

KONFUCIUSZ PISKÓTÁJA*

AZ ORSZÁG LEGYEN PUHA ÉS FINOM

S Á R I L Á S Z L Ó

„A helyes utat nem ismerik. A kiválók túlmennék rajta,
a nem kiválók el sem érik.”

Csu Hszi, neokonfucianus kínai filozófus

A kínai bölcselet kezdetektől fogva legjellemzőbb sajátja, hogy mindenekelőtt társadalomfilozófia. Filozófusaik már az ókorban sem ismertek fontosabb társadalmi körülményt az emberi kapcsolatoknál, és szemléletüket akkor is híres gyakorlatiasságuk jellemezte. Akár magánéleti, akár államelméleti kérdésekről volt szó, mindenkor szem előtt tartották elképzeléseik rövidebb és hosszabb távú következményeit. Másképpen szólva, a kínai filozófia a mindennapi élet részletesen kidolgozott elmélete, vagyis *alkalmazott filozófia* volt. Ebben a tekintetben a helyzet máig változatlan.

Az ember társadalmi lény, állították a görögökhöz hasonlóan a régi Kína gondolkodói is, mégpedig elsősorban a konfucianusok. Ez már akkor sem a köznyelvből ismert „társas lény” fogalmát jelentette, hanem ennél sokkal többet. Vagyis az állítás nem az emberi természet közösségigényére vonatkozott, hanem azt jelentette, hogy *az ember kizárólag társadalmi körülmények között tudja kifejleszteni nembeli képességeit*. Filozófiájukban ezért fontosabb minden másnál a társadalmi viszonyok vizsgálata, és csak ez után következik az egyéni élet céljairól való gondolkodás. A konfucianusok ugyanis mindenekelőtt azt veszik számításba, hogy az egyéni célok megvalósulásának is mindenkor társadalmi feltételei vannak. Elsőként tehát az emberi közösségeknek azokat a társadalmi feltételeket (mint körülményeket) kell megteremteniük, amelyek lehetőséget nyújtanak az egyéni törekvések megvalósításához. Ennek a fajta társadalmi szerveződésnek és működésnek a kulcsszavai a *kölcsönösség* és az *együttműködés*. Résztvevői – társulásuk első pillanatától fogva – egyetértenek abban, hogy egyéni és közösségi életük szoros összefüggésben létezik. Ez az, amit a nyugati társadalmi gyakorlat mindenkor igyekezett figyelmen kívül hagyni. De még a szélesebb körű együttműködés gondolatát is messziről kerülték. Az önérvényesítő nyugati hős minden körülmények között megvetette az igazodást, rangján alulinak tekintette azt. A legtöbb helyzetben többre tartotta magát közössége tagjainál. Pedig a társadalmi intézmények működése csak akkor nevezhető optimálisnak, amikor a társadalom intézményei kielégítik a közösségi elvárásokat, valamint megfelelnek az egyéni célok megvalósításának is. Története során a nyugati világ társadalmi körülményei sokkal in-



Konfuciusz (孔夫子, Kǒng Fūzǐ, Kung Fu-ce, Kr.e. 551–459)
(Wikimedia Commons)



A kínai rú (儒) írásjel, ami azt jelenti, „aki erénnyel és tudással vezeti az úton a népet”, és a konfucianizmusra (rujia) is vonatkoztatják

* Az idézett sorokat fordította Faragó László, Jánosy István, Rónay György, Szabó Miklós, Szöllösy Klára, Tókei Ferenc és Vidrányi Katalin.

kább az elkülönült, rövid távú törekvéseknek kedveztek, semmint az átfogó, hosszabb távú, közösségi érdekeknek.

A közösségi és az egyéni érdekek egyensúlyának fenntartása természetesen igen nagy terhet rótt a mindenkori konfuciánus Kína hivatali szervezetére, de a társadalmi stabilitás és a biztonság szempontjából ez a helyzet még mindig sokkal kedvezőbb volt, mint a nyugati világ társadalmi csoportjainak örökös szembenállása és ütközése. A társadalmi egyensúly, stabilitás és biztonság megteremtése után az állami szerveknek és a velük együttműködő közösségeknek a feladata „mindössze” a megvalósult társadalmi rendnek és intézményeinek a fenntartása volt. Kína esetében ez jó két és fél ezer éves társadalmi és kulturális állékonyságot és kiszámíthatóságot eredményezett. Az intézmények fenntartásán túl ezek folyamatos tökéletesítése és a váratlanul bekövetkező hátrányos változások kiigazítása maradt a jövő nemzedékeire. Konfuciusz és követői, az elmúlt két és fél ezer évben, ebben a törekvésben jelölték ki az „Ég alatti” legfontosabb társadalmi teendőit.

