

BIBÓ ÉS A FÉLELEM

Egy magyar politikaelméleti koncepció két kultúrtörténetileg jegyzett¹ szellemi teljesítmény között

I. rész

A félelem problémája a politikum és a vallás gyökereinél

VARGA KÁROLY

Semmelweis Egyetem
Egészségügyi Közszolgálati Kar, Mentálhigiéné Intézet
1089 Budapest, Nagyvárad tér 4. 19. em.
Tel.: 459-1500
E-mail: h9184var@ella.hu

A tanulmány első része a Bibó István politikaelmélete központi tételének tartott félelem-koncepcióját szembesíti két kultúrtörténetileg jegyzett gondolkodó, Henri Bergson és Geert Hofstede összemberiség relevanciájú doktrínájával. Rámutat a mindhármuknál közös filozófiai probléma-felvetésre: az emberré válás evolúciós lépésével megjelent értelmi előretökélésben adott félelem hogyan játszott közre mind az erkölcsi-vallási, mind a politikai jelenségek megalapozásában. Kimutatja, hogy míg Bergson és Bibó csak a római birodalmi örökségből kifejlődött keresztény kultúrát tartja a társadalomszerveződés összemberiség érvényű megoldásának, Hofstede már soktucatnyi nemzeti kultúra értékrendszerének empirikus vizsgálatából arra következtet, hogy ennek egyenrangú, sőt lehet, hogy a jövőre nézve ígéretesebb alternatívája a kínai kultúrátípus a nyugatitól diszparát értékrendszerével. Emlékeztet, hogy míg a római eredetű nyugati értékrendszer egyik fő dimenziója a bizonytalanságkerülés, melynek magas intenzitású változattípusát a mediterrán országok (és mi, magyarok is), alacsony változatát pedig az angolszászok és a skandinávok mellett épp Kína és a jelentősebb kínai populációval rendelkező országok képviselik, addig az utóbbiak empirikus vizsgálatából előbukkant vizsgálati dimenzió, a hosszú távú orientáció (takarékoság és az orto-doxia helyett az orto-praxis általi vezéreltetés) intenzitásfokozataiban az erős Kínával ellentétes póluson az angolszászok gyenge és szélső negatív értékben az Egyesült Államok kultúrája helyezkedik el. A rövid távú orientáció egyik látens (kontra-intuitív és csupán empirikusan felszínre hozhatott) jellemzője a vallási, politikai és gazdasági fundamentalizmus, amely igyekszik elkerülni a jövőért való felelősséget, Isten vagy a piaci erők kezébe helyezve azt. A „három bölcs” egymással való szembesítéséből levonható néhány társadalom- és gazdaságpolitikai következtetést tanulmányunk második felében hozzuk.

Kulcsszavak: condition humaine, félelem, diszparát értékrendszerek, bizonytalanságkerülés, hosszú távú orientáció, problémamegoldó partnerség

AZ ÉLETMŰ CSÚCSA?

Ahogy közgondolkodásunkban Németh László és Illyés Gyula életművének csúcscsáról, úgy mintha Bibó Istvánéről is kialakult volna egyfajta laza konszenzus. Németh László lánya, Ágnes az 1993-as „Új-Szárszó” alkalmából idézi édesapjától, hogy „élete legnagyobb hőstettének” a szárszói beszédet tartotta, amelyben – mondja –

„a perc nagysága, a figyelmeztetés komolysága és kockázata tulajdon erkölcsi szintem fölé emelt... Ha választanom kellene, hogy melyik írásom az, amelyet mint legjobban reprezentálót iskolakönyvekben tanítanék: én ezt választanám” (Németh 1993: 646). Illyés Gyula életművének egyik magaslata természetesen az „Egy mondat a zsarnokságról”. Ám ne feledkezzünk meg arról, hogy a Kádár-rendszer mélyén „Közügy” c. kötetének záró versében a „hon” elé oda *merte* tenni a „megszabdalt” jelzöt, miután a latin–magyar *sors* főnév szójáték-bravúrával a Trianonnal való *modus vivendi* képletévé varázsolta a Zrínyi-mottót: „Mert lehet *aliud*, ha az a *sors bona*”. Ez nem kisebb bátorság volt, mint négy évtizeddel korábban Németh Lászlóé a még rajtunk ülő náci nagyhatalom „már amúgy is” elvesztett háborújáról. S Illyés ugyanitt a másik aktualizált Zrínyi-parafrázissal – „Ne bánts magyar magyart!” – mindennél szabatosabban jelölte ki túlélésünk irányát.

Nos, egy centenáriumi méltatója Bibó Istvánnál is megleti életműve csúcsát: a *halált megvető bátorság* pillanatában, amikor „nem rajta múlt, hogy a magyar állami szuverenitás jelképének számító épületet ellepő oroszok *elmulasztották rövid úton agyonlőni*. – Így feladatát veszítve és munkáját bevégezve hazaindult. Nyilatkozata megírása után, miközben folyt a végzetes invázió... – mi mást is tehetett volna? – Homéroszt olvasgatott. A forradalom emblematisz hősai a *közeledő halált Petőfit idéző módon potomságnak érző »pesti srácok«* lettek. Az keveseket ihletett meg, hogy a hazáért nemcsak meghalni, hanem élni is lehet: amihez szintén szükség lehet *halált megvető bátorságra*” (Gróh 2011: 22).

Bibó István tehát *személyes hősiességével* hitelesítette, hogy nem csak vallott értékrendjében, de megélt magatartásában is a *félelemmentesség a legfontosabb erény*. Amit azután úgy tételez társadalombölcselete sarokköveként, hogy ellentéte, a *félelem* fogalma a *demokrácia legfőbb veszélyeztetőjének* szinonimájaként ment át a hazai közgondolkodásba.

Egy másik centenáriumi emlékezője ugyanakkor egy *advocatus diaboli* műfajú írásban a félelem-témát sajátos különvéleménnyel veti új vizsgálat alá.

„... nem derül ki, hogy Bibó hiányos politikai műveltsége vagy megmosolyogtató, ám tudományosnak álcázott naivsága miatt nem vesz tudomást a politikai bölcseleti irodalom realista érvrendszeréről. Ha már a *félelmet* teszi meg antropológiai kiindulópontul, vitába kellett volna szállnia Hobbes filozófiájával. Erős a gyanúm azonban, hogy a félelem középpontba állítása Franklin D. Roosevelttel 1933. március 4-én elmondott beiktatási beszédére vezethető vissza: *'So let me assert my firm belief that the only thing we have to fear is fear itself.'* Nem filozófiai alapon, hanem az adott társadalmi körülmények miatt. Bibó is pontosan így járt el ebben a kérdésben, csupán megpróbálta egy nem túl megérvelt antropológiai okfejtéssel alátámasztani politikai mondandóját. De ez nem politikai filozófia, hanem filozofálgatás a politikáról” (Lánczi 2011: 5).

Lánczi András e sajátos „gyanúja” természetesen ütközik egyebek között a Bibó-életművet összeválogató Huszár Tibornak a Válogatott tanulmányok III. kötetét záró tanulmányában negyedszázada hozzáférhető filológiai adattal is: „A *félelem* fogalma, amely *Az európai társadalomfejlődés értelmé-*nek is központi kategóriája (nem az egzisztencializmusból származik, hanem) *közvetlen átvétel G. Ferrerótól*” (Bibó 1986: 483).²

BIBÓ HOFSTEDE ÉS BERGSON KÖZÖTT

De hogyan került a Bibó-életmű eme talán tényleg „csúcának” tartható *félelem*- (pontosabban: *félelemmentesség*-) teória a jelen vizsgálódás fénykörébe? Hogyan pillantottuk meg a mi Bibó Istvánunk koncepcióját mint két, *összemberi örökségnek* számítható tudományos konstruktum – *Henri Bergson* és *Geert Hofstede* teljesítménye – között bemérhető, ezeket a *magyar szellembe szervesítő* vívmányt?

