoknak a szabadságát, akik uralomra törhetnek; a szabadságot — melynek legalább egy darabkaja

nélkül nincs esély és következésképpen lehetőség sem, hogy a mi értelmezésünk szerint emberek maradjunk — lehet, hogy csökkenteni kell, hogy teret adjunk a szociális gondoskodásnak, hogy enni adjunk az éhezőknek, felöltöztessük a ruhátlanokat, fedelet ad-

I. B.: A történelemben minden előfordulhat, és a teljes egyenlőség a többiek felett állók kiváltságainak eltörlését jelenti. Vegyük például az egyenlőség elvét valló nagy anarchistát, Mihail Bakunyint, aki azért akarta megszüntetni az egyetemeket, mert azok olyan embereket termelnek ki, akik szellemileg a többiek felett állnak, és előfordulhat, hogy parancsolgatni kezdenek a többieknek. Ez az egyenlőség zsarnoksága. A Szovjetunió fennállásának első éveiben egyes zenekarok, amelyek minden tekintélyt elvetettek, ezért elhatározták, hogy megszabadulnak a karmesterüktől. Ez pedig tökéletes művészi bukáshoz vezetett. A teljes szabadság, akárcsak a teljes egyenlőség, szörnyű és félelmetes formát is ölthet.

R. J.: *Ön szerint hogyan lehet a szabadság ilyen paradox, és a szabadság kétféle fogalmának szétválasztásával feloldódik-e a paradoxon?*

I. B.: Én csak két szabadságfogalmat vizsgáltam meg. De nem csak ennyi van. Én kifejezetten a politikai szabadságról írtam, nem pedig a szabadságról általában. Szerintem a szabadság olyan dolog, amelyre állítólag mindenki vágyik, ezért minden jót e címző alá sorolnak. Az emberek megpróbálnak mindent, amit szeretnek, belevenni a szabadság fogalmába; ez a gondolkodásmód túl cseppfolyós, és ez borzalmas gondolatzavarokhoz vezet.

R. J.: *Ezért választja tehát szét a szabadság két fogalmát?*

I. B.: Lehet beszélni gazdasági szabadságról, társadalmi szabadságról, politikai szabadságról, erkölcsi szabadságról, metafizikai szabadságról stb. A lényeg az, hogy ezek mind különbözőnek egymástól. Bizonyos szempontból hasonlóak, más szempontból viszont különbözőek. A XIX. században a szabadság elsősorban a társadalmi és politikai szabadságot jelentette. A XX. században azonban összetettebbé vált a szabadság fogalma, mert a gazdasági elemzés bonyolultabbá tette a dolgokat, mert többet tudunk a történelemlről, és így senki sem tudja már, hogy mit is jelent pontosan a szabadság szó; hogyan viszonyul „A” szabadság „B” szabadsághoz, „C” szabadsághoz vagy „D” szabadsághoz. A tudás felhalmozódása és a megértés elmélyülése miatt már nem olyan egyszerű világos válaszokat adni. Én azért különböztetek meg két szabadságfogalmat, mert bár szerintem mindkettő része a nyugati gondolkodásnak, igen különbözőnek egymástól. Különböző kérdésekre válaszolnak, ezért hajlamosak vagyunk őket összekeverni. Mindkét fogalom elferdítése rossz következményekkel járt, de nekem úgy tűnik, hogy egyiküket sokkal kegyetlenebbül ferdítették el a történelem során. Szerintem a pozitív szabadság sokkal végzetesebben torzult, mint a negatív, bár kétségtelen, hogy a negatív szabadság is egyfajta „laissez faire” politikává ferdült, amely borzalmas igazságtalanságokhoz és szenvedésekhez vezetett. Bevallom, rám mély hatást gyakorolt

junk a hajléktalanoknak, hogy mások szabadsága, az igazságosság és a méltányosság érvényesülhessenek.

Antigonénak szembe kell nézni egy dilemmával, Szophoklész sejtet egy megoldást, Sartre az ellenkezőjét ajánlja, míg Hegel szerint azt magasabb szinten szublimálni kell — gyenge vigasz annak, akit ilyen kérdések gyötörnek. A spontaneitás csodálatos emberi tulajdonsága nem egyeztethető össze a fegyelmezett tervezés képességével, amin a társadalom jóléte főként nyugszik. A közelmúlt gyötrő dilemmáival mindnyájan tisztában vagyunk. Minden körülmények között ellenálljon-e az ember a szörnyű zsarnoknak, akár szülei és gyermekei élete árán is? Szabad-e gyerekeket kínozni, hogy veszélyes áruokról és bűnözőkről információkhoz jussunk?