A HOZZÁVALÓK

Az ázsiai kultúrák már Konfuciuszt megelőzően is együtt látták az embert és az emberen kívüli világot, a teljes univerzumot. Az ázsiaiakat mindenkor az együttlét, az együtt létezés szabályai érdekelték, nem az ember külön. Hiszen csupa viszonyosság itt minden! Mindent mindennel összefűznek a viszonyok! – ismerték fel mindjárt az első pillanatban, amikor tekintetüket a mindenségre vetették. Igen, az ember önmagában egyáltalán nem számottevő, nem független létező. „Mondd, Mester, van-e olyan egyetlen szó, melyet egész életében követhet az ember?” – fordult egykor Konfuciuszhoz egyik tanítványa. A mester így felelt: „Hát nem ilyen szó a *kölcsönösség*?” A tanítvány némán meghajolt, és elégedetten távozott.

Ezen a világon valóban annyira közös minden, annyira szoros együttműködésben léteznek a dolgok, hogy az *én* meg a *te* viszonya szinte már nem is számottevő. Túlságosan szűk felület a teljességhez képest. Csak az embereket összefűző viszonyok összessége, valamint az ember és az emberen kívüli világ kapcsolata együtt alkot egészet. A megmaradás, a fennmaradás feltételeivel pedig kizárólag ezeknek a viszonyoknak a minősége szolgál. Ez mind együtt képes csak fenntartani az életet. Együtt, egymással kölcsönösségben, állítják ma is a kínai filozófus követői.

A kölcsönösség nagy és ünnepélyes szava a mi nyugati kultúránkban is elég jól ismert, ám leggyakrabban valamiféle kétoldalú viszonyt jelöl. Ezt a viszonyt a szereplők többnyire egy-egy aktuális helyzet, akció idejére tekintik érvényesnek. A kölcsönösség bejelentésével azt demonstrálják, hogy *ezúttal* maximálisan figyelembe veszik egymás szempontjait. Többek szerint ez a szikár kétoldalúság az egyistenhit meghatározottságából származik. Amikor pedig a két fél közötti akció (párbeszéd vagy cselekmény) lezajlik, az egyezség – egészen a következő, ehhez hasonló szituáció kialakulásáig – érvényét veszti. Konfuciusz és követői értelmezésében ennél sokkal jelentősebb fogalom a kölcsönösség. A kínai ókorban a kölcsönösségi viszonyok teljes hálózatát értették rajta, utak és kerülőutak, döntések és választások összességét, a belőlük származó következményekkel, sőt a visszahatásokkal együtt. A nyugati szemlélet akciószerű, alkalmi használatával szemben Konfuciusz és tanítványai sohasem kétoldalú kapcsolatként alkalmazták a kölcsönösség – mindenséget átfogó – gondolatát, hanem mindig teljes világnézetként.

A régi ázsiai szemléletnek még két meghatározó összetevője van: az egyik a dolgok hálózatát alkotó *egymásmellettiség*, a másik meg az egyidejűleg több érvényes ítéletet (állítást) is megengedő, vagyis többértékű logikai gondolkodás. Ez utóbbi szorosan az egymásmellettiség szemléletéhez tartozik, a két elgondolás mintegy egymásból származtatható. Az ázsiai többértékű logikai gondolkodás azzal a nyugati logikával áll szemben, amely két állítás közül mindig csak az egyiket ítéli helyesnek, a másikat mint helytelen elveti. A minden esélyt számításba vevő, gondosan körültekintő ázsiai látásmód viszont megköveteli



A Mester –
Konfuciusz ábrázolása
egy 18. századi kínai festményen
(*Wikimedia Commons*)

a dolgok egymásmellettiségének az elfogadását. Ennek értelmében pedig megengedi, hogy az esetek többségében két, három, négy, öt, hat vagy még több állítást is érvényesnek tekintsünk egyidejűleg. Vagyis a régi ázsiai világrendben nem önkényes a viszonyok középpontba helyezése, hanem a szemléletükből származó, megkerülhetetlen következmény.

Pontosan ez a szemlélet hiányzik legjobban az európai gondolkodásból, már időtlen idők óta. A többértékű logikában minden döntéshelyzetben kötelezően megjelenő több, különféle állítás számításba vétele, valamint ezek egyidejű érvényességének megengedő gondolata és főleg elfogadása azért nagyon előnyös, mert – főként társadalmi kérdésekben – nem teremt éles szembenállást a döntési helyzetek szereplői között. Sőt, kitűnő lehetőséget kínál az esélyek okos, türelmes, együttes latolgatására, egyeztetésre. Vajon miért tekintette Európa mégis célszerűbbnek a kétértékű logikai rendszer használatát? Azért, mert nekünk minden esetben a leggyorsabb és leghatékonyabb megoldásra volt és van szükségünk. Azok a döntések, amelyek nem a leggyorsabban

és leghatékonyabban kivitelezhető megoldással szolgálnak, kerülőutaknak vagy egyenesen tévutaknak minősülnek a haladáséhes, türelmetlen résztvevők szemében. Őket igazolja azonban, hogy a technikai haladást a kétértékű logikai gondolkodás mindenkor igen nagymértékben elősegítette, ezen a területen ennek köszönhető minden jelentős előrelépés.