Nos, ennek egyik előzménye volt, hogy Hofstede, a XX. század egyik meghatározó társadalomtudósa,³ aki a történelmi materializmusból emancipálódó magyar szociológia iránt már az 1960-as kezdetektől különös érdeklődést tanúsított, maga fedezett fel rokon vonásokat Bibó Európa-koncepciója és a sajátja között, aminek dramaturgiai súlyt adott a maastrichti Limburg Egyetemtől búcsúzó, *Európa képei* című valedikciós beszédében (1994), amikor az épp dúló balkáni háború saját értékszociológiai rendszeréből megkísérelt értelmezéséhez Bibó történelmi pszichológiáját hívta tanúsággul.⁴

E kettejük szemlélete közötti rokonságra érzékenyítve figyeltem fel egy lényegi párhuzamra, amikor az „Értékek fénykörében: Adalék egy új nemzetstratégia megalapozásához” című monográfiám új kiadásában a rendszerváltozás értelmezéséről folytatódó „kvázi Delphi” eszmecsere⁵ elgondoláson túl független fordulatot vett. Amikor ugyanis a rendszerváltás első évtizedéről a másodikra kiterjesztett értékszociológiai elemzés vállalt feladatában odáig jutottam, hogy az időközben született empirikus/elméleti tanulmányaim eredményeinek beforgatása mellett a betört *gazdasági világválságra* axiológiai válaszként idézzem meg értékszociológus törzsszerzőm, Hofstede rendszerének idevágó téziseit, ezek hirtelen bevilágító *filozófiai jelentősége* szétfeszítette a monográfia eredetileg elgondolt szerkezetét. Éspedig úgy, hogy épp a *félelem-problematika* egy sajátos aspektusa, a *különböző kultúrák bizonytalanságkezelésre kialakított stratégiáinak* Hofstede által központba állított témája strukturálta át a jelenségrendszer értelmezését.

Hofstede korszakos műve ugyanis a planetáris válság olyan értelmezését bontakoztatta ki, amely abból a felismeréséből született, hogy az életműve első felében már „tudományosan beérkezettnek” tetszett kultúrantropológiai konstruktuma, az *előre láthatatlanságból eredő félelem elleni védekezés (Uncertainty avoidance)* dimenziója egy beszédes csonkasággal utalt tovább a mai és történelmi emberiség *egészének* differenciális jellemzéséhez. Kiderült ugyanis, hogy ennek a *római birodalmi örökségre* épülő nyugati kultúrkörben konstruált (*Western-biased*) változatából csak ténylegesen *összemberiség léptékű* empirikus kutatással (így a de facto háromnegyed-száz nemzeti kultúra metodikailag fejlett vizsgálatával) lehetett kitörni. Ez oly módon sikerült neki, hogy a másik ókori birodalmi örökség, a rómaihoz képest „diszparát”⁶ *kínai kultúrájában* szocializálódott munkatársaitól tanulta el (az ő szoftver-műszerükkel begyűjtött empiriából ismerte meg) a *félelemkezelés egy markánsan alternatív dimenzióját*. – Így Hofstede érdemi megidézése kikerülhetetlenné tette az ember „nembeli lényege” filozófiai kérdésének felvetését.

Ezzel a Hofstede–Bibó párhuzam felismerését még valamivel megelőzve új impulzust nyertem Hofstede e szemlélettágító felfedezésének a mindkettőjük előtt alkotó *Henri Bergson*⁷ bölcsellettörténetileg jelentős *bizonytalanság-teóriájával* való szembesítésre; amiből így a hármas összehasonlítás programja bontakozott ki. Éspedig arra az észleletre támaszkodva, hogy bár más-más nézőpontból, mindhárom ugyanazt a jelenséget vették vizsgálat alá: az evolúció során az *emberi értelem*

*felfedezte fenyegetettséget, illetve az értelmi előrelátás kiváltotta félelmet (Bergson a vallás és az erkölcs keletkezésének, Bibó a politikum eredetének szemszögéből, Hofstede pedig odáig elérkezve, ami felé az első kettő csak félútig jutott el: a félelem kezelésében érvényesülő nyugati versus keleti evolúciós utak felismeréséig).*⁸

Így a jelen tanulmányban a Bibó-életműben centrális félelem fogalmát egy-egy évtizedekkel korábbi, illetve ugyanennyivel későbbi vizsgálódás eredményeinek kontextusába helyezve kerestem mindhármuknál támpontokat

- egyfelől ama félelmetes tényre való reflektáláshoz, hogy az emberiség túlélési reménye versus megsemmisülési fenyegetettsége még sohasem forgott ennyire kockán,

- de másfelől a politikai értékek (demokrácia, jogállamiság) hazai szintén rendkívüli módon kiéleződött problematikájára, amiben épp Bibó István gondolatai nyújthatnak megbízható orientációt.

Tanulmányom végkövetkeztetésében tehát egy globalizációval és egy „magyar glóbuszal” kapcsolatos belátásig szeretnék eljutni, amik azonban reményeim szerint mégsem viszik nyugvópontra a gondolkodást, hanem Delphi szellemében, egy világnézeti ökumené közegében további együttes problémamegoldás felé segítenek.

A FÉLELEM PROBLÉMÁJA A POLITIKUM ÉS VALLÁS GYÖKEREINÉL

Bibó István *Az európai társadalomfejlődés értelme* című, 1971–72-ben magnóra mondott társadalombölcseleti műve,⁹ amelyet Huszár Tibor „harcosan antimarxista” írásként aposztrofál (Huszár 1986: 513), a bergsoni *Két forrás* kiinduló tételével azonos bölcseleti eszmélődéssel kezdődik.

„Kiindulok abból az egzisztencialista tételből, hogy az ember az egyetlen élőlényfajta, amelyik tudja, hogy meg fog halni. A tudatosságnak a megjelenése az, amely valószínűleg az emberi lélek egy csomó egyensúlytalanságáért is, ugyanakkor, amikor egy csomó csodálatos lehetőségéért, felelős... *Lásd: evett a tudás fájának gyümölcséből...* Félni fél mindenféle élőlény, amikor egy konkrét veszedelemmel szembekerül, aki azonban tudja, hogy meg fog halni, az eljut ahhoz, hogy féljen a saját gondolataitól... Egy további, nagyon lényeges tapasztalata az, hogy a félelem jelzésének a legintenzívebb forrása a másik ember...

Ha azt akarom, hogy az engem gyötrő félelem ellenére is hatalmasnak, erősnek érezzem magamat, ennek legelsődlegesebb útját az látszik megnyitni, ha embertársaimat kényszeríteni tudom saját akaratom alá vetni, és ugyanakkor a más által gyakorolt kényszer az, ami többszörösen fel tudja fokozni a bennem élő félelmet... Ám tévútra vezet, ha a hatalom, a kényszer, az erőtudat fokozásával akarok megszabadulni a félelemtől. A félelemtől pontosan úgy szabadulhatok meg, ha sem én nem állok embertársaim nyomasztó kényszere alatt, sem én nem tartok embertársat nyomasztó kényszer alatt.” (III. 11–12)

Bibó a következőkben foglalja össze a félelem-tematikának a politikumra alkalmazott diagnosztikus és – a *buddhista* képletre hajazóan *önmérsékléses irányú* – terápiás elemeit. És utal a politikum és a vallás közös vonatkozásaira is.

„A félelem, kényszeralkalmazás és kényszerviselésnek ebből a *circulus*ából az emberiség történelmének túlnyomó részében, földrajzi helyeinek túlnyomó többségében nem tudott kijutni. A valamennyire is bonyolult társadalmak fejlődése úgy indult el, hogy nagyméretű hatalom-koncentráció zsarnokságok jöttek létre, és a legfőbb törekvés e hatalom-koncentrációk kisebb-nagyobb mértékű szakralizálására, vallásilag megszenteltté tételére irányult, ami esetleg nem minősült szükségképp szoros értelemben vett vallásnak, jelenthetett vallási eredetű ideológiákat is; a lényeg az, hogy a hatalmat fölsőbb erőktől adottnak nyilvánította.” (III. 13)

S ha gondolatmenete eddig alapvonulatában Bergson „első forrására” emlékeztet, fejtegetései inntól abba az irányba kanyarodnak el, ahol már inkább Hofstede kutatási eredményeinek terepén járunk: a római versus kínai birodalmi kultúra szembesítéséhez, amely utóbbiról Bergson szinte tüntető hallgatásba burkolódzott (lásd alább). Ez a tematikus csonkaság („vakfolt”) nem kölcsönös, hiszen Bibó, ha nem is a keresztény misztikusoknak, mint Bergson, de az egész kereszténység radikálisan újat hozó társadalomszervezésének és emberalakításának az övével egyenlő súlyú elismeréssel adózik.

