

Molnár Tamás

# AZ ÉRTELMISSÉG ALKONYA



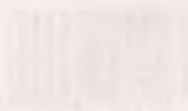
AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST



Molnár Tamás  
AZ ÉRTELMISÉG ALKONYA

AZ ÉRTELMISÉG  
ALKONYA

ISBN



Molnár Tamás Kiadó



131586

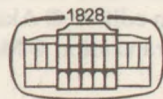
Molnár Tamás

# AZ ÉRTELMISSÉG ALKONYA

MTAK



0 00046 51100 3



Akadémiai Kiadó, Budapest

09140

*A fordítás az alábbi kiadás alapján készült:*

**Thomas Molnar: The Decline of the Intellectual**  
Transaction Publishers, New Brunswick (U. S. A.) and London (U. K.) 1984

*Fordította:*

**MEZEI BALÁZS**

*A fordítást az eredetivel egybevetette és szerkesztette:*

**KIRÁLY ZSUZSA**

Megjelent a Magyar Könyv Alapítvány támogatásával

1996  
MEZEI BALÁZS  
KIRÁLY ZSUZSA

ISBN 963 05 7312 1

Kiadja az Akadémiai Kiadó, Budapest  
Első magyar nyelvű kiadás: 1996

© Molnár Tamás, 1996  
Hungarian edition © Akadémiai Kiadó  
Hungarian translation © Mezei Balázs, 1996

**Minden jog fenntartva**  
**Printed in Hungary**

**M. TUD. AKADEμία KÖNYVTÁRA**  
Könyvleltár 4803./19 96 sz.

# TARTALOMJEGYZÉK

## *Anyám emlékének*

|                      |     |
|----------------------|-----|
| 1. Anyám emlékének   | 1   |
| 2. Anyám emlékének   | 2   |
| 3. Anyám emlékének   | 3   |
| 4. Anyám emlékének   | 4   |
| 5. Anyám emlékének   | 5   |
| 6. Anyám emlékének   | 6   |
| 7. Anyám emlékének   | 7   |
| 8. Anyám emlékének   | 8   |
| 9. Anyám emlékének   | 9   |
| 10. Anyám emlékének  | 10  |
| 11. Anyám emlékének  | 11  |
| 12. Anyám emlékének  | 12  |
| 13. Anyám emlékének  | 13  |
| 14. Anyám emlékének  | 14  |
| 15. Anyám emlékének  | 15  |
| 16. Anyám emlékének  | 16  |
| 17. Anyám emlékének  | 17  |
| 18. Anyám emlékének  | 18  |
| 19. Anyám emlékének  | 19  |
| 20. Anyám emlékének  | 20  |
| 21. Anyám emlékének  | 21  |
| 22. Anyám emlékének  | 22  |
| 23. Anyám emlékének  | 23  |
| 24. Anyám emlékének  | 24  |
| 25. Anyám emlékének  | 25  |
| 26. Anyám emlékének  | 26  |
| 27. Anyám emlékének  | 27  |
| 28. Anyám emlékének  | 28  |
| 29. Anyám emlékének  | 29  |
| 30. Anyám emlékének  | 30  |
| 31. Anyám emlékének  | 31  |
| 32. Anyám emlékének  | 32  |
| 33. Anyám emlékének  | 33  |
| 34. Anyám emlékének  | 34  |
| 35. Anyám emlékének  | 35  |
| 36. Anyám emlékének  | 36  |
| 37. Anyám emlékének  | 37  |
| 38. Anyám emlékének  | 38  |
| 39. Anyám emlékének  | 39  |
| 40. Anyám emlékének  | 40  |
| 41. Anyám emlékének  | 41  |
| 42. Anyám emlékének  | 42  |
| 43. Anyám emlékének  | 43  |
| 44. Anyám emlékének  | 44  |
| 45. Anyám emlékének  | 45  |
| 46. Anyám emlékének  | 46  |
| 47. Anyám emlékének  | 47  |
| 48. Anyám emlékének  | 48  |
| 49. Anyám emlékének  | 49  |
| 50. Anyám emlékének  | 50  |
| 51. Anyám emlékének  | 51  |
| 52. Anyám emlékének  | 52  |
| 53. Anyám emlékének  | 53  |
| 54. Anyám emlékének  | 54  |
| 55. Anyám emlékének  | 55  |
| 56. Anyám emlékének  | 56  |
| 57. Anyám emlékének  | 57  |
| 58. Anyám emlékének  | 58  |
| 59. Anyám emlékének  | 59  |
| 60. Anyám emlékének  | 60  |
| 61. Anyám emlékének  | 61  |
| 62. Anyám emlékének  | 62  |
| 63. Anyám emlékének  | 63  |
| 64. Anyám emlékének  | 64  |
| 65. Anyám emlékének  | 65  |
| 66. Anyám emlékének  | 66  |
| 67. Anyám emlékének  | 67  |
| 68. Anyám emlékének  | 68  |
| 69. Anyám emlékének  | 69  |
| 70. Anyám emlékének  | 70  |
| 71. Anyám emlékének  | 71  |
| 72. Anyám emlékének  | 72  |
| 73. Anyám emlékének  | 73  |
| 74. Anyám emlékének  | 74  |
| 75. Anyám emlékének  | 75  |
| 76. Anyám emlékének  | 76  |
| 77. Anyám emlékének  | 77  |
| 78. Anyám emlékének  | 78  |
| 79. Anyám emlékének  | 79  |
| 80. Anyám emlékének  | 80  |
| 81. Anyám emlékének  | 81  |
| 82. Anyám emlékének  | 82  |
| 83. Anyám emlékének  | 83  |
| 84. Anyám emlékének  | 84  |
| 85. Anyám emlékének  | 85  |
| 86. Anyám emlékének  | 86  |
| 87. Anyám emlékének  | 87  |
| 88. Anyám emlékének  | 88  |
| 89. Anyám emlékének  | 89  |
| 90. Anyám emlékének  | 90  |
| 91. Anyám emlékének  | 91  |
| 92. Anyám emlékének  | 92  |
| 93. Anyám emlékének  | 93  |
| 94. Anyám emlékének  | 94  |
| 95. Anyám emlékének  | 95  |
| 96. Anyám emlékének  | 96  |
| 97. Anyám emlékének  | 97  |
| 98. Anyám emlékének  | 98  |
| 99. Anyám emlékének  | 99  |
| 100. Anyám emlékének | 100 |





# TARTALOMJEGYZÉK

|   |     |
|---|-----|
| Előszó a magyar nyelvű kiadáshoz .....        | 9   |
| 1. Az értelmiség kialakulása .....            | 13  |
| 2. Az ideológiák kialakulása .....            | 46  |
| 3. A marxista értelmiségi .....               | 74  |
| 4. A haladó értelmiségi .....                 | 113 |
| 5. A reakciós értelmiség i.....               | 150 |
| 6. Az ideológiától a társadalomépítésig ..... | 187 |
| 7. A planetáris együttélés .....              | 208 |
| 8. A planetáris ideológia .....               | 223 |
| 9. Az amerikai értelmiségi .....              | 239 |
| 10. Az európai értelmiségi .....              | 265 |
| 11. Az értelmiségi és a filozófus .....       | 291 |



# ELŐSZÓ A MAGYAR NYELVŰ KIADÁSHOZ

Ez a könyv harmincöt évvel ezelőtt jelent meg először angol nyelven az Egyesült Államokban. Német, olasz és spanyol nyelvre is lefordították, a francia fordítást, mely már megbeszélés alatt állt, az utolsó pillanatban Dionysos Mascolo, a Gallimard Kiadó egyik bizottsági tagja tiltatta le, mivel kritikai álláspontot foglaltam el a marxizmussal szemben. Ez 1962-ben elfogadhatatlannak ítéltetett. A későbbi évtizedekben más kritikai szembenállások, más tanok elemzése vált tilossá, egészen a mai napig; és meggyőződésünk, hogy ez továbbra is így marad.

Kelet-Közép-Európában is így van ez, hiszen az értelmiség mint kultúrjelenség része a nyugati világnak, és még csak azt sem mondhatjuk, hogy hatása, befolyása másként nyilatkozik meg ezen vagy azon a tájon. Amit a könyv leszögez és elemez, ugyanaz manapság, mint egy emberöltővel ezelőtt, és ezen a helyzeten a berlini fal összeomlása sem változtatott. Mivel itt elsősorban az értelmiség tipológiájáról van szó, meg kell állapítanunk, hogy továbbra is a könyvben jelzett három főtípus uralkodik szellemi és kulturális életünkön: a marxista, a haladó (progresszív) és a reakciós, bár mindhárom egyazon gyökerekből hajtott ki. Ezek abban foglalhatók össze, hogy az értelmiségi kategória az újkorban levált intézményes alapjáról, egyháztól és államról (a középkori egyházi és királyi jogászok tekinthetők az ősöknek), és elszegődött a diadalmas civil társadalom mellé. Ennek ügyét reformakciókon és forradalmakon át képviselte, részt vett belső válságaiban, magáévá tette meghasonlásait, artikulálta, értelmezte. De mindenképpen még a vallástól örökölt célt tartotta szem előtt: világi Paradicsomot varázsolni a földre, jó szóval és elméletekkel – ha lehet, brutálisan és vérontással – ha kell.

Ilyenformán keletkeztek a téveszmék és személyi tévelygések, a zordon ideológiák, a kínzókamrák és a gulag. Az értelmiségiek valahogy nem akarták észrevenni, hogy jótékony terveiktől egyenes vonal vezet a koncepciók perекig és az akasztófaig, vagyis hogy létezik bűnös eszme.

Ezt azért nem tudatosították magukban, mert időközben kiválasztottak a történelem folyamatából egy előrsöt (elit harcos, avantgárd, az abszolút birtoklója stb.), amely majd megvalósítja az ideális jövőt, rövidebb úton vágva át a történelem dzsungelén. A történelem során előrsi szerepet kapott a munkásosztály, azután a gyarmatosított színes népek, a fiatal-ság, a nők, a homoszexuálisok, a kábítószer-fogyasztók, a biotechnológia, még a liberális demokráciák is. A díszparádé tart, és a tömérdek kudarc, a hekatombák nem riasztják vissza a zászlótartókat és kürtösöket. Egy-részt mert az értelmiség nem képes önállóan kilépni az elmélet világából a gyakorlat világába, tehát szüksége van egy militáns gárdára; másrészt mert folszenteli becses önmagát az által a hit által, hogy dolgozószobájá-ban ülve képes szenvedő embertársai megváltását a legjobban megter-vezni és végrehajtani.

Ezért sorsa, jutaléka a presztízs, a díjak, melyeket kollégái osztogatnak meghitt köreiken belül, a hősi gesztus, és nem utolsósorban a médiák gyújtópontja, ahol ő, korunk abszolútumának hordozója, ismét a hatal-masok védelme alatt áll. Ezúttal nem az egyház vagy állam védenca, ha-nem az új Hatalmasságé, a közvélemény-csinálóké. Századunk intellek-tuelje annyira felvértezett, hogy nem érinti őt tegnapi bálványainak és előőrseinek összeomlása. A berlini fal romhalmaza mögött már gyüleke-zik az új avantgárd, amelyet szintén ő hivatott támadásra vezetni – iro-dalmi bunkeréből osztogatva a jelszavakat és parancsokat. Manapság már az egész Nyugat a laikus megváltás áradatában úszik, sőt itt-ott a planéta eddig elhanyagolt részei is. Az értelmiségi új terveket sző. Nem mint marxista, haladó vagy reakciós, inkább mint technokrata, a szelle-miség méricskélője, a gépember imádója. Ez a *social engineer* megengedi magának a luxust, hogy megvetéssel szónokoljon a minap csodált – általa is csodált – ideológiákról, nem veszi észre, hogy ismét egy ideológia ki-szolgálója lett. Világmegváltói receptjeit úgy váltogatja, mint nyakken-dőit, és mindegyik új formuláról kijelenti, hogy a legfejlettebb tudományt testesíti meg, melynek jegyében az emberiség boldogsága biztosítottik, Új jövőt tervez hát, nem az osztály nélkülit, nem az emberi faj Paradi-csomát, nem a humanista összeölelkezés Édenkertjét – hanem azt, ame-lyet a biotechnika hoz létre éppen most. Egy percig sem kétli, hogy ez most a történelem és az emberi fejlődés legeslegutolsó szakasza, a nagy Napfelkelte.

Ez a hit klérusi múltjából – valóságos eredetéből – származik. Ne felejt-sük ugyanis, hogy a modern értelmiség őse a középkori klerikus, aki hité-ről és filozófiájáról lemondva, sokszor azt elárulva, új ideált kívánt ma-gának és embertársainak építeni. Ezt először bölcselőként tette, filozófus-ként, aki, úgymond, a valóság és igazság természetét kutatja, mindig

messzebb az istenhittől, mindig kissé keskenyítve az emberi és természeti valóságot. Ideológiai egyre soványabbak lettek azáltal, hogy az emberben a gépieset vélte kidolgozni, azt a pontot, ahol a világszerkezetben egy mikroszerkezetet fedezett fel, melyet mind kevésbé és kevésbé lehetett embernek minősíteni. Valóságos szenvedély ez, az embert gépként, mechanizmusként látni, de Descartes-tól, Spinozától és Hobbestól kezdve ez volt a célkitűzés, bár a jelszó nemes maradt: a szabadság, a tudás, a tökéletes közösség.

Testet öltött az álom, az értelmiségi álma. Elérhetőnek tűnt az a világ, ahol a mechanizmus majd emberként fog működni, és az ember a gép precizitásával. Az egyén, a közösség, a család, az intézmények, az egyházak, az állam. Galilei, Kepler, Newton leírták a képletet, La Mettrie, Condillac, Destutt de Tracy tökéletesítették azt az emberre vonatkoztatva, Auguste Comte a társadalomra alkalmazta, miután Kant elhárította volt a metafizikát mint kényelmetlen akadályt. Hegelnél már a történelem maga is szerkezet, és az egyén vagy annak (nem tudatos) mozdonyvezetője, vagy egyszerű utasa.

Mindenesetre a filozófus és az ideológus alakja összefolyik, és a megálmodott társadalom szolgálatába szegődik. De nem minden álom szép és álomszerű, léteznek lidércnyomások is, főleg ha a valóságot ennek kaptafájára kívánjuk húzni. Darwin, Freud és Marx kaptafájára, segítségül híva egy folyton növekvő légiót, melynek militánsai azon szorgoskodnak, hogy az élet görbületeit szerszámaikkal kiegyenesítsék. Megszületik egy új geometria, ennek vonalaihoz és szögeihez kell az emberiségnek alkalmazkodnia.

Az értelmiség egyik elméleti kiindulópontja mégiscsak a filozófia volt, így jogos, hogy e könyv utolsó fejezete ahhoz akarja az értelmiségit tévelygéseiből visszahívni. Mert a nagy modern tumultusban azt is tapasztaljuk, hogy a filozófia maga satnyult el a sok szellem-mérnök és világjavító munkásságának nyomán. Addig maradt az ember elgépiesedése az ideál, míg a szó, a logosz is mechanikává lett és szakértő technikusok irányítják, szólási engedélyt adnak neki vagy azt megvonják tőle. Manapság – és ez némi újdonság harmincöt év után – e szónak nincs értelme, nem jelent semmit, csak artikulálatlan impulzusokat, amennyiben nem a technokrata ideológus szabályait követi. És mivel Kant óta nincs a szó mögött valóság, realitás, és mivel társadalomellenesnek mondatik ki (*politically incorrect*), az egyetlen lehetséges (engedélyezett) filozófiát csupán arról ismerjük fel, hogy a mondat belső, nyelvtani koherenciát mutat, a szerint szerkesztődik. Amit mondunk, semleges, tulajdonképpen egy privát nyelvhez tartozik. Azért konstruálták meg, hogy érdekeinket képviselje. Még a ráció (értelem) is konstruált valami. Elvárjuk (Kristava,

Derrida, Rorty), hogy kommunikációt hozzon létre, és hogy abból majd kölcsönös megértés, béke és egy új világ szülessék. Ez a világnyelvtan hozza majd létre a világbékét, amellyel a történelem véget ér, és – mint Lévi-Strauss kijelenti, – az ember, ez a fölösleges lény, beleolvad a fizikai-kémiai világkörnyezetbe.

Ez a modern filozófia utolsó szava, de mi segélykiáltásnak is vehetjük. Úgy látszik, az értelmiségiek nagy többsége nem így minősíti.

A könyv, mint mondtuk, először 1961-ben jelent meg, és több országban – Braziliától Izraelig – úgy üdvözölték mint egyik jelét annak, hogy föl lehet lazítani az ideológiák uralkodó falanxát. Ezek az ideológiák különböző verziókban ma is uralkodó tendenciák, sőt a technológiával, főként a biotechnológiával fontos szövetséget kötöttek a „szép új világ” megvalósításának útján. Mivel Magyarország negyven év alatt ideológiai egyeduralom alatt vergődött, érthető, hogy most más ideológiák felé hajlik, azt gondolván, hogy ez alkalommal megszabadul minden ideológiától. E könyv megmutatja, hogy korántsem ez a helyzet. Emlékezzünk, hogy II. Frigyes porosz király könyvet írt Machiavelli ellen (akinek ő eminens követője volt!), ilyenformán alkalmazva az olasz diplomata trükkjeit. Így van ma Magyarország is. A Nyugatról beáramló ideológiák annak színében jelentkeznek, hogy ők ideológiaellenesek, és megszabadítják ezt az országot annak kártékony hatásától. Az ellenkező a helyzet. Remélem, meg tudom értetni az olvasóval, hogy az itt tárgyalt értelmiségi állásfoglalások szerves részei a modernségnek, és hogy nem ezt az ideológiát kell azzal szembesíteni, hanem minden ideológia ellen kell fölvenni a fegyvert. Ezt a helyes filozófia alapján ajánlatos elvégezni (lásd az utolsó fejezetet), amely nem a gépembert és a robotizált társadalmat kívánja célul tűzni.

Budapest, 1995. december

*Molnár Tamás*

## AZ ÉRTELMISÉG KIALAKULÁSA

Nehéz feladat történelmi korok megnevezése, s még ennél is kockázatosabb valamely korszak szellemének, a *Zeitgeist*nek világos meghatározása. Minél hosszabb periódust akarunk vizsgálni, annál kevésbé boldogulunk rövid leírásokkal, hiszen oly sok fejlődési irányt, tényezőt, áramlatot s jó néhány kivételt is figyelembe kell vennünk. S ha a történelem oly korszakainak a határait kell kijelölnünk, mint a középkoré vagy az újkoré, elmondhatjuk, hogy a kultúrtörténet krónikásának igen nehéz a feladata. Mi több, úgy tűnik, hogy valamennyire elfogadható megoldáshoz is csak akkor juthatunk, ha megmaradunk az általánosságok mezején; ugyanakkor ezek az általánosságok mégis veszítenek bizonytalanságukból, amint felfedezzük népek, nemzetek, társadalmi osztályok és elitcsoportok mögöttük meghúzódó törekvéseit – mert ekkor úgy fog tűnni, hogy a történelem nem egyéb, mint bizonyos célok megvalósítására törvő megannyi jelentős *élan* összhatása. E céloknak egy adott időben megragadható közelsége vagy messzisége, valamint motiváló erejük felmérése elég jó olvasatát kínálja a kérdéses időszaknak.

De hadd fejtssem ki, mire gondolok. Mi az újkor legfontosabb jellemzője, melyik az a jellemző, mely már a középkorban is jelen volt és valóban uralkodóvá a XX. század első felében vált? Válaszként említhetjük a valóságos világgép hanyatlását, a tudományok kialakulását vagy a technika térhódítását. Ám mindhárom válasz – s egyéb lehetséges válaszok is – inkább a változás tüneteiként vagy eszközeiként jöhetnek szóba, s nem érintik a változást megalapozó emberi tényezőt. Azt javaslom, hogy ezt az „*emberi tényezőt*” olyan örök emberi törekvésként határozzuk meg, mely a társadalom békéjének, egységének és virágzásának hármasságára irányul, ám a megjelölt időszakban váratlanul új és konkrét formákban bukkan fel; abban az időszakban, mely minden korábitól különbözik azáltal, hogy ezek a célok e kor embere számára elérhető közelségbe kerültek. Lehet, hogy olyan jelenségeket találunk, melyek az emberiség

történetében az említettnél mélyebben húzódnak meg s ezért a tárgyalt időszakra nézve magyarázó erejük is nagyobb; említhetjük például a demográfiai vagy az időjárási változásokat, járványos betegségeket, vagy a tömegmozgalmakat és a lakosság vándorlását. Ám ezekről az eseményekről igen töredékes ismereteink vannak s valamiképpen a történelmen kívül helyezkednek el (abban az értelemben, hogy az emberi tudaton kívül esnek); tudjuk ugyan, hogy hatásuk döntő, de nem vezethetjük vissza őket az emberi dimenzióra.

Ugyanakkor az említett alapvető emberi törekvések azért olyan érdekesek, mert tudhatjuk, hogy – akár egyénekről, akár társadalomról esik szó – mindenkor az ember részét alkotják, gondolkodásának és munkájának, a kormányok döntésének és a lázadó tömegeknek is fő motívumai. De ez a tudás nem jogosít fel bennünket arra, hogy a történelmet, úgymond, konstruktív vállalkozásként fogjuk fel, olyan türelmetlen akaratként, mely világosan felismert célok megvalósítására irányul. A kitűzött célok mibenlétére vonatkozó felfogások és az elérésükre alkalmas eszközök kiválasztása terén ugyanis még akkor is számolnunk kellene véleménykülönbségekkel, ha az embert nem terhelné az eredendő bűn, s ugyanazon mozdulattal okozhatna jót is, rosszat is. Azt azonban különösen lenyűgözőnek találom, hogy az ember említett három alapvető törekvése a késő középkortól kezdve első ízben öltött olyan konkrét formákat, melyek következtében az emberiség története hirtelen fordulattal egyre inkább racionális, előre jelezhető és tudatosan tervezhető lett. Ez volt az a történelmi korszak (vagyis a reneszánsz), melytől kezdve a béke, az egység és a virágzás már nem szerencsés véletlen, kedvező körülmények összjátéka, hódítások gyümölcse vagy az istenek ajándéka volt – mint korábban vélték –, hanem egyre inkább az emberi gondolkodás és cselekvés hatókörébe került. Ekkor kezdődött a természet leigázása, a tudomány hatalmának növekedése, valamint a legkülönbözőbb találmányok kifejlesztése; ám mindez természetesen nem *deus ex machina*ként történt, hanem olyan hatalmas átalakulás részeként, melynek e korszak emberisége volt a szemtanúja.

A középkort követő időszak volt tehát az első tudatos és hatékony kísérlet arra, hogy az emberiség álmai az említett módon végre valóra válhassanak. Mielőtt valamennyire elmélyednénk a XIV-től a XVIII. századig terjedő időszak jellemző gondolkodóinak világában és fogalmaiban, feltehetjük a kérdést, hogy ezek a változások miért éppen akkor s miért nem korábban következtek be. Valaki talán azzal válaszolna, hogy rámutat a kor fontos találmányaira és hasznosításukra: a szövőszék, a lenvászó, a puskapor, az iránytű, a nyomtatás stb. feltalálására. Vagy említhetnénk a szárazföldi kereskedelem fejlődését, a piacok, városok, tengeri



szövetségek kialakulását. Én azonban másképpen tenném fel a kérdést: vajon mi volt az az új tényező, mely ebben a korban átformálta az emberi törekvéseket, és a tevékenységek sokaságát valami láthatatlan, de erős kézként a fentebb említett célokra irányította?

Ha megvizsgáljuk ezeket a célokat, azt találjuk, hogy részben összetettek, részben fedik egymást, tartalmuk szerint pedig a politika, a közgazdaság, a tudomány, az erkölcs, a jog, a vallás stb. körébe esnek. A béke például lehet egy országon belüli vagy éppen nemzetközi; olyan kérdéseket vet fel, melyekkel az erkölcs, a természeti és a tételes jog, az egyházak és az ideológiák foglalkoznak. De ez a fogalom olyan érdekeket is megmozgat, melyek külön-külön a földrajz, a történelem vagy a hadtudomány fejlődésének körébe tartoznak. S ugyanez mondható el a másik két fogalomról, az egységről és a felvirágzásról is.

Mármost a politika, a jog, a közgazdaság egyidős az emberiséggel, mindannyiunk örökségének része, mivel e fogalmak kialakítása és gazdagítása (melyet számunkra olykor ismert, máskor ismeretlen egyének és közösségek, filozófusok és uralkodók végeztek el) az egész világot érintette. Nem az számít, hogy a béke, az egység és a virágzás fogalmainak kialakítását és meghatározását hány tényező befolyásolta, inkább az, hogy ezeknek az eszméknek a nyilvános léte, következésképp a történelmet meghatározó mivoltuk csak az uralkodók, az irányító osztályok, az eliticsoportok, a klérus stb. döntési körébe tartozhattak.

Most nem feladatom, hogy részletes elemzéssel meghatározzam, hogy az említett három fogalom oly hosszú időn át miért nem öltött konkrétabb és teljesebb formát. Több olyan elméletet ismerünk, melynek képviselői szinte intellektuális vagyokra tettek szert azzal, hogy a történelemre jellemző állandó háborúskodást, az ellenségeskedés elterjedését, vagy egyes történelmi korok nyomorúságát egyszerű sémák segítségével igyekeztek megmagyarázni. Így tett a marxizmus, a politikai gazdaságtan angol és francia iskolái a XVIII. században, de így tettek olyan eszmetörténészek is, mint Toynbee vagy Spengler; s hasonlóképpen jártak el egyes filozófusok, egyházi vezetők és államférfiak. Számunkra azonban most csak az érdekes, hogy a politikaelméletek, a filozófia és a szépirodalom (például a népköltészet és hasonló) hosszú időn át visszhangozták az emberi nyomorúság tényét, az ember magánéletének és társadalmi helyzetének visszasságait, vagyis, konkrétan fogalmazva, a végeérhetetlen és kegyetlen háborúk sorát, rablóhadak garázdálkodásait, a parasztok, a kereskedők, a kézművesek és az utazók kiszolgáltatottságát, a páriák, a rabszolgák, a jobbágyok, a vándorlegények és a proletariátus nyomorát.

Ezek a problémák és ezek a témák persze ma is elevenek. Mi több, a XX. században új hangsúlyt kaptak azáltal, hogy egyre szélesebb körben

foglalkoztak az úgynevezett fejletlen országokkal, a szegénységgel, az üldözésekkel, a deportálásokkal és kitelepítésekkel, népiertásokkal és az ideológiai elnyomással. S nem valószínű, hogy ezek a problémák belátható időn belül eltűnének; inkább újra meg újra, ismeretlen és nem várt formákban bukkannak elő; mely formákat a haladás új formái idézik elő. A reneszánszot megelőző korokat azonban az jellemezte, hogy ezek a problémák időtlen, minden korból ismert alakban voltak jelen: a középkori jobbagy szegénysége vagy a késő római gazda kiszolgáltatottsága olyan természetű és szintű volt, hogy aligha különbözött a történelem előtti korokétól. S ami még rosszabb: senki sem várta, hogy ez a helyzet általában megváltozzék, kivéve persze a vállalkozó szellemű és tehetséges egyéneket.

A lelkület, mely ezt a helyzetet jellemezte, kifejeződött a művészetben és a szépirodalomban, valamint különböző politikai elméletekben is, különösen azokban, melyeket népszerű felfogások ihlettek. De nyomait feljeljük a vallásokban és a világnézetekben is: a múltban az általános és rejtetten jelenlévő elégedetlenség a boldogság mitikus állapotának elképzelésében fejeződött ki, mely állapotot főképpen az evilági bőség kevéssé átszellemült vonásaival ruháztak fel. Ez persze nem azt jelenti, hogy az embernek nincs oka minden időben arra, hogy valamilyen eszményi állapotban higgyen. Érdemes azonban megjegyezni, hogy az oly népszerű irodalmi művek, mint például a középkori *fabliau* (melynek eredete Indiába nyúlik vissza) szenvedélyesen szól az éhségről, a hatalmasok elleni védekezésről, mások „kicszelezéséről” a közösségi érzés és összetartás hiánya miatt. S mi más magyarázná ezt a szenvedélyt; mint éppen az ember alapvető törekvése a felvirágzásra, a békére és az egységre?

Ha a kitörési kísérlet nem a mitikus múlt felé fordul – miképpen ez olyan jelentős hagyományú intézmények esetében is látható, mint egy nemzet vagy maga az egyház –, legfeljebb csak e törekvés megváltozott módjáról beszélhetünk, mely immár a valóságos múltat tekinti példaképnek. Nagy Károlytól kezdve VIII. Bonifác pápáig és a Habsburg-uralkodókig a középkori egyház és az állam jeles alakjai mind a Római Birodalomban vélték megtalálni az eszményi múltat, ebben keresték az egység, az uralkodói tekintély mintáját, és a Pax Romana univerzalizmusát saját politikai szervezetük modelljének tartották. Ugyanígy tekintettek a valóságos múltba a francia forradalmárok, az orosz cárok (akik szerint Moszkva a „harmadik Róma”) és még a marxisták is, akik mindenáron bizonyítani akarták, hogy létezett primitív kommunisztikus közösség.

Ha tehát valóságosan nem létezett is ezen békés, gazdag és egységes (vagyis biztonságos) múltbeli világ, létezett ideálisan; s ha léte nem is

jellemzi végig az egész emberi történelmet, mindenképpen jellemzi a Római Birodalom kereszténnyé válását követő korszakot, melyben a nyilvános vagy közfilozófia (a sztoicizmus) és a vallás első ízben szabadult meg a politika gyámkodásától, s így a három említett gondolatot magasabb szintre emelte – ahová ugyan közönséges földi halandó nem emelkedhetett föl, mégis tudomása lehetett róluk. A kereszténység és a görög filozófia világossá tette, hogy minden egyes ember személy. Ennek nyomán minden uralkodó kötelességévé vált, hogy a közjó fogalmát kiterjessze valamennyi alattvalójára, akik ugyanakkor – a két eszmeösszhatásának nyomán – szintén felismerhették, hogy a közös jó szabad szolgálata éppen e közös jó egyik fontos összetevője. Így született meg a politikai kötelesség és felelősség kettős fogalma.

Ebből a szempontból a reneszánszot követő korszak hatalmas jelentősége az, hogy a tudomány, a közgazdasági ismeretek köre, majd a politika s végül a vallás és az erkölcs is fokozatosan kikerült az egyes kiváltságos osztályok hatásköréből s egy szélesebb réteg kezébe került, melynek tagságát már természettudósok, világi hivatalnokok, polgári alkalmazottak, filológusok és szakértők alkották. Ennek az új fejleménynek néhány fontos elemét az elkövetkezők során fogom elemezni (s kimutatom, hogy mindez az egyházi jogászokkal szemben fellépő világi jogászok, a római jog tudorainak megjelenésére vezethető vissza, akik a francia királyok vagy a bolognai egyetem szolgálatában álltak), ám kiemelkedő jelentőségét már most érdemes néhány szóban vázolni.

A reneszánsz korában a béke, az egység és a virágzás már nem egy sehsincs országot jellemez; anyagi előfeltételeivé váltak a polgárság szerveződésének, gazdasági tevékenységének és kereskedelmének – s ezáltal a közbiztonságnak, a jogrendnek és a nemzetközi kapcsolatok garanciáinak is. Könnyű felvázolni, hogy a természettudósok, a filológusok, a hivatásos köztisztviselők milyen szerepet játszottak ebben az új helyzetben. Ha ezen személyeket egy szóval *értelmiséginek* nevezzük, közelebb jutunk szerepük és fontosságuk megértéséhez, s ahhoz is, hogy átlássuk, milyen viszonyban álltak a kereskedőkkel, az üzérekkel, a hajótulajdonosokkal és a vállalkozókkal. Némi bocsánatos – és később megalapozandó – általánosítással azt is mondhatjuk, hogy az *értelmiségi úg*y bukkant fel, mint annak a tudásnak, kultúrának és terminológiának az ismerője, mely nélkül a hagyományos társadalom és világkép falai ellen rohamra induló középosztály nem érhetne volna el forradalmi eredményeit. Ha más-más területen is, ám az *értelmiségi és a polgár együtt munkálkodtak* azon, hogy a feudális társadalom és az egyház elnyomó tekintélyével szembeszegülve fokozatosan kitágítsák a kor politikai, gazdasági és a kulturális horizontját.

Mi volt tehát az az 1500 körül megjelenő új tényező, mely új irányba terelte az ember törekvéseit? Ez a tényező röviden szólva a *hatalom újraelosztása* volt egy növekvő súlyú osztály tagjai között, a *tudományos gondolkodás és a szervezési eljárások alkalmazása* egyrészt olyan problémákra, melyek korábban megoldhatatlannak vagy csak tapasztalati módszerrel leírhatónak tűntek, másrészt pedig annak a törekvésnek a megvalósítására, mely a racionális előrejelzés és számítás eszközeivel az emberiség nagy céljait a történelem hatókörébe kívánta helyezni.

De ez még nem minden; az említett három feltételen túl volt még egy negyedik is, melyet csak a legjobb elmék vettek észre és érthettek meg. Igaz, s ezt láttuk is, hogy a béke, az egység és a boldogság abban a világban legfeljebb rövid időszakokra válhatott valósággá, s akkor is csak egy kisebbség számára, melyet minden oldalról veszély fenyegetett. Ugyanakkor e három gondolat mint eszme igen nagyhatású volt s beépült minden társadalmi, politikai, filozófiai és vallási rendszerbe. Része volt annak a kötőanyagnak, mely minden emberi építményt összetart.