Ám olyan gyorsan haladtunk, hogy talán már a célon is túlfutottunk. És mivel nincs út visszafelé az időben, legalább ne rohanjunk a hatékonyság, az eredményesség fokozása érdekében kirabolt, fizikai és szellemi létfeltételeinktől is már-már teljességgel megfosztott, csöppet sem ígéretes jövőbe. Okosabban tesszük, ha fékezzük „haladásunkat”, ha céljainkhoz kerülőutat választunk. Csakis a beiktatott fékezéstechnikák adnak esélyt a kölcsönösség – legszélesebb értelemben vett – fogalmának józan szem előtt tartására, ez az üzemmód ad lehetőséget a figyelmes, okos körültekintésre, valamint a részt vevő szereplők kímélésére.

A döntések kockázatos világában való ép, sérülésmentes jelenlét, eligazodás és nyugodt berendezkedés ezt a szemléletet igényli. A régi ázsiai felfogás, közöttük fő helyen a konfuciánus gondolkodás, meg is követeli ezt. Pontosan azt a viszonyközpontú gondolkodást kínálja számunkra, amelyre a nyugati világlátásnak évszázadok óta a legnagyobb szüksége lenne. Az európai filozófiának sajnos sosem volt erénye a viszonyok figyelemmel kísérése, feltérképezése, rendszerük, összességük vizsgálata. Azt is bátran kimondhatjuk, hogy a viszonyokban való gondolkodás sohasem jellemezte az európai filozófiát.

Nagy tanító –

Diákok sorfala Konfuciusz szobra előtt a tiszteletére rendezett szertartáson az északkelet-kínai Csilin tartományban található Csangcsun konfuciánus templománál
(Getty Images)



Egészen biztos, hogy a nyugati és a régi keleti világlátás közötti leglényesebb különbség éppen a viszonyok kérdésének megítélésében van. Az óvatos, puha, illeszkedő viszonyulás a világhoz egészen másféle magatartást követel, mint az önérvényesítő, világalakító szemlélet, sőt eltökélt szándék, cselekvés. Nem kétséges, hogy ennek a kétféle viselkedésnek legjellemzőbb jegyei jelennek meg az európai és az ázsiai irodalmi művek hőseinek életében, életvezetési elveiben, cselekedeteiben is. Erről a két világ klasszikusainak műveiből bárki meggyőződhet, és az olvasmányjaiból készen kapott, pontosan leírt magatartási mintákat részletesen is megvizsgálhatja.

SOKÁIG ELÁLL

Ami mindezekon kívül kikövetkeztethető a kétféle szemlélet különbözőségéből, az azért lényeges, sőt mérvadó, mert az ilyenféle – kultúrák közötti – összevetés általában nem kisebb célt állít maga elé, mint az ember egyetemes rendeltetésének, végső feladatainak kitapogatását, megismerését. A társadalmak ideális berendezése az ember leghosszabb távú céljait hivatott szolgálni, ezért a legalaposabb, legkörültekintőbb végiggondolást igényli.

Mi tehát a dolga ezen a földön az embernek, van-e egyetemes elhivatottsága? Fenn akar-e maradni a legtávolabbi jövőben is? – így teszi fel a leegyszerűsített kérdést magának a gondolkodó ember. Amennyiben a régi ázsiai világlátást, konkrétan pedig a konfuciánus gondolkodást és gyakorlatot tekintjük, akkor abból az elért eredmények fenntartására és a biztonságra való egyértelmű törekvést olvashatjuk ki. De hát, mi mást is kívánhatna magának egy józanul gondolkodó földlakó?

A változásokhoz óvatosan, puhán igazodó közösségek célja az egész létező világ megőrzése. Megbecsülik múltjuk eredményeit, vagyis óvják azokat (vö. *cultura* = ápolás, művelés, megóvás), és ily módon az újonnan megjelenő erkölcsi és társadalmi értékeket rendszerint nem a régiek helyére állítják, hanem szorosan (szervesen) azok mellé. Az európai törekvésekből az évszázadok hosszú során át egészen másféle szándékot olvashattunk ki. A nyugati világ hőseit leginkább saját, személyes és legközelebbi céljai érdekelték mindenkor, valamint szinte kizárólag az egymástól elkülönítve szemlélt jelenségek beható, aprólékos vizsgálata foglalkoztatta. Az anyagi világ minden részlete izgatta, minden egyes atomját igyekezett kezébe venni és élve boncolni. Ezt nevezte és nevezi tudománynak, a belőle származó következményeket pedig haladásnak. Határtalan örömét leli az elemi részek tanulmányozásában. Ebből származnak a már említett, igen jelentős technikai ismeretei és eredményei.