„Az a gondolat, hogy ebből a [félelmi] *circulus*ból van kiút, nem túl sok ponton jelent meg az emberiség történetében. Hogy a szabadság és a félelemmentes nyugodt értelem uralmát állandósítani, intézményesíteni lehet, lényegileg két nagy kultúrkörben vetődött fel. Az egyik a görög-római, a másik a kínai...”

A görögök voltak az elsők, akik rájöttek arra, hogy alkotmányokat lehet szerkeszteni, hogy azok emberi művek... A görög kísérletet lényegében a római koronázta be, amely egy olyan tartós legitimitásnak a példáját mutatta, aminek az ókor nem ismeri mását... Ez a kísérlet az i. sz. 3. században akadt el, amikor úgy látszott, hogy a jellegzetes közel-keleti szakrális királyságoknak az isten-császár intézménye elborítja és alámeríti a szabadság és szervezett alkotmányosság görög-római kísérletét... *Ezen a ponton jelentkezett a kereszténység, mint az újkori folyamatok elindítója.*

A másik, a kínai kísérlet egészen más kiindulású. Ott volt egy komoly szakrális császárság, azonban egy olyan, elsősorban államszervezésre beállított etikai rendszer, a Konfuciusé vált ennek ideológiájává, amely az egész államot a családapán kezdve a városkormányzón keresztül egészen a császárig a *kötelességek és kötelességteljesítések* hierarchikus rendjévé tette, és ennek a kötelességelemnek a nagyon erős hangsúlyozása és a társadalomnak vele való átítatása útján tudott létrehozni egy aránylag nagymértékben moralizált és humanizált államvezetést.” (III. 15)

Bibó ebből az együttes vizsgálatból a bergsoni eszmélődéssel látszat szerint elmentétben álló – negatívként minősített szakrális-misztikus *versus* pozitíve értékelt racionális-kötelező típusok – képlethez jut el:

„Érdekes komplementer összefüggést állapíthatunk itt meg anélkül, hogy már előre meg tudnánk mondani, hol az ok és az okozat két dolog között: egyrészt a politikai szerveződés aránylagos racionalizáltsága, másrészt a vallási szemlélet misztikumának foka között. Mind a görög-római, mind a kínai kísérlet olyan világban zajlik, ahol a misztikum és szakralizmus nyomasztó ereje aránylag nem nagy, és engedí, akár mint Kína esetében, ennek a szakrális ki-

rályságnak a racionalizált, kötelességszerű morális felfogását, akár, mint a görög és római világban, engedi a szakrális királyság megbuktatását és a helyén új alkotmányformákkal való kísérletezést. Azt mondhatnánk, hogy *minél inkább zsarnokságban él egy társadalom, annál inkább termel átláthatatlanul misztikus, mindennemű értelmi meggondolás és felismerés számára áthatolhatatlan vallásrendszereket, és fordítva, minél racionálisabb, szabadabb társadalomszerveződés adódik egy társadalomban, annál inkább fellép az igény, hogy a vallás is racionális, lucidus, áttekinthető, az ésszerűség számára megközelíthető legyen.*" (III. 15.)

Ám ha alaposabban belegondolunk, itt egy finom distinkció adódik, amit elfed az eltérő terminológia (hogy ti. Bibó a *misztikus* jelzőt elhasználja arra a *mágikus* minőségre, ami Bergsonnál egyértelműen az „*első forrás*” természetből adott statikus vallásán belül maradt, miközben ő a misztikát a „*második forrás*” dinamikus vallása lényegi újdonságának tartotta fenn).¹⁰ Hiszen Bibónak a marxizmussal vitázó fejtegetései *magának a kereszténységnek* jelentős teljesítményeként tételezik épp ama társadalomszerveződést humanizáló többletet,¹¹ amit Bergson csak a nagy keresztény *misztikusok* adalékaként aposztrofál.

„Lényegében minden vallás és minden államszervezet arra törekszik, hogy az ember tudatossá válásából adódó félelmi, gyűlölködési és erőszakgörcsöket valamilyen módon feloldja. Az európai történelem végeredményben erre irányuló keresztény kísérletnek a része.” (III. 44)

„Ez az egész keresztény társadalomszervezés és a keresztény emberalakítás évszázados kohóin keresztülment nyugat-európai kapitalizmus igenis sokkal nagyobb mértékben moralizált formája a társadalomszervezésnek, semmint hogy ne volna nagyon is érzékeny az önbizalmát megrendítő [marxista] kritikára... A másik nagyméretű öngólja a marxista megjelenésű forradalmiságnak a gazdasági tényezők előtérbe helyezése, amely alkalmat ad arra, hogy különböző társadalmi rendszerek értékét az általuk előidézett gazdasági jóléten mérjék le.” (III. 55)

„Teljesen igaza van Camus-nek, mikor Marx legnagyobb jelentőségét abban a szenvedelmes pátoszban látja, amit az igazságtalansággal, képmutatással, a tömegek félrevezetésével és elnyomásával szemben produkálni tudott. És itt van a marxizmus nagy furcsasága, hogy ezt az erkölcsi pátoszt nem vállalja, pontosabban meg akarja fosztani erkölcsi jellegétől.” (III. 119)

Huszár Tibor négy évvel a rendszerváltás előtt kihagyja a marxizmusnak ezt a Camus-től idézett átminősítését egy tévesen tudományos érvényességűnek tartott elméletből egy valóban dicséretes, de furcsa módon nem vállalt erkölcsi pátoszszá. (Vajon nem azért-e, mivel akkor még ő maga sem köszönt el – a Lukács György „Utam Marxhoz”-ára replikázó Vajda Mihály féle „Utam Marxtól” módjára – a marxista társadalomelmélet kényszerítő tudományos erejébe vetett hitétől?¹²)

De még el kell számolnunk azzal, hogy Bibó végül is hol helyezi el összembe-riség léptékű társadalomfejlődés-elméletében a félelemkezelés *kínai kultúrköri kísérletét*, amiről látni fogjuk, hogy Hofstede szociológiaiilag értékmentes rendszerében alárendelődés nélkül áll a római birodalmi eredetű nyugati típusú *mellett*. Nos, Bibó felfogásában nem ez a helyzet.

„Az emberiségnek vannak a társadalom értelmes fejlődésére irányuló kísérletei, ilyen kísérlet a kínai, amelyik a maga előző formájában minden jel szerint megakadt, és a legújabb korban átengedte magát az európai újabb inspirációknak, és ilyen kísérlet a többszöri zökkenőkkel folyó görög-római-középkori-európai...” (III. 25)

Kettejük közül természetesen az 1979-ben elhunyt Bibó Istvánnal szemben csak Hofstede lehetett tudatában a *mai Kína* új világpolitikai (s talán világtörténelmi?) jelentőségének, ami az általa művelt kultúranropológia távlatából lett értelmezhető.¹³ Amikor Bibó gondolata az 1970-es évek elején a *kínai kísérlet előző formáinak elakadásánál* állapodott meg (nem lehetett méltató szava a *marxista-maoista dogmarendszer* által erőltetett olyan kontraproduktív monstre kísérletekre, mint a *népi kohók mozgalma*), akkor itt eszmélődése *idő előtti megszakadásáról* beszélhetünk.