A reneszánszot követő kor embere, s azok is, akik előkészítették, jól tudták, hogy az eljövendő világ – s ennek világnézete – oly mértékű nyomást fog gyakorolni a társadalomra, a politikai testületekre és az egyházra, hogy a hagyományos társadalom igencsak tökéletlen egysége, biztonsága és békéje nélkül tűnhet el, hogy bármi maradna utána. Ennek megfelelően azt látjuk, hogy a modern kor emberének gondolkodását egyfajta *kettősség* jellemzi – s mennyire érdekes kettősség ez! –, melynek egyik ágát *derűlátás*, a másikat egyfajta *szorongás* alkotja: derűlátás a felszabadított egyének által megalkotandó szabad közösséget illetően, s szorongás afelől, hogy a hagyományos rend helyett található-e valami újat és jobbat: új összetartó erőt, új egységet, erkölcsöt és vallást. A reneszánsz ember ezt az előretekintést az egyháztól örökölte (s ezen keresztül Platónótól és a Római Birodalom korából), s ezért nem is szabadulhatott meg ennek vallási alaphangjától. A reneszánsz utáni és a modern kor ideológiái, melyek már más módon fejezik ki a társadalom békéjébe, egységébe és virágzásába vetett hitet, valójában vallási motívumnak engedelmesskednek.

Most tehát megkísérlem, hogy az „értelmiségi” kifejezést legalább ideiglenesen meghatározzam. Minthogy maga a kifejezés alig több százévesnél, kezdjük néhány kortárs szerző felidézésével. André Malraux meghatározása szerint az értelmiségi olyan ember, aki életét egy eszme vonzáskörében éli. Peter Viereck szerint az értelmiségi „az Ige – vagy a szó – főállású hivatalnok”, vagyis egyfajta papja valamilyen fennkölt eszmének vagy irodalmi, művészi, illetve filozófiai célnak. Másrésztől azt

látjuk, hogy Maurice Barrès, aki – jobboldali nacionalista lévén – szerepet vállalt a Dreyfus-ügyben, megvetéssel említette az „értelmiségieket”, vagyis a Dreyfus táborába tartozó tollforgatókat és baloldali ideológusokat. Ugyancsak Franciaországban, 1927-ben Julien Benda azt vetette kollégái szemére, hogy részt vesznek a politikai életben s így elárulják hivatásukat, a kultúra védelmét. Ezzel szemben húsz évvel később Jean-Paul Sartre éppen arra akarta rábírni őket, hogy vegyenek részt a politikában, s így járuljanak hozzá egy új társadalom felépítéséhez. Végül pedig említjük meg Russell Kirköt, aki – az amerikai konzervativizmus filozófusaként – elveti az „értelmiségi” kifejezés angol változatát (*intellectual*), mely főnévként használva szerinte szemben áll az angol nyelv szellemével valamint az amerikai politikai hagyományokkal, mivel ideologikus mel-lézköngéi vannak.

Mivel a kifejezésnek ily eltérő értelmezéseit találjuk, melyek egyrészt ellentmondást nem tűrők, másrészt egymással mégis ellentmondásban állnak, el kell döntenünk végül is, hogy mi magunk milyen jelentést tulajdonítunk neki.

Vajon elégségesen jellemezhetjük-e az értelmiségit azzal, ha azt mondjuk, hogy megfelel az „aszketikus életmód” szókratészi követelményének? Ha így állna a helyzet, az értelmiségi azonos lenne a *filozófussal*, a bölcsesség szerelmesével, s a bölcsesség gyakorlásával tenne szert a maga filozófusi minőségére. Ebben az értelemben az értelmiségit nehéz lenne megkülönböztetnünk a *tudóstól*, a *természettudóstól* vagy a *kutatótól*. Ezzel szemben mindannyian érezzük, hogy az értelmiségi, noha lehet éppen filozófus, természettudós, filológus, vagy akár diplomata, író vagy művész, pontosan mégsem azonos ezekkel. Ugyanakkor világos, hogy az értelmiségi a maga szellemi képességeit, műveltségét, kifejezőkészségét és tapasztalatát politikailag vagy társadalmilag is hasznosítani kívánja, vagyis hogy végelemzésben nem elégszik meg a gazdasági, társadalmi vagy politikai események értelmezésével, hanem megkísérli befolyásolni és megváltoztatni őket. Így tehát az elméletet összekapcsolja a gyakorlattal s hajlamos arra, hogy ideológiát hozzon létre és ragaszkodjék is hozzá.

A középkorban éppen nem volt hiány értelmiségiekből. Abélard-tól Roger Baconig azt látjuk, hogy ezek a rendkívüli, önmaguk erejére támaszkodó emberek nemcsak az egyház által is helyeselt igazságokhoz kerestek új utakat, hanem olyan utakat is megnyitottak, melyeket az egyház már nem hagyott jóvá. Túlzás nélkül mondhatjuk, hogy az önállóan gondolkodók száma – s így az ortodoxiával való összeütközésük is – ugrásszerűen megnőtt, amikor 1350 után, a városok és a kereskedők hatalmától való félelmében, az egyház magatartása megmerevedett. A XIV. század után az egyház már nem talált oly kiváló védelmezőkre, mint

Szent Bernát, Szent Domonkos vagy Aquinói Szent Tamás. William of Occam már egy új korszak gyermeke, s az eretnekek és reformerjelöltek, a Wycliffek és Husz Jánosok olyan társadalmi és nemzeti erők előfutárai, melyeket az egyház már nem tudott elhelyezni saját rendszerében.

Ám az ilyen emberek és társaik csak akkor nevezhetők értelmiséginek, ha a kifejezést idézőjelbe tesszük. Az értelmiségit ugyanis nem csak szellemi ereje, belátásai és kreativitása teszi; inkább az a társadalmi közeg, mely körülveszi, s meghatározza helyét és szerepét. Ha tehát „értelmiségiről” beszélünk, el kell ismernünk, hogy ezek a személyek valamenynyire tudatában vannak saját szerepüknek, a társadalomban betöltött helyüknek, s viszonyuknak azokhoz, akik a hatalom birtokosai, s azokhoz is, akik csak törekszenek a hatalomra. Röviden szólva: az értelmiségiek osztályt formálnak, de nem szervezettségük miatt, hanem annyiban, amennyiben törekvéseik, befolyásuk és elvárásaik is közösek.

Mármost ahhoz, hogy az értelmiség osztályt alkothasson, osztálytársadalomban kell élnie. Ha bármely közösség összetartó erői jelentékenyebbné bizonyulnak a megosztó erőknél, vagy ha egy társadalmat fél-isteninek vélt vezetői csoport tart össze, az értelmiség vagy a társadalom peremére szorul, vagy pedig a kormányzó elit szolgálatába kényszerül.

Világos tehát, hogy ha meg akarjuk őrizni az „értelmiségi” különböző jelentéseit, társadalmi jelentőségét azon kell mérnünk, hogy mennyire szabadon nyilvánulhat meg, milyen a befolyása a társadalom egyes rétegeire, mily mértékben vesz részt a társadalom átalakításában, s mindennek alapján mennyi tiszteletet képes kivívni önmaga és értékei számára.

Ezért hát értelmiségről aligha beszélhetünk a korai középkorban (legalábbis a XII. századig), s még kevésbé a megelőző történelmi korszakban. A legjobb lesz, ha a kifejezés használatát csak az elmúlt hatszáz év körére szűkítjük le – vagyis az 1300-as évektől a századunk közepéig tartó időszakra. Az értelmiség nagyjából e két dátum között létezett mint osztály, ebben az időszakban tett szert egyre nagyobb hatalomra és befolyásra. Az 1300-as éveket megelőzően a középkori társadalomra nemcsak a hit és a hierarchia szigorú rendező hatalma volt jellemző, hanem – ami még fontosabb – az a felfogás is, mely szerint a társadalom a világegyetemben uralkodó örök rend megismétlődése a „hold alatti szférában”.<sup>1</sup> Noha gyakran fordult elő parasztlázadás, véres leszámolás, a városi sze-

<sup>1</sup> „A világ mind egészében, mind részeiben Isten képmása; a teremtmények rangját és kiválóságát az határozta meg, milyen mértékben hordozták magukban Isten képmását. A létező-nem létező dolgok, a növények és az állatok szilárd hierarchiája alakult ki a lényeknek ezen tartományaiban található sokféle dolog kölcsönviszonyából.” Romano Guardini: *The End of the Modern World* (New York, Sheed and Ward, 1956. 29.).

gények lázadása a gazdagok ellen, mindennek nem volt filozófiai dimenziója. S bár népmesék és gúnyversek sokasága tanúskodik az alsóbb osztályok elégedetlenségéről, csak igen kevesen vonták kétségbe a társadalmi rend alapjait, s még kevesebb számban akadtak olyanok, akik új rend eszméjével álltak volna elő.<sup>2</sup>

Ha a társadalmi rendet nem kérdőjelezte is meg senki, ami a politika elméletét illet, alapvető változások voltak folyamatban, melyek eredete a pápaság és a világi uralom kapcsolatában rejlett. Ez a konfliktus most csak annyiban érdekel bennünket, amennyiben számos politikai és filozófiai fogalom kristályosodott ki körülötte.

Az investitúra kérdésén túlmenően a konfliktus lényege a keresztény egység mibenléte volt. Az investitúra kérdésének felmerüléséig a kereszténység egységét a pápának a császárral mint a legfőbb világi uralkodóval szembeni elsőbbsége biztosította. Ezt a felfogást fejezte ki a két kard elve. Ehhez a felfogáshoz tartozott a császári hatalom eredetének kérdése; az alattvalók kettős alávetettsége (egyrészt keresztényként a pápának, másrészt állampolgárként, vazallusként a császárnak); mindazon személyek kettős szerepköre, akik világi úrként egyben egyházi rendet vagy hivatalt is viseltek stb. Ezen problémák felett, melyek eléggé kézzelfoghatók voltak ahhoz, hogy évszázadokra lekössék a közvéleményt, ott találjuk a *Respublica christiana* mindent átfogó eszméjét.

A középkori ember mélyen hitt az egység gondolatában s úgy látta, hogy az egység a dolgok természetéhez tartozik. A társadalom csak akkor képes működni, ha érthető sokszerűségét egységesítő elv fogja össze, amiképpen az emberi test különböző tagjait is a fej irányítja.<sup>3</sup> Az emberi test hasonlata szinte minden olyan középkori teológusnál és filozófusnál felbukkan, aki a politikai közösségről, a közjóról, a társadalmi tevékenységek elosztásáról és a társadalmi hierarchiáról értekezik. A középkori társadalomnak tehát nem volt közömbös, hogy a keresztény nemzetek megosztottak-e (melynek következménye esetleg az állandó ellenségeskedés lett volna), vagy ellenkezőleg, hitben és erkölcsben egységesek-e, s elfogadják-e a pápa legfőbb tekintélyét, vagy a császár és a királyok politikai, netalán erkölcsi függetlenségét.

Ismételjük meg: ez a vita a középkori élet egészét érintette, mivel azt a kérdést vetette föl, hogy ki jogosult a *Civitas terrena* átfogó megszervezésére; s hogy a világi állam önálló létező-e vagy pedig csak előkészület a

<sup>2</sup> E kritikusok legtöbbje nem is eredeti, hanem antik forrásokból merített. Középkorinak talán csak e kritikák formáját nevezhetnénk: ez ugyanis az allegória, amint látható például Jean de Meung *Rózsaregénye* második részében.

<sup>3</sup> Otto Gierke: *Political Theories of the Middle Ages* (Boston, Beacon Press, 1958. 9.).

Civitas Deire. Jézus Krisztus Péterre bízta a mennyek országának kulcsát; azt jelenti ez, hogy Péter utódjának, a pápának joga van megítélni és elmozdítani azon uralkodókat, akik veszélyeztetik alattvalóik üdvösségét – azokét, akik mint keresztények a mennyek országába igyekeznek? Avagy Péter hatalma nem terjed túl a mennyek országának kapuin, s az uralkodó, aki Saul és Dávid szellemi leszármazottja, egyenest Istentől kapja hatalmát?<sup>4</sup> Ugyanakkor: Jézus vajon nem mondta-e azt is, hogy amit az apostolok fejedelme összeköt vagy szétválaszt a földön, az úgy lesz a mennyben is? Vajon ez a jog kiterjed-e az evilági szférára is?

Az Ó- és az Újszövetség különböző kijelentésein túl a helyzetet még a Római Birodalom öröksége is bonyolította. A keresztény tanítás gyakorlatilag is, elméletileg is jól alkalmazkodott a „két kard”, a két hatalom elvéhez, mivel vitán felül állt, hogy végeredményben mind az egyházi, mind a világi hatalom egyetlen célra tört: nevezetesen az erkölcsi rendet biztosító tekintély fenntartására. Ez a közös törekvés nyugaton már 800 körül világossá vált. A katolikus felfogásból az is következett, hogy a világi uralom, hasonlóan az ember fizikai testéhez, nem rossz (ahogyan a manicheusok tanították), hanem önálló valóság, melyet Isten teremtett és halmozott el jótéteményeivel. Már az első évszázadok keresztényei is „azt vallották, hogy az egyháznak teljes egészében távol kell maradnia minden evilági intézménytől, s tagjainak alá kell vetni magukat a világi (ebben az esetben pogány) uralkodónak, mert ez utóbbi is Istentől származik s ha nem tud is róla, mégis Isten szolgálatában áll”.<sup>5</sup> Az általunk tárgyalt kor viszonyainak értékelését persze bonyolította, hogy ekkor már a világi uralkodó is keresztény volt s lelkiismerete alá volt rendelve a pápa erkölcsi hatalmának. Az egyháznak a világi uralkodóhoz való viszonyát önmagában azonban továbbra is az elfogadás jellemezte. Még VII. Gergely pápa is csak annyit állított – noha ő hajlott leginkább a világi uralkodók alávetésére –, hogy „a császári vagy királyi feladat betöltése igen nehéz feladat... természetesen vezet bűnös törekvésekhez, mivel a királyok gyakran elfelejtik azt az elvet... hogy a világi hatalom célja a keresztény ügy szolgálata”.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> A pápa támogatói úgy vélték, hogy a pápa mindkét kard őre s a világi birodalom létében csak a bukott emberi természet fejeződik ki. Ezért felfogásuk szerint a világi hatalom a sacerdotiumból, a pápai tekintélyből származik.

<sup>5</sup> Marcel Pacaut: *La Théocratie* (Aubier, 1957. 15.).

<sup>6</sup> Lásd Marcel Pacaut: i. m. 86–87. Az egyház vonatkozó tanítását végül is Szent Tamás rögzítette. Eszerint az erkölcsi rend az emberek műve, melyet szabad együttműködésük hoz létre. Az állam nem rossz (ellentétben azzal, ahogyan Ágoston látszik állítani), s nem is egyszerűen olyan orvosság, melyet Isten rendelt az ember bűneinek orvoslására. Az állam az ember társadalmi ösztönében gyökerezik s olyan eszköz, mely alkalmas arra, hogy létrehozza a jog és igazságosság rendjét.



Mármost a római jogból örökölt fogalmak szükségképpen vezettek a középkori keresztény egyensúly felbomlásához. Maguk a jogászok királyok, s elsősorban a francia király szolgálatában álltak s így a világi politika eszközét jelentették. Jelentőségüket néhány szóban össze lehet foglalni: bevezették, jobban mondva újra bevezették a római auctoritas fogalmát, mely – az Augustus császár által már viselt címekkel együtt (tribunus, pontifex maximus, imperator stb.) – viselőjének abszolút hatalmat biztosított nemcsak a politikai, hanem a többé-kevésbé vallásinak számító szférában is.

A királyi jogászok forradalmi újítása csak megerősítette azt a különben is kibontakozó folyamatot, mely elvezetett annak leszögezéséhez, hogy a császári (evilági) hatalom csak Istentől függ s nincs szüksége a pápa közvetítő szerepére. Ezt már a XII. század végén is állították olyan szerzők, mint például Simon de Bisignano. Mindez gyógyíthatatlan sebet ejtett a keresztény egység elméletén és gyakorlatán. A császár ettől kezdve egyenlő volt a pápával, ha nem is a pápai hivatal „lényege és méltósága” szerint, de legalábbis hatalmának önállóságát tekintve; s minthogy a német területeken a császári hatalom dinasztikus harcokba keveredett, a pápaság – az avignoni fogság következtében lényegesen meggyengülve – tehetetlenül szemlélte az életerős és vallási szempontból függetlennek tekinthető nemzetállamok kialakulását.

Mindez persze nem egy nap alatt zajlott le. A hagyományos világkép és a hozzá kapcsolódó fogalmi világegyetem még elevenen élt az emberekben. Ezért a XIV. és a XV. század az investitúraharcokhoz képest sokkal mélyebbre hatoló és jelentékenyebb konfliktusokat hozott felszínre, melyek keretétül ugyanakkor a korábbi felfogás szolgált, s fogalmi fegyverei sem különböztek a megelőző korszakétól. Nemcsak a szellemi háttér tágult ki jelentősen – ez a reneszánsznak köszönhető –, hanem a politikai viszonyok is nagy átalakulások előtt álltak. A kor kiemelkedő elméi, akik a politikai kérdések elméleti feldolgozására vállalkoztak, maguk is többféle felfogást vallottak. Még eléggé „középkoriak” voltak ahhoz, hogy azt vallják: az emberi nem egysége egyetlen kormányzatot tesz szükségessé; az állam és az egyház összecsapását anomáliának tekintették, s elutasították, hogy megosztottságuk, mint Otto Gierke rámutatott, végleges állapot lehetne. Ugyanakkor az olyan férfiak, mint páduai Marsilius vagy William of Occam már „modern” személyiségek voltak, hiszen gondolataik nemcsak a reformációt vetítették előre, hanem az angol és a francia forradalmat is.

Mindez azonban nem annyira paradox, mint amennyire első látásra tűnik. Ezek az emberek egyrészt levonták a megfelelő következtetéseket mindabból, ami a szemük láttára történt, mi több, még hozzá is járultak

egy események kibontakozásához, másrészt azonban vallási, erkölcsi és politikai szempontból mégis felpanaszolták a kereszténység elveszett egységét. Egyvalami azonban mégis megkülönböztette őket a XI. és XII. században élt elődjeiktől, a gregoriánus gondolkodóktól: Isten parancsát, mely szerint a keresztényeket egységes vezetés kell hogy irányítsa, hajlamosak voltak az egyetemes világi uralom szükséges voltára érteni, mely a maga módján igazolhatja a világi hatalom létét. Más szóval: alig vált a *Respublica christiana* pápai eszménye visszahozhatatlanul a múlté, e személyek máris megújításán fáradoztak, ám a teokratikus modellel szemben inkább a szekuláris-monarchikus modellt részesítették előnyben.

E mozgalom élharcosai itáliaiak voltak, akik közvetlenül tapasztalhatták a pápa világi uralmát, melyet felelősnek tartottak a félsziget politikai szétdaraboltságáért. Dante közismerten a világi uralmat részesítette előnyben, amint az előbb említett Simon de Bisignano sem habozott kijelenteni, hogy az evilági rendben a császár nagyobb a pápánál. De a korszak, a XIV. század első felének legmerészebb gondolkodója kétségkívül a páduai Marsilius volt. *Defensor pacis* című politikai értekezése nemcsak az államnak az egyházi hatalomtól való függetlensége mellett érvelt, hanem kiemelte az állam elsőbbségét, mi több, kizárólagos jogát a világi hatalmat illetően. Marsilius – elődeitől eltérően – már nem beszél az állam erkölcsi természetéről; az állam azért jön létre, mert az embereknek kölcsönösen szükségük van egymásra, s mivel érdekeik különböznek, szükségük van bíróra. Vagyis nem Isten, hanem az emberek jelentik az uralkodó hatalmának forrását:

S mi a helye e felfogásban a vallásnak és a szellemi életnek? Itt is az állam játssza a főszerepet, noha nem lehet az erkölcsi élet irányítója. Marsilius elveti azt az ószövetségi felfogást, mely szerint az uralkodót Isten választja ki a vallási törvények betartásának biztosítására. Marsilius meglehetősen modern értelmezésében a vallás magánügy, s az állam szerepe csak a köznyugalom biztosítása, mely elengedhetetlen ahhoz, hogy az egyén szabadon gyakorolja vallását.

De az állam arra kényszerül, hogy ennél valamivel tevékenyebb legyen, hiszen hatókörében nem talál olyasmit, mint Istentől származó hierarchiával felruházott egyház. Az egyház ugyanis csak a hívők gyülekezete, melynek joga, hogy jelölteket állítson a papi hivatal betöltésére, de elfogadja, hogy a hivatal betöltésének aktusát már az állam valósítja meg. Mivel a pápa nem hatalmasabb bármely papi személynél, minden az egyházat érintő kérdést, logikus módon, egy erre a feladatra kijelölt zsinatnak kell mérlegelnie. Ezen a ponton azonban Marsilius észrevette, hogy az ily módon összeálló zsinat esetleg éppen annyira veszélyes lehet

az államra nézve, mint a hatalmától megfosztott pápa; ezért az állam teljhatalma érdekében a zsinat működését az állam ellenőrzése alá rendelte, mely dönt a zsinat összehívásáról és végrehajtja döntéseit.

Több olyan elmélet, melynek a későbbiekben nagy volt a hatása, a kereszténységben belül a *Defensor pacis*ban vélte megtalálni első megfogalmazását. A műben nemcsak a zsinat elsőbbségének tanítása fejeződött ki – mely tanítás oly fontossá vált a XV. század első felében –, hanem a reformáció néhány alap gondolata, a társadalom szerződéses felfogása, a királyi abszolutizmus, de még a ma ismert totalitárius demokrácia eszméje is helyet kapott benne. Érdemes felfigyelnünk arra, hogy Dante, aki Marsiliust egy nemzedékkel előzte meg, azért ellenezte a pápa világi hatalmát, mert – amint a Purgatóriumban olvasható – ha a két hatalom összefonódik, már nem tartanak egymástól; Dante szemében a pápa és a császár dualizmusa olyan rendszer volt, melyet mai kifejezéssel az „ellenőrzés és egyensúly” rendszerének neveznénk. Marsilius már másképpen vélekedett: nemcsak evilági hatalmától akarta megfosztani az egyházat, hanem bármilyen szervezeti önállóságától is. De mivel a vallást az egyéni lelkiismeret területére korlátozta, az államot mintegy felhatalmazta arra, hogy irányító szerepre tegyen szert a közgondolkodás terén. Későbbi évszázadok antiklerikális és világi gondolkodói valójában nem sokat tudtak hozzátenni ahhoz, amit a páduai Marsilius oly körültekintően fogalmazott meg írásában.

William of Occam politikai eszméi csak azért lehettek még ennél is nagyobb hatásúak, mert szerzőjük neves filozófus is volt. Máskülönb Occam csak az itáliai gondolkodók munkáját folytatta. Népszerűsége bizonyára annak köszönhető, hogy ragaszkodott a zsinati fennhatósághoz s következképpen ahhoz, hogy az egyházi hierarchia s benne a pápa csak a zsinat végrehajtó szerve. Mindezt a császárság vagy a világi állam keretén belül képzelte el, amelynek uralkodóját az örökletes hercegek választják – a korszak viszonyai között azt mondhatnánk, demokratikusan.

Láthatjuk tehát, hogy e késő középkori szerzők felfogásában a pápai és a zsinati hatalom csökkenésével nőtt az evilági hatalom szerepe. Azt tartották, hogy a pápai hatalom tartalmatlan, kizsákmányoló és túlzott; ugyanakkor nyitva maradt a kérdés, hogy a zsinat egyházi méltóságokból álljon, vagy – népgyűlésekhez hasonlóan – képviseleti alapon minden hívő részt vehessen benne. Mindenesetre a zsinat egészét, összehívását és határozatainak végrehajtását az állam volt hivatva megvalósítani. Ezen írók szerint ugyanakkor a nép nemcsak elismerte az evilági uralkodó hatalmát, hanem ez a hatalom a nép akaratán és demokratikus választásán nyugodott. Ezzel tehát politikailag véget ért a középkor, mert, aho-

gyan Cassirer rámutat, „az államot erkölcsi feladatainak dacára sem lehetett már abszolút jónak tekinteni”.<sup>7</sup>

Machiavelli – szerény formában már Marsiliusnál is fellelhető – újításának hatása jelentősebb annál, amit általában tudunk róla: hogy az állami érdeket féltékeny és türelmetlen rendező elvvé emelte. A machiavellizmusban végleges formában fejeződött ki az a korábbról ismert tendencia, mely az egyén és az állam irányítója között közvetítő intézmények gyengítésére és eltörlésére törekedett. A középkori gondolkodó két hasonlat segítségével idézte föl a társadalom működését: az egyik a már említett emberi test volt, a másik a makrokozmosz, vagyis a világegyetem átfogó rendje. Az ekképpen szerveződő társadalomban minden rész egyformán szükséges, ahogyan már a Menenius Agrippáról szóló római legenda is mutatja, melyben Agrippa éppen ezzel az érveléssel bírta rá a plebejusokat a Rómába való visszatérésre. A feudalizmus ennek a felfogásnak a kifejeződése volt, amelynek bölcsessége többek között abban is megnyilatkozott, hogy az egyén és az állam, valamint kisebb hatalmi központok közé számos ütközőzónát illesztett. De Gierke szerint már a középkorban felbukkantak olyan törekvések, melyek „a jogot és a hatalmat a közvetítő zónák rovására egyrészt a legfelsőbb erőknél, másrészt az egyénnél igyekeztek összpontosítani. A kor két axiómája egyrészt az állam, másrészt az egyén szuverenitása volt.”<sup>8</sup>

Világos, hogy Machiavelli elmélete szemben állt a közösségek középkori felfogásával, mely utóbbi nyilvánvalóan csak az uralkodó akaratát gátolta volna. Másrészt a quattrocento szelleme, mely oly világosan tükröződik a firenzei reneszánsz alkotásaiban, szélsőséges individualizmusról tanúskodik, mely egyrészt az volt, hogy a vallási újítások következtében számos évszázados intézmény omlott össze, másrészt szerepet játszottak benne a technikai találmányok, a földrajzi felfedezések stb. Az állam volt e változások során az egyetlen olyan erő, mely képes volt tűzfegyverrel ellátott állandó hadsereg fenntartására, a tengeri kereskedelem megszervezésére, és a vallási egység kikényszerítésére, mely nélkül nem létezhetett volna állampolgári engedelmség.

A páduai Marsilius (Marsiglio di Padova), William of Ockham és Machiavelli ebben az értelemben egy új felfogás, új körülmények, egy új világkép előfutárai voltak. Ha homályosan is, de tudatában voltak annak, hogy az embernek a világegyetemben betöltött helyzete változik, s ez a valóságos változás az értékek változását is szükségessé teszi. E felfogásra

<sup>7</sup> Ernst Cassirer: *The Myth of the State* (Garden City, N. Y. Doubleday Anchor Books, 1955. 132.).

<sup>8</sup> Gierke, i m. 86.

jellemző például, hogy Machiavelli *Beszélgetésekje* a vallást csak mint az államnak alárendelt tevékenységet állítja az olvasó elé, s ennek megfelelően azt ajánlja, hogy a vallást ne természetfeletti érvénye alapján válasszuk, hanem aszerint, hogy mítoszként mennyire képes a társadalom összetartására.<sup>9</sup>

Az újkor kezdetétől egyre fontosabbá válik a vallásnak mint új politikai mítosznak és mint egyesítő tanításnak a megfogalmazása, ám anélkül, hogy tartalmazná a későbbi ideológiákra jellemző kényszerítő erőt és dinamizmust. Ernst Cassirer mutat rá arra, hogy a középkorhoz hasonlóan az újkor kezdetén is megfelelést találunk az adott kor teológusai, csillagászai és filozófusai által vallott kozmológiai elméletek és a politikai rend között. A középkori kozmológiai és társadalmi eszme a modern csillagászat kialakulásával ért véget, melyet már többek között Giordano Bruno is előre jelzett. De Galilei nyíltabban fogalmazhatott: *Beszélgetések és matematikai bizonyítások két új tudományról* című dialógusában kifejti, hogy egy „igen ősi kérdés” új megoldására bukkant s olyan új sajátságokat fedezett fel, melyeket előtte senki sem ismert meg vagy írt le. Ugyanez igaz a politikai elmélet terén is, s Machiavelli valójában a Galilei-féle elveket alkalmazta a politikai változások leírására. A firenzei diplomata, ahogyan már említettem, nem volt a vallás ellensége, de államában mégis olyan vallást látott volna szívesen, mely a leginkább alkalmas a polgári erények fenntartására. A kereszténység erre a feladatra alkalmatlan volt, mivel egyszerre akart adózni Istennek és a császárnak. A pogány, s leginkább a római vallás jobban megfelelt volna a célnak, mivel lehetővé tette a kiemelkedő hadvezérek és államférfiak dicsőítését, s minden olyan területen hasznosnak mutatkozott, melyen az államnak bizonyítania kellett cselekvőképességét, határozottságát és rendfenntartó erejét.

Az államigazgatás leghatékonyabb módszereinek ezen machiavellista kifejtése egyszerre bizonyult óriási hatásúnak és megdöbbentőnek. Ugyanakkor el kell ismerni, hogy Machiavelli csak leírta azt, ami kisebbségnagyobb mértékben mindig is az uralkodók és kormányzatok gyakorlata volt; eredetisége talán abban áll, hogy a kereszténység történetében elő-

<sup>9</sup> „Örködjének hát minden respublica vagy királyság vezetői az uralkodó vallás alapelvein, és ha így tesznek, minden nehézség nélkül biztosítják államuk vallását, következőképpen szilárd egységét is. Támogassák, gyarapítsák mindazt, bár hamisnak ítélik is, ami a vallás ügyét előmozdítja, és minél előrelátóbbak, minél inkább ismerik az életet, annál inkább így fognak cselekedni. A bölcsek megtartották ezt a szabályt, így jöttek létre a jóslatok, amelyeket a hamis vallások is tiszteletben tartanak, mert az okos ember nagyra becsüli őket, bármilyen elvből fakadnak is, és a bölcsek tekintélye hitelt kölcsönöz a jóslatoknak mindenki szemében.” Machiavelli: *Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről*. In: N. M. Múvei, Bp. 1978, I. 128. Ford. Lontay László.

ször nem vett tudomást a politikum erkölcsi jellegéről. De a nemzetek, népek és intézmények közötti kapcsolat nem változott olyan sebességgel és határozottsággal, ahogyan a fizikai és a csillagászati tudományok fejlődtek. Machiavelli forradalma nem tűnt oly elsöprőnek, mint Galilei felfedezései. Az állam, a politikai és a társadalmi élet e nagy összefogó szerkezete, lényegében nem változott és testületei, intézményei, valamint hivatalnokainak és polgárainak megszokott rutinja mint oly gyakran, most is a változás legnagyobb ellenfelének bizonyult. Általában még Machiavelli után sem történt meg, hogy bárki is kétségbe vonta volna a keresztény vallás és az állam között fennálló szoros kapcsolat jogosságát. Noha, mint Cassirer kimondja, „a machiavellista felfogás összedöntötte a korábbi teokratikus eszmét”,<sup>10</sup> ugyanakkor az is igaz, hogy ezen utóbbiak a XVII. századi uralkodók tevékenységében újjáéledtek.

Így tehát elmondható, hogy a reneszánszot követő korszak politikai gondolkodása és gyakorlata korábbi korok felfogását vitte tovább, s még sokáig nem volt világos jele annak, hogy valamilyen más „közfilozófiával” kellene betölteni a keresztény fogalmak és viselkedési normák helyét. Ez persze nem azt jelenti, hogy egy ilyen új közfelfogás alapja már ne rajzolódott volna ki egyes, a változások sodrában álló egyének és politikai teoretikusok gondolkodásában. Még el kellett telnie bizonyos időnek, míg a gazdasági realitások és a humanistáktól eredő emancipációs mozgalmak valóságos tartalommal töltötték meg és valódi feladatok elé állították a fentebb elemzett új politikai elképzeléseket. Csak ekkor kerülhetett sor az ideológiai erők kibontakozására, csak ekkor mutatkozhatott meg az újkor válsága a maga teljes nagyságában.

Ha az újkor történetét a reneszánsz, a reformáció és a felfedezések korának hagyományos elfogadott hármasságával kezdjük, Európa történetében első ízben bukkanunk olyan egyénekre, akiknek eszméi és eszményei már nem találhattak helyet az egyházi és a feudális intézmények hagyományos szerkezetében. Az eszmék embere azt láthatta, hogy szinte váratlanul az egyházzal és az általa áthatott társadalommal hatalmas társadalmi és gazdasági erők kerültek szembe. Ennek eredménye volt, hogy korábban rejtett gondolatok egyre nyíltabban jelentek meg s hamarosan a népszerűség vette szárnyaira őket. Igaz, hogy a kialakuló szabadságot csak néhányan akarták felhasználni arra, hogy megbomlasszák a társadalmi rendet s lerombolják Európa vallási egységét. A legjobb elmék, köztük Rotterdami Erazmus, nem voltak hajlandók részt venni a refor-

<sup>10</sup> Gierke, i. m. 172.

mációban, s még kevésbé a szabadgondolkodás népszerűsítésében.<sup>11</sup> Ezek a személyek – humanisták, nyomdászok, vándortudósok és vándordiakok, politikai tanácsadók stb. – kénytelen-kelletlen belátták, hogy elképzeléseiknek a jövőben igen széleskörű társadalmi következményei lehetnek, s hogy velük együtt egy új társadalmi osztály indult el a felemelkedés útján, melyet az általuk is hirdetett eszmék iránti érdeklődés és ezen eszmék feldolgozása kötött le.

Az értelmiségi tehát a reneszánsz szülötte. Típussá akkor vált, amikor a polgárság megérett arra, hogy aktívan részt vegyen a politikai élet alakításában, s amikor ezzel egy időben a tudomány a fejlődés komoly szervező tényezője lett. Az értelmiségi felbukkanása tehát egybeesett az utópia megvalósulásának kezdeti fázisával; s az értelmiség éppoly fontos volt e folyamat kibontakozásában, mint maga a középosztály.

Az értelmiségi osztály jelentőségének növekedése akkor figyelhető meg, amikor a középkori társadalom bomlani kezdett, s amikor a nemesiség elszenvedte első vereségeit annak következtében, hogy a társadalmi élet hangsúlya a mezőgazdaságról áttevődött a pénzgazdálkodásra.

