

**ESZMÉK ÉS ELVEK cím alatt szabad teret nyitunk a véleménynyilvánításnak, anélkül, hogy a különböző állásfoglalásokat magunkra mindenben kötelezőnek tartanók.**

## NÉHÁNY SZÓ A LIBERÁLIZMUSRÓL

A HITEL legutóbbi számában *Albrecht Ferenc* figyelemre méltó tanulmányt írt a transszylván szabadelvűségről. Komoly tudományos igénye és a szellemtörténeti módszer kezelésében tanúsított ügyessége nem mindennapi érdekességüvé teszi munkáját, s talán éppen ezért nem lesz felesleges, ha röviden kimutatjuk, hol válik elégtelenné szellemtörténeti módszere a liberálizmus történelmi vizsgálatában.

Mielőtt a probléma érdemi részét tekintenénk, nem lesz érdektelen, ha valamelyes ismeretkritikai felülvizsgálatnak vetjük alá azt a történetbölcséleti módszert, mely *Albrecht* tanulmányának elvi alapja. Helyes a történelmi folyamatban akár az „eszmé”, akár az „érdek” mozgását látni, vagyis elvi *állományt* keresni benne? A való emberében nem lehet elszigetelni sem az „érdek”-et, sem az „eszmé”-t, ezek csupán apriorisztikus igényű kategóriák. Az ember a maga teljes, szerves egyéniségével él a társadalomban és a történelemben, illetve a társadalmi és történelmi intézményekben. Az igazi társadalomtudomány lényegében társadalmi élettan, vagyis a társadalmi intézmények, ill. szervezetek tana, s következésképp éppen olyan pozitív tudomány, mint a biológia. Metafizikus-apriorisztikus módszer tehát aligha alkalmazható a társadalomtudományokban. Történettudomány és társadalomtudomány között a legszorosabb viszony áll fent. Ha a társadalomtudomány a társadalmi intézmények, ill. szervezetek pozitív tana, a történettudomány nem lehet egyéb, mint az elmúlt korok intézményeinek, ill. szervezeteinek tana, amolyan társadalmi paleontológia. Mindkettő csak a pozitív tapasztalati-kísérleti módszer szellemében fejleszthető, ami nem zárja ki a szabad következtetést, de megköveteli, hogy dedukciónk folytonosan alávesse magát egyrészt a tapasztalati-kísérleti, másrészt az ismeretkritikai ellenőrzésnek. Mérhetetlenül fontos a társadalmi-történelmi tudományok számára, hogy minden módszert és kategóriát, mielőtt társadalmi-történelmi síkon alkalmazzuk, szigorú ismeretkritikai felülvizsgálatnak vessük alá, mert aligha válnak be az új terepen. Ismeretkritikai óvatosság nélkül kiteszük magunkat annak, hogy

a történelmi-társadalmi tudományokban elfogadjuk a természet-tudományos okságot és szükségszerűséget, ami nagyszerűen beválhat a fizikális tudományokban, de aligha alkalmazható a társadalmi történelmi tudományokban. Hasonlóképpen kitesszük magunkat annak, hogy logiko-metafizikai dogmák, mint amilyen a dialektika, lopóznak be a társadalmi-történelmi tudományokba, akár a történelmi materializmus, akár a szellemtörténet mezében. A történelmi folyamatban állományt, végokot, végcél, eszmei vagy elvi láncolatot keresni metafizikus előítélet. Az igazi történettudományos felfogás plurálista, empirista, s csak annyiban deduktív, amennyiben ez a deduktív módszer szigorú ismeretkritikai felülvizsgálatnak veti alá magát.