Ezek az értékellentétek a lényegét adják annak, hogy kik vagyunk mi, és hogy kik ők. Ha azt mondják nekünk, hogy ezeket az ellentmondásokat feloldják majd valamely tökéletes világban, amelybe elvileg minden jó dolgot harmonikusan be lehet illeszteni, akkor azt kell válaszolnunk, hogy a jelentéseket, amelyeket ők fűznek azokhoz az elnevezésekhez, melyek a számunkra ellentétes értékeket jelölik, nem mondhatjuk a magunkénak. Azt kell mondanunk, hogy az a világ, amelyben a véleményünk szerint összeegyeztethetlen értékek nem ütköznek össze

egymással, teljességgel a mi ismereteinken kívül fekszik; hogy az elvek, melyeket ebben a világban összebékítenek, nem azok az elvek, melyeket mi a mindennapi életből ismerünk; és ha átalakították őket, csak olyan fogalmakká változhattak, melyek a számunkra

ismeretlenek ezen a földön. De mi a földön élünk, és itt kell hinnünk és cselekednünk is.

A teljes egész fogalma, a végső megoldás, amelyben minden jó dolog egymás mellett él, számomra nem

csak elérhetetlennek — ez közhely —, hanem fogalmi szempontból következetlennek is tűnik: nem tudom, hogy mit értenek az efféle harmónián. A Nagy Javak közül néhány kizárja a másikat. Ez konceptuális igazság. Választásra vagyunk ítélve, és minden választással lehet, hogy végérvényesen elvesztünk valamit. Boldogok azok, akik olyan tanítást követve élnek, melyet gondolkodás nélkül elfogadnak, akik szabadon engedelmesskednek szellemi és világi vezetőiknek, akiknek minden szavát áthághatatlan törvényként fogadják el, vagy azok, akik saját módszereikkel olyan tiszta és megingathatatlan meggyőződést alakítottak ki arról, hogy mit kell tenni és mivé kell válni, mely semmi kétséget nem tűr. Csak annyit mondhatok, hogy akik ilyen kényelmes dogmákra támaszkodnak, maguk okozta rövidlátás áldozatai, és korlátoltságuk talán boldoggá teszi őket, de sohasem fogják megérteni, hogy mit jelent embernek lenni.

V.

E

nnyi elég is a szerintem végzetes elméleti csapásról, melyet erőfeszítéseink valódi célja, a tökéletes állam fogalma elszenvedett. Emellett azonban van egy gyakorlatiasabb, szociálpszichológiai akadály is, melyet azok elé lehet állítani, akiknek egyszerű hite, melyből oly sokáig táplálkozott az emberiség, ellenáll

az, hogy a totalitáriánus országokban milyen szörnyen visszaéltek a szabadság szóval. A totalitáriánus rendszerek kijelentették, hogy csak náluk létezik igazi szabadság. Ez a szó kegyetlen karikatúrájának tűnik, és úgy véltem, hogy erről beszélni kell. Ez baloldali kritikusaiknak nem nagyon tetszett. De végül is bármit írtam, mindkét oldal — jobb és bal — egyforma hevesen támadta.

R. J.: *Igen, a „A szabadság két fogalma” című esszéje, akárcsak a Történelmi szükségszerűség kemény kritikát kapott. Mi vitte arra, hogy megírja őket?*

I. B.: Felkértek, hogy tartsak egy előadást Auguste Comte-ról egy, a pozitivista egyház által szervezett megemlékezésén, és úgy gondoltam, hogy a történelmi determinizmusról fogok beszélni. Szerintem, amikor az emberek kijelentik, hogy „mi vagyunk a történelem ágensei — ezt vagy azt kellene csinálnunk, mert a történelem, az osztály vagy a nemzet érdeke ezt kívánja, vagy mert progresszív *autostrada*-n járunk, amelyen maga a történelem vezet végig minket, és mindent félre kell söpörnünk, ami az utunkba áll”, szóval amikor valaki így gondolkozik, akkor hajlamos arra, hogy letiporja az emberi jogokat és értékeket. Az elemi tisztességet kell megóvnunk az ilyen szenvedélyes, gyakran fanatikus hittől.