Georges Gurvitch szerint „az osztályok nagy létszámú, különös csoportok... Ellenállnak annak, hogy a társadalom többi része elkeveredjék köztük, nem hajlandók feloldódni más osztályokban, ám magas szinten szervezettek, ami jellemző kulturális teljesítményekre utal.”<sup>12</sup> A társadalmi osztály ezen meghatározása két fontos mozzanatot tartalmaz: egyrészt azt, hogy az osztályok nagy erejű s partikularitásra törekvő csoportok, melyek ugyan a társadalom egészében léteznének, de sok szempontból függetlenek tőle; másodsor azt, hogy ideológiájuk szükségképpen részigazság, szubjektív interpretáció, vagy ahogyan Gurvitch írja: „lénye-

<sup>11</sup> Huizinga a következőképpen jellemzi Erazmust és azokat a humanistákat, akik ebben a válságos időszakban éltek: „Az az értelmiségi típus, amilyen Erazmus is volt, csak kicsiny csoportot alkothatott: abszolút idealisták voltak, akik ugyanakkor minden tekintetben mérsékeltre tették tanúságot. E személyek nem tűrhették a világ tökéletlenségét; úgy érezték, szembe kell vele szállniuk. Ugyanakkor gondolkodásukkal nem fért össze a szélsőségesség: visszaretentek a cselekvéstől, mert tudták, hogy amennyit épít, annyit le is rombol minden emberi tett, így hát visszavonultan hirdették, hogy a világnak másfélének kellene lennie. Ha azonban kitört a válság, kedvetlenül ugyan, ám mégis a hagyomány és a konzerválás mellett foglaltak állást.” *Erasmus of Rotterdam* (New York, Phaidon Publishers, 1952. 190.)

<sup>12</sup> *Le concept de classes sociales de Marx à nos jours* (Centre de Documentation Universitaire, 1953–1954. 133.).

gében politikai módja a valóság felfogásának, amely a lehetséges tudásformák közül a leginkább elfogult.”<sup>13</sup>

A *Respublica christiana* szemszögéből tekintve a szigorúan szervezett osztályok megjelenése – s ezek egyikének, a polgárinak látványos előretörése – botrányos jelenségnek számított. Először is, visszatekintve elmondható, hogy az egyház régi gyanakvása a kereskedelmi-ipari rétegekkel szemben, visszatérő figyelmeztetése a profit és az uzsora veszélyeire drámai módon igazolódott. Másrészt világos volt, hogy az a felfogás, melynek alapján az új törekvések újjá kívánták szervezni a társadalmat, élesen ellentétes volt a társadalmi igazságosság platóni, *Az államban* kifejtett eszményével, melyet a keresztény gondolkodás is elfogadott. Vajon a középkori társadalom – sokszor ugyan elrugaszkodva a valóságtól – elméletileg és lényegében nem hatalmas családként fogta-e fel magát, vagy, mint láttuk, olyan emberi testként, melynek minden tagja értékes Isten szemében, az ő dicsőségéért munkálkodik, amiképpen a testtel rendelkező élőlények keze-lába, feje is ezt teszi?

Ez a helyzet s a belőle adódó szolidaritás azonban eltűnőben volt. A társadalom úgynevezett atomizálódását számos író a reneszánsztól datálja: eszerint az egyén egyre jobban kiválik azon kiscsoportokból, melyeknek tevékeny tagja, s váratlanul szembekerül az állami gépezet rémisztő arculatával, mellyel ugyan személyében semmi sem köti össze, mégis alávetettjének számít. Vagyis az ember, Romano Guardini szavaival élve, a „Teremtő szolgájából” – ez volt egykoron a középkori ember – felfedezései és találmányai által a „természet ura” lesz, ugyanakkor mélyen meghasonlott önmagával, hiszen minél inkább tudatára ébredt saját hatalmának, annál nagyobb szorongás fogta el a végtelenség láttán, melyet ez a hatalom hirtelen feltárt előtte. Ugyanakkor mind a protestantizmus, mind a tridenti zsinat utáni katolicizmus bizonyos mértékig eltorzította ember és Isten viszonyának korábbi felfogását, amennyiben hangsúlyozta a hit teher voltát. Vagy nem a „katolikus évszázad”, a XVII. század legnagyobb géniusza volt az az ember, aki fogadást ajánlott arra, hogy Isten létezik, s ezt a hit terhének elfogadása melletti végső érvként fogalmazta meg?

Azt is mondhatnánk, hogy a reformációtól a francia forradalomig terjedő három évszázad legjelentékenyebb elméi minden erejüket megfeszítve igyekeztek megoldani azokat a problémákat, melyek a keresztény-

<sup>13</sup> „Az ideológia nem tudományos elmélet... remények, vágyak, félelmek, eszmék kifejeződése, nem az eseményekre vonatkozó hipotézis.” James Burnham: *Managerial Revolution*, 25. „Az ideológia népszerű közhiedelem, mely társadalmi-politikai eszményre irányul.” Jean Furstenberg: *Dialectique du vingtième siècle*.



ség szellemi és társadalmi széttöredezéséből származtak. Legjobbjaik számára lassan kezdett világossá válni, hogy a kereszténység szétesése és a megjelenő problémák összefüggenek, hogy egyrészt az egyén nem teljesen önfenntartó és önmagát védelmező egység, hanem közösségi szervezetre és védelemre szorul, s hogy másrészt a társadalom és a politika nyilvánvalóan több, mint érdekek találkozása, már ha a bennük való részvételnek van valamilyen értelme.<sup>14</sup> Mindezt nyilvánvalóvá tette az a tény, hogy a társadalomban továbbra is két hatalmi központ volt, de már nem a pápa és a császár személyében, hanem az uralkodó és a középosztály jelenlétében, melyek közül az első az állam, a második az individualizmus elvét képviselte. Kettőjük küzdelme három évszázadon keresztül tartott s olyan nyilvánvaló formában folyt, annyira az emberek szeme láttára, hogy szinte mindenki azt hitte: a középosztály teljes vagy részleges győzelme elhozhatja a fentebb említett mélyebben fekvő problémák megoldását is. Vajon a polgár nem az egyén, nem a végső emberi valóság érdekét képviselte ebben a helyzetben?

Meg kell említenünk még egy tényezőt, amely tovább élte a király és a polgárság ellentétét, legalábbis ami ez utóbbi legdinamikusabb rétegét illeti. A reformáció, mely a német területeken elősegítette a helyi fejedelmek hatalmának megerősödését, Franciaországban elkeseredett polgárháborúhoz vezetett, mely már előre jelezte a német földön megvívandó harmincéves háború borzalmait. A francia protestánsok eltávolodtak az uralkodótól, és a királyi hatalmat egyre inkább kizsákmányolónak látták; válaszként meghirdették, hogy a hatalom a néptől származik (Duplessis-Mornay valamint Hubert Languet: *Vindiciae contra tyrannnos*). Ám a IV. Henrik nevéhez fűződő nemzeti kiegyezés után ezek a korai demokratikus eszmék nem találtak folytatásra Franciaországban. Mint G. P. Gooch jól ismert tanulmányában kimutatta, e hugenotta eszmék németalföldi közvetítéssel eljutottak Angliába, ahol olyan mozgalmak kiindulópontját jelentették, mint a leveller, a kommunisztikus és más utópista szerveződések. E szekták tagjai valamilyen formában mind elvetették a monarchia gondolatát, s a kormányzatot „Krisztus alá” akarták rendelni, vagyis, felfogásuk szerint, a hívők demokratikus irányítása alá. Mint egyik képviselőjük, Rutherford *Lex Rex* című munkájában kifejtette, ember nem ítélkezhet ember felett; a király csak szerződő fél, s a népnek tartozik engedelmességgel.

<sup>14</sup> Ez a belátás volt a platóni államelmélet lényege is, az ti., hogy a magán- és a közösségi élet nem fejlődhet egymástól függetlenül, s hogy az ember erkölcsi élete a helyes politikai rend függvénye. Ez utóbbi az állam „lelke”, vezérlő elve, mely nem lehet a véletlen műve, hanem racionális gondolkodással kell kialakítani.

Mi volt a polgárság az újkor kezdetén, s mik voltak a céljai? A nemes-ség hatalma és befolyása visszafordíthatatlanul hanyatlott. A király a maga pénzügyi és politikai ügyeiben a polgárságot tartotta partnerének, s ezzel lehetővé tette, hogy ez utóbbi hozzáférhessen – egyelőre a cseléd-lépcsőn – az államhatalomhoz. De a polgárság – oly rövid időszakoktól eltekintve, mint a cromwelli protektorátus – nem vágyott politikai hatalomra, hiszen túlságosan is lefoglalta kereskedelmének kiépítése, a kereskedelmi útvonalak biztosítása, tőkéjének felhalmozása és befektetése. A polgárság azt várta az uralkodótól, hogy intézze az állam ügyeit, fenntartsa az igazságszolgáltatást és a rendőrséget, megzabolazza a még mindig falánknak mutató feudális urakat, s máskülönben ne avatkozzék be az üzleti ügyek alakulásába. Az új osztály a maga gazdasági érdekeinek érvényesítésével tehát nagyban hozzájárult ahhoz, hogy megváltozzék az állam, a törvénykezés mivolta, valamint a király és az alattvalók viszonya. A XVI. század második felében Jean Bodin szinte zsarnokinak tartotta a királyi törvénykezési hatalmat, amikor eltávolította a középkori hagyományban, kiváltságokban, szokásokban gyökerező akadályokat, ám ugyancsak körülbástyázta és törvénnyel ellenőrizte, amikor a kérdéses ügy összeütközésbe került a magántulajdonnal kapcsolatos jogokkal.

A következő két évszázad során ez a folyamat tovább erősödött, s fokozatosan átalakította a társadalom kereteit és a politikai intézmények mibenlétét. A politikai élet arénája fokozatosan kiürült, míg végül csak két hatalom nézett egymással farkasszemet: az uralkodó és a középosztály. „Immár nem volt közvetítő csoport a humanisták különböző szervezeteinek laza halmaza és az állam között, mely az előbbieket összetartotta... a legkülönbözőbb társaságok csoportjai eltűntek a társadalomból.”<sup>15</sup> A „különböző szervezetek laza halmazának” tulajdonképpeni filozófusa Hobbes. Számos kutató rámutatott már, hogy a *Leviatánt* – hátulról kell elkezdenünk olvasni, ha helyesen akarjuk érteni, vagyis: noha Hobbes az ember filozófiai-lélektani leírásával kezdi művét s úgy tesz, mintha ebből vezetné le az állam mibenlétét, valójában ez utóbbi érdekelt, s az embert úgy jellemezte, hogy összhangban álljon politikai elemzésével.

Ezen egyének, akik – mint Hobbes állítja – természetük szerint ellenségei egymásnak, valójában biztonságra törekednek. Ezt a biztonságot az állam abszolút hatalmának védelmében találják meg. „Az olyan megállapodás, ahol a felek egyike se teljesít azonnal, s amely ily módon csak kölcsönös bizalmon alapul, a pusztán természetes állapotban... bármely

<sup>15</sup> George H. Sabine: *A History of Political Theory* (New York, H. Holt, 1937. 403.).

indokolt gyanú felmerülése esetén hatálytalanná válik. Ha azonban ketten felett olyan közhatalom áll, amelynek elegendő joga és ereje van arra, hogy teljesítésre kényszerítve őket, a megállapodás hatályos.”<sup>16</sup> Hobbes nem tagadta, hogy ez a kényszerítő hatalom zsarnoki, mivel a zsarnokságot azonosnak tartotta a hatalommal.

Hannah Arendt szerint Hobbes a polgárság igazi filozófusa, aki megértette, hogy „a tulajdon soha véget nem érő felhalmozásának a hatalom véget nem érő felhalmozásán kell alapulnia”.<sup>17</sup> Ennyiben Hobbes mélyebben látott, mint a polgárság azon tagjai, akik a XVIII. századig inkább a magánvagyon megszerzésével foglalkoztak, semmint azzal, hogy rátegyék a kezüket az államgépezet bármely szegmensére. Tény, hogy az erény rangjára emelt individualizmus élesen szemben állt az állam erőszakszervezetével, valamint a nemesség privilégiumaival; az eszményi ember tulajdonsága lett, ahogy azt a XVII. századi moralisták és a XVIII. századi filozófusok elképzelték.

A *Leviatánban* oly drámaian ábrázolt helyzet mindazonáltal egyfajta egyensúlyt jelentett, mely hasonlóképpen fejeződött ki az angol restaurációban, a francia klasszicizmusban, a kartézianus világmépben és a jezsuiták hatalmában. Ez az egyensúly bomlott meg 1715-ben, XIV. Lajos halálával, mely esemény tágra nyitotta a kapukat a polgárság törekvései előtt, melyeket már semmi sem korlátozhatott. Az az igazság, hogy a monarchikus adminisztráció abszolutizmusa (melynek centralista törekvéseit a monarchikus érdek és a polgárság nyomása határozta meg) a középosztály számára csak addig volt elfogadható, míg gazdasági hatalma túl nem nőtt ezeken a kereteken. A filozófusok és a polgárság más szószólói már 1700 körül fenntarthatatlannak minősítették a királyi hatalom és a kereskedelmi érdekek egyensúlyát. A század folyamán Turgot, aki a monarchia válságának idején XIV. Lajos pénzügyminisztere volt, már „illúzióknak” nevezte azt a felfogást, mely az ország gazdasági érdekeit és a monarchikus államformát egyaránt fenn akarta tartani.

Tehát a középosztály volt az, mely először tagadta meg a királyhoz fűződő hagyományos lojalitást. Ennek veszélyét felismerve a francia kormányzat a XVIII. század közepe táján általános közvetlen adózás bevezetésével kísérletezett. Ezen elkeseredett, noha tisztességes és logikus lépés következtében a polgárság attól tartott, hogy az állam hamarosan a tulaj-

<sup>16</sup> *Leviatán*, I., 14. A mű teljes címe: *Leviatán avagy az egyházi és világi állam anyaga, formája és hatalma*. Ford. Vámosi Pál, Bp. 1970.

<sup>17</sup> Hannah Arendt: *The Origin of Totalitarianism* (New York, Meridian Books, 1958). Magyarul: *A totalitarizmus gyökerei*, Ford. Braun Róbert, Seres Iván, Berényi Gábor, Erős Ferenc, Bp. 1992. 168.

dont és a tőkét is megadóztatja; s hogy ne kelljen az államnak fizetnie, mint osztály „sikerrel fordította e törekvéseket a klérus ellen”.<sup>18</sup>

Ez a diverzáns lépés csak azért járhatott sikerrel, csak azért akadályozhatta meg a pénzügyi reform bevezetését mindaddig, amíg már túl késő volt, mert a manufaktúra- és hajótulajdonosok valamint a földtulajdonosok kezében már hatalmas gazdasági erő összpontosult. De az már az értelmiség műve volt, hogy a polgárság minden nehézség nélkül a pap-ságot tehetette meg bűnbaknak, s ezzel megakadályozhatta a helyes lépéseket. Voltaire évtizedeken át támadta az egyházat, az egyházi tulajdon elvét, s egyrészt történeti adatokkal, másrészt a dogmák kétségbe vonásával tette kérdéssé az egyháznak oly fontos adományozások érvényességét. Mint Charles Morazé megjegyzi, Voltaire írásai „már egy osztály csatározásairól tanúskodnak”. Nem kétséges, hogy ezek az írások hozzájárultak annak a közfelfogásnak a kialakulásához, mely az egyházi javak elkobzását a polgári tulajdon védelmében tett üdvös lépésnek tekintette.

A XVIII. század közepétől az értelmiség már fenntartások nélkül támogatta a középosztály törekvéseit, s ez a támogatás annak arányában nőtt, ahogyan a polgárság a monarchia, az egyház és a hagyományos intézmények elleni támadásai folytán egyre nagyobb előnyre és befolyásra tett szert. Ez a befolyás oly mértékű volt, hogy az udvar, a miniszterek, a rendőrség és a cenzúra egyaránt tehetetlenül szemlélték terjedését, s azt a nemzetközi támogatást is, melyben Voltaire, Rousseau, Diderot és társai részesültek. Ezek az értelmiségiek nemcsak az udvar magas köreiből találtak védelmezőkre és barátokra, hanem még a kormányzat is (félig egyetértve kíméletlen kritikusaikkal) bátorította őket, és olyan megoldásokat javasolt a számukra, melyekkel elkerülhették a cenzúra közbelépését. Így munkáik az országhatáron kívül, többnyire a toleráns Hollandiában jelentek meg, majd a hatóság hallgatólagos egyetértésével csempészték vissza őket Franciaországba. Ezek az akciók persze nem voltak olyan kockázatosak, az írók és a filozófusok mégis a mártírok nimbuszára tehetek szert, s a véleményformáló szalonok csak növelték dicsőségüket. Amikor például 1759-ben a párizsi művelt nagyközönség felcsigázva figyelte Rousseau és Diderot vitáját, De Castries márk felháborodva jegyezte meg: „Ez hihetetlen. Az emberek másról sem beszélnek, csak ezekről a fickókról. Pedig semmijük sincs, még egy házuk sem, padlás-szobákban laknak. Ehhez gyszerűen nem lehet hozzászokni.”

<sup>18</sup> Charles Morazé: *La France bourgeoise* (B. Colin, 1946. 121.)

Valóban úgy tűnt fel, hogy minden esemény a középosztály fejlődését és felvirágzását szolgálja. Kepler, Galilei és Newton felfedezéseinek, a mérnöki munkát elősegítő matematikai fejlődésnek elsősorban persze tudományos jelentősége volt. De két megjegyzés mégis idekívánkozik politikai és társadalmi jelentőségükről.

Először is látnunk kell, hogy a humanistákhoz hasonlóan a természettudósok is fennköltlen gondolkodtak saját tevékenységükről, mert úgy vélték, hogy hozzájárul a természet s így a teremtett világ titkainak mélyebb megértéséhez. A középkoriak szemében a természet tanulmányozása „Ádám bűnének megismétlése volt, az ördöggel kötött szövetség”.<sup>19</sup> A XVII. században Sir Thomas Browne a természetet második Szentírásnak nevezte: „Két Biblia van, melyek segítségével kapcsolatba léphetek Istennel: az egyiket maga Isten, a másikat szolgálja, a Természet írta.” A természettudósok és a filológusok ezen vallásos elkötelezettsége a papsággal tette őket egyenrangúvá. Úgy tűnt, hogy felfedezéseik sikerét – mely oly szembetűnően eltért a korszak stagnáló teológiai spekulációitól – Isten különleges kegyelme tette lehetővé.

A második megjegyzés arra a jelképes szerepre vonatkozik, melyre a tudomány a XVII. században tett szert. Amikor a természettudósok és a filozófusok már nagyban fessegették a világegyetem titkait lezáró ajtót, hamarosan nyilvánvalóvá vált, hogy valójában – hagyományos felfogású társaik minden tiltakozása ellenére – új világnézet kialakításán dolgoznak, mely élesen szemben áll azzal, melyet az egyház kizárólagos jogával élvez ajánlott a keresztényeknek. Ebben az új tudományos világnézetben világosan kirajzolódott egy új társadalom képe. De a kérdés még nem dőlt el sem az egyház, sem ellenzéke javára; amikor Galilei és a jezsuiták vitája hosszan elhúzódó perré változott, az idős fizikus egyik barátja, Campanella szerzetes örvendezve írta levelében, hogy már látja egy új világ, egy új társadalom kibontakozását. Megértette, hogy eszméi, melyeket utópikus regényében, a *Napvárosban* foglalt össze, csak akkor valósulhatnak meg, ha a tudományos kísérletek – mind a laboratóriumban, mind a társadalomban – előkészítik számára az utat.<sup>20</sup>

A XVIII. századra a tudomány és az új társadalom eszményének szövetsége korábban elképzelhetetlen szilárdságra tett szert. A középosztály

<sup>19</sup> Basil Willey: *The Seventeenth Century Background* (Garden City, N. Y., Doubleday Anchor Books, 1953. 40.)

<sup>20</sup> De az úgynevezett utópikus irodalom az általában elfogadottnál sokkal összetettebb jelenség. Sokan gondolják úgy, hogy Sir Thomas More (Morus Tamás) *Utópiája* valójában az „eszményi” társadalom gúnyrajza és nem védelme; Campanella ugyanakkor olyannyira naiv, hogy Napvárosának lakói szerinte mentesek lesznek a köszvénytől, a reumától, a náthától, a zsábatól és a hascsikarástól.

az iparban és a kereskedelemben terjeszkedett. Németalföld hanyatlásával már csak Anglia és Franciaország versenyezhetett a tengerek és a tengeri kereskedelem birtoklásáért. Mindkét hatalom gyárosai, befektetői, részvényesei és gyarmatosítói kezébe helyezte katonai erejét és diplomáciai ügyességét. Franciaországban, de különösen Angliában volt megfigyelhető, hogy a nemesek válllvetve küzdöttek a közemberekkel, mi több, saját inasaikkal is, közös céljaikért: nap mint nap várták a híreket a tengeri kereskedelmi vállalkozások sorsáról, melyekbe mindannyian vagyontukot fektették, egyesek egész gazdagságukat, mások talán csak néhány bankót, melyet spekulációval kerestek a tőzsdén.

A tudomány és a technikai találmányok mindenütt lelkesedést váltottak ki. Immár e találmányok voltak a gazdasági terjeszkedés és felvirágzás biztosítékai. A természettudóst egyre inkább találmányainak alkalmazhatósága foglalkoztatta, hiszen láthatta, hogy az ipar mily gyorsan felhasználja őket. A korszak legjelentősebb irodalmi vállalkozása, a francia *Enciklopédia* már címében is büszkén tudósította olvasóit arról, hogy minden emberi ismeret foglalata kíván lenni; ugyanakkor alkalmazkodott a kor szelleméhez, amennyiben lapjain a teológiának és a vallási ismereteknek, a természettudományos tárgyakkal összehasonlítva, csupán elenyésző csekély helyet biztosított. Mint A. M. Wilson megjegyzi: „A 'teológia' címszónak legalább annyi hely jutott e műben, mint a 'Vas készítése és felhasználása' szócikknek”; s hozzáteszi: „Az Enciklopédia tehát ily módon viselt hadüzenet nélküli, lélektani háborút.”<sup>21</sup>

Diderot, D'Alembert, Voltaire, Helvetius és Turgot alkották e háború arcvonalt, mely egyszerre volt lélektani, politikai és filozófiai – erre a következtetésre Wilson jut el az *Enciklopédia* jelentőségének elemzése közben, s mondandója a XVIII. századi felvilágosodott irodalom nagy részére érvényes: „Az Enciklopédia hatalmas szótár volt, az emberi ismeretek irdatlan kézikönyve. Ugyanakkor mégis sokkal több volt ennél. Az Enciklopédia olyan készletet is jelentett olvasói számára, mely gyakran egyszerre volt érzelmi és intellektuális... Maró hatású szer volt, vagy még inkább éles vágószerszám: olyan feladatok megoldására lehetett használni, amelyek elvégzéséhez korábban nem volt megfelelő eszköz.”<sup>22</sup>

Szinte valamennyi XVIII. századi gondolkodóra ráillik az „ellentmondásos” jelző. Közhely az a megjegyzés, hogy átmeneti korszak volt, olyan kor, melynek a kezdetét Paul Hazard szerint „az európai tudat válsága”

<sup>21</sup> A. M. Wilson: *Diderot: The Testing Years* (New York, Oxford University Press, 1957. 133.)

<sup>22</sup> A. M. Wilson: *Diderot: The Testing Years*, i. m. 149.

jelzi. A válság valódi volt és igen mélyreható; hatását felismerhetni a francia filozófusok személyiségében, életében és gondolkodásában; szinte mindegyikük egyszerre volt hagyományos és újító s ezért tetszés szerint lehet tőlük olyan részeket idézni, melyek a hagyományt vagy a haladást, a monarchiát vagy a köztársaságot, a vallást vagy az ateizmust részesítették előnyben.

A „filozófus” szó használata nem igazán célszerű itt, hiszen nem tudni, mi a pontos jelentése, nem is beszélve számos mellékjelentésről. A XVII. és XVIII. századi tudósok s különösen a természettudósok – mint Galilei vagy Newton – filozófusnak nevezték magukat, a „természet-filozófia” után. Ez azt jelenti, hogy a filozófiát az egzakt jelenségek tudományának, illetve az ezekre való reflexióknak tartották. Ugyanakkor bizonyos világnézetet is jelentett, az ember mivoltának és sorsának bölcs szemléletét, ahogyan ez nyilvánvaló Voltaire „filozofikus meséiből”. Végül pedig a filozófus olyan ember is volt, aki ismereteit felhasználva a felismert igazság szellemében akarta átalakítani környezetét. Például Voltaire és Condorcet türelmetlenek voltak Montesquieu-vel, amiért a történelmi és társadalmi jelenségek okaival foglalkozott, s amiért nem azt kereste, milyennek kell lenniük. A világ megváltoztatásának ez a gyakran utópikus szándéka igazolja Carl Becker kijelentését, aki szerint a XVIII. századi filozófusok eszméje a „mennyei Jeruzsálem” földi megteremtése volt.

E filozófusok tevékenységét támogatta az a korra jellemző felfogás, mely nem kételkedett abban, hogy a világmindenségről hamarosan végleges, tudományos képet lehet kialakítani. Még a különben óvatos Montesquieu is hitte, hogy az egyetemes tudomány hamarosan teljes győzelmet arat. Felfogása szerint – mint életrajzírója, Jean Starobinski állítja – az egyetemes tudomány megvalósulása lehetséges és igen közeli. Az ember hamarosan minden tekintetben kiismeri a természetet: megállapítja a tömegvonzás egyetemes törvényét, melynek már csak részletei szorulnak tisztázásra. Galilei és Newton után hirtelen feltárulni látszott az egész világegyetem.<sup>21</sup> Montesquieu olyan szúzhöz hasonlította a természetet, aki sokáig megőrizte érintetlenségét, ám hirtelen engedett.

A törvények szelleméről szerzője túlságosan is sok, részben francia, részben más országbeli hagyomány hordozója volt – köztük Hobbesé, Grotiusé, Locke-é – s ezért aligha tekinthető a filozófus tipikus megtestesítőjének. Mindenesetre polgári értelemben individualistának mondhatjuk, akinek eszménye a társadalmi érdekek, intézmények és osztályok

<sup>21</sup> *Montesquieu par lui même* (Editions Ecrivains de Toujours, 149.)

olyan egyensúlya, mely biztosítja az egyén szabadságát. Az egyén így szem előtt tarthatja saját személyes érdekeit; Montesquieu azonban eltér Hobbestól, amennyiben az állami tekintélyt nem tartja szükségképpen zsarnokinak. A versailles-i udvar és az általa Franciaországban terjesztett életfelfogás, a *douceur de vivre* olyan légkört teremtett, melyben létezhetett toleráns közerkölcs, s Montesquieu bizton hirdethette a maga intellektuális, erkölcsi és gazdasági *laissez-faire* filozófiáját.

A filozófusoktól eltérően Montesquieu ugyanakkor nem osztotta az előbbieknél az ember jóságába vetett naiv hitét, s míg az egyént meg akarta szabadítani a közösség túlsúlyától, figyelmeztetett arra is, hogy az erőszaknak és jogtalanságnak nem szabad visszatérnie. A felvilágosodás jellemző típusa ettől eltérően gondolkodott: Rousseau szemében a Montesquieu-féle szabadságfogalom elégtelen volt, hiszen nem tette lehetővé a gonosz társadalommal szemben fellépő jó ember szenvedélyes kultuszát.

Ezzel olyan fogalomhoz érkeztünk, mely, úgy tűnik, alapvetően meghatározza az újkor történetét. A felvilágosodásban Marsilius és Machiavelli felfogásához képest háttérbe szorult az állam vallási-erkölcsi szerepe, s ezzel együtt előtérbe került a szerződéselméletnek legalábbis homályos fogalma (melyet a *Defensor pacis* szerzője már sokkal korábban felfeltett), valamint az a felfogás is, mely szerint az uralkodó a jó és rossz keresztény megkülönböztetése nélkül is uralkodhat. Korábban már láttuk, hogy a polgárság gazdasági nyomása miképpen készítette az uralkodót hatalmának teljesebb kihasználására, mellyel – Machiavelli és Hobbes szerint – zsarnoki módon is élhet, ha az államérdek úgy kívánja. Ugyanakkor végzetesnek bizonyult, hogy ezt a hatalmat adott esetben a polgárság ellen is fel lehetett használni. Ezért a hatalom és a gazdagság e két letéteményese észrevétlenül egyre élesebben szembekerült egymással, éppen vagyoni és hatalmi növekedésének arányában. Ennek eredményeképpen a királyi abszolutizmus és a polgári individualizmus nem alkothatt sokáig egyensúlyt; a XVIII. század értette meg, hogy az állam nem állhat e két antagonisztikus erőből, noha ugyanazok, akik a legerősebben támadták a monarchikus intézményt és annak támogatóit, ezzel párhuzamosan arra is törekedtek, hogy megerősítsék a király helyzetét és kompromisszumos megoldást találjanak.<sup>24</sup> Innét ered a filozófusok csodá-

<sup>24</sup> „Az emberi természetet illetően eléggé borúlátóak voltak ahhoz, hogy kételkedjenek a népszerű önkormányzat lehetőségében, s ezért saját ésszerű értékeik és az arisztokráciába vetett hagyományos bizalom kibékítésére törekedtek, melynek formája felfogásuk szerint egyfajta felvilágosodott önkényuralom vagy alkotmányos monarchia lett volna.” E. Barber: *Bourgeoisie in Eighteenth Century France* (Princeton, Princeton University Press, 1955. 69–70.)



lata az úgynevezett felvilágosodott önkényuralkodó iránt, aki eszményi uralkodóként egyben Anglia iránt érzett megvetésüket is kifejezte, ahol Hobbes szerint bármely jóakarátú reform fennakadhatott valamely párt ellenállásán. Maga Voltaire is megvetette a politikai szabadságot, mivel szerinte anarchiához vezet – ugyanakkor irigyelte brit kortársait – Swift-et, Pope-ot, Newtont vagy Bolingbroke-ot –, akik szabadon vitatkozhattak a szkeptikus filozófia alaptételeiről.

Ha a királyi hatalom lehanyatlak, milyen alapon lehet felépíteni az új államot és társadalmat? Ez volt a felvilágosodott filozófusok központi kérdése, akik maguk is közigazdászok, államférfiak, bankárok vagy hivatalnokok voltak, tehát jól ismerték a politikai valóságot. Maga a kérdés már burkoltan tartalmazta azt a felfogást is, hogy a hagyományos keresztény elvek már nem elégségesek, új közmegegyezésre van szükség, mely két modern tényezőn alapulhat: a tudományon és a demokrácián.

A filozófusok azonban nem álltak meg ezen a ponton. Meggondolásaik oly szenvedélyesen vallott fő hajtóerejét olyan ideológiai tanok alkották, melyek emlékeztettek az egyháztörténet néhány eretnekként elítélt felfogására. A legjobb példával természetesen Rousseau szolgált, de gondolatai egyáltalán nem számítottak kivételesnek: csak éppen szenvedéllyel és sajátos eleganciával, kortársai érzékenységének mély megértésével adta elő őket.<sup>25</sup>

Ez az érzékenység a következő tényezőkből állt össze: tartalmazta a hitet abban, hogy az ember a maga természetes állapotában jó; az emberiséget sújtó minden eddigi szerencsétlenségért a társadalom és ennek intézményei, vezetése a felelős;<sup>26</sup> végül pedig az a meggyőződés, hogy ha nem lehetséges is visszatérni az ember ősi tökéletes állapotához, a népfenség alapján mégis kialakítható a szabad és jól kormányzott társadalom.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> „Rousseau csak kevés olyat állított, amit ne találhatnánk meg Locke-nál” – vö. G. P. Gooch: *English Democratic Ideas in the Seventeenth Century* (New York, Cambridge University Press, 1954., 3. Ed. 302.). A második kiadás szerkesztője, Harold Laski túl erősnek találta ezt a kijelentést, mivel szerinte Rousseau egyik központi gondolata, az organikus állam nem található meg Locke írásaiban.

<sup>26</sup> „Van olyan bűnös szokás, olyan gonosztett... melynek eredete ne volna visszavezethető törvénykezésre, intézményekre vagy előítéletekre?” Condorcet: *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind* [*L'Esquisse d'un tableau historique de progres de l'esprit humain*] (New York, The Noonday Press, 1955. 193.)

<sup>27</sup> Ezek az eszmék részben Angliából kerültek vissza Franciaországba. Angliában 1648 körül számos utópikus elmélet örvendett nagy népszerűségnek, így például a *Világosság ragyog Buckinghamshire-ben* című (1648), mely szerint Isten kegyelméből minden ember szabad és senkinek sincs joga a másik felett uralkodni. „De az ember, érzékiségét követve, börtönőr lett, s így a világ országai néhány kereskedő uralma alá kerültek, s aki meg-

Mint fentebb már említettem, a filozófusok homályos, zavaros gondolkodók voltak. A polgári érdekeket és a haladást képviselték, ugyanakkor elítélték a túlzott szabadságot, a fényűzést és a társasági mesterkéeltséget. Egyszerre voltak forradalmiak és puritánok, miként a XX. század közepének bolsevik értelmiségije. Az erkölcs hangsúlyozása, mely szemükben az emberiséget római szigorral ötvözte, legjobban politikai gondolkodásuk középponti gondolatában: a vélemények egységében fejeződött ki. Erre a XVIII. századi jelenségre Talmon hívja fel a figyelmet, aki a „vélemények egysége” kapcsán kifejti, hogy Rousseau és társai szerint minden emberben közös szubsztancia található, tudniillik a „polgáriasság”, melyhez az ember úgy igazodik, hogy lemond egyéni érdekeinek érvényesítéséről.