Ezek után mit szólunk Albrecht Ferenc dialektikus felfogásához, aki a feudálizmust, a liberálizmust és a modern kort egymást tagadó történelmi-dialektikai kategóriáknak tekinti? A liberálizmus szerinte lerombolta a feudálizmust, s a mi korunk a maga során lerombolja a liberálizmust. E dialektikus elvi korszakok olyan mereven állanak egymással szemben, mintahogy a tétel áll szemben az ellentéttel. Albrecht szerint a liberálizmus, mint politikai eszme, a francia forradalomban jelenik meg először. Kb. 1780-tól 1920-ig a liberálizmus szellemtörténeti korszakában élünk, míg a világháború után új korszak nyílik meg előttünk, melynek „viharos történelme nem egyéb, mint a francia forradalom teremtette politikai, társadalmi és gazdasági rendnek a lebontása és helyébe új világrend teremtése”. — A történelem azonban nem ilyen kategórikusan egyszerű. A feudálizmust nem a liberálizmus „rombolta le”, hanem a monarchia, nem is szólva, hogy a történelmi folyamatok elemzésében egy ilyen nyers és mechanikai kategória, mint a „rombolás” vagy „lebontás” csak kevés hitelre találhat. A hűbéri anarchiából kiemelkedő királyi hatalom a hűbéri kötelek központosítása útján megszüntette a bárók felségjogait, s azt mindinkább a királyi közigazgatásra ruházta. A monarchikus fejlődés során a feudális báróknak csupán a földjáradék maradt meg vagy legjobb esetben a földmagántulajdon, s *ezzel a hűbériség lényegében már megszűnt*. A liberális fejlődés átalakíthatta a hűbéri földbirtokot paraszti vagy urasági földmagántulajdonná, de a feudálizmus „lebontásával” nem kellett bajlódni, mivel azt már régen elvégezte a monarchia. Még tarthatlanabbá válik a feudálizmus és a liberálizmus dialektikai szembeállítás, ha figyelembe vesszük azokat a szerves, történelmi kapcsolatokat, melyek a hűbériséget összekötik a szabadelvűséggel. A politikai liberálizmus csak ott jelelkezhetett, ahol a monarchiának nem sikerült megsemmisítő győzelmet aratnia a hűbériség felett, vagyis a liberálizmust a legbensőségesebb fejlődési szálak fűzik a hűbéri anarchiából kiemelkedő *rendi szabadsághoz*, mely lényegében bizonyos kiegyezés a monarchia és a feudális bárók között. Ahol a monarchia a maga központosító szervezettel megsemmisítette a hűbéri szabadság minden nyomát, ott nem lehet liberálizmusról beszélni, legfeljebb forradalmiságról, s ez a leglényegesebb különbség Anglia és Franciaország politikai

fejlődése között. Amíg Angliában a bárók kiegyeztek a monarchiával, s a kiegyezés alapján magántulajdonukba kaparintották a hűbéri föld jelentékeny részét, s a királyi közigazgatás ellenőrzésére alkotmányos szerveket teremtettek, addig Franciaországban a hűbériség megsemmisítő vereséget szenvedett a monarchiával szemben, ezért furcsa a liberális eszméket Franciaországra ruházni, holott azok már jó száz évvel a francia forradalom előtt az angol élet legfontosabb tényezői voltak. A liberálizmus történelmi alapja épen az, hogy az angol monarchia csak komprimálta, de nem irtotta ki a hűbéri szabadságjogokat. Az évszázados angol politikai gyakorlat verte eszmék és vágyképek nélkül a francia forradalom egyszerűen elképzelhetetlen, A forradalmi eszmevilág lényegében az empirikus eredetű angol politikai eszmék racionalista rendszerése. A francia forradalom nem a hűbériséget szüntette meg, hanem a központosított és abszolutista francia monarchiát, mely idővel a hűbéri csökevények melegháza lett. De Albrecht nemcsak a hűbériség és liberálizmus viszonyát ítéli meg helytelenül, hanem valósággal elvágja azokat a szerves történelmi kapcsolatot, melyek a liberálizmust a társadalmi fejlődés egyéb síkjaihoz kötik) így nem látja azt a mély és maradandó hatást, amelyet az egyházi szervezet demokratikus szellemű átalakulása gyakorolt a politikai fejlődésre. A reformáció, ez a nagy egyházi forradalom, Európa-szerte megrendítette a kereszténység másfélezredéves hierarchiáját és helyére a szabad egyházi szervezetet léptette. A liberálizmus, mint politikai mozgalom, mélyen és szervesen gyökerezik az európai történelem leglényegesebb korszakaiban, a hűbériség és a királyság több évszázados harcában, a kereszténység évezredes szervezetét megújító reformációban, a terménygazdálkodásról a pénz- és áru-gazdálkodásra való áttérésben, nem is említve a merőben szellemi mozgalmakat, mint a humanizmust és a felvilágosodást.

De ha ily súlyosan téved a feudálizmus és liberálizmus történelmi viszonyának a megítélésében, vajjon elhagyjuk-e, hogy a liberálizmus „felélte önmagát” és egy új kollektív totális korszak előtt állunk? — „A XIX. század, mely virágzásának a kora — írja Albrecht Ferenc — elmúlt visszavonhatatlanul, s korunk más vezető elvet keres. A történelemnek az a kettős, egymást kiegészítő menete, mely egyszer az individuálizmust helyezi előtérbe, most jelenleg a kollektívizmus gondolatának időszakában van. A „totális-állam” és a nemzeti és szociális — tehát kollektív érdekekkel korlátozott kapitalizmus Német- és Olaszországban, vagy a teljesen kollektív termelés Oroszországban — már egy új világberendezkedés beszédes tényei. Ubi facta loquuntur...”