Az emberi társadalmakat és szereplőit azonban óriási tévedés hasonló természettudományos módszerrel vizsgálni, hasonlóképpen leírni, jellemző jegyeit formálni, átalakítani. Az ilyenféle természettudományos szemléletű vizsgálódás meg sem közelíti az emberi világ viszonyainak komplexitását, és – mindenekelőtt határtalan egyszerűsítései következtében – megbízhatatlan, használhatatlan eredményekhez, hibás számításokhoz vezet. A művészeti alkotások – legfőképpen az irodalmi művek – ábrázolásait pedig hiába jellemzi a részletek tökéletes, hibátlan megjelenítése, a jelenségek pontos feltárása és kifejtése, a feltárt és ábrázolt jelenségek szinte kivétel nélkül teljesen egyediek, az ezekből levont következtetések igen kevésé mondhatók általános érvényűnek. Közlésük értéke legfeljebb pillanatnyi aktualitásuk lehet. Ezzel a látásmóddal szemben a régi ázsiai irodalmak alkotásai rendszerint az élet magasabb rendű szemléletéről árulkodnak, a dolgok köznapi megjelenése mögé tekintenek, sokkal inkább van víziójuk az emberi élet egészéről, a létezés teljességéről. A nyugati művészeti és filozófiai gondolkodás, bár a társadalmi folyamatok egyetlen kisebb mozzanatát sem téveszti szem elől, a nagyívű, messzeható változásokat figyelmen kívül hagyja. Az apróbb változások megragadott alkotóelemeiből pedig az alkotók rendszerint utópisztikus elképzeléseket konstruálnak.

a világ és az ember
egységet alkot



HAB A PISKÓTÁN

Raadásul a nyugati világban „értelem is, nyers ösztön is azt harsogja: szabadság” – ahogy Friedrich Schiller igen találóan fogalmazta meg történelmi alapélményét. Ezzel csak az a baj, hogy a nyugati világ történelme számos esetben bizonyította, hogy sem az értelem, sem a nyers ösztön nem ismer határokat, azaz mértéket. Ennek a veszélye minden történelmi változás során folyamatosan fennállt a földkerekség legkülönbébb társadalmi berendezkedésű országaiban, ami tovább nehezítette a társadalmak józan, észszerű megszervezését és működését, különösen Európában. Ez a veszély – a felvilágosodás és az értelem diadalát követően – sem múlt el a „történelem feje fölül”, talán éppen napjainkban tetőzik. Ne szépítsük: a szabadság fogalma a nyugati filozófia és politikai gyakorlat megkerülhetetlen csapdája. A szó maga is – az európai kultúra kezdeteitől fogva – varázsszó, sérthetetlenség, az újkor vallástalan világának pedig legfőbb szentsége.

A német idealisták azt állították, hogy a történelmi fejlődésnek (helyesebben történelmi változásoknak) a mozgatóereje egyfelől az ész munkálkodása, másfelől a *szabadság* szüntelen akarása, követelése. Az ész és a szabadság nemcsak haladásunk örökös garanciái, hanem ember voltunk két alapköve is. Ha bármelyikről lemondunk, ember voltunkat adjuk fel – hirdették a felvilágosultak. Ma is ez az elgondolás érvényesül az egyéni és a társadalmi élet gyakorlatában, legalábbis a földi világ nyugati felén. Oktalanság lenne megválni bármelyik „alapkövünktől”, rájuk építettük önmagunkba vetett modern hitünk templomait.

A nyugati ember tehát mindenekelőtt eszes és szabad lény. A haladás előmozdítása érdekében az ész létrehozta az ipari civilizáció vívmányait, a szabadságészmé érvényesítése érdekében pedig már a gondolat első európai képviselői élet-halál harcot vívtak. Csakis eszes és szabad lényként boldogulhat az ember – vallották a görögök. Ez az ember történelmi hivatása – tette hozzá a későbbi nyugati filozófia. Csakhogy már a görögöknek is nemegyszer erős kétségük támadt az elv megvalósíthatóságát illetően. A kétségek abból származtak, hogy nem látszott világosan: az ész és a szabadság eszméi hogyan férnek meg egymással a *polis*élet gyakorlatában. Első látásra nagyon szépen összeillenek, mégis elég gyorsan kiderült: az ész és a szabadság törekvései kizárják egymást.