A vélemények egysége persze nem azonos azzal, amire Hobbes gondol, amikor arról ír, hogy az embert könnyen felfalja „valami jöttment farkas”. Rousseau egyik kevésbé ismert, *L'Etat de guerre* (A hadiállapot) című esszéjében szembefordul a *Leviatán* szerzőjével: „Egy bizonyos igencsak felületes filozófus, miután a társadalom olvasztótégelyében százszor is átfurmálódott polgárt alaposan tanulmányozta, büszkén hirdeti, hogy megismerte magát az embert.” Rousseau szemében ugyanis a társadalmi közmegegyezés, a vélemények egységének hordozója nem az állati, hanem az erényes ember. A primitív ember – mint megállapítja *Az emberek közti egyenlőtlenség eredetéről és okairól* (1755) című munkájában – „természeténél fogva kegyes; de amint gondolkodóvá (*réfléchi*) válik, önzése kerül előtérbe”. A hobbesi felfogás hasonló elutasítása jellemzi Chastellux-t (*De la Félicité publique* című írásában), aki társadalmi derűlátását arra a reményre alapozza, hogy felfedezhetjük a „történelem előtti” embert, akit a történelem „gonoszságai és kegyetlenségei még nem érintettek”. Ebből persze megérthetjük, hogy a filozófusok miért vonzódtak a „vademberekhez”; meglehetősen szegényes etológiai ismereteik alapján

---

maradt, rabszolgájuk lett.” E rablók legelvetemültebbje maga király, aki csak azon örökődik, hogy társai gonosztetteit biztosítsa. (L. Gooch, i. m. 181.) Mint Gooch megjegyzi, az 1648–1659 között Angliában folyó eseményekre alig figyeltek föl Franciaországban. „Am az 1688-as forradalom már egészen más fogadtatásra talált. A nantes-i ediktum visszavonásának keserű emléke még mindig elevenen élt a francia hugenottákban, s III. Vilmos győzelme azt a reményt keltette bennük, hogy megszabadítja őket is.” (Vö. i. m. Appendix C, 312.) Franciaországban könyvek és pamfletok támadták XIV. Lajos despotizmusát, s az angol szabadságot utánzásra érdemes mintaként állították az olvasók elé. Mint Gooch összefoglalóan megjegyzi: „Nem helytelen, ha azt mondjuk, hogy a francia hugenották az angol forradalom hatására fedezték föl az állam szerződéses fölfogását, mely azután a XVI. századi háborúk legfontosabb témája maradt.” Ne felejtjük el, hogy Rousseau genfi születésű kálvinista volt.

úgy gondolták, hogy a les sauvages, a „vadak” élete mutatja meg, milyen lehetett az ember „a történelem előtt”.<sup>28</sup>

A vallás mint dinamikus mozgalom mindig valamilyen rivális hitvallással állítja szembe önmagát. A felvilágosodás riválisa természetesen a kereszténység volt. Vagyis ha a felvilágosult gondolkodók az ember természetes állapotát kívánták helyreállítani s kiszabadítani őt a történelem és a civilizáció szorításából, mindenekelőtt a klérussal kellett szembe szegülniök. Ez azonban hosszú harcnak ígérkezett, mivel, mint Frédéric Melchior Grimm egyik levelében megjegyezte, „az is évszázadokat vett igénybe, hogy az emberiséget alá vessék a papok zsarnoki uralmának”.<sup>29</sup> E függetlenségi harc egyes fázisait Condorcet körvonalazta *Az emberi szellem fejlődésének vázlatos története* című, a forradalom alatt, röviddel a börtönben bekövetkezett halála előtt papírra vetett írásában, melyet egy nagyobb mű alapjául szánt.<sup>30</sup>

Condorcet a fejlődés vallását hirdette, melynek prófétája Rousseau volt. Ez a genfi ifjú már ifjúkorától fogva azon gondolkodott, hogy „milyen természetű kormányzat alkalmas arra, hogy a népet leginkább erényessé, felvilágosodottá, bölccsé, vagyis a lehető legjobbá formálja”.<sup>31</sup> Mint kimutattam, Rousseau a vélemények egységének (érzelmeiktől terhes) eszméjével akarta helyettesíteni az isteni akaratnak a keresztény politikai filozófiában játszott szerepét, s arra törekedett, hogy más politikai fogalmakat ebből vezessen le. Mint a *Társadalmi szerződésben* írja, az együttélés olyan formáját akarta megtalálni, „amely teljes együttes erejével védi és őrzi minden egyes tagjának személyét és vagyonát, s amelyben minden egyes ember, bár a többivel egyesülve, csak önmagának engedelmeskedik és éppoly szabad marad, mint eddig volt”.<sup>32</sup> Az így felfogott közakaratot természetesen meg kell védeni a részérdekektől: „...mindenkit, aki megtagadja az engedelmességet a közakarral szem-

<sup>28</sup> „A 'vadak' a kor emberét a legkülönbözőbb ostoba következtetésre indították, s J. J. Rousseau, a korszak legveszedelmesebb szofistájának állandó hivatkozási pontjává váltak, hiszen bennük a primitív embert vélte fölismerni.” Joseph de Maistre: *Les Soirées de Saint-Petersbourg* (Librairie Garnier, 59.)

<sup>29</sup> *Correspondance littéraire*, V., 389.

<sup>30</sup> Magyarul: Bp. 1986, ford. Pődör László. Condorcet munkáját alaposabban a 2. fejezetben tárgyalom, együtt a XIX. századi gondolkodásra tett hatásával.

<sup>31</sup> J. J. Rousseau: *Vallomások* (1756), IX. könyv. Ford. Benedek István és Benedek Marcell. Bp. 1962

<sup>32</sup> J. J. Rousseau: *Társadalmi szerződés*. Ford. Radványi Zsigmond. Bp. 1947, Első könyv, VI. fejezet

ben, az egész közösség rákényszeríthető erre; ennek nincs más jelentősége, minthogy kényszerítik, hogy szabad legyen.”<sup>33</sup>

Ma már közhelynek számít, hogy Rousseau a kortárs totalitárius mozgalmak – s Talmon kifejezésével a „totalitárius demokrácia” – forrása. De a XVIII. században még nem léteztek tömegmozgalmak, nem létezett csőcselék – a totalitarizmus elengedhetetlen közege és eszköze –, és az közakarati filozófiája a polgárság érdekeinek szolgálatában állt, mégpedig háromféleképpen. Először is azért, hogy létrehozta és szentesítette a lelkesedésnek azt a légkörét, mely minden érvényesülni kívánó mozgalmat sajátja; másodsor azért, hogy bizalmatlanságot szított a régi rendszer hivatalai iránt, mivel hipotetikusán abból indult ki, hogy az állam bitorolja a hatalmat és visszaél azzal;<sup>34</sup> harmadszor azért, hogy a nép (*peuple*) egyesült akarata végül is alapvető törvénnyé válik, s hogy a végrehajtó hivatalok szigorúan csak a polgárok szándéka szerint használhatják hatalmukat. A második és a harmadik pont – melyek *Az emberek közti egyenlőtlenség eredetéről és okairól* 1754-es szövegéből valók – a polgárság programját tükrözi, s valóban elmondható, hogy azon *cahiers des doléances* (sérelmekről szóló felterjesztések), melyeket 1788 során betérjesztettek a rendi gyűlés elé, ezeknek a pontoknak a kifejtését tartalmazzák.

Hasonló kölcsönösség állt fenn Rousseau és a *filozófusok*, és Rousseau és a középosztály között. A filozófusok arra törekedtek, hogy a „népet” a lehető legközelebb vigyék az „uralkodóhoz”, vagyis hogy a kettőt egybeolvassák, s ilyen módon tökéletesen semmibe vették a társadalom köztes csoportjait, melyek azért minden időben az uralkodó despotizmusával szemben egy individuum védőpajzsával szolgáltak. Felfogásuk szerint azon törvények, melyeket a polgárság egyhangúlag hagy jóvá, oly tökéletesek, hogy, mint Condorcet írja, természetesen következik belőlük az egyes ember érdekeinek azonosítása mindenki érdekével. A forradalmi nemzetgyűlés ugyanezt a következőképpen fogalmazta meg: „A polgárok között kialakított, egyazon államon belül létező minden testület eltörlése a francia alkotmány alapja... A nemzetgyűlés visszavonhatatlanul eltörlő minden olyan intézményt, mely sérti a szabadságot és a jogegyenlőséget... Többé tehát nem léteznek ipartestületek, szakmai, ipari,

<sup>33</sup> Uo. Első könyv, VII. fejezet. „Mint mondják, a terror a zsarnok kormányzat velejárója. Vajon a tiétek a despotizmusra emlékeztet-e?... A Forradalom kormánya a szabadság despotizmusa a zsarnoksággal szemben.” Robespierre a francia nemzetgyűlés tagjaihoz, 1794. február 5-én.

<sup>34</sup> „Minden intézmény, mely nem abból a premisszából indul ki, hogy az emberek jók és a hivatalok korrumpálhatóak, elvetemült.” Robespierre: *Lettre à ses commettants*, 1793.

kereskedelmi testületek... A törvény többé nem ismeri el a szerzetesi fogadalmat” – s így tovább.

A francia forradalom a polgárság és az értelmiség közös műve volt. Annak ellenére, hogy minden oldalon voltak mérsékelt elemek – az uralkodó környezetében, a nemességben, a klérusban és a harmadik rendben –, többé már nem lehetett szó az érdekek kibékítéséről. A középosztály tisztában volt erejével s azzal is, hogy a történelem szele milyen irányba fúj. Sieyès abbé, a forradalom egyik fő alakja arra figyelmeztette mérsékeltbb társait, hogy semmilyen, az első két rend által ajánlott kompromisszumot ne fogadjanak el. Sieyès szerint a nemesség és a klérus már igen magas árat is hajlandó lenne fizetni azért, hogy fenntartsa a korábbi *status quót*. Ám az elnyomott nem egyezhet ki elnyomójával, ellentétes eszméket valló osztályok között nem jöhet létre megállapodás.

A forradalom elhozta Franciaországnak azt, amit az ipari forradalom – és ideológiai támogatója, Locke – Anglia számára, tudniillik az állam liberális felfogását, mely szerint az állam a pénzügyi érdekek őre és a hazai gazdasági körök védelmezője. Ennek megfelelően az egymást követő kormányok, alkotmányok és polgári politikai filozófiák kitartottak amellett, hogy az állam nem avatkozhat be a magánéletbe, melyhez persze hozzátartozott a tulajdonnal rendelkező osztályok gazdasági érdeke is. Turgot-tól John Stuart Millig gondolkodók sora vallotta a felfogást, mely szerint az államnak csak a közbiztonsággal kell törődnie, s fegyveres erejével csak akkor kell közbelépnie, ha a rend veszélybe kerül vagy lázadás tör ki.

De mit nyert az értelmiség? Azt mondhatnánk, hogy az értelmiség az újkor kezdetén bizonyos értelemben csatlakozott a középosztályhoz, mivel felfogása szerint ez utóbbi küzdött a haladásért – azért a haladásért, melyet az értelmiség is célként tűzött maga elé. Az értelmiség ugyanakkor azt is felismerte, hogy ha nem fogalmazódik meg új, a társadalmi összetartást biztosító elv, a polgárok által kialakítandó világ anarchikus lesz, embernek ember elleni küzdelmét hozza. Mondhatnánk három évszázadon keresztül sokan úgy vélték, hogy az egyre kevésbé hierarchikus különbségekre és egyre inkább pénzügyi erőre támaszkodó osztályok létrejötte anomália. Ezért megkísérelték megakadályozni ezt a folyamatot, noha nem a tisztán keresztény politikai filozófia helyreállításával, hanem új és nagyszerű eszmék, utópiák által; ilyen eszme volt a társadalmi szerződés vagy az uralkodó abszolút hatalma. Hobbes és Rousseau, ha más módon is, ugyanarra tettek kísérletet: arra, hogy visszaállítsák a görög polisz egységét és a római civitas erényességét. Hobbes érve azt volt, hogy mindegyik a társadalmi széthullás veszélye miatt van szük-

ség, melyet csak egy despota képes megakadályozni; Rousseau ugyanezt a közakaratot kifejező állam segítségével remélte elérni, mely nem tűrhet meg alsóbb szervezeteket magában s minden polgártól teljes együttműködést követel.<sup>35</sup> De szélsőségességük és az antikvitásért érzett rajongásuk miatt mindkét gondolkodó elmulasztotta, hogy átgondolja a keresztény gondolkodók erre vonatkozó álláspontját: Szent Pálét, Szent Ágostonét, a középkoriakat, különösen Aquinói Szent Tamását.

Különös jelenségre figyelhetünk hát fel: azok a filozófusok, akik egységes, politikai és társadalmi vitáktól mentes államközösség helyreállítására törekednek, pusztán a fennálló rendszer ellen irányuló kritikájuk révén is annak az osztálynak nyújtanak segítő kezet, mely felelős a korábbi társadalmi egység szétzúzásáért. Ugyanez a jelenség tér majd vissza a XIX. században is, ám akkor már nem a polgárság, hanem a proletariátus javára. Hegel felismeri, hogy a konfliktusnak mily jelentős szerepe van a történelemben, s hogy az emberhez lényegileg hozzátartozik az elidegenedés; Marx viszont már arra törekszik, hogy helyreállítsa az egyén és a társadalom (állítólag a kizsákmányolás következtében) elvesztett egységét, mégpedig a kapitalizmus eltörlése által. Az utolsó történelmi osztály, a proletariátus nem saját önző érdekei miatt emelkedik fel, nem is azért, hogy akarátát rákényszerítse új alattvalóira, hanem azért, hogy létrehozza az egyetemes társadalmat, minden ember testvériségét.<sup>36</sup>

A francia forradalom kitörésekor az értelmiség már olyan múltat tudhat maga mögött, melyre visszatekintve Condorcet büszkén mondhatta: „A filozófus elégedett lehet látván, hogy a szolgaság és előítélet uralmának eltörlésével olyasmit alkotott, amit végzet már nem dönthet le... Az erény ösvényén haladni többé már nem lesz fáradságos.”<sup>37</sup> Az egységhez, a felvirágzáshoz és a békéhez vezető úton valóban maradandó értékek születtek, s e munkában a középosztály és az értelmiség szétválaszthatatlanul összekeveredett. Ám ezen a ponton súlyos félreértések közelébe jutunk. A XVII. és a XVIII. századi értelmiségiek középosztálybeliek voltak, tudományos és történelmi kutatásaikkal, illetve politikai elemzéseikkel a polgárság vezető rétegét alkották, melyre a polgárságnak szüksége is volt ahhoz, hogy lerombolhassa a középkor hatalmas építményét. De

<sup>35</sup> Érdemes megfigyelni, hogy Rousseau is az emberi test analógiáját használja: „Az uralkodónak [vagyis a közakarotnak] az érdeke nem térhet el az egyes polgárokétól... Hiszen lehetetlen, hogy a test bántalmazni akarná saját részeit... Az uralkodó, pusztán abból kifolyólag, hogy létezik, mindig az is, aminek lennie kell.” Társadalmi szerződés, 2. könyv, VII. fejezet.

<sup>36</sup> Ezt a gondolatot a harmadik fejezetben tárgyalom.

<sup>37</sup> Condorcet: *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*, i. m. 201–202. és 192.)

magát a középosztályt sokkal jobban érdekelte a gazdasági és a társadalmi kiszolgáltatottság, mint a teológia és a világi filozófia háborúja; a polgárság a termelés és a kereskedelem liberalizálásában volt érdekelt, abban, hogy eltöröljenek olyan képtelenségeket, mint például hogy egy folyami kereskedelmi hajót átlagosan vagy harmincszor adóztassanak meg a Rajnán lefelé. Vagyis sokkal inkább azzal törődött, hogy megszabaduljon a feudális adók bilincsetől, s olyan politikai jogokhoz jusson, melyek véget vetnek a társadalmi egyenlőtlenségnek, mely már különben sem tükrözte a polgárság és a nemesség valóságos erőviszonyait.<sup>38</sup>

Felületesen nézve a helyzetet azt mondhatnánk, hogy az értelmiség is hasonló gondokkal küszködött. Mint láttuk, megbecsülésük és tényleges befolyásuk jelentős volt; ám ez csak feltűzelte büszkeségüket és érzékenységüket – hiszen könyveiket még mindig ostoba hivatalnokok cenzúrázták, és szeszélyes udvaroncok akár még el is égethették. Utazásaikat ellenőrizték, magukat száműzetéssel fenyegették, szókimondásuk jutalma börtönbüntetés volt (például Diderot esetében) vagy egyenesen botozás (Voltaire híres *bastonnade*-ja, melyet Duc de Rohan emberei hajtottak végre). A hatalommal való visszaélés megannyi példája egyre jobban kínozza az értelmiséget, és megakadályozta őket abban, hogy szabadon nyilvánítsanak véleményt. Ilyen körülmények között sokan figyelték aggodva, hogy az értelmiség szabadsága nem áll arányban írásaik népszerűségével és azokkal a lélektani előnyökkel, melyekre a polgárság törekedett.

De ha néhányan felfigyeltek is e baljós körülményekre, nem adtak hangot aggodalmuknak. Éppen ellenkezőleg, a századvéget a fokozódó derűlátás jellemezte – amit azon mérhetünk le igazán, hogy a XVII. század végén a libertinusok még többé-kevésbé titokban tevékenykedtek, Descartes maga igen óvatos volt,<sup>39</sup> ám a XVIII. század ideológusai már hangosan ünnepelték saját fontosságukat. Benjamin Constant, a regényíró, politikai szerző és államférfi így buzdította barátait 1797-ben: „Az új társadalomban, melyben a rang kiváltsága megszűnik, minden polgárnak minket, gondolkodókat, írókat és filozófusokat kell majd elsősorban tisztelnie.”

<sup>38</sup> Franciaországban a cím nélküli polgár (*roturier*) még 1781 körül sem kaphatott magasabb rangot a hadseregben, és kimondatlanul, de el voltak zárva előle a magasabb egyházi méltóságok is.

<sup>39</sup> Ezt írta Descartes barátjának, Mersenne atyának 1634. január 10-én a római Galilei-per idején: „A kívánságom, hogy nyugalomban éljek, rám bírta a bölcs jelszót: Bene vixit qui bene latuit. Így aztán kellemesebb számomra félelem nélkül élni, mint felhalmozni több ismeretet...”

## AZ IDEOLÓGIÁK KIALAKULÁSA

Filozófiai értelemben elmondhatjuk, hogy a polgárság XIX. századi dominanciájának eredete misztikus ködbe vész, amiképpen önértelmezésének alapelve is ellentmondásos. Örökségük valóban terhes.

A rejtély már a rousseau-i társadalmi szerződés elméletében is adott: írásában ugyanis sok olyan helyet találunk, melyek a szerződés hipotetikus, nem történeti jellegére vonatkoznak, mely jellemzőkkel magát a „természetes állapotot” is felruházza – vagyis azt az alapfogalmat, melyre a szerződés fogalmát építette. Mint maga is elismeri *Értekezés az emberek közti egyenlőtlenségek okairól* című írásában, a dolgok természetére vonatkozó vizsgálódásait „hipotetikus és föltételes gondolatokkal” kezdte el, mert úgy látta, hogy az ilyen gondolkodás jobban megvilágítja a dolgok állapotát, mintha valóságos leírásukra törekedne. „Ember! – kiált fel egy helyütt – ím, itt van a te történeted, nem úgy, ahogyan könyvekben meg van írva, melyek hazudnak, hanem úgy, ahogyan a természet állítja, mely soha nem hazudik. Hiszen ami a természetből ered, igaz.” Ugyanakkor elismeri, hogy amire kutatása nyomán bukkant, meglehetősen bizonytalan: „Nem könnyű kibogozni, hogy mi tartozik az ember eredeti természetéhez s mi az, ami mesterséges; nem könnyű tehát megragadni az eredeti természetes állapotot, mely többé már nem létezik, ami, meglehet, soha nem is létezett s talán soha nem is fog létezni.” Amikor a későbbiekben saját belátásának ezen eléggé kérdéses módszeréhez folyamodva az evolúció (felfogása szerint: a degeneráció) kérdését vizsgálja, melynek során az ember a természetes állapotból eljutott a polgári társadalomig, ismét csak elhagyja az ésszerű vizsgálódás útját: „Minthogy a leírandó dolgok sokféleképpen történhettek, csak találgatás útján választhatok a lehetőségek közül.”

Ám ilyen ingatag talajon aligha lehet kötelező erejű a társadalmi szerződés ötlete; hiszen Rousseau eleve egy föltevéssel igyekszik igazolni: „még ha nem is történt volna soha nyílt megállapodás, mégis mindenütt



azonosak, mindenütt hallgatólagosan elfogadottak". Talán ez a bizonytalanság az oka annak, hogy, mint láttuk, a szerződés elfogadását akár erőnek erejével is el kell érni, s hogy a szerző föltevése szerint a vélemények egysége oly mélyen gyökerezik az emberekben, hogy maguk sem tudnak róla. A Rousseau-i mű egyik fejezete azután a szerződés megszegésének lehetőségével is foglalkozik: „ha valamennyi állampolgár összegyűlne és a társadalmi szerződést egyhangúan hatályon kívül helyezné, úgy ez teljesen törvényes eljárás lenne.”<sup>1</sup>

Ez utóbbi idézet igen fontos, hiszen az egész elmélet szellemiségével összhangban áll s kifejezi a társadalom alapvetően apolitikus természetét (s az ember aszociális természetét is) – mármint ahogyan ezt Rousseau és követői tartották.<sup>2</sup> De ha föltételezzük is, hogy az emberi együttélés alapja az ilyen társadalmi szerződés – s nem az arisztotelészi társas természet –, egy nemzet vagy egy nép valóban megsemmisítheti, mégpedig két esetben: ha ugyanis elégedetlenek az uralkodóval, vagy ha elérték a célt, amiért szövetkeztek, avagy, Rousseau-val szólva: ha megvalósították a természetes állapot megfelelőjét.

Az első eset föltételeit nehéz bizonyítani. Mint Lord Percy of Newcastle írja a modern „totális társadalmakról” – melyekben sokakkal együtt ő is a Rousseau-i eszmék megvalósulását látja –, ezek vezetői mindig érvelhetnek azzal, hogy a szerződés eredeti föltételei még nem teljesültek, mivel még nem jött létre a vélemények teljes egysége. Szovjet-Oroszország kommunista vezetőiről azt írja Percy, hogy „mindaddig nem alakul ki az igazi nép, mindaddig gyökerében romlott marad, amíg meg nem történik az utolsó szembeszegülő kisebbség kiirtása is”.<sup>3</sup> Ez a folyamat persze a végtelenségig tarthat.

A második esetet ugyancsak nehéz bizonyítani, de a Rousseau-követőket – éppen bizonyíthatatlansága miatt – folyamatosan csábítja. Számukra, mesterük számára is, az állam valami alapvetően rossz, hiszen maga a politika, az állam legfőbb feladatköre az egyének, csoportok és osztályok közötti nézeteltérések megítélését jelenti,<sup>4</sup> magának az állam-

<sup>1</sup> Rousseau: *Társadalmi szerződés*, Első könyv, VI. 28.; Harmadik könyv, XVIII. 111.

<sup>2</sup> De nemcsak ők, hanem előfutáraik is, ahogyan ezt La Boétie *Contre le tyran* c. művének egy részlete mutatja: „Ha valamilyen módon új emberek születnének, akik nincsenek hozzászokva a szabályok betartásához, s ha választaniok kellene aközött, hogy szabadságban éljenek vagy alávéssék magukat, vajon melyiket választanák a kettő közül?”

<sup>3</sup> Lord Percy of Newcastle: *The Heresy of Democracy* (Chicago, Henry Regnery, 1955. 40.)

<sup>4</sup> „...a politikai hatalom éppen a polgári társadalomban meglévő antagonizmusok hivatalos summázása” – így Marx Proudhon elleni írásában (*A filozófia nyomorúsága*, MEM 1. 173.

nak a védelmét más államokkal szemben, a törvények kikényszerítését és így tovább. Az állam léte tehát arra int, hogy a konfliktusok még nem szűntek meg, hogy a világot ma is a politika vezérli (mind az egyes országokban, mind nemzetközileg), s hogy az emberi jószág még korántsem bontakozott ki a maga teljességében. Az utópista összetéveszti az okot és a következményt: azt gondolja, hogy az állam és intézményei rontották meg az embert, s nem azt, hogy az eredeti bűntől megromlott vagy az egyébként is gyarló ember hozza létre a tökéletlen intézményeket; ennek következtében abban hisz, hogy ha természetes emberi kapcsolatok lépnének az intézményes és politikai viszonyok helyébe, az embernek többé nem lenne szüksége az államra; egyes tagjai oly mértékben azonosulnának a közérdek parancsaival, hogy a politikát egyfajta „társadalomtudomány” helyettesíthetné, és az állam megszűnne, mivel helyét a „társadalmi javak” kezelésére kialakított hivatal venné át.

A felvilágosodás filozófusai vetették meg a „totális” állam alapját s egyben eltörlésének elméleti alapjait is. Az ezzel szemben álló politikai filozófia, vagyis a katolikus gondolkodás ugyanakkor azt tartja, hogy a politikai élet mindaddig elkíséri az embert, amíg az az eredeti bűn súlya alatt görnyed – vagyis együttlétük a végítéletig tart, mely értelme szerint történelmen kívüli esemény, az idők teljessége, amikor a történelem megszűnik. Ennek bekövetkeztéig azonban ugyanazok a kérdések merülnek fel újra és újra, más-más vonatkozásban. Ezért a politika, vagyis az intézmények és az állam feladata mindig is az lesz, hogy bizonyos törvényeket kifejezzen, megnyilvánulásoknak megfelelő teret biztosítson, s a közösségi életben bíróként lépjen fel. Mivel a Rousseau által ihletett gondolkodás nem osztja ezt a belátást, mivel azt várja, hogy végül minden konfliktus megoldódik a művelt, békeszerető, egységes és virágzó emberiség közösségében, a XIX. századi gondolkodásban elhomályosult az állam mibenléte, ami egyenesen vezetett az állam XX. századi válságához.

A jelen fejezet elején azt állítottam, hogy a XIX. századi polgári hatalom önellentmondásos volt. S most már érthetőbb is, mire gondoltam: minthogy e hatalom gondolkodói szerint az állam és intézményei, de maga az egész történelem, egyfajta történelmen túli cél – a boldog társadalom, utópia – elérésének merő eszközeiként jelentek meg, egyre nehezebbé vált annak megállapítása, hogy az ember mire használhatja ezt az államot, meddig terjednek szerepkörei, a társadalom mely részét vagy osztályát kell védelmeznie. Vajon az állam feladata, mint Locke elképzelte, a vagyon védelme, avagy a munkakörülmények javítása gyárakban, bányákban, üzletekben? Vajon a polgárság laissez-faire filozófiáját valóítsa meg, vagy engedélyezze a munkások szerveződését? Serkentse-e a

termelést minden eszközével, avagy ismerje el a sztrájkjogot? E problémák persze nem csak a XVIII. századi derűlátás és rajongás következményei voltak; ugyanennyire más jelenségekből is következtek – így az ipari forradalomból, a piac- és nyersanyagigényből. Ugyanakkor tény, hogy a régi politikai rendszerek és fogalmak nyomán feltáruló hiányt ekkorra már riasztó gyorsasággal terjedő és meggondolatlan vadsággal megfogalmazott, keverék ideológiai eszmék töltötték be, melyek részben filozófiai, részben misztikus, részben gazdasági természetűek voltak. Közülük néhány vallásféleséggé vált s ezen minőségében terjedt el a földgolyón: a közakarat tana, Robespierre Legfőbb Lénye, Hegel isteni állama, a bálványimádó nacionalizmus – mint Danyilevszkij pānszlāvizmusa –, Marx gazdasági determinizmusa, vagy a lenini dialektikus materializmus.

Ezek a tanok bizonyos értelemben reakciók voltak arra, hogy a polgárság előre eltervezett módon formálta át a társadalmat és a politikumot. Új elem bennük azonban a tudományosságra való törekvés, melynek alapján meg akarták érteni, mi a társadalom, mi az állam, mi a történelem értelme, s e tekintetben e tanok megint csak az értelmiség termékei. De az értelmiség egészen más értelemben járult hozzá a XIX. század formálásához, mint a XVIII. századéhoz. A francia forradalom e tekintetben ma már vízvonalnak látszik: előtte az értelmiségiek és a filozófusok nem láttak túl a polgárság világán; még ha utópikusan beszéltek is, kifejezéseiket a középosztály törekvései határozták meg, vagy legalábbis korukban így érthették őket. A forradalom után az értelmiséget egyre jobban foglalkoztatta a XIX. század gazdasági nyomora és a társadalmi zavargások ténye; minthogy azonban nem forgathatták vissza „a történelem kerekét”, olyan ideológiák kidolgozásához láttak, mely híveiket egyrészt a polgári-ipari fejlődés gyümölcseivel kecsegtette, másrészt a megbomlott egyensúly helyreállítását is ígérte.

E korszakban az értelmiségiek kiemelkedő szerepe – mint látható is – már nem egyezett a megelőző évszázadéval, melyben Nagy Frigyes még büszkébben vallotta magát „költőnek”, mint Poroszország királyának. Valódi hatalmuk azonban még azt is meghaladta, amit Benjamin Constant jósolt a számukra. De már Condorcet is megállapította: „Tudjuk, hogy a jog-, állam- és társadalomtudományok tekintetében mindenkor nagy a távolság ama pont között, ameddig a filozófusok jutottak el a felvilágosodás terén, és ama közbülső fokozat között, ahova azok az elméjüket művelő elmék érkeztek el, akiknek a közös felfogásából, nézeteiből alakul ki a közvélemény néven ismert, általánosan elfogadott hiedelemrendszer, ám a közügyeknek a nép sorsára közvetlenül befolyással bíró intézői bármilyen fajtájú alkotmány keretei között működje-

nek is, még ennek a közvéleménynek a színvonalától is távol vannak, követik, de utol sohasem érik, arról pedig, hogy megelőzzék, még csak szó sem lehet, és állandóan évekkel maradnak mögötte, nemcsak időben, hanem az ismeretek mennyiségét illetően is.”<sup>5</sup> Más szóval Condorcet meglátta a szakértők korának hajnalát, akik hivatása az lett, hogy meghatározzák a „közfelfogást”<sup>6</sup> és a kormányokat is. Néhány évvel később Saint-Simon is hasonló megkülönböztetésre jutott, amikor megállapította, hogy a francia társadalom „lényegében iparosodott”, míg a kormányzat „lényegében feudális”. Ezekből az idézetekből felismerhető, hogy a polgárság milyen türelmetlenséget tanúsított a hagyományos eszméket és módszereket követő kormányzatokkal szemben.

Szembeszökő, hogy mennyire közel állnak egymáshoz Condorcet, illetve Saint-Simon (s vele a XIX. századi szocialista mozgalom) nézetei. Condorcet és társai közvetítették a felvilágosodás lényegi eszméit a polgárság kora számára; ezek az eszmék a következők: az emberi élet minden területét meg lehet szervezni tudományos, racionális minta szerint. Ez a mondat újabb kifejezésekkel ugyanazt mondja ki, amit Montesquieu az újkor hajnalán is megfogalmazott, tudniillik a világ tudományosan adekvát magyarázatának a lehetőségét. Már idéztem Montesquieu diadalittas mondását a természetről, mely mint végül is engedékeny szűz, feltárja titkait. De Montesquieu derűlátása nem állt meg ezen a ponton: „a tudományok immár összekapcsolódnak egymással s a tudományok egésze az irodalommal”. Jean Starobinski, Montesquieu kommentátora még hozzáteszi, hogy a karteizianizmus és a kor retorikája oly módon egyesült, hogy az végül a tudomány hasznára vált. Montesquieu ugyanis azt állította, hogy „a tiszteletre méltó emberek (honnêtes gens) ésszerű nyelven a világ nem technikai, nem mennyiségi, nem matematikai módon leírható”

Mármost Condorcet-t ugyanez a meggyőződés hajtotta, csakhogy ő a tudomány és a technika haladásából arra következtetett, hogy növekvő tudását az emberiség az „igazság, a boldogság és az erény” érdekében használja fel. Ezért valójában még Montesquieu-nél is türelmetlenebb volt: „A filozófiának itt már nincs semmi kitalálnivalója, nem kell kétes értékű kombinációkat alkotnia, elégséges összegyűjtenie, rendszereznie a tényeket, és feltárnia azokat a hasznos igazságokat, amelyek egymásba kapcsolódásukból s egészükből adódnak.”<sup>7</sup> Noha matematikus volt, filo-

<sup>5</sup> Condorcet: *Az emberi szellem fejlődésének vázlatos története*, i. m. 191.

<sup>6</sup> A „közfelfogás” Condorcet meghatározása szerint „azon meggyőzések összege, melyet a tanult közemberek vallanak.”

<sup>7</sup> Condorcet i. m. 9.

zófián nem a Bacontól Montesquieu-ig terjedő másfél század „természet-filozófiáját” értette, hanem a reménylett és már meg is pillantott társadalmi analízis és erkölcsstudomány filozófiáját. „Ahogyan a matematika és a fizika hozzájárul a legegyszerűbb szükségleteink kielégítéséhez, vajon nem ugyanúgy beletartozik-e a természet logikus rendjébe az is, hogy a politikai és erkölcsstudományok ugyanilyen hatást gyakoroljanak az érzelmeinket és cselekedeteinket irányító indítékokra?”<sup>16</sup>

Nemcsak Condorcet, hanem D’Alembert, Turgot, Quesnay és természetesen Saint-Simon és Comte is úgy érezték, hogy a természet két kulcsa – a hatalomé és a szabadságé – immár az ember kezébe került s a világ megérett rá, hogy egy új faj jótékony célú támadást intézzon ellene. Közhellyé vált a gondolat, hogy az emberiség a barbárság állapotából az ész és a felvilágosodás felé halad. Mint mindig, amikor ilyen eszmék terjednek el, az emberek akkor is igényelték az elért teljesítmények és a jövőendő célok összegzését és általános leírását. Jelentkeztek az értelem tárlalmányai: ilyen volt Diderot *Enciklopédiája*, Voltaire *Filozófiai szótára*, Turgot *Az emberi szellem haladásának filozófiai táblázata*, valamint Condorcet *Az emberi szellem fejlődésének vázlatos története* című munkája, valamint Comte elmélete az emberiség történetének három fázisáról. Azt is mondhatjuk, hogy Goethe *Faustja*, ez a fordított *Isteni színjáték* ugyancsak a kor summája volt, melyben a második rész vége az újkor szellemében átalakított világ látomásával szolgált.