R. J.: *Ezért tartja a determinizmust és a felelősséget összeférhetetlennek?*

I. B.: Szerintem nem összeférhetetlenek. Ha az embert a történelem kényszeríti bizonyos tettek végrehajtására, akkor hogyan lehetne személyesen felelős tetteiért? Azt hiszem, ez Nietzsche *amor fati*-ja, amely szerint van erkölcsi választás, ha az embert olyan mozgólépcső viszi, amelynek nem képes megváltoztatni az irányát — és hogyan beszélhetnének felelősségről, ha az ember ezzel a feltartóztatathatatlansággal azonosítja indítékát, célját és moralitását? Úgy vélem, hogy bizonyos történelmi pillanatokban egyének és csoportok is szabadon megváltoztathatják a dolgok irányát. Nem látható minden előre. Az ember bizonyos szűk határokon belül szabadon cselekedhet. Bár vannak határok, a határokon belül lehetőség nyílik a választásra. Nincs emberi cselekvés választás nélkül. Minden viselkedés kérdése (Everything is behaviour). Hadd mondjak egy példát. Szerintem, ha nem Churchill lett volna a brit miniszterelnök 1940-ben, a náciuk talán egész Európát meghódították volna, és Európa történelme méginkább eltért volna attól, amit Karl Marx megjósolt. Ha Lenin 1917 áprilisában meghalt vagy vesztett volna hatalmából, akkor nem lett volna bolsevik forradalom; feltehetően polgárháború tört volna ki a liberálisok és szocialisták és a monarchisták között; a bolsevik rendszert azonban csak Lenin építette ki. Trockij nem lett volna képes erre, hiszen zsidó,

minden filozófiai érvelésnek. Igaz, néhány problémát megoldhatunk, néhány betegséget orvosolhatunk mind az egyéni, mind a társas élet területén. Az embereket megóvhatjuk az éhezéstől, a nyomortól, az igazságtalanságoktól, megmenthetjük őket a rabszolgaságtól vagy a bebörtönzéstől, és ezzel jót teszünk — minden embernek van egy alapvető érzete a jóról és a rosszról, bármely kultúrához tartozik is; de a társadalom tanulmányozásának bármely formája megmutatja, hogy minden megoldás új helyzetet teremt, melyekben új szükségletek, problémák, igények merülnek fel. A gyerekek elérik azt, amire a szüleik és a nagyszüleik vágytak — nagyobb szabadságot, anyagi jólétet, igazságosabb társadalmat; a régi gondokat azonban elfelejtik, és új problémákkal kell szembenézniük, melyek, még ha meg is oldják őket, új helyzeteket teremtenek, melyek új igényeket szülnek, és így tovább örökké, kiszámíthatatlanul.

Nem hozhatunk törvényeket a következmények következményeinek ismeretlen következményeit figyelembe véve. A marxisták azt mondják nekünk, hogy a harc megnyerése után, amikor az igaz történelem elkezdődik, az esetleg felmerülő problémák majd megteremtik saját megoldásaikat, melyet a harmonikus osztály nélküli

társadalom egyesült erővel, békésen fog érvényre juttatni. Ez metafizikai optimizmusnak tűnik, melyet történelmi tapasztalatok nem támasztanak alá. Abban a társadalomban, ahol egyetemlegesen elfogadják a célokat, csak az eszközökkel kapcsolatos

problémák merülhetnek fel, melyek technikai módzerekkel mind megoldhatók. Ez egy olyan társadalom, ahol az ember belső élete, morális, lelki és esztétikai képzelete teljesen béklyóba van kötve. Ezért

kellene férfiakat és nőket elpusztítani, társadalmakat leigázni? Az utópiáknak megvan a maguk értéke — semmi sem tágitja ki olyan csodálatosan a rejtett emberi képességek határait —, de a vezetés irányelveiként a szó szoros értelmében végzetesnek bizonyulhatnak. Hérakleitosznak igaza volt: minden változik.