A liberálizmus helytelen megítélésének a magva a liberális eszme fogalmi tisztázatlanságában rejlik. A liberálizmus nem valami totális, metafizikai érvényű eszme, mely a társadalmi történelmi létet egészében felöleli, s így önmagában is létezik. *A liberálizmus valójában csak jogeszme, sőt szorosan véve csak közjogi, politikai eszme*, melynek szárnyai alatt egy egész magánjogi rendszer él és fejlődik. Egész történelmi léte alatt a liberálizmus mindig politikai moz-

galom volt, s egyáltalán lehetetlenség liberálizmusról beszélni ott, ahol nem a maga közjogi, politikai lényegében valósult meg. Ha a liberálizmus kizárólagosan jogeszme, a „gazdasági liberálizmus” fogalmának nincsen semmi létjogosultsága, s nem több egyszerű metaforánál. A történelem ugyanis nem ismer olyan történelmi korszakot, mely a „gazdasági liberálizmus” valamennyi határozmányát magában foglalná. A gazdaságtörténelem ismeri a *szabadverseny* korszakát, de ez a korszak távolról sem esik össze pl. a *szabadkereskedelem* korszakával. Amikor a szabadkereskedelera elve győzedelmeskedik, a szabadverseny korszaka már hanyatlóban van. Az állam mind rendszeresebben avatkozik be a munkások és munkaadók viszonyába, s maguk a munkások is hatalmas szervezetekbe tömörülnek, melynek nyomása alatt a vállalkozók is kénytelenek lemondani a versenyről. Méltán kérdezhetni, melyik az igazi történelmileg meghatározható *gazdasági liberálizmus*, az-e amikor volt szabadverseny, de még nem volt szabadkereskedelem, vagy amikor már volt szabadkereskedelem, de már nem volt szabadverseny? Vagy a „gazdasági liberálizmus” kritériuma az állam tartózkodása és közömbössége a gazdasággal szemben? Csak-hogy az állam sohasem volt teljesen közömbös a gazdasággal szemben, mert pl. sohasem engedte ki a kezéből a pénz szabályozását és bizonyos mértékben a vámokat sem. Lehet beszélni történelmileg szabadversenyről, szabadkereskedelemről vagy a viszonylagos nonintervenciónizmusról, de összefogni e történelmileg különböző korszakokat a „gazdasági liberálizmus” fogalmában, s ezt az államtörténelmi kategóriát egy kalap alá hozni a politikai liberálizmussal, mely szervesen összefüggő és fejlődő jogrendszer — nyilván azzal a cézzel, hogy a „gazdasági liberálizmus” történetkritikailag hamis és képtelen fogalmával diszkreditáljuk a politikai liberálizmust, — történettudományosan aligha helytálló. Semmi sem bizonyítja jobban, mennyire áltörténelmi kategória az u. n. „gazdasági liberálizmus”, mint éppen az, hogy bár a XIX. század végén és a XX. század elején már mindenütt a szervezett gazdálkodás váltotta fel a szervezetlent, mégis ebben a korban szállotta meg a politikai liberálizmus a maga természetes határait, ebben a korban alakult ki a parlamentáris demokrácia, a teljes politikai jogegyenlőség. A liberálizmus távolról sem jelent szervezetlenséget, csupán bizonyos jogok érvényesülését a szervezetben. Így amikor a munkásszervezetek a munkások számára jogokat vívnak ki, e jogok a liberális jogeszme édes gyermekei, mert az igazi liberálizmus a jogok egyetemességéért, általánosságáért és egyenlőségéért küzd. Ha elfogadnók a „gazdasági liberálizmus”-t, mint történelmi kategóriát, abba a fura helyzetbe kerülnénk, hogy pl. Rooseveltt reformjait kénytelenek lennének „antiliberálisok”-nak minősíteni, holott nyilvánvaló, hogy e reformok az amerikai polgárok óriási többségének legerősebb gazdasági jogait és szabadságait védelmezik a nagy monopolista „gazdasági királyságok” oligárchikus önkényével szemben. A monopolista gazdasági hatalmak ma ugyanazt a történelmi szerepet játsszák, mint a XVII. és a XVIII. században az abszolút igényű monárciák, következésképpen Rooseveltt, amikor a nagy ban-

kok és trust-ök teljhatalmát igyekeznek korlátozni, szerves és törvényes örököse az angol-amerikai szabadság legnemesebb hagyományainak.

