



A GYERMEKEK FELFALJÁK A SAJÁT FORRADALMUKAT

Camus művében, *A pestis*ben Oran egy „sejtelem nélküli város, azaz teljesen modern város”, ahol az emberek dolgoznak, szeretnek, meghalnak, illetve üzletkötéssel, kávéházi fecsegéssel ütik el az időt. Úgy tűnik, minden a legnagyobb rendben van, a polgárok a szokások és az évszakok alapján tájékozódnak, és ebben a ritmusban, illetve a mindennapiság díszletei előtt nem is veszik észre kezdetben, hogy a városukat egyre nyilvánvalóbban katasztrófa fenyegeti. Még a főszereplő, Bernard Rieux doktor, aki a város regényes krónikáját írja, sem veszi észre a természeti csapás első jeleit, és mikor a rendelője előtt egy döglött patkányba ütközik, egyszerűen csak félrerúgja. Ő is a „sejtelem nélküli város” modern ritmusában él, azonban mikor újabb döglött patkányokat talál, nagyon gyorsan megérti, hogy nem az állatok világának valamiféle bizarr jelenségéről van szó, hanem őt, közeli hozzátartozóit és az egész várost fenyegető veszélyről, s a város végül a pestisjárvány fogságában találja magát.

Már a tárgyilagos elbeszélésmód különös stílusa miatt is – amivel az egy személyben krónikaíró és főhős mintha madártávlatból ragadná meg saját drámáját és az egész község katasztrófáját – *A pestis* különösen nyugtalanító műként olvasható, amely képes a mindenféle sejtelemről megfosztott mai embert is kirántani a letargiából. A közvetlenül a második világháború után kiadott regény allegorikus jelentései időközben némileg megfakultak, de az alapdilemmák változatlanok maradtak, és abban a kérdésben foglalhatók össze, hogy vajon a normális ember hogyan viselkedik nem normális helyzetekben.

Bernard Rieux ugyan orvos, azonban az általa tanúsított dac és harca a járvány ellen nem függ össze a kivételes hivatásában elengedhetetlen szakmai ismeretekkel. Személyes bátorsága, a felelősség és a szolidaritás iránti érzéke híján, ellenkezőleg, orvosi szakértelmének nem volna semmiféle hatása. Minden szakmai etikát, akár orvosit, akár politikait, megelőzik azok a viszonyulások és tettek, amelyek által az ember saját egzisztenciával bíró emberi lényé válik.

Ha van egyáltalán értelme ma az egzisztencializmusról beszélni, akkor csakis így, a rendkívüli helyzeteknek kitett emberiesség állandó próbájának kontextusában. Sőt, Albert Camus a *Sziszüphosz mítoszában*, melyet öt évvel *A pestis* megjelenése előtt írt, az egzisztencializmust az öngyilkosság és a lázadás közötti radikális választással azonosította: szerin-

te ez a választás az egyetlen válasz az értelemkeresésre egy olyan értelmét vesztett világban, amely megszabadult az Istentől, az örök igazságoktól és értékektől. Ahol az öngyilkosság a tényleges egyetértést és a világrendnek való alárendelődést jelenti, mely világban az életnek nincs semmi értelme, ott az ember említett lázadása szembenállást jelent ezzel a világgal, valamint a „szellem és a tett szabadságát” olyan körülmények közt, ahol az egyén a mindenható állam pusztá rabja, tehetetlen egysége.

Elfogadni ezt az abszurditást és tudni, hogy a lázadásom az abszurditás sötét mélységeiben vergődik, és hogy a szabadságnak csupán egy ily módon korlátozott sorshoz való viszonyában van értelme, azt jelenti, hogy ugyanakkor tudom azt is: „nem az a fontos, hogy minél jobban, hanem az, hogy minél többet éljünk”. Camus e kijelentése a világ szétzöredettségéről beszél, ahol már a Nietzsche-féle bátor „értékek átértékelésében” sem lehet reményt találni, mivel az értékek eltűntek, és velük együtt az emberi élet értéke is. „Minél többet élni” az egyetlen mód arra, hogy fellázadjunk a halál ellen, amely egy olyan világban les ránk, amelyben – Camus szavaival – minden adott, és semmi sincs megmagyarázva, és ahol az érték és a metafizika csak üres fogalmak.