Tehát meg kell állapítanom, hogy a végső megoldás fogalma nemcsak kivihetetlen, de, ha igaz, hogy néhány érték feltétlenül elmenthető egymással, ellentmondásos is. A végső megoldás lehetőségéről, még ha el is felejtjük a kifejezés szörnyű jelentését, amelyet a hitleri időkben kapott — kiderül, hogy illúzió, méghozzá egy nagyon veszélyes fajta. Ugyanis, ha valaki tényleg hisz egy ilyen megoldás lehetőségében, akkor bizonyára mindenáron el akar jutni hozzá: ahhoz, hogy az emberiséget örökre igazságossá és boldoggá, alkotóvá és harmonikussá tegye, mi lenne túl drága? Egy ilyen omlett elkészítéséhez természetesen korlátlan mennyiségű tojást kell feltörni — ez volt Lenin, Trockij, Mao és a mennyire tudom, Pol Pot véleménye. Mivel én ismerem a társadalmi problé-

mák végső megoldásához vezető utat, tudom, hogy merre vezessem az emberkaravánt; és mivel te nem tudod, amit én tudok, ezért nem engedhetem meg, hogy minimális szabadsággal is rendelkez, ha el akarjuk érni a célt. Azt állítod, hogy egy adott poli-

és bajosan lehetett volna elképzelni egy zsidó zsarnokot. Ez tehát azt mutatja, hogy vannak fordulópontok a történelemben. Ezeknél a fordulópontoknál egyes emberek néha más irányba tudják fordítani a dolgok kimenetét.

R. J.: *Azt hiszem, hogy az Ön szabadságfogalma és történelemfogalma között szoros összefüggés van.*

I. B.: Bár pluralista vagyok, azt hiszem, a gondolataim azért egy séget alkotnak, általában összefüggnek egymással, nem pedig különálló entitások.

R. J.: *És az Ön számára az élet értelmetlen lenne, ha nem állna szabadságunkban választani és célokat kitűzni.*

I. B.: Igen. Ne felejtse el azonban, hogy csak bizonyos korlátok között. Úgy gondolom, hogy a dolgok természete bizonyos mértékig korlátozza az embert. Nincsen olyan sok választási lehetőségünk. Mondjuk olyan 1 százalék körül. De ez az 1 százalék mindent megváltoztat.

R. J.: *Amikor a határokról beszél, tulajdonképpen a törvényeket érti ezen?*

I. B.: Igen, de a természeti törvényeket, a fizikai, kémiai, geológiai, éghajlati törvényeket, azaz, mindazt, amiről Montesquieu beszélt, nem pedig az emberi törvényeket. Az emberi törvények megváltoztathatók. Természetesen nem tudom általánosságban meghatározni, hogy mik a határok. Ha Ön leír egy adott helyzetet és annak körülményeit, akkor megpróbálhatok rámutatni a korlátozó tényezőkre.

R. J.: *Térjünk vissza egy pillanatra a szabadság fogalmához. Ön szerint szükségszerű kapcsolat van a szabadság és az állampolgárság között? Azaz, igaz-e az — amint azt a görögök gondolták —, hogy szükségszerű kapcsolat van az állampolgárság és a szabadság között?*

I. B.: Természetesen, kivéve, ha az ember figyelembe veszi a sztoikusokat és a későbbi anarchistákat, akik elvetették az államot és az állampolgárságot is. A görögök a törvényekben hittek. Hérodotosz, akárcsak az első század zsarnokölői, hitt az „isonomaniá”-ban, azaz a törvény előtti egyenlőségben, amely nem más, mint az elnyomástól, önkényuralomtól való mentesség. Ebben én is hiszek. Általános szabályok híján az embereket nem lehet megvédeni a zsarnokságtól, illetve a káosztól. A törvényektől való teljes függetlenség tökéletes anarchiához vezet. Szerintem azonban a szabadság nemcsak ezt jelenti, hanem a gátak hiányát is; bizonyos mértékű korlátozásra, azaz gátakra természetesen szükség van. A szabadság szó számomra a gá-

tika boldogabbá, szabadabbá tesz téged, teret ad neked; én azonban tudom, hogy tévedsz, én tudom, hogy mire van szükséged, hogy minden embernek mire van szüksége; és ha tudatlanságra vagy rosszindulatra alapuló ellenállás alakulna ki, azt le kell törni, és lehet, hogy százezreknek kell elpusztulni ahhoz, hogy milliók boldogok legyenek az idők végezetéig. Nekünk, akiknek kezében a tudás, van-e más választásunk, mint, hogy akár mindenkit feláldozunk?

A fegyveres próféták közül néhányan az emberiséget akarták megmenteni, mások csak saját fajukat, annak magasabbrendű tulajdonságai miatt, de bármi volt is az indíték, a háborúban és forradalmakban lemészárolt milliókkal kellett az embereknek fizetni a következő generációk boldogságáért. Ha komolyan meg akarod menteni az emberiséget, meg kell keményítened a szíved, és nem szabad a veszteségeket fontolgatni.