Mihelyt tisztán áll előttünk az u. n. „gazdasági liberálizmus” történettudományos alaptalansága, azt is be kell látnunk, hogy az igazi liberálizmus, mint az európai történelemben mélyen gyökerező jogi és politikai rend, valamint az a liberális szellem, mely egyenes örököse a humanizmusnak, a reformációnak, a felvilágosodásnak, az évezredek európai civilizáció leglényegesebb szellemi vonásainak, még távolról sem „élte fel önmagát.” Csak egy pillantást kell vetni Anglia, Franciaország és Amerika modern történelmére, hogy meggyőződjünk az ellenkezőjéről. A liberálizmus bukását csak ott lehet kimutatni, ahol *volt* liberálizmus. Oroszország 1917-ig abszolút monarchia volt, Németország 1918-ig nem ismerte a parlamentáris kormányt, hogyan lehet tehát a liberálizmus bukásáról beszélni ott, ahol sohasem is, ill. csak torzóiban létezett? Oroszország. Németország, Olaszország kollektív-totális államrendje csak hiányos politikai nevelésű nemzetek életformája, s távolról sem egy „új világberendezkedés beszédes ténye,” E fajta kormányzást már a római birodalom ismert Sulla idejében, s Franciaország két ízben is átesett rajta a bonapartizmus jegyében. A totális-államelv egyszerűen csak a cézárigénye a teljhatalomra. A történelmi viszonyok bonyolódhatnak, de a személyes uralom feltételei mindig ugyanazok maradnak.

SZENCZEI LÁSZLÓ.

## ELVEK ÉS TÖRVÉNYEK

1. KISEBBSÉGI — és nem csupán kisebbségi — közírásunk tehertétele, hogy vitái közben ritkán tud elvi magaslatoakra emelkedni. Chesterton szerint a férfiak rendszerint „a tárgyhoz szólnak”, míg a nők egymáshoz beszélnek. Nálunk azonban a „tárgyhoz szólás” rendszerint átengedi helyét valami női és veszekedő kedvnek, ami sohasem a megvitandó elvet, hanem mindig csak a vitatkozó ellenfelet tartja szem előtt. Így volt ez Németh László híres útirajza esetében és majdnem így van most Makkai Sándor esetében is.

Mit is tagadjuk: a kor uralkodó áramlatai nem kedveznek a férfias vitának. Az emberek és a pártok érzékenysége megsokszorozódott s ellenfeleinket nem okkal, hanem botokkal igyekezünk meggyőzni. Ha Németh László vagy Makkai Sándor elvi szempontból hulláknak jelent ki bennünket, akkor mi nem az elveket, hanem a mögöttük álló személyt igyekszünk hitelében — esetleg becsületében — megingatni. Ezzel pedig csak mondanóink hitele vesz el.

Nagy hiba volt, vagy nagy hiba volna Makkainak a budapesti „Láthatár”-ban megjelent *Nem lehet* című cikkét személyi

vonatkozások hánytorgatásával vagy a cikk rejtett célzatosságának szemszögéből vizsgálni, Ez a cikk elsősorban bizonyos tételek kijelentését s ezekből vont elvi következtetéseket tartalmaz. Ha hívek akarunk lenni ahhoz az „etikai elszántsághoz”, melynek „állandóságáról beszélni naiv optimizmus lenne” Makkai szerint, akkor ezt a cikket csupán az elvi igazság kedvéért szabad vitatnunk. Mert csak így derülhet ki, hogy Makkai tévedett-e s ha tévedett, miben van mégis igaza.

2. Makkai tétele szerint, magában a dolog lényegében rejlik az az élettörvény, „amely véglegesen és megdönthetetlenül azt jelenti, hogy a *kisebbségi kérdés megoldhatatlan*” s ezért Makkai kijelenti, hogy „nem tudom elképzelni a kisebbségi életnek semmiféle emberhez méltó elrendezését, mert magát a *kisebbségi „kategóriát” tartom emberhez méltatlannak és lelkileg lehetetlennek.*” (Kiemelés az eredeti cikk szerint!)