Camus egzisztencializmusa az etikus élet és a szabadság lehetőségét vizsgálja egy morális és metafizikai bizonyosságok nélküli világban. Hasonlóképp Jan Patočka az *Eretnek esszéik a történelem filozófiájáról* című művében az abszolút szabadságot a minden egyed élete felett uralkodó halál ereje megértéseként és leküzdéseként ragadja meg. Szerinte az embernek meg kell rengetnie a békét, amely csupán a háború iránti akaratot korlátozó tervek és programok által tartja fenn magát, és az erő ilyen mobilizációja helyett saját egzisztenciájának átalakításához juthat el, ami saját maga abszolút feláldozásán alapul. A háború iránti akarat leküzdésének eszköze éppen a *megrendültek szolidaritása*, akik tudatában vannak az élet végességének, mindazonáltal elutasítják ennek az életnek az elfogadását a félelemmel egybeolvadt csupasz alakjában.

Semmilyen forradalom, politikai átalakulás, gazdasági reform vagy morális megújulás nem vihet véghez egy ilyen fordulatot az ember helyett. A *megrendültek szolidaritása*, a *természetes világ*, az *egzisztenciális tapasztalat* elsődlegesen nem politikai fogalmak, annak ellenére, hogy gyakran radikális módon jelzik, miként kell az embernek viselkednie egy konkrét politikai szituációban. Camus, Teilhard de Chardin, Patočka és sokan mások arra figyelmeztetnek, hogy a szabadság nem program, hanem állásfoglalás olyan helyzetekben, melyekbe ebben a világban kerülünk. Patočka esszéi más mellett azért is „eretnekek”, mert megerősítik annak lehetetlenségét, hogy az abszolút szabadságot különböző politikai ideológiákhoz, kritikákhoz, katalógusokhoz vagy az ember és polgár szabadságának és jogainak deklarálásához kapcsolják.

De mi történik a szabadsággal negyed századdal azt követően, hogy a nevében olyan lényeges változások történtek Európának általunk lakott részén? Egyfajta rezsimeként tekinthetünk rá mindössze, mely alkotmányos (szabadság)jogaink értelmét és korlátait alapítja meg? Miről árulkodik a növekvő megvetés és nihilizmus, a teljes politikai spektrum mely részéről mondanak egyesek véleményt ma ezekről a (szabadság)jogokról? És milyenek azok a programok, amelyek manapság Közép-Európa lakosságának mobilizálásához vezetnek a liberális demokrácia mint olyan ellen? Nem kerülünk általuk olyan helyzetekbe, melyek már-már vészesen emlékeztetnek arra a bizonyos híres háborús front-tapasztalatra, amely szerint minden béke csak a háború más eszközökkel történő folytatásaként képzelhető el?

Mikor Anselm Kiefer átvette a Német Könyvkereskedők Béke Díját 2008-ban, elismerte, hogy a berlini fal leomlása után a létező szocializmus múzeumaként szerette volna megőrizni a fal körüli térséget, ahová kalandokat keresve járhattak volna hétvégenként az érdeklődők, hogy lássák, miként zajlottak a vámellenőrzések, a rendőri nyomozások stb. Később azonban túlságosan cinikusnak találta az ötletét, és így Németország egyesítésekor inkább már nem hozta fel. Ma, az egyesült Európa idején ugyanakkor úgy tűnik,

mintha az emberek az ilyen, a frontokhoz és a határokhoz kötődő kalandok iránt egyre nagyobb vágyat éreznének.

Az ember azon képessége, hogy saját magát bedrótozott és falakkal körülvett terekbe vesse, nagyon régi, s a modern időkben a tervezés és a programozás különleges formáiban mutatkozik meg. Ennek az illúzióknak engedett Jean-Paul Sartre is, aki filozófiai egzisztencializmusból, humanizmusból és marxizmusból gyúrt eklektikus gondolatkombinációjában egykor úgy érvelt, hogy a kommunista szabadság „igazabb”, mert a kommunizmusban az embereknek már nem kell törődniük az alapszükségletek biztosításával, mint amilyen az élelem és a hajlék, s ennek köszönhetően eredményesebben valósíthatják meg magukat a társadalomban.