Majdnem egy évszázada, Alekszandr Herzen, az orosz radikális gondolkodó adta meg erre a választ. A *Másik partról* (Sz tovo berega) című esszéjében, amely valójában az 1848-as forradalmak nekrológja, azt írja, hogy az ő korában az emberi áldozathozatal új formája jelent meg — élő emberek áldozzák fel magukat olyan absztrakciók oltárán, mint a nemzet, egyház, párt, osztály, haladás, a történelem erői. Ezeket az ő korában és a mi korunkban mind megidéztek: és ha élő emberi lények lemészárlását követelték, engedelmessé kellett nekik. Őt idézzük: *Ha a haladás a cél, akkor mi kinek az érdekében munkálkodunk? Ki ez a Moloch, aki amikor munkásai eléje állnak, ahelyett, hogy megjutalmazná őket, elfordul; és a kimerült, halálra ítélt, morituri te salutantot kiáltó sokaság vigasztalására csak azt... a gúnyos választ tudja adni, hogy haláluk után minden gyönyörű lesz a földön. A ma élő embereket igazán a nyomorult gályarabok szomorú szerepére akarják ítélni... akik térdig sárban vontatnak egy hajót, ... aminek*

zászlajára ... progresszív jövő van írva? ... a cél, ami végtelenül távolságban van, nem cél, csak ... csalfaság; a célnak közelebb kell lennie — legalább olyan közelinek, mint a munkabér vagy az örömmel végzett munka. Az egyetlen dolog, amiben biztosak lehetünk az az áldozat, a halál és a halottak valóságosága. De az eszmény, melyért életüket áldozzák, megvalósíthatatlan marad. A tojások összetörték, és a tojástörés szokása egyre terjed, de az omlettnek még nyoma sincs.

Belátható célokért hozott áldozatok, a kényszer, ha az emberek helyzete olyan reménytelen, hogy igazán szükségessé tesz ilyen lépéseket, igazolhatóak. De a beláthatatlan célokért végrehajtott holocaust kegyetlen gúnyt űz mindenből, amit az emberek ma és minden időben értékesnek tartanak.

VI.

Ha a régi visszatérő hit a végső harmónia megvalósításában tévhit, és ha érvényes azoknak a gondolkodóknak az álláspontja, akikre hivatkoztam — Machiavelli, Vico, Herder, Herzen —, és ha elismerjük, hogy a Nagy Javak ütköz-

hetnek egymással, néhányuk kizárja egymást, bár mások kibékíthetők —, röviden, hogy nem lehet minden a miénk, sem elvileg, sem gyakorlatilag —, és ha az emberi alkotóerő egy sor egymást kölcsönösen kizáró választástól függ: akkor Lenin és Csernisevszkij szavaival: Mit tegyünk? Hogyan válasszunk a lehetőségek között? Mit és milyen mértékben kell feláldoznunk és minek az érdekében? Nekem úgy tűnik, hogy nincs egyértelmű válasz. De az összezapások, ha nem is kerülhetjük el, tompíthatjuk. A jogokat egyensúlyba lehet hozni, és kompromisszumokat lehet elérni: adott helyzetekben nem minden jog azonos erejű — ennyi szabadság és ennyi egyenlőség, ennyi éles erkölcsi ítélet, és ennyi megértés egy adott emberi helyzet iránt, ennyi a törvény teljes szigorából és ennyi a kegyelemből, ennyi az éhezők

tak hiányát jelenti, de nem vagyok Bakunyin vagy Kropotkin tanítványa, aki anarchizmust hirdet. Én úgy vélem, hogy ha nincsenek megszorítások, akkor béke sincs, az emberek ugyanis megsemmisítik egymást. Egy lakatlan szigeten élő ember — egy Robinson Crusoe — csak addig teljesen szabad, amíg meg nem érkezik Péntek. Péntek érkezése kölcsönös kötelezettségeket ró ki rájuk — és itt kezdődik a végrehajtás problémája. Kantnak, mint annyiszor, most is igaza volt. A madár talán azt hiszi, hogy szabadabban repülhet légüres térben, valójában azonban egyszerűen leesik. Nincs társadalom bizonyos fokú tekintély (authority) nélkül, amely korlátozza a szabadságot.