Melyek voltak e nagyszabású átalakulás fázisai? Ha a XIX. századi értelmiség írásait nézzük, minden további nélkül kezdhetjük a kérdés szociálpolitikai vonatkozásával, mivel már láttuk, hogyan támadták a filozófusok és értelmiségiek az állam- és politikafogalmat.

Általában véve elmondható, hogy a középosztály felemelkedésével, az ipari és a technológiai hatékonyság jeleivel az is nyilvánvaló lett, hogy szükség van a társadalom feszebb megszervezésére.<sup>17</sup> E problémának két vonatkozása van: a manufaktúra-tulajdonosok egyrészt fenntartották a gazdasági liberalizmus mítoszát és az állami beavatkozás elutasításának elvét, ugyanakkor egyre határozottabban követelték, hogy a kormányzat védje meg őket a sztrájkoktól és a munkások szervezkedésétől; ami azt jelentette, hogy minél erőteljesebben követelték az állami beavatkozást, különböző szolgáltatásai révén annál fontosabbá vált maga az állam. Másrészt az egymással szembeszegülő erők – tőke és munka, ideológiák és pártok –, melyekkel a gazdasági és filozófiai liberalizmus nem

<sup>16</sup> Condorcet i. m., 192.

<sup>17</sup> Ez azt bizonyítja, hogy a szabadság liberális fogalma és a korlátlan iparosítás sokáig nem maradhattak házasok.

boldogult, oly mértékben veszélyeztették egymást, hogy a folyamat eredménye szükségképpen vagy a társadalmi összeomlás, vagy a fő konfliktusok kiküszöbölése lett.

Saint-Simon és iskolája igen jól ragadta meg a probléma mindkét oldalát. Saint-Simon ezt írta *Industrie littéraire et scientifique* című folyóiratában (1817): „Mivel az egész emberiségnek közös a célja és az érdeke, minden embernek úgy kell tekintenie magát, mintha egy munkaközösség tagja lenne.” A termelési problémák – melyek Saint-Simon szerint az ember egyetlen érdemleges és pozitív vonatkozását alkotják – megoldhatók, amiképpen a társadalmi viszonyok egyéb nehézségei is, amennyiben e viszonyok ellenőrzését a jövőben olyan emberekre bízják, „akik a leginkább alkalmasak arra, hogy a közösség általános céljai szerint rendezzék e viszonyokat.” A gróf és követői persze egyáltalán nem kételkedtek abban, hogy a közösség törekvései és céljai valóban ily egységet mutatnak majd: „Az emberiség mindenkor az ipari társadalom irányában fejlődött” – olvassuk Saint-Simon összegyűjtött munkáinak 18. kötetében. – S ez lesz a történelem végső rendszere; minden korábbi politikai rendszert csak előkészítésnek tekinthetünk”.<sup>10</sup> Saint-Simon tanítványai a mesterük elméletéhez írott bevezetőjükben (1829–1830) hasonlóképpen azt tanították, hogy az emberiség végső állapotában megszűnnek az emberek közötti ellentétek; a társadalmat az fogja jellemezni, hogy tagjai együttesen munkálkodnak a természet feltárásán, és az együttműködéshez szükséges összetartás elengedhetlenné teszi a társadalmi összefogást.<sup>11</sup>

Saint-Simon volt az első, aki az általa előre látott, tömegtermelésre alapozott társadalom új elméletét rendszeres formában kifejtette. Két gondolata különösen jelentős. Az első szerint az emberiség egész történelme csak a jelenlegi, a végsővel többé-kevésbé egybeeső fázis előkészítése volt; külön is hangsúlyozta ezt a gondolatot azzal az állításával, mely szerint az ember immár – az ő korától – tudatosan fogja tenni azt, amit korábban csak öntudatlanul tett.<sup>12</sup> Vagyis Saint-Simon megerősíti azt a belátást – melyet társai is osztottak –, hogy a korábbi eszmék (felosztá-

<sup>10</sup> „A francia forradalom volt az emberiség első kísérlete arra, hogy sorsát a saját kezébe vegye.” Robert Owenel együtt elmondhatjuk, hogy minden megelőző forma az emberiség történetének irracionális szakaszához tartozott, melyet egy napon csak a jövődől furcsa előjátékának fognak tekinteni.” J. E. Renan: *L'Avenir de la science* (a mű 1848-ban született, de csak 1890-ben jelent meg Calmann-Lévy gondozásában, vö. 747.)

<sup>11</sup> Lásd ehhez F. A. Hayek tanulmányát: *The Counterrevolution of Science* (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1952.)

<sup>12</sup> „Azt kívánjuk, hogy az emberek mostantól kezdve tudatosan, közvetlen erőfeszítéssel és eredményesebben végezzék azt, amit eddig tettek, csak hogy korábban mintegy szándéktalanul, tévólváza és kevés eredménnyel.” *Ouvre choisies* (Bruxelles, 1859), XVIII. 166.

som szerint: a béke, az egység és a virágzás eszméje) immár az emberiség történetének aktív mozgatói, vagyis merő eszmékből mozgatóerőkké váltak. Saint-Simon másik fontos gondolata megegyezett a fiziokratákkal, csak hogy filozófusunk átfogó programmá és teljes rendszerré alakította.<sup>13</sup> Ezt a gondolatot már az az eszme is tartalmazta, mely szerint a társadalom teljes harmóniájának útjából minden akadályt el kell távolítani, beleértve a nemzeti függetlenséget is. A „feudális kormányral” szembeállított „ipari kormányzatnak” egyetemesnek kell lennie, különben bármely nemzet ellenállása megakadályozhatja eredményes működését. De ilyesminek Saint-Simon felfogása szerint nem szabad megtörténnie, a társadalom össztermelését, a termelés ipari és társadalmi mechanizmusait nem zavarhatja meg a kizsákmányolók és kizsákmányoltak viaskodása, vagy akár a kormányzat beavatkozása, mely szerinte „sérti az ipar érdekeit... még akkor is, ha segíteni akarja”.

Vagyis ismét azt látjuk, hogy a kor egyik jeles szelleme azonosítja a kormányt egyfajta élősködő, alig-alig eltűrt szervezettel, melynek hasznosnak mondható feladatait valójában más szervezetek is képesek elvégezni, melyek „ipari viszonyokon” épülnek fel.<sup>14</sup> Saint-Simon már 1816-ban kijelentette, hogy a politika a termelés tudománya, s megjósolta, hogy a politikát mindenestül magába olvasztja a gazdasági élet. Comte, Guizot, az utópista szocialisták, s természetesen Engels és Lenin műveiben bőszéggel találunk olyan kijelentéseket, melyek szerint a művelt, az ipari viszonyokkal foglalkozó polgárság feleslegessé teszi a külön politikai tevékenységet. Az ipari viszonyok állítólagos békés természete és az ipari termelést megalapozó ésszerűség túlságosan is nagy hatást gyakorolt ezekre a gondolkodókra, akik valójában még csak az ipari forradalom kezdetén éltek. De elképzeléseikben részben igazuk is volt, részben azonban tévedtek.

Először tegyük fel a kérdést: miért tévedtek? Mint e fejezetben már említettük, a polgári rendszer kétértelműen viszonyult az államhoz mint olyanhoz: egyszerre akarta használni és visszaszorítani. A kapitalisták nem túrték meg az állam jelenlétét a munkaszabályozásban; ugyanakkor már az állam dolgának tartották, hogy biztosítsa az ipari és kereskedelmi terjeszkedés feltételeit. Amiről szó van, az tehát az imperializmus, mely-

<sup>13</sup> A fiziokraták szerint el kell törölni minden létező intézményt és kiváltságot és a *laissez-faire* elvé alapján gazdasági egyenlőséget kell teremteni. Kevésbé érdekelte őket a szabadság politikai vonatkozása.

<sup>14</sup> Saint-Simon *Parabole*-jában (1819) találjuk azt a híres szövegrészt, mely szerint a király, a miniszterek és a politikusok eltűnése nem befolyásolná Franciaország minden napjait, ugyanakkor az ötven legjobb kémikus, fiziológus, bankár, mezőgazdász, acélermelő stb. eltűnése az ország végét jelentené.

ről Hannah Arendt azt írta, hogy „akkor született, amikor a tőkés termelés irányító osztálya összeütközésbe került a gazdasági terjeszkedés nemzeti korlátaival. A polgárság gazdasági szükségéből fordult a politikához... hogy a külpolitika végső politikai célja a területszerzés.”<sup>15</sup>

Saint-Simon és követői tévedésének további oka e tudósok második (s részben első) nemzedékének felfedezése. Eszerint a Saint-Simon, Fourier, Cabet és Owen szellemében létrehozott társaságok és szövetkezetek maguk is kapitalista vállalkozássá alakultak, melyekben az alapító tagok lettek a vállalkozók, a későbbi csatlakozók pedig az alkalmazottak. Martin Buber idéz egy levélből, mely a Cabet-féle Icaria egyik volt tagjától származik: „Mindent megtettünk azért, hogy sikerre jussunk... de a bennünk élő ős-Ádám, vagy a nem eléggé kordában tartott vadállat erőnek erejével kitört bilincseiből.” Vagy nézzünk egy másik levelet: „Oly kevesen voltunk és annyira kívülálló maradtunk, hogy értelmetlen lett volna megkísérelnünk a közösségi életet.” Vajon nem Rousseau mondta, hogy „aki csak bátorságot érez magában arra, hogy intézményeket rendeljen az embereknek, szinte képesnek kell tudnia magát az emberi természet megváltoztatására is?”

Vajon nem Rousseau-nak volt igaza, aki azt mondta, hogy „Akinek van bátorsága hozzá, hogy egy népet megszervezzon, annak képesnek kell lennie egyben az emberi természet megváltoztatására is.”<sup>16</sup>

Az emberi természet megváltoztatásának akadályai, melyet Saint-Simon követői nem ismertek fel, szükségképpen vezetett ahhoz, hogy az „ipari kormányzat” éppoly problémákkal került szembe, mint minden más vezetés, különösen mivel elhatározott célja volt – mint Saint-Simon előre látta –, hogy az egész földet uralma alá vonja. Mert különösen ez utóbbi esetben az így kialakult rendszer eléggé differenciált lesz ahhoz, hogy más szinten újra létrehozza a minden társadalomra jellemző viszásságokat. Más szavakkal kifejezve: a munkások és a vállalkozók nem méhek és méhkirálynők, melyeknek szerepköre egyszer s mindenkorra rögzített, hanem emberi lények, akik újabb és újabb csoportokba tömörülnek, jobb körülményeket keresnek maguknak, új törekvésekkel állnak elő és új vágyak ébrednek bennük.

Most vizsgáljuk meg, milyen értelemben volt igazuk e XIX. századi értelmiségieknek, akik az ipari társadalom kapcsolatrendszerére alapján új társadalmat és új erkölcsöt akartak kialakítani.

Noha Saint-Simon meglehetősen naiv volt, amikor arra buzdította a munkásokat, hogy fogadják el a vállalkozókat mint a társadalom új veze-

<sup>15</sup> Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*, i. k., 152.

<sup>16</sup> *Társadalmi szerződés*, Második könyv, VII. 62.



tőit, valójában nem ítélte meg rosszul a korszak fogékonyságát. Maga a javaslat már arra a felismerésre épült, hogy a munkásság társadalmilag fontossá vált, ami azt jelentette, hogy előbb vagy utóbb utat kell találniok a politikai hatalomhoz, vagy bármihez, ami Saint-Simon szerint a hatalmat helyettesíti. Mindenesetre Saint-Simonnak igaza volt abban, hogy az ipari társadalom két meghatározó partnere között egyfajta *modus vivendi* kellett hogy létrejöjjön, s hogy a XIX. század során felszikrázó konfliktusaik ellenére sem a proletariátus, sem a kapitalista rendszer nem tűnik el a belátható jövőben. Mi több, mindkét erő megtalálja annak módját, hogyan fegyelmezze magát.

Saint-Simon nem volt egyedül mindennek felismerésében. A liberalizmus és a szocializmus apostolai, nevezetesen Spencer és Marx is ezt a fajta fejlődést jósolta, tudniillik hogy az osztályharc által előidézett, a társadalmat elválasztó hasadékok fokozatos szélesedése szükségképpen lelassul és végül megszűnik az egyes csoportok közötti antagonizmus is. A társadalom ekkor lép át fejlődésének barbár és militáns fázisából az ipari fázisba, mint Herbert Spencer kifejti a *Principles of Sociology*-ban. Az így kialakult, konszolidált államot szilárd és harmonikus viszonyok jellemzik majd, melynek során „a legmagasabb fokú tökéletesség és a legteljesebb boldogság” kora jön el. Az emberiséget nem lehet megállítani abban, hogy ezt a kort elérje; kiveti magából a haladást gátló szemetet s a „rátermetteket” alkalmassá teszi arra, hogy részt vegyenek az együttműködés mechanizmusában.

Marx végkövetkeztetései annak ellenére sem különböznek ettől, hogy ő Spencertől eltérően nem a biológiára, hanem a történettudományra alapozta állításait. Ennek megfelelően azt állítja, hogy a „nem rátermettek”, az emberiség „szemete” nem a szegények, nem a gazdaságilag erőtlenek köréből kerül ki, hanem a polgári kapitalisták közül, mivel ez utóbbiak reménytelenül szemben állnak a történelem menetével. A folyamat jellege ettől eltekintve ugyanolyan: a társadalmi fejlődés az osztályok közötti konfliktusok felől a szorosan együttműködő közösség felé mutat, mely előfeltétele a gazdasági virágzásnak és az egyetemes testvériségnek.

Mielőtt azonban elkövetkezne e tökéletes állapot, fontos érvek szólnak amellet, hogy a tőke és a munka között fokozatosan egyfajta együttműködés, de legalábbis együttélés jöjjön létre. Mint John Strachey *Contemporary Capitalism* című könyvében kifejti, Marx állítása a kapitalizmus gazdasági összpontosításáról és az ezt követő tömeges elszegényedésről igaznak bizonyult volna, ha maguk a marxista szindikátusok és később a politikai pártok nem kényszerítették volna a kapitalizmust bizonyos koncessziókra. Ezt a fejleményt Strachey ugyan sajnálattal konstatálja, de azt

is kénytelen megállapítani, hogy a kapitalizmus éppen ennek következtében maradt fenn.

A kapitalizmus másrészt megerősítette a munkásosztályt is. A *Kommunista kiáltvány* szerzői már felismerték ezt a tényt, és annak a hitnek az alátámasztására használták, mely szerint a proletariátus győzelme elkerülhetetlen. „Maga a burzsoázia nyújtja tehát a proletariátusnak saját műveltsége elemeit, vagyis a fegyvert önmaga ellen.”

De az évszázadra jellemző fő politikai konfliktus, vagyis az alacsonyabb osztályok folyamatos egyenjogúsítása mégsem írható le pusztán a tőke és a munka közti konfliktusként. A képet ugyanis egyéb eszmei erők is árnyalják – nacionalizmus, politikai radikalizmus, kolonializmus –, melyek az előbbitől eltérő irányba fejlődtek. Maga az osztályharc is több formában jelent meg: a polgárság még folytatta utóvédharcait a nemesség meglevő politikai és társadalmi előjogaival ellen; ugyanakkor arra törekedett, hogy letörje a jakobinizmust és más anarcho-utópisztikus mozgalmakat, melyek élesebben támadták a tulajdont, mint maga a marxizmus. De a kor minden jelentős irányzata valamilyen formában a közösségi elismertséget kívánta elérni; érvényes ez a napóleoni háborúban magára ébredt porosz nacionalizmusra, az imperializmusra, a gyarmati népekre és magára az iparosításra, mely a maga részéről a proletariátus végzetes problémáját hozta felszínre.

A vezető európai népek és az Egyesült Államok már 1870-re e folyamat végére értek (vagy legalábbis a problémakör „felvezetésének” a végére, hogy W. W. Rostow kifejezését használjam). Eddig az időpontig olyan problémákat kellett megoldaniok, mint a nemzeti egység (Németország, Olaszország, az Egyesült Államok esetében), vagy a régi uralkodó osztály végleges megsemmisítése. Általában véve azt mondhatjuk, hogy a győzedelmes középosztály, miközben létrehozta a demokratikus-liberális államgépezetet, a népesség kezébe olyan eszközöket adott, melyekkel más rétegek is megvalósíthatták gazdasági és politikai egyenjogúságukat. Az alsóbb osztályok is bejutottak a szavazófülkébe, s a névlegesen még polgári erődítmény falai között maguk is hozzájárultak a parlamentáris rendszer rugalmasságához. Angliában a folyamat viszonylag békésen, két nemzedék alatt végbement (1832–1885 között). Franciaországban ugyanez három forradalomba és egymást váltó kormányok elvérzésébe került. Végül azonban a politikai és gazdasági demokrácia meghozta gyümölcsét, megszüntette az elégedetlenség legfőbb okait, s ami még ennél is fontosabb: olyan légkört teremtett, illetve olyan eszköztárat hozott létre, mellyel a folyamat továbbvihetőnek bizonyult.

A kialakuló és alapjaikban megreformált társadalmak megértették, hogy a virágzás előfeltétele a termelékenység szintjének fenntartása és

növelése. Ez azonnal látványos eredménnyel járt: a század közepétől kezdve a nemzetek életét már nem háborús beszámolók tartják izgalomban, hanem gazdasági jelentések és statisztikai grafikonok.<sup>17</sup> Távlatos hatása azonban még jelentősebb volt: a hangsúly a termelékenységre került, mely már nemzeti céllá vált, olyan erővé, amely összetartja a társadalmi csoportokat: a termelőket, az elosztókat és a fogyasztókat. E három alapvető csoport társadalmi szerepe egyre kevésbé felelt meg a középkori Európa három rendjének: a parasztok és kézművesek, a kereskedők és a nemesség osztályának. A köztük lévő viszony is eltért már a hagyományos osztályviszonyoktól: az egyes csoportok részben átvették és gyakorolták a többi funkcióját is. A kölcsönviszonyból származó rend és jólét megteremtésében már egyforma súllyal vették ki részüket.

A XIX. század elejétől már elmondható, hogy a politikai jogok és a gazdasági (már korántsem rögzített) lehetőségek egyesült erői a nyugati közösségek életének legjelentősebb változásához vezettek, melyben a „státusz”, a hivatásbeli állapot helyére fokozatosan a „funkció” vagy szerepkör került. A hagyományos társadalmak a szigorúan meghatározott státusz fogalmára épültek, mely sokkal fontosabb volt, mint a csak elnagyoltan meghatározott osztálykülönbség. A középkorban más és más jogrend volt érvényes a lovagokra, a kézművesekre, a kereskedőkre, s ezek egymáshoz való viszonyát is a hagyomány és a jog szigorú előírásai szabályozták. Később, már az újkor kellős közepén azt látjuk, hogy a családi kötöttségek, a földtulajdon, az öröklött jogok még mindig fontos szerepet játszottak az egyének besorolásában, vagyis társadalmi lehetőségeikben és hivatali előretartásukban. A XIX. századi társadalom már szabad teret nyitott az egyéni tehetség és hozzáértés előtt; nem ismert el olyan tevékenységet, melyet ne tanulhatott volna meg és ne gyakorolhatott volna bárki. Ez a felfogás a gazdasági liberalizmusból adódott; a pénzgazdaság, mint Georg Simmel megjegyzi, elszemélyteleníti az emberek közötti hagyományos viszonyt és a személyek helyére funkciókat állít. Vagyis az ember szabadon választhat a társadalmi funkciók között, melynek során inkább ismeretlenek tömegétől, semmint néhány ismert személytől függ. A funkcióktól, vagyis a társadalomtól való növekvő függés arányban áll az egyes személyektől való függés jelentőségének csökkenésével.

<sup>17</sup> A XVI. század végétől megfigyelhető a gazdasági adatok iránti érdeklődés növekedése, ami nemcsak a termelés volumenére, hanem szintjére, illetve a kereskedelmi tevékenységre is kiterjedt. E jelenség újdonságát John U. Nef könyve fejti ki a XVI. és a XVII. századra vonatkozóan: *Cultural Foundations of Industrial Civilization* (New York, Cambridge University Press, 1958).

Ennek következményeképpen a szerepkörök elsődlegesen fontossá, a személyek helyettesíthetővé váltak, különösen mivel a tökéletesített technika megkönnyítette az egyes szerepkörök betöltését. Vagyis az egyén elszemélytelenedése („elidegenedése”) egyszerre jelent meg a hatalmas bürokratikus gépezetek, a racionális munkaszervezés, a névtelen üzleti vállalkozások és a mindenütt megjelenő adminisztráció kialakulásával.

A XIX. század döntő tapasztalata tehát a társadalmi atomizáció volt. Feltehetjük a kérdést: mennyire figyeltek e jelenségre a kortársak s milyen ellenszert javasoltak azok, akik észlelték ennek káros hatását?

E tekintetben a századelő értelmisége megosztott volt; megosztottságuk csak növekedett, amint a kortárs társadalom jellemző vonásai egyre világosabban kirajzolódtak. Először is voltak olyan értelmiségiek, akiket elsősorban a nacionalizmus és az ipari növekedés foglalkoztatott. E kettő nem tartozik szorosan össze, noha, mint Rostow megjegyzi, a xenofóbiával terhelt nacionalizmus gyakran serkenti az iparosodási folyamatot. De bárhogy viszonyultak is egymáshoz, a nacionalizmus és az ipari forradalom tömegjelenség volt, és képviselőik inkább hadseregek felállításával és termeléssel foglalkoztak, semmint a társadalom és a politikai közösség megszervezésével. A XIX. századi nemzetállamok építői az erős hadsereget és a munkások termelékenységét tartották döntő tényezőnek. De jegyezzük meg, hogy e két törekvésnek a nacionalizmuson kívül más összekapcsoló mozzanata is volt: az imperialista vállalkozásokat ugyan a gyártulajdonosok kezdeményezték, de kezdetben félkatonai szervezetek hajtották végre, melyekben a kereskedelmi érdekek és a katonai dicsőség vágya összefonódott – mely végrehajtó szerep később reguláris hadseregekre és gyarmati katonaságra hárult.

A modern hadsereg és a modern ipar szervezete egyaránt a fegyelemre épült. E tekintetben is hasonlóság volt közöttük: azok a tömegek, melyek e két szervezetet fenntartották, paraszti vagy félpaszti származásúak voltak, vagyis a népesség olyan rétegéből kerültek ki, mely valamilyen formában emberemlékezet óta szolgált, vagyis engedelmesség és fatalizmus jellemezte. A hadsereg ezért sokak számára vonzóbbnak tűnt, hiszen az iparhoz képest összehasonlíthatatlanul ősbibb szervezet volt, hierarchiája szilárd, mely nyitva állt minden rátermett ember előtt. A hadsereg vezetői vagy a paraszti származású katonák földesurai voltak, vagy a demokratikus hadsereg népszerű vezetői (gondoljunk a francia forradalom seregeire, Napóleonra, vagy Garibaldi, illetve Kossuth szabadságharcos seregére), akik a „szabadság” szent jelszavát tűzték zászlójukra. Ez a tény csak tovább erősítette a fegyelmet ebben a szervezetben.

Az iparban kétségtelenül más volt a helyzet, noha a munkafegyelem itt természetes következménye az ősök jobbágyi engedelmességének. De ez

sem érvényesült mindenütt ugyanabban a mértékben. Angliában a munkások jelentős része a XVI. és a XVII. század, azaz a földek elkerítése óta *dépaysé* állapotú volt; a XIX. századra ezért már jobban alkalmazkodtak az iparosítás teremtette körülményekhez. Az Egyesült Államok 1870 után külön esetnek számított: munkásai bevándorlók, akik egyrészt hálásak voltak azért, hogy paraszti státuszukat felcserélhették a nagyobb presztízsű városi életmóddal, ugyanakkor fontosabbnak tartották az „amerikanizációjukat”, minthogy gazdasági helyzetük azonnali megváltoztatására törekedtek volna. Az ő szemükben társadalmi helyzetük javulása egyet jelentett azzal, hogy amerikaivá váltak.

A munkásokat a kontinensen is magával ragadta az ipari-városi környezet a maga lehetőségeivel, noha helyzetüket némileg könnyítette, hogy térben és időben is még közelében voltak egykori falusi életüknek. Sok esetben sikerrel egyesítették az ipari és a falusi életmódot, és évtizedes munkásélet után gyakran tértek vissza eredeti környezetükbe. Eseményük az volt – mint a XIX. századi regényirodalomból kitűnik –, hogy a városban megkeresett pénzzel a még mindig az otthont adó faluban magasabb pozíciót érhessenek el. Amíg ezek a törekvések elevenen éltek, az ipari tömegek nem atomizálódtak, vagyis nem voltak kitéve a legkülönbözőbb ideológiáknak. Ezt megfigyelhetjük vezetőik személyében is: e vezetők gyakran paraszti vagy kézműves származásúak voltak, még gondolkodásukban hagyományos nézeteket vallottak, az iparosodást *idegen*, polgári jelenségnek tekintették, s hajlottak arra, hogy az agitáció eszközével és a testvériség szellemére hivatkozva szálljanak síkra a társadalmi igazságosságért.

A termelési fegyelem jelenségére tehát általában nem figyeltek fel, hiszen még nem vált egyetemes problémává, s a munkásosztály még tisztelte a társadalom hagyományos formáit. Még kevésbé figyeltek fel a kor másik problémájára, a társadalmi atomizáció *politikai* következményeire, melyek ekkor még az idő méhében rejtőztek s csak a legélesebb szemű megfigyelők sejtették eljövételüket. A XIX. század első felét még áthatotta a vélemények egységének Rousseau-tól és Robespierre-től eredő eszméje. Ez az eszme lett a kor erénye, a voltaképpeni polgári erény, melynek mindenütt el kellett terjednie, mindenütt, vagyis a „nép” körében. A „népet” a lelkesedés évéig, 1848-ig a legmagasztosabb kifejezésekkel ünnepelték, és sokan gondolták azt, mint George Sand, hogy az emberiség a megjósolt jobb világ eljöttékor egyhangúlag üdvözli majd az „Igazságot”. Mint írta, „a hamarosan megjelenő egyetemes ember éppoly bölcs és nemes lesz, mint a régi korok bölcsei”. Egy levelében, 1848. április 23-án pedig ezt írta: „A hatalom ideális kifejeződése nem az uralkodói tekintély, hanem a vélemények egysége. Eljön a nap, amidőn az Ész meg-

szabadul azoktól, akik megvakítják, s a felszabadított nép lelkiismerete mentes lesz minden tétovázástól. Az Emberiség Tanácsában senki sem emel majd szót az Igazság ellenében.”

Michelet és Quinet, a haladás e két ideológusa úgy képzelte: korukban immár eljött az ideje annak, hogy a keresztény erkölcs, az arisztokratikus ízlés és az antik humanizmus, mely mindaddig egy szűk réteg kiváltsága volt, széles körben elterjedjen. A szellemi és az értelmiségi kultúra javait immár mindenki élvezheti; a hamarosan beköszöntő új demokratikus közösség gazdagabb lesz minden korábbinál, mivel minden polgárának része lehet az érzések, az emberiség, a köz- és magánerevények előrehaladásában.

E férfiak csak abban tévedtek, hogy azt gondolták, a hagyományos társadalom tartópillérei az új társadalmat is elbírák majd. De e derűlátást nem mindenki osztotta, pontosabban: a korra jellemző optimizmus más természetű volt és más irányt is vett. A korai szocialisták és szociális gondolkodók abban bíztak, hogy az iparosodás elhozza a társadalom egységét – ahogyan ezt ők képzeltek –, vagyis az ipari együttműködés egyetemes elterjedését, melyen a jövő társadalmának boldogsága és erkölcsse felépülhet.

Saint-Simon, aki maga az első és bizonyos tekintetben a legszélesebb hatókörű társadalomfilozófus volt, azt vallotta, hogy a jövő filozófusainak el kell fogadtatniuk a néppel annak szükségességét, hogy „gyermeküket egyazon világi erkölcsi tanok tanulmányozásának vessék alá, mert csak a pozitív erkölcsi eszmék képesek társadalomban egyesíteni az embereket.”<sup>18</sup> Nem világos azonban, hogy Saint-Simon szerint az ipari társadalom sikerének előfeltétele-e ez az új erkölcs, avagy éppen mintegy mellékterméke. Renan kijelentése, mely a *L'Avenir de la science*-ban olvasható, hasonlóképpen kétértelmű, noha ő nem az iparral kapcsolatban vélekedik így, hanem annak előfeltételére, a tudományra céloz: „Immár minden lehetséges úton és módon hirdetjük, hogy az ésszerű tudomány segítségével az emberi elme joga új társadalom megalkotása. Túlzás nélkül mondhatjuk, hogy a jövő a tudomány kezében van. Csak a tudomány képes kijelölni az ember rendeltetését és azt, ahogyan ezt betöltheti. Az emberiség tudományos alapon való megszervezése a modern tudomány végső szava, merész, de jogos törekvése.”<sup>19</sup> Saint-Simonhoz hasonlóan az emberiség számára Renan is az új világi-tudományos erkölcsöt vetíti előre. Amint egyszer elmondta a fiatal Romain Rolland-nak, az élet jó s az

<sup>18</sup> Idézi Walter M. Simon, in: *Saint-Simon and the Idea of Progress*, Journal of the History of General Ideas, 1956, 6.

<sup>19</sup> Renan, i. m. 36–37.

iparkodó emberiség minden tekintetben végtelen fejlődés elé néz, beleértve közösségi életterét is; mert bár az erkölcsi tudat hanyatlik, minden társadalom alapja a kötelesség szabálya marad. A *philosophia publica* immár tudományos filozófiává alakul át; ha szükség lenne másfajta hitekre és gondolatokra, az minden ember személyes magánügye lehet csak.<sup>20</sup>

Renan nemcsak azt értette tudományon, ami a kísérleti laboratóriumokban folyt egzakt mérésekkel, hanem a tudományosságra való törekvést is, mely akkoriban már meghódította a embereket, vezetőiket és a népeket. Eszménye, Saint-Simontól és más szocialistáktól eltérően, talán nem a technológiai társadalom volt, de mindenképp olyan társadalom, mely központosított, fegyelmezett, tudományos alapon megformált, melyben – mint a földrajztudós Letronne 1824-ben kijelentette – „a társadalmi szerkezeteket megváltoztató reformok belophatók egy szempár csillogásába”. Ne feledjük el, hogy 1848-ig a francia szocializmus fő forrásai a napóleoni centralizálás, és az École Polytechnique tudományfelfogása ideálját követte,<sup>21</sup> vagyis a tudomány sokkal hangsúlyosabb szerepet játszott benne, mint a kortárs német szocializmusban. Ez utóbbi „tudományossá” (és antidemokratikussá) Lasalle és Marx tanai révén vált; de a francia szocializmus története kezdettől fogva tekintélyelvű és antidemokratikus, Saint-Simon például azzal fenyegette meg makacs ellenfeleit, hogy úgy fog velük bánni, ahogyan „a barmokkal” szokás.

Az ipari társadalomban kialakuló új erkölcsiség és fegyelem ténye a szocialistákhoz hasonló föltevésekre és előrejelzésekre ihlette azokat is, akik nem tartoztak a szocialistákhoz; ezen személyek hangvétele persze nem volt derűlátó, hanem éppen ellenkezőleg, figyelmeztető, de legalábbis óvatos. Már Chateaubriand is megjegyezte *Mémoires d'outre-tombe* című művének utószavában: „E kor rögeszméje a népek egységének megvalósítása, az egész fajnak egyetlen egységbe való tömörítése. Legyen; de ha megvalósítjuk ezt az általános egységet, nem kerül-e végveszélybe saját belső érzéseink egész sora?”<sup>22</sup>

Ha nem számítjuk Rousseau-t, Chateaubriand volt az első francia romantikus. De nem nehéz kimutatni, hogy a romantika egész Európában a

<sup>20</sup> A különlegesen érzékeny Romain Rolland megrémült ettől a képtől s azt kérdezte, hogy a gyengébb lelkek vajon mit fognak tenni vallás nélkül. Renan válasza: „Annál rosszabb rájuk nézve! Nemcsak gyengék, hanem még a tudománnyal is szembekerülnek. Miért ragaszkodtak ahhoz, hogy először is az igazságot keressék?”

<sup>21</sup> Lásd F. A. Hayek i. m.

