Salamon János

Jézus Krisztus szuperforradalmár

VISSZHANG - LXIV. évfolyam, 25. szám, 2020. június 19.

Tamás Gáspár Miklós cikkének (*Miért ne írjunk Trianonról*, *ÉS,* 2020/22., máj. 29.) megszívlelendő tanulsága és egyben válasza a címben feltett kérdésre: azért ne írjunk Trianonról, mert semmit sem tudunk arról, hogy ki volt Iuliu Maniu, Gheorghe Pop de Bașûsti, Ion Rațiu, Alexandru Vaida-Voevod, Svetozar Miletić stb., és persze eleddig arról se tudtunk semmit, hogy Masaryk a Leninhez mérhető kevés nagy ember egyike volt. Mindezen ismeretek birtokában TGM – érthető módon – felmenti önmagát a címben megfogalmazott tiltás alól, és ír Trianonról.

A tudatlanságában lefülelt magyar értelmiségi osztály a cikkben előrehaladva, megkönnyebbülésére olyan decens igazságokkal találja magát szemben, amelyek mondott ismeretek hiányában sem lepik meg, amelyek a puszta átlagműveltség számára is elfogadhatónak, többé-kevésbé evidensnek tűnnek – Lenint most hagyjuk. Mert ki akarna komolyan vitába szállni azzal, hogy az etnikai alapon álló „történelmi" Magyarország nem maradhatott volna fenn Ausztria nélkül, vagy hogy ami nekünk Trianon volt, az a környező nemzeteknek „fölszabadulás", „megváltás"?

Ezek után a magyar értelmiségi osztály könnyen érezheti magát a szerző által a nyilvánosság egyéb fórumain is alkalmazott nádpálcaszigor áldozatának, miközben a röpirat címzettjeként meg kell állapítania, hogy a cím maga nem pontos. A másfél kolumnában kifejezett szerzői szándéknak sokkal jobban megfelelne a „Miért ne írj*atok* Trianonról – vagy bármi másról" titulus.

TGM-et – a jókor, jól megfogalmazott kritikák, igazságok előadásában szerzett érdemei elismerése mellett – gyakran vádolják arroganciával. De ez talán az általa nemcsak írásban, hanem szóban is rendszeresen gyakorolt műfaj, a politikai pamflet sajátos jellegéből adódik. Az ilyen pamflet szerzője, előadója feladatát általában túl fontosnak, sürgetőnek, az adott igazság kimondását, az adott igazságtalanság feltárását túlságosan halaszthatatlannak érzi a polgári jó modorral való bíbelődéshez.

Arroganciája – ha létezik – nem annyira a lelkéből, mint a nézeteiből fakad; pszichológiai helyett inkább politikai természetű: szíve szerint a polgári jó modorral együtt a jóérzésű, jogkövető, haladó szellemű, toleráns polgárok által ünnepelt liberális demokráciát is mellőzné. Mert az ő szemében a liberális demokrácia nem más, mint egy gondosan kiépített védelmi rendszer, amely hermetikusan zár a működése szempontjából fölösleges, haszontalan, nemkívánatos elemekkel, vagyis az outsiderek, a lúzerek, a más fajtájúak, a más bőrszínűek, a munkanélküliek és a munkaképtelenek szubsztrátumával szemben.

A liberális demokrácia és ezzel együtt a kapitalizmus hívei nem tudják, sírjanak vagy nevessenek-e az ilyen kritika hallatán. Mert egyfelől kellő bűntudattól áthatva készen állnak megkönnyezni minden kirívó társadalmi igazságtalanságot, másfelől viszont egyszerűen nevetségesnek tartják a „rendszer" mellőzhetőségének gondolatát, mert úgymond, könnyebben el tudják képzelni a világvégét, mint a kapitalizmus végét. Meggyőződésük szerint a liberalizmus, a demokrácia és a kapitalizmus együttese olyan kiaknázatlan morális és anyagi tartalékokkal bír, amelyek segítségével hosszú távon minden rendszerhiba, minden igazságtalanság orvosolható.