R. J.: *Őn tehát nem ért egyet Bakunyinnal azzal a kijelentésével, amely szerint „csak mások szabadsága tesz engem is igazán szabaddá”?*

I. B.: Sokan mondták már ezt. Bizonyos szempontból értelmes állítás. Annyit jelent csak, hogy ha az egyes ember nem szabad, ez bizonyos mértékig a többiek szabadságát is befolyásolja. Egy rabszolgatartó társadalomban a rabszolgatartók sem lehetnek igazán szabadok, mindaddig, amíg rabszolgát tartanak, mert ez eltorzítja életüket; a hatalom általában torzít. Lord Actonnak igaza volt. A demokratikus szabadság nem osztható meg.

R. J.: *Egyetért Charles Taylornal, aki a negatív szabadságot az „alkalom fogalmával” azonosítja?*

I. B.: Bizonyos értelemben igen. A negatív szabadság fokát az határozza meg, hogy hány ajtó áll nyitva előttem, függetlenül attól, hogy át akarok-e menni rajtuk vagy nem. Ezt végül is ne-

táplálására, a ruhátlanok felöltöztetésére, a betegek gyógyítására, a hajléktalanok oltalmazására. Fel kell állítani, a sohasem végső és abszolút prioritásokat.

Első kötelességünk a közösséggel szemben, hogy megóvjuk a határtalan szenvedéstől. Forradalmakra, háborúkra, merényletekre, szélsőséges intézkedésekre kétségbeejtő helyzetekben szükség lehet. A történelem tanúsága szerint azonban ritkán járnak

azokkal a következményekkel, melyekre számítottunk; nincs garanciája annak, sőt időnként elegendő valószínűsége sem, hogy az ilyen cselekedetek jobbítanak a helyzeten. Személyes életünkben vagy a politikában vállalhatjuk a drasztikus intézkedések kockázatát, de mindig észben kell tartani, és sohasem szabad elfelejteni, hogy tévedhetünk, hogy a bizonyosság az ilyen intézkedések hatásában kivétel nélkül ártatlanok elkerülhető szenvedéséhez vezet. Tehát ún. kölcsönösen előnyös ügyletekbe kell bonyolódunk — szabályok, értékek, elvek adott helyzetekben eltérő mértékben lehetnek hasznosak a különböző feleknek. Az utilitariánus megoldások időnként helytelenek, bár gyanítom, hogy többször áldások. Legjobb, ha általános szabályként a törekény egyensúly megőrzését tűzzük magunk elé, mely megakadályozza a reménytelen helyzetek, az elviselhetetlen választások előfordulását. Ez a legkevesebb, amit egy tisztességes társadalomtól elvárhatunk, olyasmiről, amire mindig törekedhetünk, szűkkörű ismereteink, sőt az egyénnel és társadalmakkal kapcsolatos tökéletlen megértésünk fényében. Nagy szükségünk van bizonyos alázatra ezekben az ügyekben.

Lehet, hogy ez nagyon gyenge válasznak tűnik, nem olyan, melyért az idealista ifjúság, ha kell, harcolni és szenvedni szeretne egy új és igazságosabb társadalom érdekében. Természetesen nem szabad eltúloznunk az értékek összeegyeztethet-

lenségét — különböző társadalmak tagjai között hosszú ideje széles körű megállapodások állnak fenn arról, hogy mi helyes és helytelen, jó és rossz. Persze a hagyományok, szemléletek, magatartások igazolható módon különbözhetnek; az általános elvek túl sok emberi szükségletre vonatkozhatnak. Majdnem mindent a konkrét helyzet dönt el. Nincs meglepés: döntünk, ahogy döntünk; a morális kockázatot időnként sem kerülhetjük el. Mindössze annyit kérhetünk, hogy minden releváns tényezőt vegyünk figyelembe, hogy a célokra, amiket megvalósítani igyekszünk, tekintsünk úgy mint elemekre egy teljesebb életben, és e célokat továbbfejleszthetjük vagy tönkretethetjük döntéseinkkel.