Ám a Bibó-életmű e kéretlen, de reményünk szerint elfogadható kiegészítésével annyi valószínűleg rögzíthető, hogy Bibó osztozik a bergsoni platformon, miszerint a római birodalmi kultúrkörből kibontakozott keresztény moralitás lehet reményt keltő orvoslója az emberlét *eredendő félelmének* (ahogy ő fogalmaz: „*eredendő bűnének*”), miközben a *múltra vonatkozóan* még tudomással bír egy jelentős alternatív kísérletről is, aminek jövőbeli jelentőségét – érthető okoknál fogva – nem ismerhette, hiszen a Bergson-modellhez szintén adalékkal szolgáló Hofstede is csak később fedezi fel, és érdeméhez mérten majd csak még később: a „*kelet-ázsiai gazdasági csoda*” (Minkov–Hofstede 2011: 14) ismeretében méltatja. Ez utóbbiról a bergsoni-bibói platformon túlmutató újdonságokat valóban csak Geert Hofstede empirikus értékszociológiai kutatásából kaphattunk.

Ezután vázoljuk fel Bergsonnak az erkölcs és a vallás két forrásáról kifejtett, összemérés érvényűnek szándékolt filozófiai tanát, amit Hofstede szociológiai szemlélettel és eszközökkel specifikál.

„BIZTOSÍTÉK A VÁRATLAN ELLEN”: BERGSONTÓL HOFSTEDÉIG

„A halál kiváltságos baleset, de hány más balesetnek van még kitéve az emberi élet!” – írja Bergson „Az erkölcs és a vallás két forrása” című könyvének „Biztosíték a váratlan ellen” című fejezetében (158). Majd így folytatja: „Az értelemnek az életre való alkalmazása nem nyit-e maga ajtót az előreláthatatlannak, és nem vezeti-e be a kockázat érzetét?”

Bergson ezt az értelem révén az állatétől megkülönböztető bizonytalan *condition humaine*-t a társadalmi közegben tételezi igazán meghatározóként:

„Társadalomban élő minden lény közül az ember az egyetlen, aki el tud térni a társadalmi vonalaktól azzal, hogy önző gondoknak enged, amikor a közös forog szóban; az egyéni érdek másutt mindenütt kikerülhetetlenül alá van rendelve az általános érdekeknek. Az ember nem gyakorolhatja gondolkodóképességét anélkül, hogy bizonytalan jövődől ne tárulna eléje, amely félelmet és reménységet kelt benne.” (228–229)

Mindezek tehát filozófiai indíttatású reflexiók a szociológiai empiriából építkező Hofstede közelítésével szemben. Ám a különbség közöttük mégsem ilyen egyszerű, mert mindkét szerzőnél adódik a másik „szakterületére” való átnyúlás. Bergson ugyan az erkölcs és a vallás természetes (statikus) válfajánál valóban nem

megy le paleontológiai megkülönböztetésekig,¹⁴ de a *második forrást*, az életlendület mélyéről az emberi szellem csúcsteljesítményeiig feltörő *dinamikus misztikát* már kultúrkörökként elrendezve tárgyalja.

A miszticizmus betörését az emberi gondolkodásba nem az ószövetségi prófétaikkal, hanem a görög bölcselekkel kezdi, akik püthagoraszi alapokról Platónon és Arisztotelészen keresztül jutottak el Plotinoszig, aki – mint Mózes a Kánaán – megpillanthatta a kereszténység Ígélet földjét, de oda már nem léphetett be. (A zsidó próféták majd egy beszédes kitérő után jelennek meg egy a hellenisztikus kultúrában hiányzó lényegi adalék felmutatóiként.) Ez a beszédes kitérő a Kelet, pontosabban India (*mert Kína feltűnően említés nélkül marad*). A hinduizmus és a buddhizmus összemberiség relevanciájú vívmányait ugyan méltatja (pl. a kitérést a statikus vallásból), mégis főleg fogyatékoságukra mutat rá. Mivel itt a lényegénél fogva pozitív életlendület *tagadással való elgyengítéséről* van szó (életakarati kioltása, Nirvána), ennek az elgyengített miszticizmusnak nincs ereje a cselekvő szerepre. Paradox módon majd csak a Nyugatról beáramló ipari civilizáció hozta meg az indiai életérzés számára azt a többletet, hogy a világban való cselekvéssel az emberi társadalom számára értékeset lehet kihozni az emberi személyből. - S ezek után tér vissza Izrael prófétáihoz, akiknek folytatója az Evangéliumok Krisztusa. A zsidó prófétáknál megtalálható cselekvési bátorság és a Plotinosznál megjelenő összemberi látókör egymást kiegészítve mutat abba az irányba, ahol új lényegként tűnik fel „*a kereszténység tevékeny miszticizmusa, amely elindulhatott a világ meghódítására*”.

A miszticizmusnak a valláshoz való viszonyát igen eredeti módon *a tudomány és a népszerűsítő ismeretterjesztés közötti viszonyhoz* hasonlítja. A keresztény nagy misztikusok összemberiséget megajándékozó cselekvőségét pedig könyve zárófejezetében egy alapvető különbség távlatára futtatja ki. Míg a természetes, statikus vallás bizonytalanságot kezelő funkciója *zárt társadalmakat* hozott létre, amelyek létformája a közösségek egymással való harca, addig az ennek módosíthatásával soha el nem érhető, hanem lényegileg más, *nyílt társadalom* horizontja a teljes emberiségig terjed.¹⁵

S zárószavának metafizikai kicsengése egyenesen kínálja magát, hogy konfrontáljuk az *emberiség félelemkezelése* Hofstede szerinti tipológiájával, amely a prófétai vallások és ezen belül a nyugati hagyomány világképével és életérzésével *egyenrangú alternatívaként* mutatja fel a metafizikától idegenkedő – az *Igazság* megtaláltként vindikálása helyett az *Erény* követésére szorítózkodó, illetve a mind Hofstedénél, mint Bibónál kiemelt *vallási alapozás nélkül kötelességre fókuszáló* – kínai megoldási irányt. Bergson e *summa summarum*-ában ezt nyilatkozza:

„Az emberiség jövője önmagától függ. Neki magának kell látnia, hogy akar-e tovább élni. Önmagától kell aztán megkérdeznie, hogy csupán élni akar-e, vagy ezen túl megtenni a szükséges erőfeszítést, hogy beteljesedjék a mi lázadó planétánkon is *a világegyetem lényegi funkciója: vagyis hogy isteneket gyártó gépezet legyen.*” (348)

Ennyit Bergsonnak az erkölcs és a vallás két forrásáról felállított filozófiai tételéből. Ami pedig Hofstede induktív szociológiai eredményeit illeti, az ezekben megjelent dichotómia keresztezi e bergsoni két forrás szerinti bontást:

„Minden emberi társadalom kialakította a *saját módszereit* arra, hogyan enyhítse a túlságosan kétes helyzetekből adódó elviselhetetlen *szorongást.*” (213)

Ám ezen túlmenően szigorúan induktív marad még abban a metodológiai vívmányában is, amely szerint még e bizonytalanságból fakadó fenyegetés kezelésére kultúránként különböző saját módszerek sem validálhatók egyetlen, összeremberiségre érvényes vizsgálati rendszerben, hanem a begyűjtött óriási empiriatömeg itt öntörvényűen esik ketté: az emberiség félelemkezelési potenciáljának két, egymással diszparát válfajára.¹⁶

Mint jeleztük, a kínai kultúrkör még *sincs igazán otthon* a háromnegyed-száz ország UAI-rangsorának alsó harmadában, hanem igazából az erre a tengelyre diszparát LTO, *Hosszú távú orientáció* tengelyén kell bemérnünk, és ugyanezen a kontinuumon kell összevetnünk össze őket a világ többi országával. Ezt a listát természetesen *Kína, Hongkong, Tajvan* vezeti, de közvetlenül a nyomukban van Japán, Vietnam és Dél-Korea, és nem messze tőlük Ázsiában India, Európában a skandinávok. Az ellenpólus kitétetettjei viszont az *Egyesült Államok, Nagy-Britannia, Kanada, Új-Zéland*. (A skandinávok tehát, akik az UAI-tengelyen még a lezser angolszászokkal voltak egy bolyban, itt átpártoltak a *Hosszú távú orientációsok* térfelére.)

S foglaljuk össze ezeknek az LTO-dimenzióban egymással szemben álló társadalmaknak a jellemzőit.