<sup>22</sup> „Amit erkölcsi haladásnak tekintünk, az az egyéniség megszélesítése, melyet két tényező tesz lehetővé: (a) a kultúrában való jártasság és műveltség, (b) az egyén feletti állami hatalom óriási növekedése, mely esetleg az egyén teljes eltűnéséhez vezet.” J. Burckhardt: *Force and Freedom (Weltgeschichte Betrachtungen)* (New York, Pantheon Books, 1943. 149.)

növekvő iparosodás és a polgári pragmatizmus ellenhatásaként jött létre. Noha számunkra már egyértelmű a hadvezetés és az ipari vezetés érdekeinek azonossága, a romantikusok mégis valóságos kultusszal vették körül a háborút, a durva középkori életmódot és a lovagi eszményt, mivel így akartak elmenekülni a jelentől, melynek sivárságát hamar felfedezték a kor költői, festői és zenészei. Németországban, Angliában és Franciaországban művészek – Goethe, Schiller, Sir Walter Scott, Byron, Victor Hugo és Vigny – sora munkálkodott azon, hogy kortársaikban újra elevenné tegyék elmúlt korok dicsőségét, régi krónikák hangulatát, legendákat és szerelmeket, melyekről vándor énekesek és trubadúrok zengtek, a katedrálisok és keresztes hadjáratok csodáit és színpompáját. A romantikus költő különösen Franciaországban játszott politikai szerepet: mint René Rémond írja, „a királpártiak az ifjú romantikus költőkben reménykedtek... az irodalmi divat és a politikai gondolkodás tehát egy irányba haladt... a királpártiak és a romantikusok egyformán éreztek, egyformán viszolyogtak, közös volt nosztalgiájuk.”<sup>23</sup>

A romantikusok szembeszegülése az ipari társadalommal múltónak bizonyult, nem ésszerű belátás, hanem ösztön vezérelte. De voltak olyanok, akik nemcsak a merő optimizmus gyengéit és jelszavai ürességét leplezték le, hanem a kedvező színekkel ecsetelt jövőkép valójában elborzasztó jellegét is. A túlságosan is kevésbé ismert Antoin Augustin Cournot már igen korán, 1840-ben összefoglalta azokat az érveket, melyeket a haladás-propaganda fülsiketítő ricsaja vagy fél évszázadra elhallgattatott, de amelyek a XX. században azután ismét felbukkantak. Cournot egyetértett Saint-Simonnal és követőivel abban, hogy az iparosítás hatása túlnő a termelés körén, hogy az emberi tevékenység minden területére a racionalizálás bizonyos formáit alkalmazza majd, hogy egyfajta „egyetemes utilitarizmushoz” vezet; ám látásmódja átfogóbb volt Saint-Simonénál. Mint ez utóbbi írta, „mi csak a dolgok szükségszerű menetének az útját akarjuk megvilágítani, s eltávolítani az akadályokat”. De éppen erről van szó: amit némelyek akadálnak tekintettek, az mások szemében üdvösgátja lehet hataloméhes emberek törekvéseinek. Ami egyeseknek a haladás útjában áll, az mások szerint garanciája annak, hogy a személyes érzést ne lehessen a szemétdombra vetni.

Cournot mindenesetre meggyőződéssel vallotta, hogy az ész – vagyis a racionális szervezés – győzelme az élet és az élet eleven formái felett fokozatosan az erkölcsi különbségek, a hagyományok, a társadalmi formák sokféleségének megszűnéséhez vezet. A tökéletessé tett adminisztráció

<sup>23</sup> *La Droite en France* (Aubier, 1954. 130.)



megöli a spontaneitást és a történelem helyére lép. Idézzük fel: vajon Condorcet nem éppen azt követelte, hogy a történelem immár ne egyedi tények feljegyzéséből álljon, hanem a társadalom tömegeinek rendszeres megfigyeléséből, melynek következtében megállapítható „a társadalom valamennyi törvényszerűsége és előre jelezhető jövője is”?

A történelem és a civilizáció ily módon az ipari termelés másodlagos jelensége lett, s ezzel egy időben az egyéni szabadság is feloldódni látszott a polgári erényekben. Most már világosan láthatjuk tehát, hogy a XIX. század milyen jövőt képzelt maga elé: az iparkodó emberiséget technikusok szervezik racionális módszerekkel; a nem ipari tevékenységek és érdeklődési körök egyre inkább a szakértők szervezési kompetenciájától függenek majd; a társadalom (és később az emberiség) egységét a szervezési minták azonossága biztosítja, melyeket az élet minden területén alkalmaznak, mivel mindennek eredeti mintájául az ipari szervezés és az ehhez szükséges fegyelem szolgál. A mesterségesen fenntartott lelkesedéssel azután könnyű lesz elérni, hogy a hagyományos és keresztény erényeknek még az emlékezete is kivesszen, s hogy az új erény azonos legyen a munkafegyvellemmel és az Igazság melletti totális (még csak nem is többségi) szavazattal.

Ez a kép kissé elrajzoltnak tűnhet föl, de csak azért, mert tervrajzát valójában még soha nem ültették át maradéktalanul a gyakorlatba. De hiba lenne, ha alábecsülnénk ennek az utópikus vonulatnak a fontosságát, noha a maga idejében persze jóval kora előtt járt. Ennek oka egyebek között az volt, hogy a század elejének értelmiségét általában véve nemcsak a fegyelem és a társadalmi összetartás kérdése foglalkoztatta, hanem ezek ellenpólusa, vagyis a tekintély és a tekintélynek az új körülmények között lehetséges igazolása. Az értelmiséget e korban főképpen az osztotta meg, hogy az új társadalmi fegyelem vajon a keresztény hagyományba ágyazódjék-e be, vagy inkább új, demokratikus-tudományos erkölcsre volna szükség. Ezt az ellentétet azonban némileg elhomályosította a tény, hogy a legtöbb értelmiségi, beleértve az utópistákat és a szocialistákat is, minden idegükben a vallásos hagyományt hordozták, noha magát e hagyományt már nagy mértékben fellazították a reneszánsz óta kibontakozó viták, s ennek következtében meglehetősen tágan lehetett értelmezni.<sup>24</sup>

<sup>24</sup> Ez a probléma állt Tocqueville és Gobineau érdeklődésének középpontjában, amiről híressé vált levelezésük is beszámol. Tocqueville fő célja az volt, hogy „fölfedezzem és megmutassam, mi a valóban új és a kereszténységtől különböző a modern erkölcsi rendszerekben”, s ezzel kapcsolatban kutatással és dokumentációval bízza meg ifjabb társát. Tocqueville persze csak mérsékeltlen volt derűlátó, mert úgy vélte, hogy „a modern erkölcsiség igazi forrása a kereszténység”, s mivel azt remélte, hogy az új kor csak olyan erkölcsiséget hoz majd létre, amely a kereszténységben gyökerezik. Gobineau azonban igazán

Ha már most a társadalmi fegyelem vagy a társadalmi tekintély szem­szögéből vizsgáljuk, a központi probléma a tömegek lojalitásának biztosí­ tása volt. Általában azt mondhatjuk, két gondolkodásmód versenyzett, hogy értelmezze és helyére tegye a modern ember lojalitását, az egyiket talán „politechnikai gondolkodásnak” nevezhetnénk, ez a tudományban és a társadalom tudományos megszervezésében bízott, mely formát ad az emberiségnek a haladásról szőtt nagyszerű álmának; a másik a „konzervatív gondolkodás”, mely tudatában van annak, hogy a kultúra, a polgári felelősség és a hagyományos erények is eltűnésre vannak ítéltetve, ha egyszer a társadalom régi formái összeomlanak.<sup>25</sup> Szükségtelen meg­ jeyeznünk, hogy a kor inkább a politechnikai gondolkodásmódnak, illet­ ve a kor eszméiből merítő, radikális felfogásoknak kedvezett. Russell Kirk *The Conservative Mind* című könyvében öt radikális, a század során befolyásos gondolkodói iskolát különböztet meg: a felvilágosodás racio­ nalizmusát (Hume és a filozófusok), Rousseau romantikus emancipáció­ ját, Bentham utilitarizmusát, a Comte-féle pozitívizmust s végül Marx kollektivista materializmusát. Kirk nagyszerűen kimutatja, hogy ilyen listát a konzervatív gondolkodókról is felállíthatunk; de ha a két csoport hatásuk alapján hasonlítjuk össze, úgy találjuk, hogy a konzervatívok csak elszórtan találtak némi visszhangra, s felfogásukat mind a munká­ sok (mert mérsékletre intő szavaik idegenül csengtek a túlfűtött indula­ tok légkörében), mind a polgárok visszautasították (mert a feudális jogok védelmezőit látták bennük).

Magyarázattal tartozunk tehát azzal kapcsolatban, hogy a radikális irányzatoknak miért volt oly fenomenális sikerük. A következő tényező­ ket kell megvizsgáljunk: a kor politikai, tudományos és ipari fejlődése fokozatosan bebizonyította – ha ugyan szükség volt ilyesmire –, hogy az ember maga is változik, tökéletesedik, ha a környezetét megfelelően for­ málják. Mivel a nagy ipari tömegek lassan kezdtek kilábalni korábbi nyomorukból, s az Egyesült Államokba bevándorolt milliók viszonylag

---

borúlátó volt: szerinte a modern demokratikus állam szakítani fog a kereszténységgel. „A magán könyörületességi tevékenység lehanyatlik – írta Tocqueville-nek –, az állam egyre több feladatot vesz át.” Az idézet az 1843-as levelezésből származik. Lásd Alexis de Tocqueville: *The European Revolution and Correspondence with Gobineau*, ed. John A. Lukacs (Garden City, N. Y., Doubleday Anchor Books, 1959)

<sup>25</sup> Bizonyos értelemben ez a két mentalitás keveredik az idős Renan gondolkodásában. A *L’Avenir de la science* című fiataalkori – és megtagadott – munkájához (1848) írott előszá­ vában 1890-ben lehetünk tanúi a negyven évvel később keletkezett kételyeinek: „Ag­ gasztó, hogy látunk olyan eszközöket a jövőben, melyek mától számítva elfogadható ka­ tekizmust biztosítanak az emberiségnek... A legőszintebben mondom, nem látom, ho­ gyan lehetne a régi álmok nélkül kialakítani a becsületes és boldog élet alapjait.” I. m. 726.

könnyen igazodtak új helyzetükhöz, meggyőzőnek tűnt az a felfogás, hogy a Saint-Simon, Fourier, Owen vagy Marx által elképzelt eszményi állam nem merő utópia. Sokan találták úgy, hogy az eseményeket saját erejéből formáló személyiség mellett a történelemben valami sokkal hatalmasabb erő is működik, ha vakon is, mint Hegel világszelleme, melynek csak eszközei a tömegek, a mozgalmak és forradalmak, avagy akár a termelés erői vagy a nacionalizmus szelleme.

A történelmet sokan már nem úgy fogták fel, mint az emberi viszonyokra való reflexió átfogóbb változatát, mely az egyéni sorshoz hasonlóan Isten fennhatósága alá tartozik, hanem olyan drámaként, melynek főszereplői emberfelettiék és nem emberiek, s amely hamarosan eléri cselekménye tetőpontját. Sokan azt hitték, hogy az egyén hamarosan lerombolja azokat a mesterséges kereteket, melyeket vak erő és szövetségeseik kényszerítettek rá, s ily módon létrehozza a nem elidegenedett emberek egyetemes társadalmát.<sup>26</sup> Ez a remény nagy súllyal érvényesül a reneszánsz óta kialakult jelentős filozófiákban. Ezek a gondolati rendszerek először is az egyént tekintették a társadalom alapjának – mely felfogás baljós, ám logikus konzekvenciáját egyedült Hobbesnak volt bátorsága levonni; másodszer úgy képzelték, hogy az ember eredendően érényes, ami a felvilágosodás jellegzetes logikája szerint azt jelentette, hogy a megújított társadalom szintén érényes lenne; harmadszor, ha a politikában az egyén az első, az erkölcs szerint pedig érényesnek számít, akkor nincs szükség az államra, mely eligazgatja más intézmények összeütköző érdekeit, hanem inkább a társadalom létrehozásán kell fáradozni, mely az emberi viszonyok laza keretéül szolgál.

A radikális filozófiák sikerének okát még más területeken is megtalálhatjuk. E győzelem titkos forrása az, hogy az *Enciklopédia* és az 1848-as forradalmak között eltelt száz esztendő alatt a radikalizmus olyan kétértelmű doktrína volt, mely egyszerre szolgálta a polgárság és a proletariátus érdekeit. Ez magyarázza meg azt is, hogy ugyanez az időszak a nyugati értelmiség széleskörű befolyásának virágkora volt: mivel helyzetük kétértelmű volt, mindkét egymással vetélkedő társadalmi osztály vágyott a vezetésükre.

De vajon mi magyarázza, hogy a radikalizmust a történelem egy pillanatában mind a középosztály, mind a munkások és vezetőik is elfogadták? A legegyszerűbb magyarázat szerint a radikalizmus az iparosodás kezdeti fázisának filozófiája volt: segítette a polgárságot abban, hogy le-

<sup>26</sup> Ez éppannyira igaz volt Európában, mint az Egyesült Államokban, ahol – mint Emerson írta Carlyle-nak 1840-ben – „mindenki egy új társadalom tervrajzát hordja a zsebében”.

rombolja a régi rend gazdasági és szellemi alapját, a proletariátust pedig abban, hogy sajátos öntudatát és önfegyelmű akaratát kifejezze.<sup>27</sup>

Elvi és gyakorlati téren a középosztály és a munkásosztály a radikalizmus fényében egy pillanatra egymásra talált. Vegyük például a megszűnésre ítélt állam és történelem fentebb már kifejtett eszményét. Mielőtt Rousseau oly feltűnést keltve kifejtette volna ezt a kérdést, a megszűnésre ítélt állam a reformáció régi mozgalmainak eszménye volt, vagyis inkább népi, paraszti, semmint polgári eredetű. XIX. századi formája azonban már a polgárság találmánya. „A társadalomnak egyre kevésbé van szüksége a kormányzásra” – állította optimistán Guizot a század derekán és Comte, Saint-Simon volt titkára a mellett érvelt, hogy a jövőben a javak elosztása fokozatosan átveszi a személyes utasítások helyét. De vajon mit értett ezen a polgárság? Azt értette, hogy míg az állam egyes funkciói feleslegessé válnak, másokat inkább az üzleti módszerek és érdekek szerint kell átalakítani. Vagyis ha az állam nem is, a politika legalábbis feloldódik az emberek egymás közötti viszonyában, melyen e szerzők első sorban a liberális állam védelme alatt megvalósuló kereskedelmi kapcsolatrendszeret értették.

A proletariátus vezetőinek gondolkodásában az állam elhalásának radikális, de kétértelmű tana<sup>28</sup> más formában jelent meg. Az utópista szocialisták szerint a nagy társadalmi átalakulásnak az államon kívül kell megtörténnie. Ez tehát valódi radikalizmus volt, amint radikális volt az is, ahogyan megvalósították szocialista közösségeiket, melyek kizárólag „a termelés és az elosztás viszonyain” alapultak. Jóllehet az „elhaló-állam” tana még nem öltött egyértelmű formát,<sup>29</sup> a marxisták úgy vélték, hogy a felszabadult (nem elidegenedett) munkások jövőbeni viszonyrendszerének háttere olyan társadalom lesz, mely teljes mértékben ismeretlen számunkra, vagyis mind a jogrendjét, mind azon intézményeit illetően, melyeket korábban nem ismert, rendkívüli történelmi erők for-

<sup>27</sup> A polgárság és a proletariátus érdekeinek és mozgalmainak ezen időleges egybeesését Engels is említi *A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig* című írásában: „És ha nagyjában-egészében a polgárság igényt tarthatott arra, hogy a nemességgel folytatott harcában a mai idő a reformációtól a francia forradalomig különböző dolgozó osztályainak érdekeit képviselje minden nagypolgári mozgalomnál, mégis előtörttek annak az osztálynak önálló megmozdulásai, amely a modern proletariátus többé vagy kevésbé kifejlődött elődje volt. Így a német reformáció és a parasztháború korában az újrakeresztelők és Thomas Münzer; a nagy angol forradalomban a levellerek; a nagy francia forradalomban Babeuf.” MEM Vál. II. 103–104.

<sup>28</sup> Hadd hangsúlyozzam ismét, hogy ez a kétértelműség már Rousseau elméletében is jelen volt.

<sup>29</sup> Ezt az elképzelést Engels vetette föl s Lenin fejlesztette tovább, de természetesen már Marx írásaiban is jelen van.

málnak.<sup>30</sup> Vagyis elmondhatjuk, hogy a XIX. századi radikalizmus hatalmas kupolája alatt jól megfértek egymással a munkásosztály teoretikusai és a polgárság, amennyiben mindkét csoport szembehelyezkedett a politika természetével és követelményeivel.<sup>31</sup>

Ugyanilyen látszólagos egyetértés – vagyis egyetértés a módszerek, de nem a célok tekintetében – uralkodott a polgári és a szocialista megközelítésben a társadalom köztes testületeit illetően is. Korábban már láttuk, hogy a francia forradalmat a kapitalista osztály növekvő keserősége robbantotta ki – az a keserűség, melyet tökéletesen érthetővé tett a középkori adományok és kiváltságok nagy száma, a következetlen adórendszer, a termelésre és a kereskedelemre nehezedő túlzott teher. A jakobinus szellemiségű forradalom elemi dühvel söpörte el az olyan testületeket, mint a helyi politikai bíróságok egész sora, melyek képesek voltak megakadályozni a „közakarát” helyes érvényesülését. Hisz már Rousseau deklaráltta, hogy „A közakarát helyes megnyilvánulásához szükséges, hogy az államban legyenek különálló csoportok és hogy minden állampolgár csak az egyéni véleményét nyilvánítsa ki.”<sup>32</sup>

A polgárság a köztes testületek iránti bizalmatlanságot és gyűlöletet valójában arra használhatta föl, hogy betiltsa a munkásegyleteket; abból a jakobinus-protestáns föltételezésből indultak ki, mely szerint minden egyén önfenntartó egység és ezért tisztességtelen volna, ha az egyes gyártulajdonosoknak a munkások kollektív követeléseivel kellene szembenézniük. Ennek az érvelésnek a hibája persze szembetűnő; mint Harold Laski írja, „a kapitalista demokrácia” premisszája a következő: „Mivel a modern államok az általános választójogra épülnek, a politikai döntések terén minden egyén valóban csak egynek és csakis egynek számít.”<sup>33</sup> Angliában 1824-ben fogadták kedvezően a munkások követelését, hogy szervezkedhessenek; a kontinensen ez a küzdelem hosszabb időt vett igénybe, melynek során az állam – például a bismarcki vezetés – megkísérelte ellenőrizni az egyesületeket.

<sup>30</sup> Ezt a gondolatot, valamint a marxizmus egyéb vonatkozásait bővebben a harmadik fejezetben fejtem ki.

<sup>31</sup> Hans Morgenthau így foglalja össze a Nyugat ezen végzetes elfordulását a politikától: „A politikából semmi sem maradt, csak az egyének és csoportok versengése a hatalom többségen alapuló vagy oligarchikus ellenőrzéséért, ami viszont vagy szakértői csoport vezetését, vagy utópikus reformot követel meg a maga részéről, miközben feledésbe merül, hogy magának a hatalomnak a kiküszöbölhetetlenségéből milyen követelmények és lehetőségek fakadnak.” *Dilemmas of Politics*, (Chicago, University of Chicago Press, 1958.), Bevezetés, 8.

<sup>32</sup> *Társadalmi szerződés*, Második könyv, III. 41.

<sup>33</sup> *Reflections on the Revolution of Our Time* (New York, Viking Press, 1943. 364.)

A már említett okok miatt a szocialista-proletár mozgalmak is szembe-helyezkedtek a köztes testületekkel, noha az elismertségért vívott küzdelmük során, saját erejük növelése érdekében – bármilyen szövetségük akadt is – éppen ilyen szervezeteket hoztak létre. Helyzetük miatt meg kellett őrizniük magukról azt a képet, hogy a jövőjük a megosztatlan társadalom, ahogyan azt az utópista szocialisták, az utópikus kommunisták és Marx tették; ez utóbbi – Hegelt követve – már kezdettől vallotta, hogy az erkölcsi életben megjelenő hazugságért konkrét társadalmi csoportok felelősek, melyek saját partikuláris létüket abszolút jónak állítják be. E felfogás képviselői, Saint-Simontól Marxig s Marxtól a kortárs szovjet rendszerig, sem elvileg, sem gyakorlatilag soha nem ismerték el, hogy saját körükön belül létezhetne politikai vagy gazdasági ellenzék, vagy hogy az ilyen ellenzék létének egyáltalán van *raison d'être*-je, értelme. A szovjet vezetés alatt nemcsak hogy a kommunista párt mellett nem létezhetnek más pártok, de még a nyugaton oly életerős szakszervezetek is csak látszatintézmények, melyek a munkásokkal szemben az állam és az állami termelés érdekeit jelenítik meg.<sup>34</sup>

Ezek a problémák tehát a radikális filozófiai felfogás politikai kifejeződései, s ez a radikális filozófia nem pusztán politikai mozgalmat jelentett. Mint már többször elmondtam, e mozgalom segítő erői a reneszánsz óta a tudományok voltak – lett légyen az csillagászat, fizika, természetfilozófia vagy paleontológia. A XIX. században a radikalizmus fő tudományos támasza az evolúció tana volt. Anélkül, hogy elmélyednénk a darwini elmélet vitatott pontjaiban, legyen elég csak annyit megjegyeznünk, hogy saját érdekeik megfogalmazásában mind a kapitalizmus, mind a szocializmus képviselői haszonnal hivatkozhattak erre az elméletre.

A polgári kapitalista számára a „létért való küzdelem” és „a legrátermettebb túlélése” a saját céljaival megegyező jelszavak voltak. Ezek a jelszavak ugyanis a kálvinista mentalitást támogatták, aminek következtében az evolúciós elmélet az angolszász, vagyis a legfejlettebb kapitalista országokban talált a legnagyobb visszhangra. Darwin eszméinek legjelentősebb szociológiai értelmezője természetesen Herbert Spencer volt. Mint írta, „Az eszményi ember végső kifejlődése bizonyosra vehető. A haladás tehát nem esetleges, hanem szükségszerű; a civilizáció nem mesterséges, hanem természetes – minden részében összhangban áll az embrió kifejlődésével vagy a virág kibomlásával.”<sup>35</sup> A szabad vállalkozás

<sup>34</sup> Rousseau sem mondhatta volna másként, amit egyszer Visinszkij jelentett ki Catroux tábornoknak, aki akkor követ volt Szovjet-Oroszországban, hogy a szovjet állam filozófiája szerint nem az állampolgároknak, hanem az államnak van szüksége védelemre.

<sup>35</sup> *Social Statistics*, 79–80.

jogosultságát nem volt nehéz erre a felfogásra alapozni. Az Egyesült Államokban W. G. Sumner vonta le az elkerülhetetlen következtetést: „A milliomosok a természetes kiválasztódás eredményei... Mivel kiválasztódtak... vagyon halmozódik fel a kezükben... minden további nélkül tekinthetjük úgy, hogy a természetes szelekció emelte ki őket bizonyos társadalmi feladat elvégzésére... hiszen az általuk betöltött helyért és funkcióért folyik a legádázabb társadalmi küzdelem.”<sup>36</sup> E szerző szerint a sikertelenek ugyancsak a természetes kiválasztódás miatt vallanak kudarcot: „A szegénység a létért való harc része, s mindannyiunknak részt kell vennünk ebben a küzdelemben.”<sup>37</sup>

A proletariátus teoretikusai ugyancsak felhasználhatták Darwin elméletét. Számukra ugyanis a darwinizmus érvénye az erkölcsre is kiterjed, s a természetes kiválasztódás törvénye az emberiség erkölcstörténetére is alkalmazható. A küzdelemben alulmaradt fél a mindenkori rossz, a győztes a mindenkori jó, aki rátermettségének köszönhetően fennmarad. Világos volt továbbá a darwini tan és a hegeli dialektika kapcsolata: ennek alapján mondhatta a szocializmus híve, hogy társadalmi fejlettebb a kapitalistánál. Az evolúció nem vak: iránya van, s mint e fejezetben már láthattuk, a proletár magasabb rendű a vállalkozónál.

A polgárság és a proletariátus lényegi filozófiai egysége, melyet közös radikalizmusuk tartott össze, természetesen nem lehetett hosszú életű. A radikalizmus a maga különböző formáiban elősegítette a hit és a viselkedés hagyományos mintáinak – vagyis a társadalom pilléreinek – az összeomlását; ugyanakkor a polgárság a maga dinamizmusával létrehozta a haladás légkörét, vagyis a konfliktust, melyben az egyének valójában egymás ellenségei. Ez a dinamizmus centrifugális volt; érdekes módon azonban centripetálisan is hatott. Az univerzalizmus, melyet a középosztály a francia forradalom fennkölt eszmeköréből örökölt, az atomizált társadalom tagjait ráébresztette saját elszigeteltségükre s így létrehozta szolidaritásukat.

E fejlemény eredménye a modern politikai párt. A modern politikai párt jelenségét úgy határozhatjuk meg, mint a reneszánsz óta kialakult ideológiáknak vagy filozófiai rendszereknek (a cselekvés értelmében vett) politikai konkretizációját. A politikai pártok azért válhattak oly hatalmas erővé, mert eredetük intellektuális, ami azt jelentette, hogy nem keresztény célok szakralizálásával a vallás helyét töltötte be az egyes emberek szívében.

<sup>36</sup> *The Challenge of Facts and Other Essays*, 90.

<sup>37</sup> I. m. 57.

Politikai pártok ott jöttek létre, ahol a földbirtokos nemesség és a vállalkozók osztálya érdekellentétbe került egymással. A munkáspártok megjelenése későbbi fejlemény, mely ugyanakkor a pártfejlődésnek – a tömegpártok, tömegmozgalmak létrehozásával – végleg új irányt adott. A demokrácia térhódítása elkerülhetetlenné tette, hogy a munkáspártok egyre hangsúlyosabb szerephez jussanak a politikai életben, s a XIX. század során egyre inkább a mindenkori politikai helyzet meghatározó erejévé váltak. A politikai élet ezen átalakulása, annak mind szélesebb körben ható felismerése, hogy a gazdaság az uralkodó, megváltoztatta az osztálykötődés és az osztályszövetségek jellegét, s ezzel együtt az értelmiségiek elkötelezettségét is. A XIX. század végére két osztály maradt fenn: a felső- és az alsóosztály, s mindenki tisztában volt azzal, hogy hová tartozik s mik az érdekei. Csak az értelmiség lojalitása maradt megosztott – attól függően, hogyan értelmezték a kor mozgalmait: az emancipációs törekvéseket, az állam feletti ellenőrzésért folyó harcot, a hatalom változatos és részben rejtett forrásait, a szocializmus és a nacionalizmus erősödését.

A századforduló értelmisége nehéz választás elé került. Noha a felszínen minden arra látszott utalni, hogy a korszak „klasszikus”, mely később aztán „a régi szép idők”-nek tűnt föl, valójában erjedésben és rothadás előtti állapotban volt. A fizika einsteini forradalma, a logikában Russell és Whitehead munkássága, az új költői nyelv Mallarménál és Valérynél, Nietzsche Übermensché, a freudi pszichoanalízis, a fauvizmus és a kubizmus – mindez csak néhány azon forradalmi törekvések közül, melyek tudományos, filozófiai és művészeti szempontból meghatározóan hatottak a XX. századra. A politikában a marxizmus, Sorel szindikalizmusa, a Dreyfus-per, a Fabiánus Társaság és Maurras tanai keltették a legnagyobb érdeklődést. A nyugati társadalmak még mindig a polgárság irányítása alatt álltak, ám már elkezdtek az általános jóléti társadalom kiépítését, mely ugyanakkor centralizált is volt, s nem tűrte a versenytársakat. Mégis, az állam egyre inkább a pártok, vagyis egymásnak feszülő ideológiák játékszerévé vált, ami azt jelentette, hogy hiányzott belőle az egységes irányítás.

A kor válságát, mint e fejezet első bekezdésében utaltam rá, az állam helyzetének bizonytalansága okozta. Rousseau, Condorcet, Owen és Fourier, az angol chartista mozgalom és Bismarck államszocializmusa, Marx, Mill és Maurras után az európai fejlemények válsága egyetlen kérdésben csúcsosodott ki: „Kié az állam?” Persze más, ehhez kapcsolódó kérdést is fel lehetett tenni: vajon az állam legyen a legfőbb hatalom letéteményese? Az állam legyen-e felelős az állampolgárok jólétéért? Vagy szűnjék meg az állam, hogy ily módon az emberiség magasabb tör-



ténelmi fázisba léphessen át? Meg nem valósult utópiának kellene tekinteni? Fokozni kellene centralizáltságát? S ha igen, kinek az érdekében?

E kérdéseknek a jelentőségét akár két, vaktában kiválasztott példával is érzékeltethetjük. Az első Tocqueville. Gobineau-nak adott, némileg maliciózus válaszának lényege, hogy az új, demokratikus állam a hagyományos keresztény erkölcsstan kifejeződése. Mint 1843 szeptemberében írta: „A kereszténység személyes erénnyé tette a könyörületet. Ma már nap mint nap társadalmi szolgálatot, politikai kötelességet, közösségi erényt csinálunk belőle. És a segítségre szorulóknak egyre növekvő száma, a szükségletek egyre szélesebb köre, melyek teljesítéséhez már hozzászoktunk... immár mindenki figyelmét az államra fordítja. A kormányok ma már arra kényszerülnek, hogy bizonyos egyenlőtlenségeket felszámoljanak, néhány kíméletlen törvényen enyhítsenek, s hogy a szerencsétleneknek és a nyomorultaknak egyre gyakrabban nyújtsanak támogatást. Vagyis új típusú társadalmi és politikai erkölcs van kialakulóban, olyan, melyet a régi korok embere aligha ismert, de amely valójában magában foglalja egyes politikai nézeteiket – ezzel a polisz szerkezete s a benne zajló magánélet szoros kapcsolatára utal – és a kereszténység erkölcsi elveit.”<sup>38</sup>

De a kor zavaros felfogására jellemző, hogy ugyanez a Tocqueville egyben előre látta a modern demokrácia központosító törekvését, s igencsak tartott tőle. Ezt jegyezte fel idézett művében: „Csalóka azt hinni, hogy a forradalmaink természete ingaszerű. Ez nem állja ki az alaposabb vizsgálatot. Kezdetben mindig megfigyelhető egyfajta központosító törekvés... Összefoglalva azt mondhatjuk, hogy az utolsó szó mindig a központosításé, mely még akkor is erősödik, ha ez nem szembeűnő, mivel ilyen időszakokban mindvégig jelen van a társadalmi mozgás, a szét-hullás, a szociális tényezők elszigeteltsége.”<sup>39</sup>

Második példánk rövid idézet. Szerzője Casimir Périer, az 1830-as francia júliusi monarchia vezető államférfiúja. Ebben az időben a törvény még nem engedélyezte a munkásszervezeteket; a proletariátustól való félelem s hogy a lyoni felkelés megismétlődhet, ellenséges légkört teremtett a munkásság mindennemű követelése számára. S ebben az időszakban mondta Périer: „A munkásosztály egyetlen reménysege, hogy bele-nyugszik sorsába.”

<sup>38</sup> Tocqueville: *The European Revolution...* i. m. 194.

<sup>39</sup> Tocqueville: i. m. V. könyv, 3. fejezet.

Az értelmiséget nyomasztotta saját múltjának a súlya. Sokra jutott, de még minden befejezetlennek tűnt fel. Pedig úgy látszott, hogy a korábbi gondolkodók tervei hamarosan mégis valóra válhatnak. Ha a marxizmust vagy általában a kor munkásmozgalmát nézzük, a végítéletvárás hangulatában találjuk, ami magyarázza, miért támogatta őket oly sok értelmiségi. A szocializmus kétségtelenül karizmatikus volt s még a keresztények sem vonhatták ki magukat hatása alól. Hiszen a kereszténység hirdette azt a két tételt, melyet a szocializmus talán még jobban kidomborított: minden embernek egyenlő joga van a földi javakhoz, és a gazdagoknak kötelessége segíteni azokon, akik szűkölködnek.

A szocializmus mellett választási lehetőségként ott volt még a liberalizmus is, avagy, mint később – különösen az Egyesült Államokban – nevezték, a progresszívizmus. Filozófiája nem szocialista eredetű volt; a szocializmussal csak abban osztozott, hogy mindkettőt a radikalizmus táplálta. De míg a szocializmus karizmatikus volt és hangsúlyozta az ember fontosságát, a progresszívizmus hite tudományos, az ember végtelen tökéletesíthetősége, a rossz kioperálása a világból. A szocializmus az emberre figyelt és forradalmi volt; a progresszívizmus eszmékre összpontosított és elméleti jelleget mutatott. A szocializmus mint a nihilizmus és a messianizmus ötvözete az elmaradott népek vallása lett; a progresszívizmus nem szabadult meg teljesen a nyugati kereszténység hatásától, s az iparosított, demokratikus társadalmak ideológiájává alakult át.<sup>40</sup>

Az értelmiség harmadik választási lehetősége ebben az időszakban a reakció. A szónak egy kicsit kellemetlen a csengése, ezért helyette sokszor a „konzervativizmust” használják. Ez az irányzat olykor forradalmi, különösen akkor, ha a szocializmus vagy a progresszívizmus „bezápol”, ihletettsége és jelentősége kiürül. A konzervativizmus akkor vált időszerűvé, amikor az értelmiség az előbbi ideológiákat követve váratlanul zsákutcában találta magát s látnia kellett, hogy munkájának gyümölcsét a társadalommérnökök aratják le. A konzervatív – vagy reakciós<sup>41</sup> – felfogású ekkor igazoltnak láthatta állítását, mely a modern ideológiákkal szemben a nyugati civilizáció értékeinek, a kereszténységnek, az egyéni szabadságnak és a magas kultúrának az elherdálását róta fel.

Mindez nem öleli fel mindazon lehetőségeket, melyeket az értelmiség választhatott; ám kétségtelenül ezek a tipikus módozatok. Képviselőik

<sup>40</sup> A negyedik fejezetben látni fogjuk, hogyan változott át ez az elméleti álláspont társadalmi cselekvéssé, s a progresszív értelmiség hogyan fordított hátat a marxizmusnak.

<sup>41</sup> Bernanos „reakciónak” hívta magát, vagyis olyanak, aki szembehelyezkedik az általa ártalmasnak ítélt cselekvési irányokkal.

tehát jellegzetesnek számítanak, hiszen a marxista, a progresszív és a konzervatív értelmiség jelen van korunk politikai életében, az irodalomban, az újságírásban és még a mai filozófiai szótárakban is. Átmenetek a XIX. század elejének értelmiségije és a társadalommérnök között, mely utóbbi modern, ideológiailag rendkívül kifinomult – sokszor cinikus – bürokrata vagy párttisztviselő. Mivel e típusok egy történelmi pillanatot valódi lehetőségeit testesítik meg, hibáik szolgálnak a filozófus okulására.