Az 1955-ben kiadott, *A dialektika viszontagságai* című polemikus könyvében Maurice Merleau-Ponty filozófus és radikális gondolkodó nagyon találóan „ultrabolszevizmusnak” nevezte Sartre akkori viszonyát a marxizmushoz és a kommunizmushoz. Annak eltúlzott szüksége, hogy Nyugat-Európa aktuális feltételeit abszolút ítéletekkel kritizálja, paradox módon olyan abszolút diszciplínához vezetett, amely a „béke és szocializmus tábora” által elkövetett bűntettek semmibe vételével vagy bagatellizálásával rokonítható. De mint tudjuk, Sartre, a rá jellemző rugalmassággal, pár hónappal később újra képes volt „a történelem jó oldalára” állni, mikor elítélte Magyarország szovjet megszállását és az imperialista politika megnyilvánulásának tekintette.

Hogyha a konzisztencia – mint azt Immanuel Kant állította – a filozófiai gondolkodás első feltétele, akkor Sartre és vele együtt még jó páran nem kifejezetten a filozofálás mintapéldái. Nem is annyira az ideológiai bukfencekről, a politikai kampányokról és az éles személyes támadásokról van szó, utóbbiak közé számítva Camus és Sartre konfliktusát, melyről rengeteg könyvet és esszét írtak. Egy alapparadoxont kell felismernünk, amikor is az egzisztencializmus – amely eredetileg az abszurd világban való szabad gondolkodás és élet lehetőségének másik elnevezése volt – összekapcsolódott saját szellemi ellenlábásával, és ezért a szabadságért képes volt a börtön vállalását is hirdetni. Mintha Andrejev soha nem írta volna meg *A Sátán naplóját*, és mintha Dosztojevszkij nem figyelmeztetett volna a Nagy Inkvizítorra.



Míg a francia egzisztencializmus lázadó íróinak és filozófiai inkvizítorainak gondolatai ma inkább az intellektuális félhomályban élnek tovább, a vita a szabadságról továbbra is töretlen intenzitással folytatódik. A politikai egzisztencializmus mai követői az emberi lét végezettségében feltáruuló abszolút szabadsággal azonban azt az elképzelést állítják szembe, hogy az emberi lét legfőbb értelme nem a szabadság, hanem maga a politika.

Az egzisztencialista gondolkodásnak ebben a változatában a politika csupán a teológia különleges formájává válik, amelyben az isteni akarat helyett a nemzet általános akarata nyilvánul meg, a politikai vezetők közül megváltók lesznek, és csak a politikai létezésben, illetve az egységnek való alárendelődésben érhet el az egyén az autentikus léthez. A teológiának a politikai elképzelésekben való jelenlétére a múlt században Carl Schmitt, német jogász és filozófus mutatott rá, akinek sokat vitatott gondolatai máig visszhangra találnak mind a radikális baloldal, mind a szélsőjobb köreiben.

A filozófiáját védelmező epigonjaitól eltérően – akiket a cseh baloldaliak és jobboldaliak soraiban meglepő mennyiségben találhatnánk –, Schmitt valóban eredeti gondolkodó volt, aki a modern társadalom felhevült testén a legegésőbb pontokat érintette. Ha figyelmen kívül hagyjuk a korabeli hajlamot a náciizmusra, politikai teológiájával az a probléma, hogy esetében nem általános teológiáról van szó, hanem annak egy különleges formájáról, amelyben a szabadság csak kritikai kontextusban jelenik meg, és meghatározó fontosságúak az olyan fogalmak, mint a *vezér*, *nemzet*, *ellenség*, vagy a *rendkívüli állapot*.

A felsorolt fogalmak meggyőzőereje mindamellett távolról sem csupán filozófikus, hanem közvetlenül a gyakorlati politikára vonatkozik, és befolyásolja mai politikai életünket is. Sőt kijelenthetjük, hogy ennek a politikai teológiának a nevében ma Európában el-

lenforradalom zajlik, amely nem a jobb- és a baloldal közti vita szokásos kontúrjaival rendelkezik, hanem éppen ellenkezőleg, a harc tétje a következő: vajon a szabadság és a hozzá kapcsolódó felelősség-e az emberi egzisztencia értelme, vagy az engedelmisség és a politika által diktált feltételek elfogadása.