A rövid távúaké: (a) Az erőfeszítésektől *gyors eredményt* várnak (lásd az USA gazdasági világválságba lavírozó értékrendjét); (b) a társadalmi nyomás *költekezésre* serkent (itt is az USA a kétes értékű éllavas); (c) tiszteletben tartják a *hagyományokat* (ez nemzeti kultúrákon áthúzódó ismert jellemzője bizonyos néprétegeknek és intézményeknek).

A hosszú távúak értékei pedig természetesen (a) a *kitartás* és hosszas erőfeszítés, (b) de ugyanígy a *takarékosság* és a források gazdaságos használata is (a távol-keleti „gazdasági csoda” értékrendszeri gyökerei), (c) a hagyományok helyett pedig a *körülmények* tiszteletben tartása (olyan világnézet és életérzés, amely mint *orto-praxis* az ortodoxia hangsúlybeli alternatívája).

Ami pedig ezekből a közelképekből a Bergson- és Bibó-konceptiókkal való szembesítéshez releváns, a következő két témapárosba rendezhető:

– egyfelől abba, hogy Hofstede itt vázolt, egymással diszparát UAI-, illetve LTO-dimenziói (pontosabban a bennük differenciálisan megragadott társadalmi-kulturális jelenségek) milyen legfontosabb tartalmat implikálnak a *politikum és a vallás területén*,

– másfelől abba, hogy mit derített ki Hofstede az ugyanezen tengelyekkel be mért tartalmak *eredetéről*, illetve mit prognosztizál *jövőjükről*.

Ami az első kérdéskört illeti, itt a magasan *versus* alacsonyban bizonytalanságkerülő társadalmak közti különbségekből a *politikum* metszetében azt gondoljuk a Bergsonnal, illetve Bibóval való szembesítéshez leginkább relevánsnak, hogy *míg a feszültséges előbbiekben az állam a polgáraival szemben befolyásolhatatlan hatalomként viselkedik, addig a lezserebb utóbbiakban szakértő szolgáltatóként*. A vallás tematikájában pedig Hofstede saroktényként kezeli azt, hogy a *par excellence* magasan bizonytalanságkerülő szervezet a *katolikus világegyház*.¹⁷

Másik releváns tétele: míg a Hindukustól nyugatra eső vallások az Igazság birtokosainak tartják magukat, és ebből vezetik le a helyes magatartás normáit, addig a keletiek csak az igazság keresőiként lépnek fel, és alapállásuk szerint nem is annyira az a fontos, hogy az ember mit *hisz*, mint az, hogy mit *tesz*.

A rövid *versus* hosszú távú orientációt kifejlesztett társadalmak, illetve társadalmi csoportok között pedig a legrelevánsabb különbség az, amit – talán paradoxul hatóan és meglepetést keltően – Hofstede saját empiriájának szuperhalmazából nyert ki: *lényegi kapcsolat van a hitelesen bemért rövid távú orientáció és a fundamentalizmus között.*¹⁸

Azt a fentebbi adatot, hogy a gondolkodás távlatosságában (LTO) az észak-európaiak (dánok, finnek, svédok) már kiszakadnak az UAI-ban még a lezser angolszászokkal közös bolyból, és átpártolnak a távol-keleti országok, Kína, Japán, Dél-Korea hosszú-távúságának térfelére, Hofstede egy olyan ezredfordulón tartott konferencia anyagából élesíti ki polemikus fegyverré az USA-eredetű globalizáció ellen, amelyet e két országcsoport társadalomtudósai szerveztek „A jó kormányzás titkairól”. A hat ország tudósai egységesen támogatták azt a tételt, hogy „napjaink bonyolult gazdasági problémáinak kezeléséhez erős kormányzatra van szükség”, és nem hittek abban, hogy „a szabad piaci körülmények képesek megoldani ezeket a kormány bevonása nélkül”.

Ezzel is aláhúzta világméretű adattömbjéből évtizedek alatt kiépült koherens rendszerének egyik legprovokatívabb tételét: „A vallási, politikai és gazdasági fundamentalizmus mindegyike a hosszú távú gondolkodás agresszív ellensége. A múltra támaszkodnak, és igyekeznek elkerülni a jövőért való felelősséget, Isten vagy a piaci erők kezébe helyezve azt.... Ebben a XXI. században valószínűleg tovább nő Kelet-Ázsia gazdasági jelentősége. A legértékesebb ajándék, amit a bölcs keleti férfiak és nők adhatnak a többieknek, az a hosszú távú gondolkodás elerjesztése lehet” (Hofstede és Hofstede 2008: 295).

KÁROLY VARGA

BIBÓ AND FEAR

A Hungarian Concept of Political Theory Between Two Culture-Historically Noted Intellectual Achievements

Part I

The problem of fear at the roots of polity and religion

Summary

This study contrasts the concept of fear that is considered to be a core thesis of István Bibó's political theory with the doctrine of all-human relevance by two culture-historically noted thinkers, Henri Bergson and Geert Hofstede. It demonstrates the problem setting that all three authors share: how did fear, as given in the mental foresight that appeared along the evolutionary step of becoming human, contribute to the foundation of the moral-religious, as well as political, phenomena? It points out that whereas Bergson and Bibó consider the Christian culture that evolved from Roman imperial heritage as the only all-human solution of how to organize society, Hofstede has already drawn the consequence, after the empirical research into the value systems of several dozen national cultures, that an equal, or perhaps from a future perspective even more promising alternative of this, is the Chinese culture-type with its value system, disparate from Western one. It reminds us that whereas one of the main dimensions of Western value system, originating from the Romans, is uncertainty avoidance, the high-intensity variation type of which is characteristic of Mediterranean countries (also including us Hungarians), and the low variation is represented, besides Anglo-Saxons and Scandinavians, exactly by China and the countries having a more significant Chinese population, in the intensity grades of the research dimension emerging from the empirical examination of these latter; that is, long-term orientation (frugality and being governed by ortho-praxis instead of ortho-doxy), the weak Anglo-Saxon culture, and in a marginal negative value, the culture of the US is situated at the pole opposite a strong China.

One of the latent characteristics – a counter-intuitive one which could only be brought to the surface empirically – is religious, political, and economic fundamentalism, which strives to avoid responsibility for the future by placing it into the hands of God or market forces. Some consequences from the confrontation of the “three wise men” will be presented in the second part of the study.

Keywords: *condition humaine*, fear, disparate value systems, uncertainty avoidance, long-term orientation, problem-solving partnership