## A MARXISTA ÉRTELMISÉGI

Az állam és a politika funkciója körüli zavar, mely az egész XIX. századra jellemző, a növekvő ideológiai türelmetlenség jelzése és következménye volt: amikor a társadalom megjavítását oly sokan és oly sokféleképpen akarták elérni, amikor végre tudományosan meg lehetett tervezni az ember létét, vagyis korlátlanul befolyásolni és átalakítani – jövő elleni mérényletnek tűnt fel a társadalmi csoportok békés együttélésének hagyományos szabályait hangsúlyozni. A század általános optimizmusában, melyben olyan gondolkodókat hagytak figyelmen kívül mint Burke vagy Tocqueville (szinte „a történelem szemétdombjára hajítva”), természetes volt a radikális beállítódás, melynek alapja az államnak mint a társadalom szükséges keretének el- és megvetése volt. Nemcsak a kortárs etnográfia ítélte meg tévesen a primitív népek civilizációját – és sugallta ezzel azt a helytelen képet, hogy az államot egyfajta kommunisztikus állapot vagy a vélemények egységének a természet által szentesített más formája helyettesítheti –, hanem a gazdasági tapasztalat is arra tanított, hogy a politikai felépítményt a termelési mód, a munkaviszonyok és a javak elosztása határozza meg, így tehát ésszerű gazdasági viselkedéssel meg lehet változtatni a hatalmi viszonyok alapvető irracionálisát.

A kor egyik jelentős gondolkodási irányzata így vált az állam rendíthetetlen ellenségévé; képviselői e legfontosabb politikai jelenséget vagy a végtelenségig formálhatónak és visszaszoríthatónak vélték (mint J. S. Mill), avagy szükségtelennek (mint Marx és Engels), vagy egyenesen az ember teljes boldogsága legfőbb akadályának (mint Bakunyin). Vagyis a liberálisok, a szocialisták és az anarchisták nagyjából egyetértettek abban, hogy az államot valamiképpen vissza kell szorítani, hogy a homo oeconomicus elnyerhesse jussát. Az állam felszámolásának módját azonban különböző módon képelték el, s abban sem értettek egyet, hogy milyen lesz az ezt követő történelmi menetrend. A liberálisok fél szívvel a keresztény politikai hagyományokat és a – különösen angol – történe-

lem konkrét példáit tartották szem előtt, s ezért inkább a rendezett, fokozatos átalakulásban hittek, melynek során az emberiség a szolgaság utolsó láncaitól is megszabadul, ugyanakkor bizonyos szinten fenntartja az államot, hogy ezáltal biztosítsa a rendet és a toleranciát. A szocialisták elképzelése persze sokkal erőszakosabb volt; szemükben a proletariátus hatalomátvétele ipso facto az állam eltörlésével volt egyenlő, még ha a proletariátus vezetőinek az átmenet idején feladata is lett volna az államgépezet működtetése. S az anarchisták még ennél is messzebbre mentek: a szocialisták legalább vallották, hogy az állam megszűnésével a hatalom maga soha nem szűnhet meg: „Hogyan képzelik az anarchisták, hogy a gyár működtethető, a vasút fenntartható, a hajó kormányozható végső döntéshozó akarat nélkül?” – teszi fel a kérdést Engels, akit megbotránkoztatott Bakunyin híveinek valóságtól való elrugaszkodottsága.<sup>1</sup> Ez utóbbiak ugyanis valóban azt tartották, hogy minden baj oka az állam, mely biztosítja a kapitalista vagyonosodását, vagyonának felhasználását és más társadalmi kiváltságait; míg Marx és Engels szerint ha megakadályozzák, hogy a tőke néhány ember kezében összpontosuljon, az már önmagában halálos csapást mér az államra.<sup>2</sup>

Ám az állam eltűnése önmagában még nem jelentette az ember megszabadulását azon bajoktól, melyek alatt mindig is görnyedezett. A virágzás és béke lényegi feltétele a globális egység lett volna, olyan rendszer egysége, melyet senki sem tudott vagy mert meghatározni, de amelyről hitték, hogy apolitikus lesz, a nem vallásos emberek egyfajta Paradicsoma. Már Saint-Simon is felvetette, hogy a jövő államában a „termelő kormányzásnak” egyetemesnek kell lennie, máskülönben egyes nemzetek ellenállásába ütközne, melyek nem kívánják az ilyen kormányzást. A szocialisták főntartások nélkül üdvözölték ezt az elképzelést, csak annyit tettek hozzá, hogy a kapitalista rendszer nem alkalmas erre az egyetemességre, mivel nemzetközileg is a kizsákmányolók és kizsákmányoltak különbségén alapszik. A XIX. és XX. század különböző utópista elméletei és mozgalmi hasonlóképpen az univerzalizmus, vagy a mai kifejezést használva, az „egypólusú világ” hívei, csakhogy szokásuk szerint a békét és a szabadságot a szocialisták által megkövetelt hatékonyság

<sup>1</sup> Lásd Theodor Cunóhoz írt, 1872. január 24-én kelt levelét.

<sup>2</sup> Bakunyin többek között így nyilatkozik az államról *Fédéralisme, Socialisme et Antithéologisme* (Paris, 1895) című művében: Az államnak ismét egyszerű „közösséggé” kell válnia, „szabadon, az igazságosság szellemében föl kell oldódnia a közösségben” (56.). „Az állam az emberiség legádázabb, legcinikusabb tagadása” (150.). „Következtetésünk szerint teljes mértékben szükségszerű az állam megsemmisítése” (155.). Bakunyin kiállt a Békéért és Szabadságért Liga mellett, melynek egyedüli alapja „a lakosság érdekei, szükségletei és természetes vonzódásai” (16.).

ellenére szeretnék megvalósítani. Martin Buber például az egész világon elterjedt „depolitizált társadalom” létrejöttében reménykedik, s a gigászi központosítás elkerülése érdekében arra figyelmeztet, hogy a „globális irányítás feladatait nem szabad politikai elvek alá rendelni”.<sup>3</sup>

Új társadalmi elméletek helyett Buber inkább a kibucmozgalom létező példáját ajánlja. Ám csak Landauer eszméit dicséri fenntartás nélkül – értük éppenséggel lelkesedik. Landauer szerint az állam az egyének együttélési módjainak egy bizonyos kifejeződési formája; ha az egyének egymással más viszonyba lépnének, az állam is megváltozna. Ha létrehozható lenne az „akarat rendje”, az állam nem szűnne meg, de jelentéktelenné válna. Ennek megtörténtehez – vagyis államon kívüli szervezetek létrejöttéhez – azonban ihlet szükséges, közösségi szellem. E nélkül, mint Buber és Landauer állítja, csak ismét állam jönne létre.

A fenti példát a modern utópikus gondolkodás jellemzőjeként hoztam fel. Minden ilyen elméletnek azonban szembe kell néznie a következő nehézséggel: mivel érhető el és hozható létre az a közös hit és közös akarat, mellyel az államot egyrészt fel lehetne bomlasztani, másrészt megakadályozni abban, hogy újraalkossa önmagát? Minden utópikus mozgalom állam-, politika- és hatalomellenes, ami megkülönbözteti más felfogásoktól, így például még az univerzalizmustól is, mely szerint az egész földnek egységesnek és egyformának kell lennie. A modern utópizmus megkülönböztető jegye, ha szabad így mondanunk, hogy megvalósítása immár valóságos lehetőség. Az egységre, a békére és a virágzásra való törekvés konkrét formákat öltött, míg másik fontos összetevője – a közösségi szellem – megteremthetőnek és terjeszthetőnek bizonyult. A kommunikáció, a médiumok és a propaganda azt a benyomást keltik, mintha a folyamat magától menne végbe, s mintha mindenki egybehangozóan és lelkesen üdvözlőné.

A következő fejezetekben tárgyalt ideológiák befolyása és hatása vagy abból eredeztethető, hogy feltételezik az utópikus cél közeli megvalósulását, vagy pedig abból, hogy harcot hirdetnek ellenük. A tény, hogy ezek az ideológiák (és a rájuk adott válasz) politikai pártok hitvallásaként jelentek meg, jelentős erőt kölcsönözött nekik; mivel *per definitionem* az állam lerombolásán dolgoztak, egyben örökösének is hirdették magukat: a hatalomban tehát ők következtek. Mivel pedig *de facto* részt vettek az állam és a kormányzat életében, hasznot húztak annak hatalmi kellékeiből, szervezeteiből és más, a modern államra jellemző bürokratikus módzerekből.

<sup>3</sup> Martin Buber: *Paths in Utopia (Pfade in Utopia)* (Boston, Beacon Press, 1958. 133.).

A pártok és a pártideológiák ily módon váltak a modern világban a hatalom központosításának egyik módjává. Ha jobban megfigyeljük az ideológiák szocialista, kommunista vagy fasiszta változatát, meglepve tapasztalhatjuk, mily magas szinten szervezettek, aminek segítségével újraalkották az általuk támadott államot s ehhez olyan elvet használtak fel, melyet tagadtak. A pártok másik meglepő vonása ideológiai tartalmuk, melynek természetes törekvése, hogy kiterjedjen az emberi gondolkodás és tevékenység minden területére. Am ezen ideológiák lényege az a meggyőződés, hogy az emberi gondolkodás és tevékenység feltételrendszerének meg kell változnia, mivel legfőbb eszménye, hogy egész pontosan fogalmazzunk, nem más, mint az értékékként szemlélt valóság.<sup>4</sup>

Az alábbiakban főként a marxizmus egy vonatkozására összpontosítok, az értelmiség által előszeretettel kiemelt arculatára, mely olykor vonzotta, máskor taszította az érdeklődőket, de közömbös számukra soha nem volt. Remélem, az eddig elmondottakból már kitűnt, hogy a francia forradalom és az azt követő szellemi agitáció, illetve ezzel együtt a nyugati iparosodás folyamata megingatta az értelmiség kötődését a közösség hagyományos formáihoz, megzavarta a politikai valóságokról vallott felfogását s kiváltotta vágyakozását olyan társadalom iránt, melyben mind a maguk, mind mások elidegenedettsége egyszer s mindenkorra leküzdhető. Azt a rendkívüli magnetikus hatást, melyet az ideológiák gyakoroltak az értelmiségre, csak izzó vágy magyarázhatja: megérteni a történelmet, újra egységessé tenni az értelmiségi gondolkodást, s megváltoztatni a világot úgy, hogy újra alkalmazható legyen benne a megismerés. Hannah Arendtnek igaza van, amikor az ideológiát „valamely eszme logikájaként” határozza meg, melynek révén „nem kijelentések rendszere valamiről, ami van, hanem egy állandóan változásban lévő történelmi folyamat kibontakozása... Az ideológiák azt állították magukról, hogy – eszméik belső logikája miatt – ismerik a teljes történelmi folyamat titkát (a múlt titkait, a jelen bonyodalmaikat és a jövő bizonytalanságait).”<sup>5</sup>

A marxizmussal tehát két okból kell most foglalkoznunk: először is azért, mert példáját nyújtja egy lehetséges értelmiségi választásnak, mely a totális, egységes, békés és virágzó társadalom utópikus vágyának logikus következménye; másodszer ezen ideológia történelmi karrierje miatt,

<sup>4</sup> „Felületes az a vélemény, hogy az utópizmus jellemzője az értékekre való túlzott törekvés, mely egyfajta valóságmegvetés kísérője. Inkább azt mondhatnánk, hogy az utópikus elme bálványként imádja a valóságot, mely számára »az értékek értéke«, megfelelően annak a fölfogásnak, mely szerint a tökéletesség mint érték automatikusan megtestesít minden érvényes értéket, beleértve ebbe a teljes materializációt is.” Aurel Kolnai: *La mentalité utopienne*, La Table Ronde, 1960. szeptember, 65.

<sup>5</sup> Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*, i. k. 598.

mely konkrét események következtében alakult ki (gondolok itt a bolsevik hatalomátvételre 1917-ben, a szovjet államra, a sztálinizmusra, a II. világháborúra, a csatlósállamokra, majd az Egyesült Államokkal való versengésre). Ezek az események a marxista értelmiségit újabb és újabb választásra kötelezték, melynek során folyamatosan újra kellett értelmezni az eseményeket – vagyis nem csak intellektuálisan, hanem valóságosan is együtt kellett élniük a kommunizmussal mint történeti-intézményi-politikai jelenséggel. A marxista értelmiségnek ez a kettőssége teszi lehetővé, hogy a fejezet hátralevő részét kettőoszam: az elsőben a marxizmus filozófiai premisszáit és tanait tárgyalom, a másodikban pedig a kommunizmus és a szovjet állam történeti változásai által megkövetelt intellektuális alkalmazkodás folyamatát.

1. Ha meg akarjuk érteni, miért hatott a marxizmus oly mélyen az értelmiségre, gondolnunk kell arra, hogy ez a gondolkodás valójában soha nem tisztázott, mégis izgató követelményt fogalmazott meg: eszerint ideológiaként végül is fel kell oldódnia a való világ gyakorlatában, és minden kijelentését *tudományos pontossággal* kell megfogalmaznia. Az újkor fő ideológiai irányzatainak korábbi tárgyalásából (melyek szerint az egység, a béke és a virágzás végre megvalósulhat) arra következtethetünk, hogy legalább a XVIII. század közepétől (az *Enciklopédia* 1751-től jelent meg) az értelmiségiek az elmélet és gyakorlat összekapcsolásán, vagyis hogy így fogalmazzunk, a tudósok agyában felgyülemlett tudományos-technikai találmányok lecsapolásán fáradoztak. A francia forradalom előtti, felvilágosodott értelmiség úgy gondolta, a tudományos találmányok elterjedésének és alkalmazásának legfőbb akadály a *feudális állam*; XIX. századi követőik szemében a *kapitalizmus és a kapitalista állam* testesítette meg azt a reakciós erőt, mely orcátlanul betolakodott a szellem munkája (a tudomány) és a világnak a minden ember számára üdvös átalakítása közé. A termelés és elosztás ezen formájának eltűnésével, a korrump felépítmény keretéül szolgáló polgári állam megszűnésével tehát nemcsak biztosíthatóvá válna minden ember boldogsága, hanem a filozófia is tiszta gyakorlattá alakulna át. A XIX. századi gondolkodók már azelőtt meg akartak szabadulni a gondolkodás szerintük való „korlátozottságától”, mielőtt Marx közreadta volna Feuerbach elleni 11. tézisét („a filozófusok a világot csak különbözőképpen értelmezték, de a feladat az, hogy megváltoztassák”).

Az a filozófia, mely valamilyen titokzatos alkímia által valósággá, egyenesen cselekvéssé válik, az – a titok fátylának fellebbezése után – nem más, mint a természettudomány. Láttuk már, hogy a modern tudat történetének minden jelentős fázisa elején föllelhető a tudományban való



hit, lett légyen szó akár Baconról, akár Montesquieu-ról vagy Condorcet-ről. A marxizmus sikerét legalább felerészt az magyarázza, hogy kezdetől tudományos világképként határozta meg önmagát. Condorcet makacs biztonságának méltó párja Engels tárgyyszerűsége, mellyel rámutat a tudomány eredményeire s ezeket szembeállítja a kanti filozófiával, mely féltékenyen óvta a megismerhetetlen, magánvaló dolgot, a *Ding an sichet*. Mint 1892-ben írta: „Ezeket a megragadhatatlan dolgokat egymás után megragadta, elemezte, s mi több, reprodukálta a tudomány óriási haladása, s amit pedig produkálni tudunk, azt bizonytalannal nem tekinthetjük megismerhetetlennek... nincs ok, amiért ne tudnánk – ha csak századok múlva is – ehhez az ismerethez eljutni és vele felfegyverkezve mesterséges fehérjét produkálni... akkor egyszermind szerves életet is produkálhatunk...”<sup>6</sup>

Marx a maga részéről nem bízott ily határtalanul a tudományban, vagy legalábbis korlátozottan látta alkalmazhatóságát (ahogy többnyire Engels is). Erről így írt *A politikai gazdaságtan bírálatához* Előszavában: „...mindig különbséget kell tenni a gazdasági termelési feltételekben bekövetkezett anyagi, természettudományos szabatossgal megállapítható forradalmasodás és a jogi, politikai, vallási, művészi vagy filozófiai, egy szóval ideológiai formák között. Amelyekben az emberek ennek a konfliktusnak tudatára jutnak és azt végigharcolják.”<sup>7</sup>

Marx közgazdász volt, míg a legtöbb marxista gondolkodó a szellem-tudományok felől érkezett, vagyis csak keveset tudott a közgazdaságról. Ezen gondolkodókat jobban érdekelte a „felépítmény”, mint ennek gazdasági alapja; ez lehet a fő oka, hogy a kortárs marxista gondolkodás észrevétlenül a visszájára fordította ezzel Marx történelmi tettét, hogy ugyanis a hegelianizmust „a fejről a talpára fordította”. Hegel persze többet kínál a szigorúan vett filozófiai spekulációnak; s azt is látnunk kell, hogy Marx ifjúkori műveit – melyek Hegel hatása alatt keletkeztek – csak az 1920-as években fedezték föl, ami ismét csak a Hegel-kutatóknak adott lendületet. Mindennek eredménye, hogy a marxista, különösen a nyugati marxista értelmiség tudományos és prófétai hevülettel látott neki a felépítmény tanulmányozásának, amihez jobban is vonzódott.<sup>8</sup> Ezért a marxista értelmiség tipológiájának vizsgálatakor először is Hegellel kell foglalkoznunk.

<sup>6</sup> Engels: *A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig*. Bevezetés az 1892-es angol kiadáshoz. MEM 22. 278–279.

<sup>7</sup> MEM, 13. 6–7.

<sup>8</sup> A francia Hegel-kutatás – mely meghatározóan hatott a nyugati marxizmusra is – az 1930-as években vett új lendületet.

Hegel és Marx fölfogása alapvetően különbözik abban, ahogyan az *elidegenedést* értelmezték. Hegel szerint az emberi tudat elkerülhetetlen sorsa, hogy a természettel és embertársaival, az állammal és Istennel való kapcsolatában objektiválja vagy dologiasítsa önmagát. A „tudat nyomora” tehát az emberi természet része. Hegel azonban a történelem és az államfogalom fejlődésének a szintjén összhangra látott lehetőséget. Mivel az elidegenedés forrása a magán- és közélet ellentéte, az antik polisz és a modern (porosz) állam szintézist kínál: az előbbiben egybeesett a polgár magán- és közlete; az utóbbiban az egyén megőrizheti szabadságát, miközben része a közakaratnak. A modern állam elég erős ahhoz, hogy a sokféleségből egységet teremtsen.

Hegel tehát két olyan gondolattal állt elő, melyek aztán a marxizmusban fantasztikus sikerpályát futottak be: a tudat tárgyiasítása és az elidegenedett egyénnek az állam keretein belül megvalósuló megbékélése önmagával. Marx erőteljes gondolkodásában azonban mindkét eszme átalakult.

Marx követte Hegel azon állítását, hogy az ember többféleképpen is elidegenedett; saját fölfedezése az volt, hogy minden elidegenedés alapja a munka, vagyis az a különleges emberi tevékenység, mellyel az ember hat a természetre és átalakítja környezetét. Igaz, elsőnek Hegel vetette föl, hogy a munka túlmutat az emberen; de Marx emelte ki azt a gondolatot, hogy a munka a föltételek kialakítását, vagyis a működőképes termelési és elosztási rendszer, valamint profit kimunkálását jelenti. Vagyis a munka lehet a kárhozat eszköze a (kizsákmányolásra épülő) kapitalizmusban vagy az üdvösségé (a szocialista, osztály nélküli társadalomban, ahol a javakból mindenki szükséglete szerint részesedik).<sup>9</sup>

A dolgozó ember szempontjából tehát a történelem többé már nem a filozófusok által kiagyalt rejtély, nem Hegel szfinxszerű *Weltgeistje*, nem

<sup>9</sup> Itt jegyezzük meg, hogy a kapitalista és a szocialista termelés ellentétessége, melyhez Marx és követői máig ragaszkodnak, teljességgel illuzórikus, mivel nem vesz tudomást a kapitalizmus lassú átalakulásáról. De mint Bertram Wolfe megjegyzi, Marx már 1844-re eljutott az általa vallott törvényszerűségek általános következményéhez: az ipari társadalom összeomlásához. Marx később már nem vette figyelembe azokat a tényeket, melyek megcáfolhatták volna következtetéseit: azt ugyanis, hogy a munkások életkörülményei a kapitalizmus fejlődése során fokozatosan javultak. Az állam nem követte a marxi proféciát: „Az állam egyre inkább a csökkenő számú polgárság »végrehajtó bizottságaként« működött – írja Wolfe –, s fokozatos demokratizálása során egyre nagyobb mértékben függött a munkások, a parasztok és a középosztályok szavazatától. A munkásnak és a társadalomnak osztályokhoz nem köthető, a kormányra gyakorolt nyomása vezetett ahhoz, hogy az állam fokozatosan szabályozta a gazdasági életet, a munkaidőt, a minimálbéreket, az egészség- és munkavédelmet, biztosította a szervezkedés jogát, intézményesítette a közmegegyezést és a biztosítási formákat.” Lásd: *The Prophet and his Prophecies, Problems of Communism*, 1958. november–december.

az emberi állapot vallási leírása, hanem megérthető folyamat, mely beteljesedése felé halad. „A kommunizmus megoldotta a történelem talányát” – írta diadalittasan Marx, akinek filozófiája ebből következően a cselekvés bölcselete volt, mely tetőpontját az elidegenedés – vagyis a történelem – megszüntetésében érné el. E filozófiának a jellegzetessége még, hogy saját megsemmisítésére irányul, vagy, marxista szóhasználattal, önmaga dialektikus tagadására. Igaz, a filozófiának van feladata, mégpedig az, hogy fölmutassa az embert önmagának s megtanítsa arra, hogyan bírálja életkörülményeit (mely elidegenedéséért felelős). A filozófia végső célja azonban más: csak akkor tölti be hivatását, ha végül megtagadja önmagát, vagyis átalakul cselekvéssé és átengedi funkcióját a gyakorlati erőnek. Mint Henri Lefèbvre, a kiemelkedő marxista filozófus írja, „ahhoz, hogy a filozófia beteljesüljön, meg kell tagadnia önmagát, mert ha őszinte, azt akarja majd, hogy valami mássá alakuljon át... Önmagában a kritika, legyen bármennyire radikális is, az elnyomás láncait csak eszmei láncokká alakítja, csak elméletben oldja föl.”<sup>10</sup>

Marx volt az első gondolkodó, aki kilépett a spekuláció köréből s arra törekedett, hogy a gondolkodás valamint az anyagi és emberi világ között eredeti kapcsolatot teremtsen.<sup>11</sup> E kapcsolat számos helyen vékonynak és művinek bizonyult. Marx gondolkodásában számos bizonyíthatatlan föltevés húzódik meg, így például a proletariátusnak a szerepkörével, vagyis a munkával való azonosítása, melyre hivatkozva Marx azt állítja, hogy a filozófia a proletariátusban anyagi, a proletariátus a filozófiában szellemi fegyverét találja meg. De míg az ilyen kijelentések nem állják ki a valódi filozófiai szigor kritikáját, jelképes értékük, pontosabban: intellektuális csereértékük igen magas, hiszen a filozófiát a történelemhez rendelik, lévén a hegelianus marxista fölfogás szerint mindkettő ugyanannak a tudománynak, a dialektikának ága. Marx szerint a szubsztancia és a tudat merőben metafizikai, tehát irreális fogalmak, melyek a természet és az ember mesterséges szétválasztásán alapulnak. E kettőt a gyakorlat kapcsolja össze, vagyis a munkásosztály léte és tevékenysége. A filozófiának mint ismeretszerző eszköznek a sorsa tehát a történelmi osztályok viszontagságaihoz és konfliktusához kötődik, végső soron pedig a proletariátushoz, melynek hivatása, hogy végezzen a történelemmel

<sup>10</sup> *Retour à Marx*, in: Cahiers Internationaux de Sociologie, 1958.

<sup>11</sup> Ami azt illeti, ez a lépés éppoly lehetetlen, mint saját árnyékunk átlépése. Hiszen bármennyire szorosan kapcsolódik is gondolkodásunk a való világhoz, mégiscsak gondolkodunk róla, s gondolkodóként nem ragadjuk meg a konkrét valóságot. Ezt a meglátást ragyogóan fejtette ki Julien Benda Bergson metafizikájának és a időtartam-elméletének kritikájában.

s vele együtt a filozófiával. Lefèbvre tehát ezen a rendszeren belül igazat mond, amikor azt állítja, hogy a „kommunizmus” és a „filozófia” fölcserélhető kifejezések: „A kommunizmus meghatározása szerint mozgalom és mozgalmi tudat, mely a társadalmi szerveződés lehető legmagasabb fokú formájára irányul. Véget vet az emberek egymással való vetélkedésének, az ember és természet küzdelmének, minden konfliktusnak létezés és lényeg, eldologiasodás és önmegerősítés, szabadság és szükségszerűség, egyén és faj között. Elméletben és gyakorlatban felold minden el- lentmondást... s tudatában van annak, hogy ezt teszi. Vagyis a filozófia önmaga elnyomása által aktualizálja önmagát, azáltal, hogy elfojtja problémáit és problémáinak fogalmait... A filozófia így változik át valódi világgá – vagyis megszűnik létezni.”<sup>12</sup>

Ilyen jellegű gondolatok nagy számban akadnak Marx és Engels írásai- ban is. A *tőke* második kiadásának utószavában Hegel dialektikus mód- szerének kifejtése után, Marx megjegyzi: módszerében az eszmei semmi más, mint az anyagi világ, ahogyan ez az emberi tudatban tükröződik és gondolattá változik át. Ugyanezt mondhatjuk a filozófiai materializmus- ról is, mely nem azért tűnik el, mert hamis, hanem mert filozófiaként használhatatlan. A materializmus Lefèbvre szerint antropológiává válto- zik át, vagyis „a szellemtudományok együttesévé... A totális ember és a totális társadalom egymáshoz szorosan kötődő fogalmak, hiszen mind- kettőnek ugyanaz a tartalma: a totális praxis.” A filozófus így válik „szociológussá” (vagy „kommunistává”), akinek már nem a valóságnak az agyában tükröződő képét, hanem magát a valóságot kell figyelembe vennie. Marx Proudhonnal szemben azt állította *A filozófia nyomorúságá- ban*, hogy „Ahogyan a közgazdászok a burzsoá osztály tudományos kép- viselői, ugyanúgy a szocialisták és a kommunisták a proletariátus teoretiku- sai... De ahogyan a történelem előrehalad és vele a proletariátus harca is élesebben kirajzolódik, már nem lesz szükségük arra, hogy a tudományt elméjükben keressék, csak számot kell adniok maguknak arról, ami a szemük előtt lejátszódik.”<sup>13</sup>

Élete utolsó éveiben Marxot apokaliptikus hangulat töltötte el, s a kö- zeli jövőben várta, hogy kitörjön a világforradalom. Megfigyelése szerint 1789-től 1830-ig, majd 1848-tól a párizsi kommunig egyre határozottabb formát öltött a forradalmi akarát és a forradalom technikája – ez arról győzte meg, hogy a munkásosztály tanult vereségeiből, s e tanulságokat jól fel tudná használni. Engels, aki harcostársát hosszú évekkkel túlélve

<sup>12</sup> Lefèbre, i. m.

<sup>13</sup> MEM 3. 34.

megérhette, hogy a szocialista pártok bekerülnek a parlamentbe, sokkal óvatosabban fogalmazott. Nála, illetve a kommunista gondolkodók nyugati szárnyánál a marxizmusból ismét *filozófia* lett, ami természetes is, ha meggondoljuk, hogy ismét hosszú történelmi időszaknak kellett eltelnie ahhoz, hogy a gyakorlat kerüljön az elmélet helyére. A marxizmus militáns szakasza akkor vált ismét szükségszerűvé, amikor a polgárság – mint Lukács György kifejtette – ellentámadásba lendült, és Nietzsche, Bergson, a fenomenológusok, illetve később az egzisztencialisták munkássága által irracionális filozófiák ködfüggönyét hozta létre.<sup>14</sup> Ez arra készítette a marxizmus élharcosait, hogy kimunkálják az osztályharc elméleti fegyvereit, s hozzáállásnak Marx – sosem könnyű – átértelmezéséhez, s magyarázatot találjanak a nem várt késlekedésre és a fejlődés eltérő fázisaira.

A marxista értelmiségi tehát abban a kényelmes helyzetben találta magát, mely a természetéhez legközelebb álló tevékenységet, a filozofálást továbbra is szükségessé tette, s ugyanakkor az elmélet és gyakorlat föltételezett totális összebékítése nevében tagadta ezt a tevékenységet. Ez a helyzet, mondom, kényelmes volt, hiszen a filozófiai argumentumokat a legkülönbözőbb értelemben föl lehetett használni, például annak alátámasztására, hogy Sztálin egyes kijelentéseinek filozófiai helyességét a sztálingrádi győzelem bizonyítja, de ilyen a francia kommunisták egyik vezéralakjának, Edgar Morinnek kijelentése is, aki szerint a vörös hadsereg valójában maga „a menetelő filozófia”. A marxista filozófia tehát mindenki számára valami mást jelentett, s még a sztálinizmusban kikényszerített ideológiai ortodoxia sem akadályozta meg a marxistákat abban, hogy kialakítsák a maguk saját elméleti rendszerét.

Ha rendszeres formában szemügyre vesszük ezen marxista elképzeléseket és összevetjük azon politikai valósággal, melyben megfogalmazódtak, talán könnyebben meghatározhatjuk, hogy miben különbözik a marxista filozófus és értelmiségi a korábban vizsgált filozófustípustól, melynek alapvető hittételeit és premisszáit ugyanakkor elfogadja.

A *Német ideológiában* Marx és Engels cáfolta Stirner állítását, mely szerint a kommunizmus abszolút erkölcsiséget követel. Szerintük a kommunizmus csak fölszabadítja az ember rejtett képességeit, melyeket eltorzított az osztályelnyomás és az osztályharc. A termelési eszközök birtoklása révén a tőkés a természet és a munkás (s általában az ember) közé áll, eltorzítja és meghamisítja viszonyukat, s a munkást nemcsak munkája gyümölcsétől, hanem embersége kiteljesedésétől is megfosztja. A mun-

<sup>14</sup> Lukács György: *Az ész trónfosztása*, Bp. 1965, Az irracionalista filozófia kritikája, 22.

kás, mintha görbe tükörbe nézne, torzultan látja önmagát, a természetet és magát a társadalmat: a rabsága (az elidegenedése) érdekében létrehozott egész civilizációs szerkezet „hamisítja meg” tükörképét. Marx és Engels karikatúrába illő naivitását jól példázza a következő idézet: „Amint ugyanis a munkát elkezdik megosztani, kialakul, mindenki egy meghatározott tevékenységi kört kap... amelyből nem tud kikerülni. Vadász, halász, pásztor vagy kritikus, s annak is kell maradnia... a kommunista társadalomban viszont, ahol mindenkinek nem csak egy tevékenységi köre van, hanem bármely tetszőleges tevékenységi ágban kiképezheti magát, a társadalom szabályozza az általános termelést, s éppen ezáltal lehetővé teszi számomra, hogy reggel vadásszam, délután halásszam, este állattenyésztéssel foglalkozzam, ebéd után kritizáljak, ahogy éppen kedvem tartja – anélkül, hogy valaha is vadásszá, halásszá vagy kritikussá válnék.”<sup>15</sup>

A kommunizmus azonban másképpen is felszabadítja az emberi lehetőségeket. Mint Lefèbvre kifejti: „Marx bejelentette a filozófia végét és beteljesedését. Mivel akkor már megvalósul a szabadság, a jogrend és az igazság, nem is lesz szükség rá, hogy különösebben védjék és magyarázzák őket. A filozófia ezzel belép a gyakorlati élet sodrába, mégpedig oly módon, ami a filozófusok számára egyszerre váratlan és megdöbbentő: a proletárforradalom útján. A proletariátus ezzel a legfontosabb filozófiai küldetést teljesíti, vagyis a filozófia érdekének és legfőbb céljainak beteljesítését.”<sup>16</sup>

De mint Lefèbvre egy korábbi munkájában<sup>17</sup> írja, mindez nem jelenti, hogy a szocializmus az emberiség minden problémáját megoldja. De mégis „oly kor közeledtét jelzi, melyben az ember őszintén – társadalmi előítéletektől mentesen – fogalmazhatja meg a megismerés, a szerelem és a halál nagy kérdéseit”.

Mármost a korai marxista gondolkodóknak némileg igazuk volt, amikor a szocializmus fölszabadító hatásáról ily rózsaszínű képet festettek. A marxi elemzés nagyszerűen mutatta ki, milyen hatással járt a gyorsított iparosítás a munkások életére és gondolkodására; korunk kommunista értelmiségétől eltérően, Marxot magát legalább nem vádolhatjuk azzal, hogy szándékosan nem vett volna tudomást arról: a szocialista kormányzatok alatt a munkásokat tekintve a korai kapitalizmuséhoz hasonló, esetenként annál is rosszabb hatások érvényesülnek. Általában véve

<sup>15</sup> MEM, 4. 136–137.

<sup>16</sup> Henri Lefèbvre: *La Somme et le reste* (Paris, La Nef de Paris, II. 659.)

<sup>17</sup> *La conscience mystifiée*.

Marx azzal vádolta a kapitalizmust, hogy tönkreteszi az ember képességeit, mivel többet akar kicsikarni belőle, mint amennyire normális körülmények között képes. Először is a kollektív formában megszervezett munkának magas a termelékenységi átlaga a munkamegosztás miatt, aminek következtében a munkás egyre szorosabban kapcsolódik egy adott speciális területhez. Marxnál ez a munkás életfogytiglani odaláncolása valamely részművelethez. Másodsor, mindennek eredményeképpen a munkás továbbra is a kapitalista rendszertől függ, hiszen specializált ismereteinek csak egy gyáron belül van értéke. Harmadszor: minél hatékonyabban dolgozik a munkás a maga területén, annál inkább mechanikussá válnak értelmi képességei és annál beszűkültebb lesz az értelem.