A baloldalon így feltűnnek újra az *ultrabolszevismus* különféle alakváltozatai, amely szerint a szabadság a bebiztosított anyagi jóléten keresztül érhető el, és amely a társadalmi fejlődés legkülönfélébb programjait támogatja azzal a naiv elképzeléssel, hogy az anyagi alap végül mindig megbirkózik a polgári és politikai felépítménnyel. Mások, Giorgio Agambennel közösen, Európát és az egész nyugati civilizációt vádolják, amiért az bevezette a globális rendkívüli állapotot, amely során állítólag bolygónk egy nagy koncentrációs táborra alakult, ahonnan – Heidegger szavaival – csupán valamilyen isten szabadíthat ki minket.

A posztmarxista nosztalgia vagy a radikális nihilizmus ilyen formái legfeljebb tanácsatlanságként hatnak. Annál rémisztőbb követni, hogy a szélső- és populisták jobboldal miként vette újra birtokába napjainkban a négy veszélyes fogalmat – *vezér, nemzet, ellenség, rendkívüli állapot* –, és hogyan próbál meg Európa számára megint egy új rendet kovácsolni, amelyben – Orbán Viktor magyar miniszterelnök szavai szerint – a liberális demokrácia sikertelen időszaka után „a munkaalapú állam korszaka” következik. Ezt az államot magától értetődően egy etnikailag egységes nemzeti államként kell elképzelni, amelyben a *nemzet* egy autentikus kategória, miközben az alkotmányban rögzített szabadságjogok csupán hamis illúziók.



Orbán politikai pályafutása szimbólummá vált; a visszájára fordítja azt a klasszikus klisé, mely szerint a forradalom felfalja a saját gyermekeit, ugyanis az ő és mások esetében az ellenkezője történik: *a gyermekek fálják fel a saját forradalmukat*. Az egykori szovjet blokkban a szabadságért harcoló merész diák helyett, aki az 1848-as forradalmi évben is minden bizonnyal ugyanúgy a diákok mellett állhatott volna, most egy olyan politikussal van dolgunk, aki a liberalizmussal szemben ugyanúgy gyűlölködve határozza meg a helyzetét, mint egykor Metternich, még ha ezt az érinthetetlen nemzet és nem pedig a császári korona nevében is teszi.

Orbának a 2014 júliusában Tusnádfürdőn elhangzott beszéde alapján olyan autoritárius rendszereknek kellene inspirálniuk bennünket, amelyek képesek voltak a polgárait számára biztosítani a jólétet és a rendet, illetve „*a liberális társadalomszervezési elvekkel, módszerekkel és egyáltalán a társadalom liberális megértésével szakítanunk kell*”. Orbán paradox módon a gazdasági neoliberalizmus baloldali kritikusaival megegyező véleményt hangoztat, mikor a pénzügyi krízist és a globális kapitalizmust kritizálja, és mikor a középrétegek elszegényedéséről, valamint az állami szektor privatizációjáról beszél. Ugyanakkor azonban rögtön fellép a civil aktivizmus sötét erői ellen, amelyet ugyanúgy a magyar nemzet-állam ellenségének vél, mint ahogy a multinacionális vállalatokat. Nincs más hátra, mint megkérdezni: kik ezek az emberek, kik fizetik őket, és ki védi meg ezt a boldogtalan, veszélyeztetett nemzetet az ilyen elemekkel szemben, akik a külföld zsoldjért a nemzeti közösség egységét felforgatják?!

Orbán politikai programjának védelmezői szó szerint megszállottan próbálják kielégíteni azon szükségüket, hogy definiálják politikai ellenfeleiket, és hogy belőlük a baloldaliság vagy a kozmopolita liberalizmus szalmabábuit alkossák meg, amelyekbe aztán hasonló lelkesedéssel próbálnak beletalálni, mint amilyennel az őseik harcoltak a legkülönfélébb „zsidó-szabadjóműves-bolszevik összeesküvéssel”. Ezzel egy időben megpróbálják elbaggatellizálni botrányos kísérletüket a politikai és ideológiai fordulatra Közép-Európában negyed századdal az 1989-es demokratikus forradalmak után, mikor például a Kaczyński fivérek tízéves, sikertelen „negyedik köztársaság” projektjére utaló kérdéssel találják szemben magukat, amely projekt az erős állam, a hagyományos értékek és a társadalmi szolidaritás gondolatán alapult. Nagyjából így hozzák szóba Václav Klaus egykori cseh kormányfő és köztársasági elnök flörtjét is a nemzeti szuverenitással vagy csodálatát a férfias