TGM azonban azok közé a Rousseau által máig inspirált radikálisok közé tartozik, akik szerint hosszú távon minden politikai jószándék, minden társadalmi reform eleve elhibázott. Mert a társadalom maga eleve rossz ötlet, egy alapvetően természetellenes képződmény. A társadalmi konfliktusok és ellentétek feloldásával, illetve kibékítésével való jámbor, polgári kísérletezés helyett az egyetlen megoldás ezen konfliktusok és ellentétek *feltételeinek*, vagyis lényegében a társadalomnak a felszámolása.

Hogy mik lennének ezek a felszámolandó feltételek, arra TGM-nek kétféle válasza van: egy rousseau-ista romantikus-szentimentális és egy marxista tudományos-materialista. Az utóbbi szerint minden társadalom közös átka, hogy a termelőeszközöket nem birtokolják közösen, s így az emberek túlnyomó többsége, a „nép", a puszta létfenntartásért folytatott küzdelemben mindig egy kisebbségnek van kiszolgáltatva, s ezáltal meg van fosztva emberi méltóságától. Ez a történelemben mechanikusan ismétlődő jelenség valójában a „nyomor ontologizálása", és mint ilyen, tűrhetetlen. A megnyomorított népen segíteni kell „akkor is, ha ezzel netán eltiporjuk a szabadságot és a törvényt. Ha csak az újraelosztó diktatúra adhatja vissza a boldogtalanok méltóságát, akkor hát legyen." (TGM: *Törzsi fogalmak*, Atlantisz, 1999)

A romantikus-szentimentális válasz szerint minden társadalmi konfliktus végső forrása az ember eredeti, természetes jóságának és ezzel együtt az együttérzésre, a szolidaritásra való képességének tragikus elvesztése. Ennek helyét az irigység, kapzsiság, dicsvágy és egyéb mesterséges, kompetitív indulatok veszik át, nyomukban a szabály- és törvényalkotó, szelektáló, általánosító és kalkuláló racionalitással. Ezzel ellentétben eredeti, szelíd, romlatlan, ártalmatlan, vagyis civilizálatlan állapotában az ember számára teljesen ismeretlen minden törvény, szabály és ráció.

„Amit Isten el akar végeztetni velünk – mondja Rousseau –, azt nem egy másik emberrel magyaráztatja el nekünk, hanem ő maga vési a szívünkbe". (*Émile*, 1762) „Ismerünk egy gondolkodót, Jézus Krisztusnak hívták, aki azt mondta mindezekre a szabályokra, hogy nem számít", mondja TGM egy előadásában. (*Ideal State*, *youtube.com,* 1:00:50). A kereszténység radikális újítása, hogy a hit többet ér a tudásnál, teszi hozzá. Teljesen újként jelenik meg a Hegyi beszédben az a feltételezés, hogy léteznek nagyvonalú szenvedélyek, hogy az ember áhítja az e világi igazságosságot. Ezzel szemben – folytatja TGM – a hagyományos (értsd: polgári, racionális) felfogás szentimentálisnak, konceptuálisan erőtlennek – ha mégoly szívet melengetőnek is – tekinti a szegényekkel, nyomorultakkal való szolidaritást.

A baj az, hogy a két válasz nem fér meg egymással egy elméleti csárdában. Mert Marxszal ellentétben Rousseau nem kívánta felszámolni a magántulajdont. Nem gyűlölte a gazdagokat, bár ő volt az első, aki megtanította őket az öngyűlöletre, és ezzel, mondhatni, feltalálta a liberális lelkiismeret-furdalást. Ő volt az első, aki politikai szintre emelte az együttérzés *(compassion)* szubracionális érzületét. Követői, az olyan francia forradalmárok, mint Robespierre vagy Saint-Just, már kívülről fújták, hogy forradalmár csak az lehet, aki olyannyira magára veszi a tömegek szenvedésének terhét, hogy ezt a szenvedést jobban átérzi, mint ők maguk.