Kemény és határozott állítás ez, amelyhez az érzelmek talán beleegyezően bólogatnak s mint kitűnő politikai vezércikk-szólamnak kétségtelenül sikere is volna. Megelőzően azonban Makkai kétszer is hangsúlyozza a tétel törvény-voltát s így az érzelmeken túl a bizonyítás elengedhetetlen. Lássuk hát, hogyan bizonyít Makkai!

Mindenekelőtt állapítsuk meg azt, hogy Makkainak „a dolog lényegében rejülő élettörvénye” legfeljebb csak merész hasonlat, ami a helyes fogalom-alkotás megkönnyítése helyett csak zavart okoz. A kisebbség fogalma elválaszthatatlanul összefügg a társadalom fogalmával, hiszen a politikai közösség egy számbelileg nagyobb és egy számbelileg kisebb csoportja között levő viszonyt fejezi ki. A társadalmi jelenségeket kormányzó törvényeket pedig távolról sem jellemzi az a „végérvényesség és megdönthetlenség”, ami esetleg a természeti törvényekben felfedezhető. Társadalmi jelenségeknél az embernek az eszme, a hit, a vágy formájában kifejtett befolyása néha döntő módon változtatja meg a „törvény” hatékonyságát s ezért társadalmi szempontból végérvényes élettörvényekről beszélni túlságosan merész dolog. Makkai állítását tehát hasonlatnak kell tekinteni, mint ahogy szintén hasonlat Makkainak az „abszolút” érvényes természeti törvényekkel kapcsolatban használt képe. De akkor mindkét hasonlatot félre kell tenni, mert mindkettő sántít és zavaros — lévén közismert, hogy a modern természettudomány szerint a természeti törvények is csak „relative” érvényesek.

Logikusan szólva tehát: a Makkai kikerülhetetlen élettörvénye nem létezik s hogyha nem létezik, akkor a kisebbségi kérdés sem olyan végletesen és elvileg megoldhatatlan, mint ahogy Makkai állítja. (Persze a kisebbségi kategória azért még mindig lehet emberhez méltatlan és lelkileg lehetetlen).

Makkai szerint azonban a baj ott fészkel, hogy az emberiség nem volt képes egy ilyen elvi megoldást kidolgozni. „Volt ugyan egy ábránd — írja Makkai — melyet a liberáliszmus szelleme táplált s amely azzal kecsegtette a világháború kisebbségi sorsba taszított áldozatait, hogy az emberiség most már csakha-



mar elnövi szomorú gyermekbetegségét, a faji és nemzeti elfogultságot s helyükbe lép az emberiség egységének öntudata, stb... s ebben a földreszállt mennyországban semmivé fognak törpülni... a keserves ellentétek... Egy cseppet se sajnáljuk ennek az ábrándnak szétfoslását, mivel önmagában véve a lehető legnagyobb hazugság volt.” Olyan általánosság volt, „melynek minden eddigi kísérlete csak azt bizonyítja, hogy fényes ígéretei a legsötétebb zsarnokságot takarják” és az „emberi lélek a kommunizmusban meglátta minden általános humánus igazi és végső következményeit...”

Két összefüggő bekezdésből kiszakítva idéztem Makkainak a liberálizmusról és a humánusról vallott nézeteit, hogy láthassuk, miként gondolkodik arról az egyetlen elméletéről, ami — legalább is ábrándjaiban — megkísérelhette volna a kisebbségi kérdés megoldását.