Az összeférhetlenségért a politikai gondolkodás leggyakrabban a szabadságot tette felelőssé. A görögök fenntartásai a szabadság társadalmi mértékét tekintve fogalmazódtak meg, méghozzá igen határozottan. Platón például gyakran használta a „szertelenség”, sőt a „zabolátlanság” fogalmát a szabadság eltúlzott formáira, amelyeket nemcsak észszerűtlennek, de az egész társadalomra nézve veszélyesnek tartott. Az *államban* úgy fogalmaz, hogy a túlzott mértékű szabadság az oka a demokrácia „túlhajszolásának”, amely egyenesen a zsarnokság létrejöttéhez vezet. „Hihetőleg épp a demokráciából születik, a szertelen szabadságból támad a legvégső, legbőszebb szolgaság” – így vélekedett. Arisztotelész is a „túlságos” szabadságot okolja a demokrácia erkölcsi gyengeségeiért, politikai bizonytalanságaiért. „A demokráciákban [...] rosszul értelmezik a szabadságot [...] A jogot egyenlőségnek értelmezik; a szabadság pedig az, amikor mindenki úgy él, ahogy akar.”

JAJ, A SZABADSÁG!

A szabadságnak ez a határtalan kiterjesztése, amely leginkább az athéni *polis* lakóinak életét jellemezte (a nők, a betelepültek és a rabszolgák kivételével), rémülettel töltötte el a legtöbb gondolkodó ógörögöt. Nem is vált a demokrácia a legnépszerűbb társadalmi berendezkedéssé a korabeli *polis*zok köreiben. A létező 700-750 városállam közül mindössze tizenháromban volt demokrácia – számították ki a klasszika-filológusok.

A platóni–arisztotelészi szabadságfelfogással nem áll szöges ellentétben az a későbbi európai felfogás, amelyet a középkor gondolkodói képviseltek, és nem áll ellentétben azzal az újkori filozófiai elgondolással sem, amelyet a német

idealista, Immanuel Kant nevéhez köthetünk. Ő így értékelte a 18. század végén az emberi akarat és cselekvés szabadságának első „történelmi” megjelenését: „Amikor az ember elhagyta a neme első lakhelyeként elképzelt Paradicsomot, ez nem volt más, mint [...] a természet gyámkodása alól a szabadság állapotába tett lépés. [...] Ez az első lépés morális téren bukás volt; fizikai téren pedig az élet sohasem ismert bajainak egész tömege, vagyis büntetés. A természet története tehát a jóval kezdődik, mert Isten műve; a szabadság története a rosszsal, mert emberi mű.” Máshol sem fogalmaz megengedőbben. Korára ugyanis már számos társadalmi tapasztalat igazolta, hogy az *egyéni* és az *egyetemes* szabadság egyidejű gyakorlása lehetetlenség. Vagy *én* vagyok szabad, vagy *mindenki*. A kétféle szabadság egyesítése feloldhatatlan konfliktusokkal járt minden korban. Ezzel kínlódnunk ma is, leginkább itt, a „mi nyugati világunkban”. Semmiféle történelmi változás nem alapozható az egyéni szabadságra, és semmiféle politikai kormányzás nem alapozható tartósan a sokaság szabadságára. „Hajlamaik teszik, hogy vad szabadságban nem sokáig tudnak egymás mellett megenni” – magyarázza kínlódasaink okát a német filozófus.

A politikai gyakorlat persze már a 19. század elején sem vette figyelembe az emberi természet ellentmondásait s nyilvánvalóan létező észszerűtlenségeit. A nem kis mértékben megengedő felvilágosult politikai ideológiákhoz képest Kant nem is idealista filozófusnak, hanem egyenesen vaskalapos konzervatívnak tekinthető. Ugyanis a korabeli – már modernnek is mondott – politikai irányzatok többsége egyáltalán nem vett tudomást az önkorlátozás szükségességéről mint a társadalmi stabilitás legalapvetőbb feltételéről. A nyugati társadalmakban az egyéni szabadságok – bármennyire különbözőek is – egy bizonyos mértékig azért közös szabadságnak is tekinthetők. Létezésük valamiféle virtuális közösséget teremt, ám ez a legkisebb mértékben sem valódi közösség. Erről jelentette ki Arisztotelész, hogy a demokrácia polgárai „azért, mert valamenynyien egyformán szabadok, azt hiszik, hogy minden másban is egyenlők”. Ehhez már csak félve fűzzük hozzá Goethe indulatos szavait a két legmagasabb nyugati eszmény, a szabadság és az egyenlőség történelmi kilátásairól: „Aki egyszerre ígér szabadságot és egyenlőséget, az bolond vagy szélhámos.”

egyéni szabadságra nem alapozható történelmi változás

VIRTUÁLISBÓL VALÓSÁGOS

Ami a régi ázsiaiak szabadságfelfogását illeti, hosszabb töprengés nélkül is kijelenthetjük, hogy ezek mindegyike az emberi élet elvonatkoztatott minőségeit fogalmazzák meg, és ennek következtében a legteljesebb mértékben metafizikai szabadságnak tekinthetők. Az ókori kínai taoisták például – közöttük a híres-neves, nálunk is jól ismert Csuang-ce (i.e. 3–4. század) – a szabadságot elsősorban mint életérzést gondolták el.