Végül is, ez azonban nem tisztán szubjektív ítélet kérdése: annak a társadalomnak az életformái diktálják, amihez tartozunk, mely más társadalmak között helyezkedik el, és az emberiség többsége által a történelem kezdetétől osztott közös értékekkel rendelkezik, melyek vagy ellentétesek egymással vagy nem. Vannak, ha nem is egyetemes értékek, de egy minimum mindenképpen, mely nélkül a társadalmak aligha tudnának fennmaradni. Ma kevesen vennék védelmükbe a rabszolgaságot, rituális gyilkosságokat, a náci gázkamrákat vagy emberi lények örömteli, esetleg nyereségvágyból vagy politikai célokért való megkínzását, vagy gyerekek kötelezését szülei besúgására, amint azt a francia és az orosz forradalomban elvárták, vagy az esztelen gyilkolást. Itt semmi sem indokolhatja a kompromisszumokat. A másik oldalon azonban a tökéletességre való törekvés határozottan a vérontás receptjének tűnik, mely nem lesz jobb, még ha a legőszintébb idealista, legtisztább szívű ember követeli is. Immanuel Kantnál nem volt szigorúbb erkölcsű ember, de egy ihletett pillanatban még ő is azt mondta, hogy „az olyan görcsös fát, amilyenből az ember van, nem lehet teljesen egyenesre faragni”.³ Ha az embereket

vezethetjük „alkalomnak”; de a negatív szabadság önmagában nem elég, mert vannak más olyan értékek is, amelyek nélkül nem lenne érdemes élni. Én legyek az utolsó, aki ezt tagadja. A szabadságot azonban korlátozni kell ahhoz, hogy a biztonságra, a boldogságra, az igazságosságra, a tudásra, a rendre, a társadalmi szolidaritásra és a békére való igényt, méghozzá alapvető igényt kielégíthessük. A szabadság bizonyos formáinak korlátozása elengedhetetlen ahhoz, hogy más végső életcélok is szóhoz juthassanak. Mint minden más, ez is annak a kérdésnek, hogy milyen kompromisszumokat vár el egy tisztességes (decent) társadalom.

R. J.: *Miért és hogyan működik tehát a negatív szabadság?*

I. B.: A negatív szabadság azért működik, mert nélkül megfulladnánk. A negatív szabadság nem más, mint mindazoknak a gátnak az eltávolítása, illetve hiánya, amelyek nem szükségesek más végső emberi értékek kielégítéséhez. Ha nincsenek bizonyos korlátok — *pace* Godwin, Kropotkin, Elisée Reclus —, amelyeket a betartatásuk lehetősége támogat, akkor nem tudjuk sem a társadalmi, sem az egyéni biztonságot, igazságosságot, boldogságot és tudást biztosítani. A negatív szabadsághoz azonban az is hozzátartozik, hogy a hiánya más értékek összeomlásához vezetne, mivel nem lenne alkalmunk ezen értékek gyakorlására, nem lennének lehetőségeink, nem létezne a különböző értékek konstellációja — végül is nem létezne élet.

Ramin Jahanbegloo: *Conversations with Isaiah Berlin*
London, 1992. (részletek)

Fordította: Andor Eszter

tetszetős uniformisba akarjuk kényszeríteni dogmaként kezelt tervezetekkel, az majdnem mindig embertelenséghez vezet. Csak azt tehetjük, amit tudunk: de azt nehézségek ellenére is meg kell tennünk.

Természetesen társadalmi és politikai összeütközésekre fog sor kerülni; már a pozitív értékek pusztja ellentéte elkerülhetetlenné teszi ezt. Mégis én azt gondolom, minimalizálhatjuk őket azzal, ha megteremtünk és megőrizzük egy kínos egyensúlyt, melyet folyamatosan fenyegetnek, és amely folyamatosan javításra szorul — ismétlem, egyedül ez az előfeltétele a tisztességes társadalomnak és a morálisan elfogadható magatartásnak, egyébként el fogunk veszni. Azt mondják, egy kicsit unal-

mas megoldás? Nem olyasmi, melyért ihletett vezetők hőstettekre szólítanának fel? Mégis, talán az is elég, ha van benne némi igazság. Korunk egyik kiváló amerikai filozófusa mondta: Nincsen *a priori* okunk feltételezni, hogy az igazság, mikor megtaláljuk, feltétlenül érdekesnek fog bizonyulni. Talán az is elég, hogy igaz, vagy megközelíti azt; ezért nem hiszem, hogy mentegetőznöm kellene érte. Az igazság, írja Tolsztoj a regényben, mellyel írásomat kezdtem, a legszebb dolog az egész világon. Nem tudom, hogy ez így van-e az etika területén is, de nekem úgy tűnik, elég közel jár ahhoz, melyről a legtöbben azt szeretnék hinni, hogy nem lehet túl könnyen félretenni.