HIVATKOZÁSOK

- Ádám A. (2009): „A magyar alkotmányos jogállam fejlesztési lehetőségei”. *Társadalomkutatás* 27 (2009) 4, 423–440.
- Balog I. (2010): *Bibó István recepciója: Politikai átértelmezések*. Argumentum Kiadó, Budapest.
- Bergson, H. (1990): *Idő és szabadság*. Univerzum reprint, Szeged.
- Bergson, H. (2002): *Az erkölcs és a vallás két forrása*. Szent István Társulat, Budapest.
- Bibó I. (1986): A kelet-európai kisállamok nyomorúsága. In: Bibó I.: *Válogatott tanulmányok* II. 185–265. Magvető Könyvkiadó, Budapest.
- Bibó I. (1986): Az európai társadalomfejlődés értelme. In: Bibó I.: *Válogatott tanulmányok* III. 5–123. Magvető Könyvkiadó, Budapest.
- Csizmadia E. (2012): A politikai program fogalmáról és értelmezéséről: Bevezetés az október 23-a utáni vitákhoz. *Élet és Irodalom*, október 31. 3.
- Eyal, G. – Szelényi, I. – Townsley, E. (2000): *Making Capitalism Without Capitalists: The New Ruling Elites in Eastern Europe*. Verso, London–New York. <http://books.google.hu/books?id=TCjKsL4HxIsC&printsec=frontcover#v=onepage&q&f=false> Letöltés ideje: 2013. 03. 20.
- Eyal, G. – Szelényi, I. – Townsley, E. (2003): On Irony: An Invitation to Neo-classical Sociology. *Thesis Eleven. Berliner Journal für Soziologie*. May, No. 73: 5–41.
- Gróh G. (2011): Bibó-tanulás? Tűnődések a 100. születésnapon. *Magyar Szemle*, Új folyam XX. 9–10. sz.
- Habermas, J. (1983): *Theorien des kommunikativen Handelns*. Bde. 1–2. Frankfurt/M., Suhrkamp. [Részleges magyar fordítása: *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Budapest, ELTE, é. n.]
- Habermas, J. (1990): Die Moderne, ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze 1977–1990. Magyarul: A modernség: befejezetlen program. In: Habermas (1994): *Válogatott tanulmányok*. Atlantisz, Budapest.
- Hellems, S. (2001): „From »Catholicism Against Modernity« to the Problematic »Modernity of Catholicism«”. *Ethical Perspectives*, 8. 2. 116–126.
- Hofstede, G. (1993): *Images of Europe*. Valedictory Address. Department of Economics and Business Administration, University of Limburg, Maastricht, 1993.
- Hofstede, G. (2008): American Culture and the 2008 Financial Crisis. *A Bulgarian translation of the present „What’s on my mind” appeared in *Business Week Bulgaria*, December 15, 2008, page 54.) *European Business Review*. 21, 4, 307–312.
- Hofstede, G.–Hofstede G.-J. (2008): *Kultúrák és szervezetek: Az elme szoftvere*. (McGraw-Hill, 2005), VHE Kft., Pécs.
- Huszár T. (1986): Bibó István – a gondolkodó, a politikus. In: Bibó I.: *Válogatott tanulmányok* III. 385–534. Magvető Könyvkiadó, Budapest.
- Kreutz, H.–Varga K. (eds) (2006): „Asphyxiation: Too much of goulash communism: The trivial death of a nation”. *Angewandte Sozialforschung*, Jg. 24, 3–4.
- Kulcsár K. (2009): „A modernizáció, a rendszerváltozás és a magyar valóság”. *Társadalomkutatás* 27 (2009) 4, 375–400.
- Kulcsár, K. (2010): „Modernisierung, Systemwechsel und ungarische Wirklichkeit”. *Angewandte Sozialforschung* 25 (2010) 3/4, 409–418.
- Küng, H. (1994): *Projekt Weltethos*. Piper, München–Zürich, 1990. Magyarul: H. Küng: Világvallások etikája. Egyházfórum könyvei 15., 1994.
- Lánczi A. (2011): Már csak egy értelmiségi mítosz menthet meg bennünket? A száz éve született Bibó Istvánról. *Kommentár*, 2011. 4.
- László E. (1996): *Kozmikus kapcsolatok: A harmadik évezred vilásképe*. Magyar Könyvklub, Budapest.
- Mezei B. (2009): Három nemzedék – s ami utána már nem következik. *Valóság*, 52. 9.

- Minkov, M. – Hofstede, G. (2011) „The evolution of Hofstede’s doctrine”. *Cross Cultural Management: An International Journal*, Vol. 18. No. 1. 10–20.
- Náray-Szabó G. (2009): „Fenntartani a sokszínű világot. Jövőkép egy kis nemzet számára”. *Társadalomkutatás* 27, 4, 441–454.
- Németh Á. (1993): Németh László Szárszója. In: Szárszó '93: Az 1993. évi szárszói tábor előadás- és megbeszélés-sorozata. Püski, Budapest, 645–647.
- Nyíri T. (1993): *Mélylélektan és ateizmus: Sigmund Freud kultúraelmélete*. Herder, Budapest.
- Pálinkás J. (2010): Végső búcsú Kulcsár Kálmántól. Az MTA hivatalos honlapja.
- Szelényi I. (2012a): Making Capitalism without Capitalists – Revisited (Kézirat).
- Szelényi I. (2012b): A Kádár-korszak lehetőségei és korlátjai (Kézirat).
- Ury, W. (1993): *Tárgyalás nehéz emberekkel*. Bagolyvár Könyvkiadó, Budapest.
- Varga K. (1993): Either Them, or Us: National Materialism in Central Eastern Europe. Paper presented at the 6th Annual Conference on Conflict Management, Houthalen, Belgium, June 1993.
- Varga K. (1999): *Vallásosság-szindróma és polgári társadalom: Szociológiai hipotézisek megojtása a világnézeti helyzet alakulásáról*. Osiris Kiadó, Piliscsaba–Budapest.
- Varga K.: Kommunikatív cselekvés stratégikus közegben I., II., III. (Vitázók: Buda Béla, Hankiss Elemér, Molnár Attila, Sárdy Péter, Szabó Iván) *JEL-KÉP* 1999. 4. (3–24.), 2000. 3. (85–99.), 2001. 3. (73–89.)
- Varga K. (2003): *Értékek fénykörében: 40 év értékkutatás és jelen országos értékvizsgálat: Adalék egy új nemzetstratégia megalapozásához*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Varga, K. (2006a): ‘A Delphi Consultation on Occasion of Joining the European Union’ in H. Kreutz & K. Varga (eds) (2006): *Asphyxiation: Too Much of Goulash Communism: the Trivial Death of a Nation. The Case of Hungary*, special issue of *Angewandte Sozialforschung* 26, 3–4.
- Varga K. (2006b): Vallás és globalizáció: Beszélhetünk-e a spiritualitás evolúciójáról a globalizációban? *Társadalomkutatás* 24:(3) 309–329.
- Varga K. (2008): „Hofstede és a magyar szociológia”. Bevezető tanulmány a *Hofstede & Hofstede (2008) kötethez*.
- Varga K. (2009): „Válság, érték, túlélés: Keresztválasz Kulcsár Kálmán Delphi-vitaindítójára”. *Társadalomkutatás*, 27, 401–422.
- Varga K: (2010b): „Historische Perspektive und Vertrauen: Kálmán Kulcsár – 80 Jahre”. *Angewandte Sozialforschung* 25 (2010) 3/4, 419–428.
- Varga K. (2011): A modernizáció reflexív szakasza – iránypontosítás. Virtuális posztumusz Delphi-vizontválasz Kulcsár Kálmán életművét záró írásának Lovas Rezső által írt opponenciájára. *Társadalomkutatás* 29, 1, 15–31.
- Varga K.: (2013): *Fénykör: Értékszociológiával egy új nemzetstratégia megalapozásához*. Geert Hofstede előszavával. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Varga, K. – Jeges, S. – Losoncz, M. (2009): „Health Capital in the ‘Cis-Elbanian’ vs. ‘Trans-Elbanian’ Grand Regions: Frame Disputes about Framing Ambiguities and Misframings”. *European Journal of Mental Health*, 4 (2009) 1, 3–26.
- Vass Cs. (2005): *Hatalom, szakralitás, kommunikáció*. Kölcsey Intézet, Budapest.
- Weber, M. (1995): „A tudomány mint hivatás” (1917. november 7-én) és „A politika mint hivatás” (1919. január 28-án elhangzott előadások), mindkettő: *A tudomány és politika mint hivatás*. Kossuth könyvkiadó, Budapest.

JEGYZETEK

¹ A „kultúrtörténetileg jegyzett” olyan felsőfokon méltató *epitethon ornans*, mint a Széchenyi István nevéhez kapcsolt „Legnagyobb magyar” (groteszk ellenpélda a *Ceausescuéhoz* ragasztott „Kárpátok Géniusza”).

² Huszár azonban itt egy szubsztanciális megállapítást is tesz, miszerint Bibó a Ferrerótól kölcsönzött fogalmat más jelentéstartományba helyezi át. „... jóllehet a halál az emberi lét örök kísérő tünete, a félelem (a szorongás) megszüntethetetlen forrása – s bizonyosan az volt élete alkonyán Bibó számára is –, mégis úgy véljük, a félelem e művében nem ontológiai jellegű, hanem elsődlegesen szociális fenomén.” (u.o.) S igazolásul utal Bibó egész többfordulós eszmefuttatására,

melyben a politikai gondolkodó az emberlét tudatosodásától (a paradicsomi tudás fája tiltott gyümölcsének izlelésétől) valóban eljut a félelem legfőbb forrásaként a másik ember beazonosításán keresztül a *kiszolgáltatottság felülkerekedéssel való orvoslásának tévútjáig*. – A tanulmányunkban célul tűzött szembesítéshez viszont a két kultúrtörténetileg jegyzett nyugati gondolkodóval kézenfekvőbb a kategória filozófiai-antropológiai vonatkozásaira rákérdezni.