Ilyen forradalmárként állítja egy másik előadásában TGM, hogy a francia forradalom nem fejeződött be, mert a mai napig sem teljesültek a céljai. Talán azért nem – veti közbe valaki a hallgatóságból –, mert nem is teljesülhetnek. De igenis teljesülhetnek, „mert annyiban realitást képeznek, hogy emberek harcolnak értük, és én más realitást politikai dolgokban nem ismerek" – hangzik a visszafogottan indignált válasz. (*Marx, állam, egyenlőség*, youtube.com, 11:35). Csakugyan? De hát az emberek sok olyan ügyért, célért harcolnak, amelyek nem teljesülnek, és ezért a kudarcért sok esetben hálásak is lehetünk, nem?

„Rien n'est bon que d'aimer, rien n'est vrai que de souffrir", hangzik a szentimentalizmus rousseau-i szlogene. És ha valóban igaz, hogy semmi sem olyan jó, mint a szeretet, és semmi sem olyan igaz, mint a szenvedés, akkor nyilván az is igaz, hogy *senki* sem olyan jó, mint az, aki teljes szívével a szenvedés felé fordul, annak felszámolásáért harcol – ha kell, az egész polgári társadalommal szemben. Ahogyan ezt TGM teszi.

A polgári társadalom pedig kábán néz maga elé. Mert nincs az a jobbító reformszándék, az a tárgyilagos önkritika, az az altruizmus, amely megállhatna *ilyen* őszinte forradalmi elkötelezettség, *ilyen* morális kikezdhetetlenség előtt. Legalábbis ez lehet a benyomása azoknak, akiket mintegy akaratuk ellenére magával ragadják a politikai pamflet pergőtüzében előadott forradalmi retorika szívre ható imperatívuszai.

Az ilyen retorikával szembeni polgári ellenállás abból a meggyőződésből indul ki, hogy nincs olyan szúrós tekintet, olyan szigorú homlokráncolás vagy olyan felemelt mutatóujj, amely helyettesíthetné a ráérős

érvelést, amely felmenthetne bárkit az alól, hogy részletesen elmagyarázza, miért volt nagy ember Lenin; miért olyan biztos, hogy a hit többet ér a tudásnál, vagy politikai dolgokban miért csak annak lehet realitása, amiért az emberek harcolnak, illetve ha ez így van, akkor miért olyan biztos, hogy az ilyen realitás minden esetben kívánatos.

A XVII. századi Európában a protestáns emberek azért harcoltak, hogy elvégezzék, politikai realitássá tegyék azt, amit Isten a szívükbe vésett. A „harmincéves háború"-nak nevezett bonyodalmat az okozta, hogy a katolikusokat is ugyanez a szándék vezette. A liberális demokrácia ötlete az ilyen véres bonyodalmak elkerülésének vágyából született. Legyen a hit a szív titka, igazsága és legyen a tudás, a törvény és a racionalitás a társadalmi igazságosság alapja.

Ettől persze a modern liberális demokrácia még lehet rossz ötlet. Ettől még lehet részletesen amellett érvelni, hogy a folyamatosan bővülő kereskedelemmel, árutermeléssel, pénzgazdálkodással az anyagi megváltásunkra törő modernitás maga – minden önámításával szemben – valójában megnöveli az emberi szenvedés mértékét, hogy a haladás elválaszthatatlan a nyomor egy sajátosan modern ontológiájától.