Makkai szerint a liberálizmus ábrándja szétfoslott, következőleg a kisebbségi kérdés megoldására többé nem alkalmas. Félek, hogy a szétfoslásra és alkalmatlanságra vonatkozó állítást Makkai ismét csak egy állítással bizonyítja. *Először*: Makkai véletlenül, vagy tudatosan a liberálizmust, mint politikai gyakorlatot, összekeveri magával a szabadelvűséggel, mint eszmével. Ez pedig bizonyos logikai botlás, ami megengedhetetlen. A liberálizmus — mint politikai gyakorlat — megbukhatott, de maguk a szabadelvű eszmék: az ember egyenlősége a törvény előtt, az élethez, a munkához, a gondolat és lelkiismeret szabadságához való jog, ma is érvényesek, mint igazság, mint cél, ami felé törekednünk kell. A politikai gyakorlat bukásával azonosítani az eszme bukását ép olyan tévedés, mint azé, aki a kereszténységet azért jelenti ki bukottnak, mert az emberek erkölcstelenek. Ha Makkai tanulmánya csakugyan „légüres térben”, azaz az elvek tiszta világában mozog, akkor — miután tisztáztuk e téves azonosítást — a szabadelvű eszme „szétfoslásáról” szóló állítását el kell vetnünk. Ezzel a kisebbségi kérdés *elvi, törvényszerű megoldhatatlanságának* egyik bizonyítéka eszik. *Másodszor*: Makkai úgy állítja be a liberálizmus bukását, mint valami általános, az egész világra kiterjedő jelenséget. És valóban: bizonyítékként ez az állítás csak akkor használható fel, ha a jelenségben a törvény általánosságra törekvő vonását ismerjük fel. Makkai cikkének látóköre azonban csak a Rajnától terjed és a Közép- és Kelet Európában lezajló eseményekből vonja le általánosításait. Anglia, esetleg Franciaország liberálizmusának bukásáról beszélni ma még korai volna s mindaddig amíg ez be nem következett, kikerülhetetlen törvényszerűséget nem szabad belemagyaroznunk közvetlen szomszédaink és sajátmagunk politikai történéseibe. Az angol liberálizmus Európa államaiban sohasem valósult meg teljesen, de barbárabb politikai gyakorlatból egy elvi síkon mozgó cikk még nem vonhat le megsemmisítő következtetést a magasabb politikai elmélet kárára. *Harmadszor*: „A lehető legnagyobb hazugság” szétfoslásáról szóló állítás maga sem igazságos. Makkai szerint a liberálizmus ígérete zsarnokságot takarnak és az általános humánus végső következ-

ménye a kommunizmus (értve ez utóbbin megint a politikai gyakorlatot). A liberálizmus Európában szokásos politikai gyakorlata csakugyan vezet gyakorta bizonyos pártzsarnokságra, azonban akkor is vitatható, hogy melyik zsarnokság jobb: egy párt vagy egy diktátor zsarnoksága. Azonban a humánus eszméjének végső fokon a kommunizmussal való azonosítása ismét csak merész állítás, ami bizonyításra szorulna. Ezt a bizonyítást Makkai meg sem kísérli, mert ez a bizonyítás lehetetlen. Ugyanezzel a módszerrel azt is bizonyítani lehetne és kellene, hogy Jézus Krisztus tanítása végső fokon a flagellánsok tanításával, vagy az inkvizíció eszméjével azonos. Ez az állítás megint vezércikk-szólam, amit az írástudó nem fogadhat el. Azt hiszem, felesleges fejtegetnem, hogy a kommunizmus politikai gyakorlata, „a munkások, parasztok és katonák fegyveres diktatúrája” nem azonos a homo europaeus humanista felfogásával. Ennek a két eszme-csoportnak közös nevezőre való hozása Makkai elvi következtetését nem erősíti, hanem cáfolja.

Ilyen merész és a fentiek szerint alaptalan kijelentés után miképpen higyük el, hogy „a nemzeti öntudat soha nem ismert újértelmű kivirágása és megteljesülése, mely hadat üzen minden elszíntelenítő és képmutató hazugságnak, olyan elvi igazság, ami minden vitát kikapcsolva kézzelfoghatóan igazolja Makkainak a kisebbségi sors elvi lehetetlenségéről szóló állítását? Makkai szerint ugyanis a liberális ábránd szétfoszlását közvetlenül az okozta, hogy „a nemzetek megérezték azt, hogy *emberi* mivoltuk faji és történelmi sajátágaik kiművelésében... áll” s így „kétségtelen, hogy a nacionalizmusnak ez a fellángolása most már a jövődőt alakító leghatalmasabb tényezővé vált. Ezzel együtt azonban... teljesen megvilágosodott annak az igazsága is, hogy az emberiséget nemzeti öntudatában újra feltalált Európában a kisebbségi sors nemcsak gyakorlatilag, hanem elvileg és lényegileg is lehetetlenné és tarthatatlanná vált.”

Igyekeztem ismét pontosan idézni a szétszórt részeket, hogy tisztán álljon előttünk Makkai felfogása. Az idézetekből kétségtelen, hogy Makkai a harmadik birodalmak faji alapon felépült (l. fentebb: „*faji és történelmi sajátágaik*” stb.) új Európáját tartja ama „légüres térben absolute érvényes törvénynek”, amelyhez a kisebbségi kérdésnek alkalmazkodnia kell.