Csuang-ce filozófiájában a szabadságérzés létrehozásának legfontosabb mozzanata a „dolgok megkülönböztetésének *elvetése*”. Ez azt jelenti, hogy a kínai gondolkodó szerint csak az az ember lehet szabad, aki képes dolgok megkülönböztetésén felülemelkedni. Vagyis: aki nem tesz különbséget kicsi és nagy, jó és rossz, szép és rút, vagy éppen élet és halál között. A szabad és ennek következtében boldog embert pedig így írják le a filozófus kommentátorai: „Ő az, akiben egyesül a kicsi és a nagy, ő az, aki egyenlőnek tekinti az életet és a halált [...] Ezért hát, aki szabadon kóborol ott, ahol nagy és kicsiny, valamint élet és halál nem különböznek, az előtt kitárul a világ [...] A valóságos világ utasa [...] a végtelenben jár-kel.” Ezt az elképzelést Csuang-ce késői követői (Hsziang Hszü és Kuo Hsziang, i.sz. 2–3. század) így foglalták össze egy példában:

„Ha a természete elégedettséggel tölti el a kis madarat és a nagy madarat, akkor a nagy madárnak sincs több büszkélkedni valója, mint a kis madárnak. Nem vágyakoznak egymás életének örömeire. Ezért hát, noha a nagy és a kis madár különböznek egymástól, boldogságuk ugyanaz.”

Nos, már ebből a néhány mondatból is elég jól kiolvasható, hogy az egyéni szabadság kínai változata teljes mértékben abszolutizált. Mint ilyen, valójában csak mellékterméke az optimálisan tervezett társadalmi életnek. Vagyis az egyéni szabadság a régi Kínában az, ami a rendezett együttélés követelményeinek – az egymáshoz igazodás erkölcsi szabályainak és elvárásainak – teljesítése után az egyén számára megmarad. Ám ha az együttélés jól szervezett, akkor a magánéletnek megmaradó szabadság sem mondható kevésnek. A viszonyközpontú kínai gondolkodásban és életvezetési gyakorlatban teljesen nyilvánvaló, hogy a kölcsönösség elvei komoly mértékű igazodást követelnek meg minden résztvevőtől.

Vagyis: amennyit megkövetel tőlem a többiek szabadságának tiszteletben tartása, legalább annyit megengednek ők is nekem. Nem véletlen hát, hogy Konfuciusz mester leghíresebb beszélgetésévé a kölcsönösség figyelembevételének elvét – mint legfontosabb eszményt – hangsúlyozó, fentebb idézett passzus vált. Ennek értelmében a kölcsönösség elve az egyetlen életszabály, amelynek józan alkalmazása kiegyensúlyozott társadalmi viszonyokat képes teremteni.

Ez a gondolat megjelenik már a kínai filozófia legrégebbi írásos emlékeiben, ezért állította magáról Konfuciusz, hogy semmi újat nem alkotott, csak tiszteli a régieket, valamint átveszi és hirdeti a tanításukat. Mindenekelőtt azt a bölcséleti elgondolást, hogy a kívülről „kapott” szabadság nem oldja föl személyiségünk meghatározottságait, nem emeli az ember nembeli minőségét, és nem érvényteleníthet általános életszabályokat. A gyakorlatban tehát a Kínában legrégebben használatos bölcséleti alapfogalmak maradtak irányadók minden körülmények között: a kölcsönösség, az együttműködés, a józanság és a mérték. Másképpen szólva, minden józanul gondolkodó társadalmi szereplő találja meg a helyét a közösség rendjében, valamint látja el feladatait, saját maga és mindenki más meglégedésére.

az egyéni szabadság a rendezett együttélés mellékterméke

AZ ÜDVÖSSÉG ÍZE

A régi Kína elveiből következik, hogy a konfuciánusok szabadságelgondolásai is mértéktartóak, és az is, hogy mindmáig érvényben maradtak. A „mértékletesség” gondolatát azért igen fontos említünk, mert belőle következik az „elég” fogalma. A mértékletesség és az elég eszménye a közösség minden szereplőjétől józan, kiegyensúlyozott viszonyt követel, egymással és az egész környező világgal. Az elég mértékének kijelölése már maga is önkorlátozás, szabadságunk korlátozása.