vezér Vlagyimir Putyin iránt. Orbán kormánya és „az új alaptörvény” 2011-es bevezetése azonban lényegesen mást jelent: a rendszer olyan megváltoztatását, mely az alkotmányos és szabadságjogok, valamint a hatalommegosztás destrukcióján alapul, illetve az állam mint szervezet újraélesztését, amelynek mindenekelőtt az a feladata, hogy védelmezze és ápolja a nemzet életterét – *Lebensraum*.



Émile Durkheim, a modern szociológia egyik megalapítója, tanulmányaiban bebizonyította, hogy a modern emberben is él a szükség saját műveinek a szakralizálása. A szent tisztelet, de a költséges szertartások vagy egyenesen orgiák tárgyává válhat a nemzeti örökség is, vagy egy politikai intézmény és azok, akik ezt az intézményt megtestesítik. Az olyan vezetők, mint Orbán Viktor vagy Vlagyimir Putyin az alfahím gondosan ápoltt képével – aki képes archeológiai leleteket „felfedezni” a tenger fenekén, vagy a darvakat „rávezetni” vonulási útvonalukra – kihasználják a szakrális iránti vágyakat, és követőiknek a mindennapiság leküzdését ígérik, valamint egy olyan extázis elérését, amely megszüntetné az abszolút szabadság és az egységnek való alárendeltség közötti különbséget.

A mai politikai egzisztencializmus ekképpen a politikai döntéshozás problémáit újra a kulturális egzisztencia és a nemzeti sors kérdései közé utalja. Ezekért a kérdésekért a politikai vezér a felelős, akinek alá kell rendelődnie minden polgárnak, hogy egyáltalán túlélhessenek. A politikai gondolkodás egy különleges típusáról van szó, amely a mindennapos döntéseket is a rendkívüli helyzetek egymásra következként érti, ezekben mindig a társadalom léte vagy nemléte a tét. És éppen a politikára való totális tekintet miatt veszélyes különösen a politikai egzisztencializmus szóban forgó formája.

Napjainkban, a kontinens általunk lakott részén tapasztalható növekvő cinizmus és nihilizmus idején ezért újra és újra fel kell hívni a figyelmet arra, hogy a demokrácia mint életforma és a politikai rendszer közti feszültséget nem lehet átalakítani a kulturális identitás és egzisztencia problémáira. Egyetlen politikusnak sincs teljes egészében a kezében a társadalom sorsa, és a demokráciának mindenekelőtt azokkal szemben kell megvédenie magát, akik ilyen végzetes vezérré szeretnének válni. Akik azt ígérik, hogy az autentikus lét a politikai egységgel történő összeolvadásban érhető el, azok csupán annak a politikai teológiának az abszurditását támasszák alá, amely az abszolút szabadságot a totális államnak való engedelmességgel azonosítja, és az állam legfontosabb funkcióját a belföldi és külföldi ellenség leleplezésében látja.

Amennyiben a modern demokratikus politikai életben működhet valamilyen politikai teológia, akkor csakis negatív teológiaként, amely arra figyelmeztet, hogy a politika és a politikai vezetők mik nem lehetnek, vagy mivé nem válhatnak. Ahogyan Oran lakói Camus-nél, mi, Közép-Európa lakosai sem rendelkezünk azzal a képességgel, hogy megsejtsük az elkövetkező katasztrófákat. Annál jobban kell figyelniük rájuk, esetleg figyelmeztetni a közelgő veszélyre, és nem várni addig, míg a küszöbeink előtt élettelen testek kezdenek el feltűnedezni, amelyek a legnagyobb valószínűséggel nem patkányok lesznek majd.



Beke Zsolt fordítása

■ **Jiří Příbán** (Prága, 1967): cseh jogász, szociológus, egyetemi tanár. Több neves egyetemen is megfordult: Cardiff Law School. University of Wales, Stanford, New York University, University of California, Berkeley. Cardiffban él.

■ **Beke Zsolt** (1973): irodalomtörténész. Esszéket, tanulmányokat fordít szlovák és cseh nyelvből.