³ Geert Hofstede a Wall Street Journal 2008-as felmérésében „a 20. század húsz legbefolyásosabb üzleti gondolkodójának” egyike. Világviszonylatban kiugróan magas tudományos figyelmet nyert szerző (7000-nél több hivatkozás a citációs index szerint). A magyar szociológiával való több évtizedes munkakapcsolatát – amit MTA tiszteletbeli tagsága és Pécsi tudományegyetemi díszdoktorsága fémjelez – a fiával, a jövőkutató Gert Jannal együtt írt könyve („Kultúrák és szervezetek: Az elme szoftvere”, McGraw-Hill, 2005 – VHE Kft., Pécs, 2008) magyar kiadásának bevezető tanulmányában jelen sorok írója ismerteti.

⁴ Amikor egy 1994-es belgiumi konfliktusmenedzselési konferencián egy a szlovákoknál Cseres Tibor által észlelt zéró-szumma mentalitást kifejező cím alatt („Vagy ők, vagy mi”) tartott előadásomban a *Kelet-európai kisállamok nyomorúságából* idéztem, ez őt annyira megragadta, hogy a Limburgi Egyetemről elkészülő Valedikációs Beszédében Bibó Istvánt hívta koronatanúnak az akkor dúló délszláv háború értékszociológiai értelmezéséhez. „A magyar politikai filozófus, Bibó István a kelet-európai 'nemzeti materializmusról' írva olyan lelkiállapotot mutat be, amit a nyugat-európaiak nem tudnak megérteni. Ez a pusztta túlélésért folytatott napi küzdelmekből nőtt ki. Egy idézet: 'A félelemtól, bizonytalanság-érzettől és nagy történelmi sérelmek által gyötört lélek egyik fő jellemzője, hogy nem a saját erőfeszítéseiből akar megélni, hanem úgy érzi, jogos követeléselei vannak az ételtől, a történelemtől, a többiektől. Ebben a lelkiállapotban az egyén elveszti morális kötelezettség- és felelősség-érzetét a közösség ellen. Az erkölcsi szabályokat a saját követeléseire igazolására használja...” (From István Bibó, „The misery of Eastern European small states”, in István Bibó, Selected Studies Vol. II, Budapest, Magvető Publishing House, 1986. p. 238. /in Hungarian, originally published 1946/. Quoted in Károly Varga, 'Either Them, or Us': National Materialism in Central Eastern Europe. Paper presented at the 6th Annual Conference on Conflict Management, Houthalen, Belgium, June 1993. In: G. Hofstede: Images of Europe. Valedictory Address. Department of Economics and Business Administration, University of Limburg, Maastricht, 1993.)

⁵ A *Delphi*-műfaj eredetének magyar vonatkozása, hogy a második világháború utolsó évében Henry H. Arnold tábornok a mi *Kármán Tódorunkat* kérte fel, hogy az USA légereje számára alakítson ki egy olyan jövő technológiát kutató módszert, mely közvetlenül katonai célokat szolgál, távlatilag azonban a háború utáni új világrend vívmányait prognosztizálja. Ebből született az interkontinentális hadviselés technológiája, de olyan békés célú használatok perspektívája is, mint a környezetvédelem, a születésszabályozás, a közoktatási technológiák és a *háborúk megelőzése*. Magyarországon az alkalmazott menedzsmenttudományi (emberi erőforrás fejlesztési) gyakorlatban indult el a Delphi-metódus használata. Az ebben a diszciplínában töltött évtizedeink eredményei és tanulságai alapján az 1990-es évek végén publikáltuk *Vallásosság-szindróma és polgári társadalom* címmel (Osiris, 1999), majd *Értékek fénykörében* címmel (Akadémiai Kiadó, 2003) Delphi-műfajt honosító vitaköteteinket. Ez utóbbi 2. kiadásában (2013) már csaknem negyven megszólaltatott szerző adalékára reflektáltunk: Ádám Antal, Bakacsi Gyula, Bodor Tamás, Bayer József, Buda Béla, Ferge Zuzsa, Fricz Tamás, Hankiss Elemér, Hunyady György, Huszár Tibor, Komoróczy Géza, Kosáry Domokos, Körösi András, Kreutz Henrik, Kulcsár Kálmán, Kulin Ferenc, Ladányi János, Kay-Olaf Lang, László Ervin, Lengyel László, Lovas Rezső, Mezei Balázs, Molnári Tibor, Náray-Szabó Gábor, Nováki Erzsébet, Nyíri Tamás, Pokol Béla, Sági Tamás, Szabó Iván, Szelényi Iván, Szigeti Péter, Tellér Gyula, Tóth Pál-Péter, Varga Csaba, Vass Csaba, Várszegi Asztrik, Vitányi Iván, Vukovics György, Zsolnai László. Eme részben korábbi Delphi-adalékainak aktualizálását, részben új írásaik egymással való szembesítését két okból merném csupán „*kvázi-Delphinek*” nevezni. Egyfelől, mivel ezek az adalékok nem minden esetben készültek felkérésre, hanem friss vagy korábbi írásaikból szembesítettem őket egymással, de másfelől azért is, mert a tényleges hozzászólásra megnyert résztvevőket nem állt módomban minden esetben a Delphi-módszertanra ráhangolni: hogy ti. ne vitázókként, hanem *problémamegoldó együttesként* fogják fel közreműködésüket. Így a kötetben esetenként éles polémiák is jelentkeztek, amikből az előrevívő közöset további hozzászólásoktól, például e tanulmányra érkezőktől várhatjuk.

⁶ Vagyis sem nem találkozó, sem nem párhuzamos, amely viszonyt a hasáb éleinek „alsó jobbra-balra” *versus* „felső előre-hátra” („szagittális”) irányjaival szemléltethetjük.

⁷ Bergson, Henri (1859–1941): francia filozófus, a 19. század vége életfilozófiai fordulatának meghatározó alakja, az intuitívizmus rendszerének megalkotója, a modern vallásbölcsélet perszonalista vonulatának szellemi előkészítője. 1914-től az Académie Française tagja, az 1928-as irodalmi Nobel-díj kitüntetettje. Az 1900-as évek elején a hagyományos metafizikát elutasító dinamikus és szubjektív szemléletével jelentős hatást gyakorolt a kibontakozó katolikus modernizmusra, aminek köszönhetően Róma több művét is indexre tette. Ugyanakkor maga Bergson kezdettől rokonszenvezett a katolikus eszmével, és élete vége felé különösen közel került az általa irracionális intuíciónaként felfogott katolikus hithez; az áttéréstől végül már csak az üldözött hitsorsosával való szolidaritás tartotta vissza. Bölcséleti rendszere alapjaként az idő mint a létezés kerete kétféle fogalmából indult ki; az időbeliség a fizikai világ ideje, amellyel az ember, az aktív szellem teremtő ideje, a tartam mint irreverzibilis fejlődési elv áll szemben. Ez utóbbi az élet világában jut érvényre, és tartamában valósul meg a teremtő fejlődés, az életerő – az anyagi lét statikus korlátait folyamatosan meghaladó – kibontakozása. Az értelem e teremtő fejlődés megismerésére tör, ám ezt nem a ráció, hanem az átélés, az intuíció révén képes elérni. Gondolataiból olyan katolikus bölcselet is merített, mint J. Maritain vagy E. Mounier, a magyarok közül Prohászka Ottokár vagy a személyes tanítvány, Dienes Valéria. Filozófiáját Babits Mihály a *Nyugatban* 1910-ben, majd külön a *Két forrást* 1933-ban ismertette. De *Idő és szabadság* című könyvét Bibó István is érdemileg idézi. – Művei magyarul: A nevetés, 1913; Idő és szabadság, 1925; A teremtő fejlődés, 1930; Az erkölcs és a vallás két forrása, SZIT., Budapest: 2002. Irodalom: H. Gouhier: Bergson et la Christ des Evangiles, Fayard, Paris: 1961; Dienes Valéria: Bergson filozófiájának alapgondolatai, Franklin, Budapest: 1929. <http://nyitottegyetem.phil-inst.hu/teol/bergon.htm>. még: Ullman T., J.-L. Viellard-Baron, J.-L.: Bergson aktualitása. Vető Miklós előszavával, Gondolat, 2011. és Száz év után – Eszméletcseré Bergson és Dienes Valéria). Konferencia 2011. május. Faludi Ferenc Akadémia.