Kénytelen vagyok megállapítani, hogy Makkainak *elvi síkon* mozgó cikke ismét összeveti a gyakorlatot az elmélettel. Mert lehetséges, hogy nemsokára egész Európában általános lesz a faji uralom, de ez még mindig nem jelenti a faji vagy nemzeti kizárólagosság alapján bekövetkezett tények *elvi* helyességét. Én a magam részéről például szívesen állítanám szembe Makkai eme felfogásával Krisztus Urunk evangéliumát, mely tudvalevően minden népekhez szól, faji, nemzeti vagy történelmi megkülönböztetés nélkül. *Elvi* szempontból tehát a krisztusi törvény vagy a humanizmus álláspontja magasabbrendű és követésre méltóbb, mint a fajelmélet számtalan változata. Így hát elvileg ez az „újértelmű kivirágás és megteljesedés” semmit sem bizonyít.



Itt a Makkai cikke érzésem szerint elhagyta az elvi magaslattal és leszállt a gyakorlati élet szintjére. Ezzel pedig nemcsak cikkének elvi jelentőségét csökkentette, hanem alkalmat adott bárkinek is arra, hogy Makkai állításait a gyakorlati politika szempontjából sikeresen támadja vagy félremagyarázza. És valóban: mihelyt Makkainak ehhez az érveléséhez érünk, alig lehet ezt nem többé-kevésbé gyakorlati szempontok szerint bírálni.

Mert ha elfogadjuk Makkai állítását, hogy a nemzeti öntudat kivirágzása megdönthetetlen törvény, akkor e törvény és a kisebbségi sors között valóban feloldhatatlan ellentmondás van. „A faji és történelmi sajátságait” kiélő nemzet és a kisebbség kizárják egymást. Ha az egyiket feltételezzük, a másiknak meg kell semmisülnie, mert mindkettőnek egyidőben való létezése — Makkai kedvenc kifejezésével elve — elvileg lehetetlen. Azonban a kisebbség jelenléte az európai nemzettestekben ma még kimutatható. Viszont az „élettvények”, ha elméleti antinómiákat meg is tőrnek, gyakorlatiakat hosszabb ideig nem engedélyeznek. Valamiféle megoldásnak tehát be kell következnie. Makkai hallgatólagosan az egyik megoldást választja. Azonban mi akadályozhatja meg egy többségi népet abban, hogy elfogadva Makkai elméletét, a másik megoldást válassza? A két egymást kizáró tétel közül a többségi nép természetesen saját magát választja és joggal hivatkozik Makkai „élettvényére”, mint egy szintén többségi ember révén felfedezett igazságra. És akkor Makkai mit szegsz szembe ezzel az igazsággal, ami sajátja? Mivel igazolja egyazon területen élő két népfaj egyenlő jogát az élethez? Nagyon félek, hogy ebben az esetben ismét kénytelenek volnánk előszedni az „ábrándnak, legnagyobb hazugságnak” bélyegzett humánus eszméit, mert csupán ezek az eszmék hirdetik — nem a nemzetnek, a fajnak — hanem az embernek emberséghez való jogát.

Csak ez lehet a megoldás és nem más. Az olvasó észrevehette, hogy mindezt ideig igyekeztem Makkai érvelését és eszméit pontosan követni. Most is azt követem, mikor megoldásról beszélek, mert Makkaival együtt voltam kénytelen elhagyni az elvi síkot. Most én is állítok: Európa, Középeurópa területén a nemzetek egymásbakszálódnak, a fonadék talán örökre szétválaszthatatlan. És ha a mindig jelenlévő kisebbségnek emberi létet akarunk biztosítani, akkor csupán egyetlen út van nyitva számunkra. És ez a Demokrácia, a szabadelvűség... az Ábránd útja. Ez az igazság.

3. Itt érkeztünk el Makkainak azokhoz a megállapításaihoz, melyek alaptételének minden tévedése mellett is igazak. Ezek a megállapítások vagy jelenségek függetlenek az okok elvi minőségétől. Tehát nem is kutatom azokat az okokat, mert elégséges annak megállapítása, hogy e jelenségek előidézéséhez nem feltétlenül szükséges a Makkai féle „elvi lehetetlenség.”

Kétségtelen, hogy mindazok a súlyos nehézségek fennállanak, amelyeket Makkai a kisebbségi élet tehertételeiként, jelöl meg. Mindezek valóban hozzájárulnak a kisebbségi életnek a többségi

nemzet életétől való megkülönböztetéséhez. De az is kétségtelen, hogy mindezek a nehézségek még nem elégségesek a biztos nemzethalál előidézéséhez. Ha ez így volna, ma már nem volnának lengyelek, nem volnának esztek, finnek és különösképen nem volnának zsidók.