„A bölcs az oktalannal és a sarlatánnal szemben tudja, hogy mennyi az elég” – fogalmazza meg ugyanezt az elvet a latin szentencia. A görögöknél az elég fogalmára kérdez rá Platón is: „Ha abban találjuk meg a boldogságot, hogy minél nagyobb dolgokat cselekedjünk és minél nagyobb méretű dolgokat válasszunk, a kicsiny méretűektől pedig óvakodjunk, akkor mi biztosítja számunkra az élet üdvösségét?” – kérdezi a filozófus, aki ebben a mondatában nemcsak kérdez, hanem mindjárt állít is: ti. azt állítja, hogy a mértéktartásért cserébe „az élet üdvösségét” kapjuk. A közösség boldogságának és „üdvösségének” (összefoglalóan: „jól létének”) eléréséért a görögök és a régi kínaiak elgondolása szerint az állam felel. Az állam ilyen irányú felelősségét Arisztotelész igen egyszerűen és meggyőzően fogalmazza meg: „Az állam [...] létrejöttének célja az élet, fenntartásának célja a boldog élet.” Akár politikai eszmerendszerről van szó alapvetően, akár nem, a hangsúly itt is az emberi viszonyok középpontba helyezésén van, azon a meggyőződésen, hogy a közösségben élő egyén is csak akkor lehet elégedett (akkor boldogulhat), ha kapcsolatai az emberi és az emberen kívüli világgal rendezettek. Az ókori Kínáról azt is tudjuk, hogy a társakkal kialakítható jó viszonyért a közösségi élet szervezői, irányítói felelnek,

Nyugalmi állapot – Konfuciusz tanítás közben
(Wikimedia Commons)



Konfuciusz a kormányásról

Aki erényével gyakorolja a kormányzást, az olyan, akár az északi sarkcsillag, amely mozdulatlanul a helyén marad, bár minden csillag mozog körülötte.

Ha a népet rendeletekkel kormányozzák és büntetésekkel tartják féken, akkor ki fogja játszani [a büntetést], de a szégyent nem fogja ismerni. Ha az erénnyel kormányozzák és a szertartásokkal tartják féken, akkor ismeri fogja a szégyent és mindig egyenes lesz.

Az Égalatti kormányzásában a nemes ember semmit sem helyesel és semmit sem tagad meg oktalanul; mindig az igazságosság a mértéke.

Akinek nincs hivatali tisztsége, az ne foglalkozzék a kormányzás dolgaival.

Legyen elegendő élelem, legyen elegendő fegyver, s a nép bízson benned.

Kormányozni annyi, mint a helyes útra igazítani. Ha te, uram, a helyes úton járva vezeted [a népet], akkor ugyan ki merne letérni a helyes útról?

Ha te magad a jóra törekszel, akkor a nép is jó lesz. A nemes ember erénye olyan, akár a szél; a közönséges embereké pedig akár a fű. Ha fölötte fúj a szél, a fűnek meg kell hajolnia.

Ha valaki fel tudja ugyan mondani a *Dalok Könyve* háromszáz versét, de amikor megbízzák a kormányzással, nem tud cselekedni, vagy amikor követségbe küldik a négy égtáj felé, nem tud maga válaszolni, akkor bizony hiába [tanult] olyan sokat, semmit sem tud kezdeni vele.

Ha [az uralkodó] maga helyesen [példamutatóan] viselkedik, akkor parancsolnia sem kell, megy minden a maga útján. Ha azonban ő maga nem példamutató, akkor hiába ad ki parancsokat, azokat nem követik.

Akik közel vannak, legyenek elégedettek; akik pedig távol vannak, jöjjenek el.

Ne kívánj gyors eredményt és ne nézz kicsiny haszonra. Aki gyors eredményt kíván, nem jut messzire; aki kicsiny haszonra néz, nem visz végbe nagy dolgokat.

Konfuciusz: *Beszélgetések és mondások* [Lunyu, 論語] ford. Tőkei Ferenc.

azaz a régi Kína népes hivatalnokrétege. Feladatát a hivatalnokok minden rendű és rangú képviselője igen komolyan vette. Ez is szilárd oszlopa volt a konfuciánus államrend fennmaradásának.