Rousseau éppen így érvel. TGM azonban ezt a kendőzetlen antimodernizmust, vagyis a modern korban egyedül valódi radikalizmust már nem vállalja. Neki Rousseau-ból csak az a szentimentalizmus kell, amely alkalmas arra, hogy az ember eredeti jóságára, *compassion*-jára emlékeztetve kellő nyomást gyakoroljon az értelmiségi osztály liberális lelkiismeretére – amiért az a „nép"-pel való szolidaritást a vele szemben gyakorolt toleranciával helyettesíti –, de alkalmas ugyanakkor arra is, hogy a népnek az elnyomással szembeni tétlenségét, a forradalmi pillanat felismerésére való képtelenségét azzal magyarázza, hogy az eredeti jóságát, ártatlanságát megőrző dolgozó nép *nem ér rá* a szükséges tudományos vizsgálódásra.

TGM mindenki forradalmára kíván lenni. Ennek az ambíciójának nagyon is megfelel az a modern progresszivizmus, amely keresztény gyökerű hegeli és marxi dialektikus történelemszemléletével, az utca emberétől a társadalomtudósokig, a néptől az értelmiségi osztályig, a mai napig szinte mindenkit megigéz. A történelmet üdvtörténetnek tekintő dialektika materialista, marxi változatához való hűsége mondatja vele például azt, hogy a szovjet „államkapitalista" rendszereknek igenis sikerült egy „modern, bevált modernizációs modell"-t megteremteniük: úgy terelték át a kelet-európai országokat az árutermelésre, a bérmunkára, a pénzgazdálkodásra, hogy közben létrehoztak egy technikai civilizációt. *(Marx, állam, egyenlőség).*

Ahogyan Krisztus második eljöveteléig a híveknek be kell érniük a földi hatóságok felügyelete alatti várakozással, úgy – jobb híján – tartalékos forradalmárként TGM is beéri a legelnyomóbb rendszerek emancipatorikus vívmányival. Hiszen *„sokkal nagyobb egyenlőséget sikerült létrehozni, és a premodern,* ancien régime-beli *nyomornak a megszüntetését sikerült valóban elérni",* s ezek szerint a sztálinizmus is egy lépést jelentett az emberiség megváltása, feltámadása felé vezető úton.

Az emberiség haladásába, a történelem befejezhetőségébe, a dolgok végső tisztázásába vetett rendíthetetlen hit úgy fűzi össze a piacfundamentalista liberális demokratát és az antikapitalista anarchoszindikalistát, mint annak idején a keresztény hit a protestánst és a katolikust. A haladás, vagyis a történelem végpontja a jelenkori hívők mindkét csoportja számára a földi paradicsom, és ehhez képest mellékes, hogy útközben az egyik az egyenlőséget a szabadság, a másik viszont a szabadságot az egyenlőség kedvéért kész feláldozni.

A földi paradicsom közös, humanista ábrándjával együtt közös az a meggyőződésük is, hogy ezt az ábrándot egyfelől csak egy folyamatos tudományos-technikai fejlődés teheti politikai realitássá, másfelől, hogy ez a fejlesztési projekt nem igényel környezeti hatástanulmányt. Ha a boldogtalanok méltóságát, illetve az univerzális polgári jólétet csak a természet és egyben az emberi természet fölött gyakorolt diktatúra adhatja meg, hát akkor legyen.

A természet fölötti uralom sajátosan modern kényszerképzete magát a természetet aligha érintheti, legfeljebb a hozzá való viszonyunkat – csak ronthat rajta. Jézus Krisztus persze mondhatja, hogy még a

természet szabályai se számítanak, de neki ez jól áll, mert szavait bármikor hitelesítheti csodatétellel. De milyen csodával igazolhatja az anarchista forradalmár és a liberális reformer azt az elképzelését, hogy az emberi természet szabályai sem számítanak? Nyilván a *teljes* társadalmi igazságosság csodájával. Ezzel a jövő távoli, szivárványos tereiben örökké hátráló, gyönyörű vízióval, eszkatologikus lázálommal. De kinek állhat ez jól? Ahogy Fortinbras mondja a *Hamlet* végén: „ily látomás/ szép a mezőn, de itt szemlélve más”.