Mindazonáltal igaza van Makkainak abban, hogy ezek a kisebbségi élettől egyelőre elválaszthatatlan nehézségek a kisebbségi lelkületben torzulásokat és elszűküléseket okoznak. A kisebbségi közéletet és különösen a szellemi életet bizonyos parlagniasodás veszélye fenyegeti. Még azok is, akik pedig magasabb műveltségük folytán nagyobb látókörrel rendelkezhetnének, szívesen hanyagolják el a távolabbi összefüggések vizsgálatát házi használatra szánt szempontok kedvéért. Ezek a szellemi önellátást hirdető mintegy védett honi ipart igyekeznek teremteni a határonkon belül és folyton csodálkoznak, hogy értékeiket és szempontjaikat nem tudják a külfölddel versenyképes formában előállítani. „A kisebbség létjogát... sajátos kultúrája igazolja” — mondja Makkai. De csak akkor, ha ez a kultúra nem tagadja az európai szellemi közösséget és egyenlő értékű vele, — ha eredményben nem is mindig, de legalább is igényben.

Itt téved ismét Makkai, mikor azt állítja, hogy „a kisebbségek kultúrélete... feltétlenül visszafejlődésre van ítélve, mert elvágtatott az egységes magyar nemzeti kultúra anyagi és szellemi erőforrásaitól”. Az anyagi erőforrások hiánya csakugyan súlyos teher — és itt volna szükség az önellátás megszervezésére. De szellemi téren lényegesen más a helyzet. Szellemi téren az erőforrásokat soha sem lehet határok mögé szorítani. Hogy egyik régi kedvenc hasonlatommal éljek: az eszme, a gondolat és az érzés úgy terjed, mint a nátház. Elindul Angliából és Madagaszkárban áll meg vagy még ott sem.

A kisebbségi sors tehát nem szükségképpen egyenlő a teljes szellemi elzártsággal. Bizonyos, hogy az anyanemzet körében folyó szellemi áramlatok csak szűrőn keresztül jutnak el a kisebbségi néphez. De a szűrő rácsán fennakadó anyagokat a kisebbség máshonnet fogja pótolni. Pótolni fogja, mert kénytelen vele. A kisebbség ezért fordul mindig ahhoz az európai közös kultúrforráshoz, amelyből az anyanemzet is merít. A kisebbség „sajátos kultúráján” ezért észrevehető mindig az a kifejezett és néha még az anyanemzeténél is kifejezettebb európai vonás, amely épen ezt a „sajátosságot” kölcsönzi neki.

Ennél a kérdésnél jut a kisebbségi közműveltség válaszútra. Ha elzárkózik és csupán önmagából akar meríteni, akkor csakhamar elszíntelenedik, elszűkül és Makkai megállapításait igazolja. Ha azonban felismeri az európai szellemi közösség jelentőségét, akkor biztosította kultúrájának egyetemességét és életlehetőségét. A magyar közművelődés története mindig azt bizonyította, hogy a Nyugat szellemi áramlatainak vizsgálata, felfedezése és követése törvénytörő bizonyossággal vezette vissza a kutatót saját magyarságához. Ebből a szempontból tehát a kisebbség nyugati

tájékozódása sem jelenthet veszedelmet és ennek az igazságnak felismerése esetén Makkai borulátása sem igazolódik.

Persze ehhez feltétlenül szükséges az, hogy a kisebbség gondolkodó fejei belássák a szellemi kapcsolatok fenntartásának fontosságát és tudatosan védekezzenek az eltokolódás veszélye ellen. Ha önmagamat és alkotásaimat a nyugati kultúrák alkotásaival hasonlítom össze, akkor soha sem fog el az önelégültség langyos érzése, ami minden haladásnak és fejlődésnek ellensége. Ha azonban hűtlenek leszünk a nagy magyar hagyományhoz, amely a szemet mindig Nyugat felé fordította, akkor csakugyan igaza lesz Makkainak, aki szerint „az irodalom és művészet... elmarad a versenyben, ha hiányzanak egyrészt az összehasonlító és kiegészítő, másrészt a technikai eszközei.” Az összehasonlítás és kiegészítés eszközei előttünk állanak, csak épen nem kell a szemet behunyni. Egyedül rajtunk múlik, hogy ezekben a kérdésekben ne Makkainak legyen végérvényesen igaza, hanem nekünk.

#### I. SZEMLÉR FERENC