A hagyományos kínai társadalomszerveződés elve a résztvevők legapróbb részletekig kidolgozott munkamegosztásán alapult. A konfuciánus gyakorlat pontosan szabályozta a munkavégzésben részt vevők alá- és fölérendeltségi viszonyait. Ami pedig a közösségi munkában az egyén szerepét illeti, a közösség tagjai a konfuciánus embereszmény, azaz a „nemes gondolkodású” vagy „derék” ember ideális alakját állították maguk elé példaként. A kínaiak aztán ezt a példát adták át változatlanul a következő nemzedékeknek, s ez a társadalmi gyakorlat vezetett a birodalom életének páratlanul hosszú, világunkban egyedülálló stabilitásához. Ez a magas fokú szervezettség tartotta össze az óriás birodalmat, így vált az ókori Kína a világ egyetlen máig folyamatosan fennmaradt, meghatározó civilizációjává.

MÁR CSAK ÉLNI KELL

Már az ókori Kína szellemi rendezettsége, otthonossága nagy teret adott az örömmel végezhető legkülönfélébb munkáknak. A városi hivatalnokok küldetészerűnek érezték tevékenységüket, áldozatos munkájuk eredményei jól láthatók és kézzelfoghatók voltak. Ez élvezhetővé tette számukra az életet; a lázas iparkodás, örökös szervezkedés önfeledt, lelkes együttműködéshez vezetett. Mindezt csak kevés ókori állam volt képes megvalósítani. Talán az észak-indiai rádzsák némely birodalmában volt hasonló a helyzet (éppen Konfuciusz kortársa, a történelmi Buddha idejében), valamint az athéni *polisz* és Róma szabad lakói ismerhették ezt a rendkívüli életérzést. Mindenhol más-más társadalmi feladatok megoldásának izgalmait élvezték, és más-más célok hevítették őket.

Indiában a bőség, a kényelem, a pompa nyújtotta élvezet, az életművészet színvonalas társasági gyakorlása kínálta a legfőbb örömeket; Athénban a közösségi élet égető kérdései fűtötték a polgárokat; Rómában a minden élethelyzetben megmutakozó virtus adott lendületet a társadalmi életnek. Kínában pedig elsősorban a konfuciánus hivatalnoki rendszer lehetőségei nyújtottak komoly inspirációt az élet hétköznapi terheinek vállalásához. Bárki, aki le tudta tenni az állami vizsgákat, lehetett akár császári főhivatalnok is. De az egyszerűbb, köznapi élet sem volt éppen megvetendő. Más szóval, a régi ázsiai gondolkodás kulcsfogalmai (itt sem árt ismételni: kölcsönösség, együttműködés, józanság, mérték) voltak a szabadság- és boldogságérzés zálogai.

Az észszerű ókori kínai államszervezet kiépítését tehát a körületekintő (viszonyközpontú) politikai gondolkodás tette lehetővé. Ez az elgondolás nem állította szembe egymással az észszerűség és a szabadság kérdését, miként az újkori nyugati bölcelet. Filozófusaik felismerték, hogy kizárólag a társadalmi és az egyéni érdek okos – a kölcsönösség és a mértékletesség elvét is józanul figyelembe vevő – egyeztetése vezet a közös megvalósulásához. A mi Arany Jánosunk szavaival: ez az az elv, mely „biztosan lejt a közjő felé”.

Az európai filozófiai gondolkodásnak ez idáig nem sikerült ezt a (számos megfelelő körülményt igénylő) egyeztető műveletet tartósan elvégeznie. A társadalmi, de még inkább a hosszabb távú történelmi gyakorlat szemmel láthatóan ritkán volt sikeres. A próbálkozások sem fenntartható társadalmi körülményeket nem teremtettek, sem közösséget ösztönző, messzeható szabadság-élménnyel nem szolgáltak. A szabadság többnyire délibábos eszmény maradt. Spinoza, Hegel és nyomukban Marx is csak az egykor sokat idézett közhelyig jutott, vagyis annak kijelentéséig, hogy „a szabadság felismert szükségszerűség”. Ám tudjuk már, hogy ez téves állítás, mert a szükségszerűség felismerése nem a szabadság kiszélesítéséhez vezet, hanem éppen a szabadság korlátainak tudomásulvételéhez. A szabadság és a szükségszerűség egyidejű érvényesítése azonban ezeknek a – koronként legkiválóbbaknak tartott – filozófusoknak valószínűleg nem is állt szándékukban. Sokkal nyilvánvalóbbnak látszik, hogy ezzel az axiómának szánt kijelentéssel akadálymentesíteni akarták az utat, akár a „túlságos szabadság” előtt is, forradalmi törekvéseik érdekében.

Nyugaton a helyzet azóta is változatlan, Keleten a nyugati állapot van kialakulóban. Csak ott nem forradalmi sietséggel, mert Konfuciusz követői már ókori tapasztalataikból tudják, hogy a társadalmi élet megszervezése nem ötletbörze, hanem a józan egyeztetések és finom, érzékeny illesztések pszichikai tere. ■

viszonyközpontú
politikai
gondolkodás