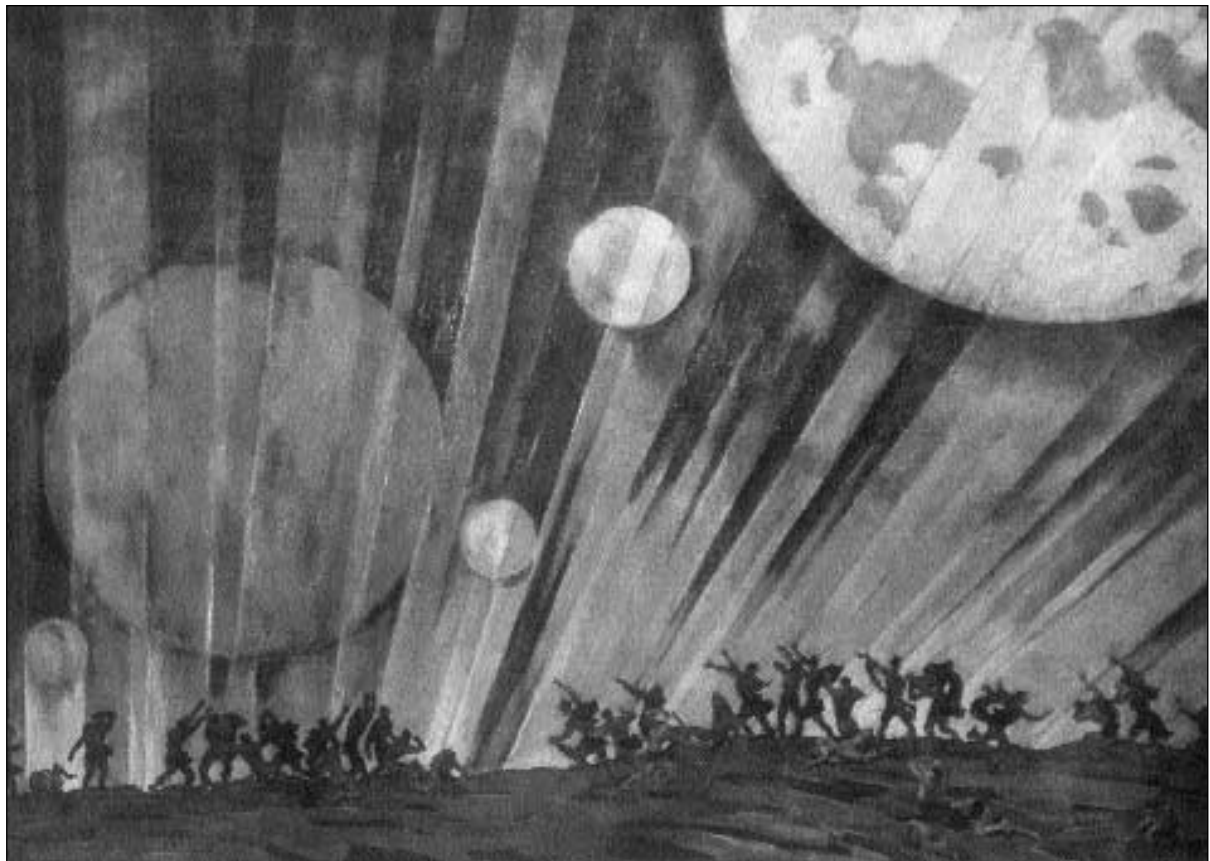
Jegyzetek

¹ Giambattista Vico, *Az új tudomány* (Ford. Dienes Gedeon és Szemere Samu) Bp. 1979, Akadémiai Kiadó

² Úgy tűnik, hogy Voltaire felfogása, mely szerint a felvilágosodás, bárhol valósult is meg, lényegében azonos volt, elkerülhetetlenül vezet arra a következtetésre, hogy szerinte Byron jól érezte volna magát Konfuciusz asztalánál,

Szophoklész fesztelenül viselkedett volna a tizennegyedik századi Firenzében, akárcsak Seneca Madame du Deffand szalonjában vagy Nagy Frigyes udvarában.

³ Immanuel Kant: *Vallás a pusztta ész határain belül és más írások* (Ford. Vidrányi Katalin) Bp. 1974, Gondolat, p.69.



Konsztantyin Juon: Új planéta, 1924