⁸ E Hofstede-Bibó szellemi találkozásról szóló tudósítást azért is láttam célszerűnek ideiktatni, mert jó átvezetőnek érzem Hofstedének a fentebb említett *Európán belüli Nyugat-Kelet kontrasztjától* – amiben Bibó Istvánra támaszkodott – a *globális léptékű Nyugat versus Távol-Kelet* (magyában az USA vs. Kína) szembeállításáig, ahol szintén akár Bibót is „felkérhetnénk” a *tertium comparationis* szerepére. Abban a párhuzamban ugyanis a Hofstede-féle *Bizonytalanságkerülés* és a Bergson-féle *Vallás-első-forrása* (a jövő előreláthatatlanságát felfogó emberi lény biztonságkeresése) között találhatunk, közelebbről e *première source*-nak, Bergsonnál még összemérőként, Hofstedénél már kultúrák szerint relativizáltként való észlelésében épp a Bibó-koncepció *félelem*-kategóriája fókuszálja a figyelmet a nyugati versus kínai civilizációk bifurkációjára.

⁹ Nem szándékunk a Bibó-mű egész koncepciójának bemutatása, csupán ennek az egyfelől Bergson, másfelől Hofstede terítéken lévő közös témáival érintkező elemekre való reflektálás. Egyébként Bibó *Kényszer, jog, szabadság* című korai művében érdemileg hivatkozik Bergson korábbi *Idő és szabadság* című könyvére (német kiadás): belőle meríti az emberi spontaneitás versus a természeti kauzalitás mint a valóság különböző törvényszerűségei szembeállítását. E késői művében viszont, bár nem hivatkozik Bergson utolsó művére, *Az erkölcs és a vallás két forrására*, de felmerülhetne, hogy áttételesen – a fasiszta Itáliából Svájcba emigrált történész és regényíró mesterén, *Gulielmo Ferreron* keresztül (akitől a Bibó-kötetek szerkesztői szerint „valószínűleg a halál-félelemmel kapcsolatos tematikát átvette, és tette politikai filozófiája alapjává” /III. 546/) – mégis Bergsonig megy vissza néhány, a francia filozófuséhoz rendkívül hasonló gondolatmenete. Am rögtön látni fogjuk, hogy ennek ellentmond egy szoros olvasásban felbukkanó adat.

¹⁰ Ez az a filológiai érv, amely valószínűsíti, hogy Bibó mégsem ismerhette a „Két forrást”, vagyis meglepően hasonló gondolatai nem átvétel, hanem genuin szellemi találkozás.

¹¹ Ez a marxizmussal folytatott bátor polémiában (1971/72) született elismerés azonban nem jelent kritikátlan elfogultságot nála, hiszen művének záró gondolatában a marxizmussal együtt a keresztény ideologizált világmagyarázatot is elmarasztalja abban, hogy „rongálta az európai emberiségnek arra való képességét, hogy egyszerű dolgokat saját okaikra vezessen vissza (amire az ókori szerzők még képesek voltak), nem pedig valami különleges sémába akarjon belepréselni, akár az üdvözülés és az isteni gondviselés ez a séma, akár pedig az osztályérdek és az osztálytársadalom”. (III. 123)

¹² Annak mintájára, ahogyan *Bibó estéje* című könyvében (Corvina, 2008) felveti a distinkció indokoltságát, hogy a Bibó 1978-as írásaiban szereplő két személy, *Borbándi Gyula* és *Donáth György* mennyire – és melyikük mennyire (!) – állt közel vagy távol hozzá, talán nem volna érdek-

telen e Camus–Bibó marxizmusminősítéshez való viszonyán tisztázni, hogy Huszár Tibor mennyire – és mikor mennyire (!) – állt közel vagy távol annak a gondolkodónak e kulcskérdésben vallott álláspontjához, akinek életművével páratlanul behatóan foglalkozott.

¹³ Ahogyan Hofstede saját rendszerének nomologikus hálózatából tételezhetette: „A mostani pénzügyi válságot már legalább nyolc éve meg lehetett volna jósolni. A pénzügyi válság meggyengíti az Egyesült Államok dominanciáját a globális gazdaságban; ennek hatásai pedig a maguk idejében majd *biztosan érződni fognak a katonai, politikai és kulturális viszonyokban is.*”

¹⁴ Szemben Hofstedével, aki a soktucatnyi nemzeti kultúra egyes alapidimenziók szerinti rangkorreláltatása lehetőségét kihasználva az emberlét egyes függőváltozói predikálásában viszszaemegy az *Egyenlítőől való távolság* abszolút függetlenségváltozói tételezéséig is.

¹⁵ Ebből a szembeállításból meredeknek ható következtetések fakadnak: „Az összes politikai elgondolások közül a demokrácia esik a természettől legtávolabb, az egyetlen, amely legalább szándékában túlemelkedik a »zárt társadalom« föltételein... A népuralom anyagul eszményi embert vesz... Ez a polgár, hogy Kanttal beszéljünk, egyszerre »törvényhozó és alattvaló« (310). De amikor a demokráciát a gépesítéssel hozza párhuzamba, arra emlékeztet, amit *Arisztotelész* gondolataként hallottam (bár filológiaiilag nem sikerült azonosítanom a Google-ban), hogy a rab-szolgaság akkor szűnhet meg, „*mihelyt az orsók maguktól forognak*”. Mindenesetre megdöbbenő 1932-es sejtése az atomerő felszabadításáról: „De íme, az értelem olyan hatalmakkal ruházott fel bennünket, amik korlátlanok lesznek, amikor *a tudomány felszabadítja azt az erőt, amelyet a mérhető anyag legkisebb részecskéje magába sűrítve képvisel.*” (343)

¹⁶ Kína és a kínai népességelemekkel dúsitott országok ugyan még a *Western-biased Bizonytalanságkerülés* (UAI) dimenzióban is egyértelműen a bizonytalanságtól legkevésbé idegenkedő sávjába kerülnek, ám másfelől eminens helyet nyernek az eme mérési tengelyt a Kínában kifejlesztett újjal helyettesítő *Hosszútávú orientáció* (LTO) dimenzió szoftver-műszerével nyert eredmények alapján: a leginkább hosszú-távúak sávjában. Az UAI dimenziójáról tudjuk, hogy a magas értékek a római birodalmi kultúrából öröklődtek (tehát az európai és dél-amerikai *újlatin államokéi*). De ugyanitt van Görögország, Oroszország és *mi, magyarok is*. Az alacsony értékek viszont a kínai birodalmi kultúrából (*Kína, Hongkong, Szingapúr és a nagy kínai népességgel telített többi ázsiai társadalom*), de itt vannak a lezser *angolszászok és skandinávok is*. Közülük pedig a *német kultúra országai*, de közelebb az erősebben bizonytalanságkerülőkhöz, mint az ellenpólushoz.

¹⁷ Hofstede itt szóvá teszi azt a tudományos elemzést nehezítő körülményt, hogy az egyes vallások más-más kulturális közegben igen eltérően jelenhetnek meg (pl. a lengyel vs. holland katolicizmus).

¹⁸ És ebből következik a józan figyelmeztetés: „Mindhárom nyugati [prófétai] valláson belül léteznek olyan politikailag befolyásos fundamentalista irányzatok, amelyek komoly veszélyt jelentenek a világ békéjére és jólétére. (Az ezekkel szemben álló modern irányzatok az iszlámon belül a leggyengébbek.)” (Hofstede és Hofstede 2008: 290).