E megfontolások rendkívül derülítő elképzelésre sarkallták Marxot, ami az emberi létet illeti a szocializmusban: a munkásság lesz a gazdája a munkaeszközöknek, a termelés egész rendszerének, s így saját sorsának is. Mint Henri Lefèbvre írja: „Az elidegenedés a tulajdon függvénye, valamint függvénye annak a történelmileg elkerülhetetlen fonáságnak, hogy a világot mint tulajdont akarja kisajátítani.”<sup>18</sup> Az ellenszer kézenfekvő: mint Engels írja *A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig* c. munkájában: „A proletariátus megragadja az államhatalmat, és a termelési eszközöket először is állami tulajdonná változtatja. De ezzel megszünteti önmagát mint proletariátust, ezzel megszüntet minden osztálykülönbséget és osztályellentétet, és ezzel megszünteti az államot is mint államot... (Az állam) azzal, hogy az egész társadalom képviselőjévé lesz, fölöslegessé teszi önmagát... Az államhatalomnak társadalmi viszonyokba való beavatkozása egyik területen a másik után feleslegessé válik és magától megszűnik. A személyek feletti kormányzás helyébe dolgoknak az igazgatása és termelési folyamatok vezetése lép.”<sup>19</sup> Ám ez a folyamat nem könnyű. Marx már *A gothai program kritikájában* előre jelezte, hogy „egy politikai átmeneti időszak” van, amelyben „az állam nem lehet egyéb, mint a proletariátus forradalmi diktatúrája”. De később a „kommunista társadalom legfelsőbb szakaszán, amikor az egyének már nincsenek leigázó módon alárendelve a munkamegosztásnak; és ezzel a szellemi és a fizikai munka közötti különbség”<sup>20</sup> is eltűnt, a társadalom nem lesz sem több, sem kevesebb, mint egyének összessége, s közöttük nem lépnek föl közvetítőként olyan szervezetek – az állam, az intézmények, a törvény vagy az egyházak –, melyek az elidegenedés létrehozói.

<sup>18</sup> Lefèbvre: *Le Somme et le reste*, i. m. 524.

<sup>19</sup> F. Engels: *A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig*, MEM Vál. II. 133.

<sup>20</sup> K. Marx: *A gothai program kritikája*, MEM Vál. II. 23, 15.

Marx, Engels és Lenin hosszas elemzéseket szenteltek a „forradalmi átmenet” időszakának, mely a kapitalista és a kommunista társadalmat egymástól elválasztja. Ugyanakkor egyikük sem volt képes arra, hogy határozottan kifejtse az eljövendő kommunista társadalom mibenlétét – e szempontból írásaik lehangolóan kezdetlegesek. Lenin esetében ez érthető, hiszen ő, gyakorlati forradalmár révén, elsősorban az átmeneti időszak, az általa végrehajtott forradalmat követő kor megszervezésére összpontosított. Míg Marx és Engels írásaiban csak kevés és sztereotip magyarázatot találunk a forradalmat követő fázisokról, Lenint gyakran foglalkoztatja az állam, a proletariátus rohamosztaga és diktatúrája, az új társadalom feladatai és programja.<sup>21</sup>

Marx nem elméletre, hanem saját megfigyeléseire támaszkodott előrejelzéseiben. Ezért ezek korlátozottak, szinte óvatosak voltak. Marx igazi forradalmár volt, akit sokkal jobban érdekelt a társadalmi-gazdasági elmentmondások mechanizmusa és magának a forradalomnak a működése, mint a rákövetkező fázisok. S mivel érdeklődésének homlokterében mindig a konkrétum állt, ez arra készítette, hogy az összes lehetséges következtetést levonja azokból az eseményekből, amelyeknek tanúja volt. Figyelme előszeretettel fordult a párizsi kommün eseményei felé. Mint *A polgárháború Franciaországban* című munkájában írja, a kommün, hogy megakadályozza a társadalom állami ellenőrzését, két tévedhetetlen módszert alkalmazott. Először is minden közállást – hivatalnokit, bíróságit és oktatásügyit – általános szavazati jog alapján töltött be olyan személyekkel, akik ugyanazon szavazók által vissza is hívhatók. Másodszor, minden hivatalnok csak annyi fizetést kapott, mint maguk a munkások. A kommün által kifizetett legmagasabb fizetés 6000 frank volt. Így tehát sikerült megakadályozni a karrierizmust és az állásvadászatot. Egy másik bekezdésben azt írja a gazdasági tevékenységről: „Ha azonban a szövetkezeti termelés nem akar pusztá ámitás és csapda lenni, ha célja az, hogy kiszorítsa a tőkés rendszert, hogy egyesült szövetkezeti társaságok közös terv szerint szabályozzák a nemzeti termelést, saját ellenőrzésük alá vegyék, és így véget vessenek az állandó anarchiának és a periodikus

<sup>21</sup> Mint számos szerző megjegyzi, Lenin nem volt elégedett a munkásosztály forradalmi hevületével, s akaratával, hogy megváltoztassa életének szerkezetét. Ezért tovább dolgozott azon, hogy a kommunista pártból olyan forradalmi elitet formáljon, mely hatalomra tör és elfogadhatja céljait a munkásosztállyal. Tervezett puccsának részleteit már 1902-ben, *Mi a teendő?* című pamfletjében kifejtette. Ezt az írást az egyetértés és a közakarat utópikus elmélete uralja. Ugyanakkor az is igaz, hogy Lenin sok Marx- és Engels-részletre támaszkodhatott, akik előre látták, hogy az állam lerombolásához és az átmeneti diktatúra biztosításához elkerülhetetlen egy kisebbség akciója.



megrázkódtatásnak, amelyek a tőkés termelés szükségszerű velejárói, mi egyéb volna ez, mint kommunizmus, a »lehetséges kommunizmus«?<sup>22</sup>

Marx szemében a kommunista társadalom megszervezése – mint más XIX. századi társadalmi gondolkodók számára is – könnyű vállalkozásnak tűnt. Föltételezte ugyanis, hogy az egyéni jóakarát és a közös érdek egymást erősítve csodákra képesek. Amint az állam és annak gépezete – a hadsereg, a bürokrácia, a rendőrség stb. – eltűnik, a lelkesedés és együttműködés könnyen megbirkózik a korábban nehéznek tűnő kérdésekkel. Hiszen már az „átmeneti társadalomban” is jelentősen visszaszorul a termeléshez nem tartozó hivatalnoki munka, összevetve a mai társadalmakkal, és „arányaiban az új társadalom kialakulása során egyre jelentéktelenebbé válik”.<sup>23</sup> Ennek igazsága Lenin számára is nyilvánvaló volt. A fejlemények tükrében tragikomikus hatást kelt azon kijelentése, milyen egyszerű a szocialista állam – vagyis az egyre kevésbé létező „állam” – vezetése. Hiszen, mint Engels írja *A család, a magántulajdon és az állam eredete* című munkájában, az állam az osztályok megszűnésével elkerülhetetlenül megszűnik. „A társadalom, amely a termelést a termelők szabad és egyenlő társulása alapján újjászervezi, az egész államgépezetet odahelyezi, ahová akkor való lesz: régiségek múzeumába, a rokka és a bronzbalta mellé.”<sup>24</sup> Lenin ezen a téren lelkiismeretes tanítványnak bizonyult: számára „Az állam osztályellentétek kibékíthetetlen terméke és megnyilvánulása”, noha a kommunizmus magasabb fázisának bekövetkeztéig a munkások mégis kénytelenek fölhasználni az államgépezetet abban a formában, ahogyan azt a vereséget szenvedett polgárság hátrahagyja. Ennek célja a munka és a fogyasztás mértékének ellenőrzése. De amíg a polgári állam szigorúan és kizárólag ellenőrző mechanizmus volt s ennek megfelelően hatalmas bürokráciával dolgozott, a kapitalisták fölötti munkásellenőrzést nem a bürokrata állam, hanem a fegyveres munkások állama hajtja végre. Ebből következik mai szemmel naiv túlzásnak tűnő kijelentése: „A régi »államhatalom« funkcióinak túlnyomó többsége annyira leegyszerűsödött és a nyilvántartás, bejegyzés, ellenőrzés olyan egyszerű műveleteire redukálható, hogy ezeket a funkciókat minden írni-olvasni tudó ember elvégezheti.”<sup>25</sup>

<sup>22</sup> MEM Vál. I. 518.

<sup>23</sup> *A gothai program kritikája*, i. k.

<sup>24</sup> F. Engels: *A család, a magántulajdon és az állam eredete*, MEM Vál. II. 291.

<sup>25</sup> *Állam és forradalom*. Lenin: Válogatott művei, Bp. 1967. II. 158, 186. – A bolsevikokról sokan mondták azt, hogy az új, forradalmi kormányzat nem lesz képes az államgépezetet irányítani. Ezekkel szemben Lenin azt állította, hogy feladatuk nem a régi államgépezet átvétele és új célok szolgálatába állítása – mert ez reakciós utópia! A bolsevik hatalomátvétel után – mint Trockij beszámol róla – Lenin továbbra is azt tartotta – ahogyan az

A kommunizmus filozófiája tehát nem osztja a hagyományos filozófiai törekvések nézetét, mely szerint a bölcsélet célja a emberi lét értelmének folytonos keresése vagy a létfeltételekre való reflexió – hanem először is a filozófia a proletariátus és az osztály nélküli társadalom győzelmének eszköze, másrészt pedig történelmi rögzítése az elidegenedés, az állam és a filozófia végleges megszűnésének. Ezért a kommunista filozófia kritikus a joggal mondhatja, hogy az a filozófia, mely valaminek az eszköze, nem filozófia, hanem ideológia, vagy – ahogy Engels a Mehringnek írott levelében megfogalmazza – hamis tudat. A kommunista filozófia tehát önmagát tagadja és saját érvényességi körét számolja fel, amennyiben rövid életű tevékenység, mely csak a gazdasági fejlődés bizonyos szintjein van jelen, s az „osztálytudat” tartozéka.<sup>26</sup>

De ezzel még nem mondtuk ki az utolsó szót. Noha a marxi filozófiát szigorú értelemben nem tárgyalhatjuk filozófiaként, két okból mégis folytatnunk kell taglalását: először is azért, mert még saját vezetőik szerint sem alakultak ki azok a föltételek – Szovjet-Oroszországban sem –, melyek mellett a filozófia föloldódhatna a kommunista társadalom „totális tudatában”; vagyis a sorsa ugyanaz, mint bármely más filozófiáé. Másodsor folytatnunk kell vizsgálatát, mivel a marxista filozófia meghatározó mozzanata a marxista értelmiség világértelmezésének. Ebből a szempontból is úgy tűnik, hogy a marxista filozófia végzete is ugyanaz, mint minden más filozófiai elgondolásé: bármilyen gyakran jut bármelyik marxista gondolkodó arra, hogy a filozófia vége a gyakorlat, ennek ellenére mégsem teszik meg az utolsó döntő lépést, vagyis nem hagynak föl filozófiai tevékenységükkel.

Mindazon intellektuális és politikai mutatványok közül, melyekkel Szovjet-Oroszország és a kommunista ideológia 1917 óta elkápráztatta a világot a mensevikek és bolsevikok, Lenin és Plehanov stb. gyilkos versengésének formájában, már 1917 előtt is, a legszédítőbb produkciók kétségtelenül a filozófiai-intellektuális halálugrások voltak. Igaz, hogy az 1939-ben megkötött Sztálin–Hitler-paktum valószínűleg a század legváratlanabb politikai pálfordulata volt, ugyanakkor el kell ismernünk, hogy a nemzeti érdek a valóság legkíméletlenebb tényei közé tartozik, mely gyakran kikényszeríti az „útviszonyoknak megfelelő” merész fordula-

---

*Állam és forradalomban* is kifejtette –, hogy a feladat nem a régi gépezet átalakítása, hanem szétzúzása. És mi fogja helyettesíteni? A szovjetek. Minthogy a szovjetek a forradalmi tömegek vezetői, a vezetés intézményei az új állami gépezet szervei lesznek. Vö.: Trockij: *The Russian Revolution* (Garden City, N. Y., Doubleday Anchor Books, 263.)

<sup>26</sup> Lukács György szerint a filozófia megszűnését az osztálytudat megjelenése jelzi, amely átveszi helyét és funkcióját.

tokat. A paktum politikai tényénél csak annak ideológiai igazolása volt szemképrázatosabb, mint ahogy ilyen volt minden, a kommunista párt által a fordulatokra kidolgozott ideológiai magyarázat is, melyet rákényszerített tagjaira, lett légyenek diplomaták, közgazdászok, egyszerű pártmunkások vagy értelmiségiek.

Ez utóbbiak vannak a legnehezebb helyzetben. Olybá tűnik, mintha képviselőiket újra meg újra, szélsőséges megaláztatások sorozatával kellene figyelmeztetni arra, hogy az értelmiségi függetlenség főbenjáró bűn, különösen ha a filozófiának mint anakronisztikus maradványnak a léte éppen hogy megtűrt. Ezt az ellentmondást maguk a kommunisták a következőképpen igyekeznek föloldani: „A kommunizmus tagadja a filozófiának mint olyannak a létét s nem fogadja el a filozófus függetlenségét. Fenntartja meggyőződését, hogy a filozófia ma már azonos a tudománnyal, illetve a párt gyakorlati politikájával... Elfogadja azt az állítást, hogy sem a párton belül, sem azon kívül nem léteznek autonóm filozófusok, ugyanakkor azt is, hogy minden párttag maga is filozófus.”<sup>27</sup>

Fogalmazzunk világosan: a marxista értelmiségit szerepköre nem úgy köti a párthoz (és ezen keresztül Szovjet-Oroszország politikai létehez), mint a kikiáltóét egy cirkuszhoz, melynek mutatványait kötelessége földicsérni; ez a kapcsolat, ez a függés ugyanis önként vállalt, hiszen végül is a marxista filozófus élete és biztonsága a szovjet tábor országain kívül egyáltalán nincs veszélyben, ha otthagyja a kommunista pártot és elítéli mindenféle rákényszerített dogmatizmusát. A marxista értelmiségi valódi szerepköre a következő intellektuális dilemmában fogalmazható meg: vagy megmarad filozófusnak s ezzel a párt meghatározása szerint már nem marxista, és átállt az ellenség oldalára; vagy pedig megmarad a pártban, s ekkor kötelessége, hogy a pártot a filozófia megtestesülésének és minden tudás kulcsának tekintse, magát pedig a totális tudat egyik normájának – vagyis föladdja filozófusi létét.<sup>28</sup>

A marxista filozófus persze megteheti, hogy kilép a pártból és mégis marxistának tekinti magát, legalábbis így érvelnének a „harmadik utasok”. De aki így érvel, megfeledkezik arról a tényről, hogy a marxista eszméi ugyanazok, melyeket a marxizmus tűz a zászlajára, vagyis egybeesik a nem elidegenedett emberek totális társadalmának megvalósításával. Az út, nem okvetlenül a legrövidebb, viszont az egyetlen út, mely ehhez a társadalomhoz vezet, szükségképpen a marxista kritikán és a szocializmuson át vezet. Ha a marxista értelmiségi nem szakít eszmé-

<sup>27</sup> Henri Lefebvre: *La Somme et le ost*, i.m., I. 39–40.

<sup>28</sup> „Ha a párt filozófia, azért kell hozzátartozni, hogy megszerezzük ezt a filozófiát, minden ismeret kulcsát.” – Uo. II. 688–689.

nyeivel – világgépével, ember- és társadalomfogalmával – meg kell maradnia a kommunista mozgalomban, amilyennek ez a mozgalom bármikor meghatározza magát, s hagynia kell, hogy az vezesse.<sup>29</sup>

Mi hát az a kommunista eszmény, mely lojalitást és hűséget követel a marxistától?

Miként Marx 1844-ben írta: „*A történelem feladata, hogy ha az igazság túlvilága eltűnt, felépítse az evilág igazságát.* Mindenekelőtt a filozófiának, amely a történelem szolgálatában áll, feladata, hogy – amint az emberi önmagától való elidegenedésének szent formája lelepleződött – önmagától való elidegenedését világi formáiban leleplezze. A mennyország kritikája ezzel a föld kritikájává, a vallás kritikája a jogkritikájává, a teológia kritikája a politika kritikájává változik.”<sup>30</sup>

Ebből következően világos, mi a kommunista filozófus-értelmiségi feladata: állandó utóvédharcot kell folytatnia az osztály nélküli társadalom ellenségeivel, akik ugyan nem képesek föltartóztatni a szakadatlan történelmi haladást, de legalább késleltetni akarják az elkerülhetetlen eseményeket. A polgárság stratégiájának egyetlen értelme és tartalma éppen ez a késleltető manőver, mely változatos formákban jelentkezik; ám először is filozófiailag kell megtámadni (megfosztani álarcától), vagyis azon a terepen, melyet a polgárság választott magának, s amely a mindig is szeretett autonómiát követeli elméleti diszciplínái számára. Ezzel kapcsolatban utalok rá, hogy Lukács György számos munkájában tett eleget a marxista gondolkodó szerint egyik legfőbb kötelességének, hogy lerántsa a leplet a polgári filozófia fedezete alatt meghúzódó társadalmi-gazdasági, illetve politikai valóságról.<sup>31</sup> Például szeméretre Bergsonnak, hogy megtámadja a tudás objektivitását és tudományos jellegét, melyet a természettudományok ma már garantálnak, valamint azért, hogy olyan világgépet alakít ki, mely az élet állandóan mozgásban lévő, lenyűgöző jelenségének hangsúlyozása ellenére konzervatív és reakciós államiságot képvisel. A II. világháborút követő egzisztencializmus kapcsán Lukács kifejti, hogy „ezeknek az irracionális ideológiáknak legfontosabb eleme, hogy megpróbálják elhítenni: az imperialista kapitalizmus alatt élő ember állapota valójában az általában vett egyetemes emberi állapottal azonos”. Lukács szerint minden irracionális filozófia a polgárságnak a haladással

<sup>29</sup> Mindez nyilvánvaló, ha figyelembe vesszük, hogy a párt mind elméletileg, mind gyakorlatilag tévedhetetlennek tartja magát. Mint Pierre Hervé írta röviddel a háború után: „A kommunista politika egy bizonyos taktika és stratégia naponkénti kialakításából áll, mely alkalmazkodik a helyhez, az időhöz, a helyzethez stb. és alárendelik az alaptörvénynek, hogy őrködni kell a munkások érdekei fölött.” *Action*, 1946. február 15.

<sup>30</sup> Marx: *Hegel jogfilozófia-kritikájához*, Bevezetés. MEM, 1. 379.

<sup>31</sup> *Irodalom és osztálytudat; Egzisztencializmus vagy marxizmus?, Az ész trónfosztása.*

szemben tanúsított habozását tükrözi; s mivel a haladás eszköze az ész és a tudomány, a polgárság filozófusai elvetik s ugyanakkor dicsőítik az intuíciót, elvetik a történelmi haladás gondolatát és mítoszok teremtésével misztifikálják saját támogatóikat és osztályellenségeiket.

Mint láttuk, a filozófia csak egyik fegyvere annak az osztály nélküli társadalomnak, melytől a történelem terhes. A másik fegyver maga a proletariátus, vagyis az erő, melynek küldetése, hogy átalakítsa a történelmet. Ha a hagyományos filozófiát jogosan gyanúsították azzal, hogy a kollektív misztifikáció formája volt, akkor a tudománynak, az ismeret egyetlen megbízható módjának kell átvennie a helyét; ugyanakkor a tudományt a proletariátus kezébe kell adni, hiszen igazságaival éppen a proletariátus képes bánni, hisz mind a tudomány, mind a proletariátus közvetlen kapcsolatban van az egyetlen valósággal, a természettel, az anyagi világgal. A marxista filozófusok egyrészt arra törekedtek, hogy cáfolják a polgárságnak a *Ding an sichre* és más metafizikai, axiológiai entitásra vonatkozó kijelentéseit, ugyanakkor nem kevésbé ambicionálták a tudományos világszemlélet abszolút érvényességét. Mint Engels írta az *Anti-Dühringben*, „...az emberi agy termékei, amelyek hát végső fokon szintén természeti termékek, az egyéb természeti összefüggésnek nem ellentmondnak, hanem megfelelnek.”<sup>12</sup> Lenin célja persze ugyanez a *Materializmus és empiriokriticizmusban*, vagyis hogy bizonyítsa, az emberi agy tökéletesen leképezi, tükrözi a külső világot, s következésképpen a tudomány, mely a külvilág felmérésének rendszere, érvényes kijelentéseket tesz az egyetlen létező (anyagi) valóságról.

A proletariátus (és általában a kommunista pártmunkás) tehát fölfegyverkezve a történelem értelmezésével és a tudománnyal mint félelmetes eszközzel, rászánhatja erejét a világ átalakítására a filozófia segítségével, mely az ő kezében az átalakítás valódi eszköze. Hogyan fogadja a marxista értelmiségi és pártmunkás ezt a váratlan kinyilatkoztatást, e meglepő erőt?

Henri Lefebvre szerint a marxista értelmiségi elfogadta, hogy a saját normái, céljai és eszményei szerint kibontakozó történelemre gyakoroljon befolyást. Számára az ész által vizsgált (és megjósolt) történelem azonos az eseményekből összeálló történelemmel. Persze a marxista értelmiségi tisztában van azzal, hogy lehetnek kisebb eltérések és előre nem látható bonyodalmak, ám ezek nem változtathatják meg, csak késleltethetik a végső eredményt. „A sztálinizmus nem illeszthető bele ebbe a derűlátó

<sup>12</sup> F. Engels: *Eugen Dühring úr tudomány-forradalmasítása (Anti-Dühring)*, Bp. 1963, 38.

perspektívába, de legalább a fasizmust sikerült szétzúznia a háborús halottak áldozatával. A háború és a felszabadulás a fasizmus alól gigantikus történelmi erő lett, mely megtisztította az utat. A történelem tovább haladhatott ezen az úton, melynek következtében a racionalista és moralista értelmiség ismét megbízhatott benne.”<sup>33</sup>

Mondanunk sem kell, hogy az elmúlt negyven esztendő visszavisszatérő csalódásai, megfélemlítései és kudarcai nem rengették meg a marxista értelmiségi bizalmát abban a számára nyilvánvaló tényben, hogy a történelem végül is „neki dolgozik”, hogy elkövetkezik a Marx által megjósolt beteljesedés. Ahogyan a nemzetiszocialisták kemény magja mind a mai napig nem kételkedik abban, hogy Hitler céljai helyesek voltak s csak megvalósításukban akadályozták meg a Führert, úgy a kommunista értelmiség is legföljebb „tévedéssel” vádolja Sztálint, ami azonban nem kérdőjelezi meg a kommunista elmélet, a marxista történelmi elemzés és társadalmi eszmény érvényességét. Még a volt kommunisták is azt állítják (hacsak le nem mondtak korábbi nézetük minden filozófiai premisszájáról), hogy a „baloldal”-nak – legyen ez demokratikus, szocialista vagy progresszivistá – egyetlen történelmi feladata van: azoknak az új módszereknek a kidolgozása, amelyek a mai társadalmat eljuttatják a (sztálinizmustól, a bolsevik brutalitástól stb. megtisztított) kommunizmusba. Mint Lefébvre mondja, a baloldalon belüli eltérések nem érintik a hosszú távú célokat, csak a kommunizmus elérésének menetét és módját.<sup>34</sup>

De mit is jelentene történelmileg és filozófiailag a kommunizmus? Mint láttuk: a szükségszerűség és kényszer, vagyis, marxista kifejezéssel: a politika és az állam végét. Engels szerint: az állam eltűnése azonnal a szabadság birodalmába vinné át az emberiséget a szükségszerűség birodalmából. Mint Marx fogalmazta Proudhon ellen írt munkájában: az osztályok eltűnésével megszűnik maga a politika is, hiszen a politikai hatalom nem más, mint a polgári társadalomban föllépő antagonizmusok hivatalos összegzése.

De mi lépne az állam helyébe és hogyan alakulnának a társadalmi kapcsolatok egy politikamentes társadalomban? A választ erre a kérdésre Engels fogalmazta meg egyik Bebelhez írtlevelében: „A proletariátusnak nem a szabadság érdekében van szüksége az államra – amíg egyáltalán szüksége van rá –, hanem azért, hogy elnyomja ellenségeit. S amint lehetőségessé válik a szabadság, az állam mint olyan megszűnik.”

<sup>33</sup> Lefébvre: i. m. I. 158.

<sup>34</sup> Lefébvre: i. m. I. 221.

Vagyis a kommunizmus osztály nélküli társadalom lesz s eltűnik belőle a munkamegosztás megalázó jelensége; mint Marx írta *A gothai program kritikájában*, mindenki szükségletei arányában fog dolgozni; a felépítmény, vagyis az erkölcs, a törvény, a vallás, a művészet és politika többé nem a népre kényszerített ideológia, misztifikáció lesz, nem a „nép ópiuma”, hanem magának az embernek, életének, képességeinek és munkájának megfelelő kifejeződése. Ha a kommunista termelési mód elterjed az egész földön, megvalósul az ember teljes uralma a természet fölött; az igazságos elosztási rendszer pedig biztosítja, hogy az ember tökéletes összhangban éljen embertársaival. Az ember végre önmaga lesz, azonos emberségével: a vallásnak és a filozófiának immár nem lesz semmilyen feladata, ezért mindkettő eltűnik, mint maga az állam.

De mi a sorsa az erkölcsnek, a törvénynek és a politikának? Mivel ezek az emberi kapcsolatok bizonyos módjait fejezik ki, az alapvető kapcsolat, a termelési mód határozza meg őket. Ha az utóbbi megváltozik, az emberi kapcsolatok egyszerűek, testvéries és szabadok lesznek, a törvény – vagyis a kizsákmányolóknak a kizsákmányoltakra kiszabott büntetési rendszere – egyszerűen megszűnik.<sup>15</sup> Ugyanez érvényes az erkölcsre: hiszen a korábbi társadalmakban az számított bűnnek, amit a felsőbb osztályok mint érdekeikkel ellentétes cselekedetet ítélték el.<sup>16</sup>

A fentebbi Marx-idézetnek megfelelően az új társadalomban persze a politika is pusztulásra ítéltetik. A marxista értelmiség írásaiban újra meg újra leszólja a kormányzat funkcióját, mivel véleménye szerint a kormányzás magában foglalja az egyenlőtlenséget, elnyomást és mindenekelőtt kizsákmányolást. A marxista érvelés szerint minél nagyobb a különbség az emberek gazdasági helyzete között, s következésképpen minél szélesebb az osztályok közötti szakadék, annál veszélyesebb a kormányzó osztály helyzete, vagyis annál sürgetőbb a kényszer a kormányzás erősítésére, vagyis, más kifejezéssel: az elnyomásra. Mint Harold Laski írja: „A kisebb kormányzati hatalom a társadalom nagyobb szabadságát jelenti, melynek következtében az emberek szabadabban választhatják meg azokat az alapvető elveket, melyekben egyetértenek, s melyek között

<sup>15</sup> Nem csoda, hogy a jogtudomány és a szociológia hivatalosan nem létezik a Szovjetunióban. Jogtudományt a rendőr-akadémián tanítanak, a szociológiát pedig, nem hivatalosan, becsempészték az antropológiai tanszékekre

<sup>16</sup> „Egyetlen ember sem születik lelkiismerettel; a lelkiismeret a természetes közösség, a csoport, a család tapasztalatából alakul ki. S ha az etikai tapasztalatnak ezt a fajtáját arra a küzdelemre alapozzuk, melyet az ember időtlen idők óta folytat az elnyomás, a szolgaság és igazságtalanság ellen, az erkölcs is humanista lesz, élet-, könyörületeség- és igazságosságparti, mely az emberi szabadság egyre táguló horizontjához kötődik.” Howard Fast: *Prospectives*, 1957. november.

nagyobb a gazdasági biztonságuk is. Olyan társadalomban, melyben az alapok felől élesen eltérő nézetek uralkodnak, s amelyet gazdasági bizonytalanság jellemez – ezt fejezi ki a tömeges munkanélküliség –, a szabadság csak azokra érvényes, akik a gazdasági hatalom forrásait uralják.<sup>37</sup> Világos tehát, hogy egy olyan egyszerű társadalomban, melyben az osztályok mint olyanok már nem léteznek, a marxi értelemben vett politikára sincs szükség. Helyét a társadalmi technika veszi át: „Csak a marxizmusban vált a politika azzá, ami valójában, vagyis a szó görög értelmében vett művészetté: a társadalom és az állami lét formáit érintő hozzáértő és megfelelő tevékenységgé: társadalmi technikává.”<sup>38</sup>

2. A marxista értelmiség igazi és mélységes tragédiája az, hogy 1917 után ismét elidegenedett emberré vált – a szovjet állam polgáraival és a kommunista párttagokkal egyetemben az egész világon. Ez az elidegenedettség ráadásul olyan brutális formában, olyan jellegzetességeket fölmutatva nyilvánult meg, ahogyan Marx a polgári-kapitalista társadalmat diagnosztizálta: kódosítás; üres jelszavak; hatalmas propaganda, bürokratikus és politikai apparátus. S ekkor még nem is említettük a fizikai megaláztatásokat, az üldöztetéseket, a kínzást, szolgásgába taszítást. A létező kommunista birodalomról, a kommunista pártokról és alapszervezetekről tudható tények ismeretében valóban tragikus, de ugyanígy abszurd is a francia marxistának, Pierre Naville-nek a kijelentése, aki szerint a kommunista társadalom „az örömmön – *jouissance* – fog alapulni, s ez lesz a társadalmi és gazdasági szerveződés legfőbb szempontja”.<sup>39</sup> Naville szerint ráadásul mindez csak a kommunizmus első fázisát jelenti, melyben a filozófia megszűnik és a filozófiai gondolkodás a konkrét valóság mennyiségi tudományává változik.

A kommunista értelmiség elidegenedésének ezen új formáját mindaddig többé-kevésbé igazolni lehetett, amíg a Szovjetuniót ellenséges kapitalista államok vették körül, melyek állandó fenyegetést jelentettek társadalmi kísérleteire és gazdasági eredményeire. De mint Lord Percy of Newcastle írta korábban már idézett könyvében, az olyan társadalmak, mint amelyet a bolsevik mozgalom hozott lére, vagyis melyek ideológiára és a vélemények föltételezett egységére épülnek, mindig találnak maguknak olcsó ürügyet, mellyel igazolhatják az erőszakot és a terrort. Hiszen könnyű újra meg újra „a lesben álló ellenség”-re hivatkozni, mely az egész közösséget fenyegeti s ezzel okot ad az ostromállapot fenntartá-

<sup>37</sup> Harold J. Laski: *Reflections on the Revolution of Our Time* (New York: Viking Press, 1943. 5.)

<sup>38</sup> Max Adler: *La pensée de Marx*, 108.

<sup>39</sup> Pierre Naville: *De l'aliénation à la jouissance* (Librairie Marcel Rivière, 1957).



sára! Vagyis mindig biztonsággal állítható, hogy létezik ellenséges külvilág, kapitalista, fasiszta, haladásellenes vagy bármilyen más efféle; ez a hadiállapot csak a föld teljes meghódításával, a kommunizmus elméletének és gyakorlatának teljes körű kikényszerítésével érhet véget.<sup>40</sup>

Fontos megértenünk, hogy a kommunista értelmiségi elidegenedése nem azért következik be, mert nyíltan pártolta a világ meghódítását és az ezt követő totális társadalmat. Ideológiailag és lélektanilag éppen az készíti, hogy csatlakozzék a marxista mozgalomhoz, mert hiszi, hogy a társadalom egyszer egységessé válik, melyben már nem léteznek különbségek, csak boldog emberek. A marxizmusban és a bolsevizmusban a kényszerítő módszereiben találja meg azt a technikát, amellyel e cél megvalósítható. E cél természetesen bizonyos áldozatokat követel, ami annál könnyebb, hiszen a fölládozandó csupán a polgári-demokratikus szabadság illuzórikus és megvetendő agyszüleménye. A kommunizmustól a marxista értelmiségi utópiát, a politika megszüntét reméli. Mint Lefébvre írja, miután fölidézi a sztálinizmussal és a Francia Kommunista Párttal kapcsolatos sok-sok csalódást, „Ma azzal a kérdéssel kell szembenéznünk, hogy a kudarcok után képesek vagyunk-e ismét fölfedezni a marxista lendületet és reménykedést... hogy vajon az állam és a politika végül is megszűnik-e, hogy a szabadság kiteljesül-e, s hogy megsokszorozódnak-e a szabadságjogok.”<sup>41</sup>

A kommunista értelmiségi valódi elidegenedése – vagyis kudarcának tudata – másban gyökerezik. Ez az értelmiségi egyáltalán nem fordul szembe a marxizmus eszményeivel és céljaival; igen félénken és bátortalanul megvádolja a kommunista vezetőket, miért nem érték el e célokat; s ha komolyan elgondolkodik e kudarcon, eljut annak belátására – nem mindig –, hogy a hiba valójában a marxizmus utópikus jellegében van. Ennek megfelelően különbséget kell tennünk a marxista értelmiségnek e század ötvenes éveiben kialakult alaptípusai között: az egyik a konzervatív, aki a szovjet történelem visszásságait a tiszta marxizmustól való eltérésnek tulajdonítja; a második a bűnbánó vagy megtérő értelmiségi típusa, aki rádöbben arra, hogy a marxista törekvések irreálisak. De létezik egy harmadik típus is: azokra a volt kommunistákra gondolok, akik nemcsak arra ébredtek rá, hogy a marxista eszmények irreálisak, hanem egyben arra is, hogy maga a marxizmus elhibázott ideológia, és éppen

<sup>40</sup> A Szovjetunió Kommunista Pártja XVIII. kongresszusán (1939 márciusában) fölmerült a kérdés, hogy az elnyomó osztályok és az elnyomás eltörlésével miért nem szűnt meg a állam. Miért őzi meg az állam továbbra is korábbi hatalmát? Sztálin válasza az volt, hogy a szocializmus csak egy országban győzött; s hogy az állam nem fog megszűnni, amíg a szovjet államot övező kapitalista társadalmak meg nem buknak.

<sup>41</sup> Lefébvre: i. m. II. 401–402.

séggel nem eszményi. Mivel ez utóbbi már nem nevezhető marxistának vagy kommunistának, az alábbiakban csak az első két típussal foglalkozunk.

Amíg a marxista értelmiségi elfogadja, hogy a párthoz tartozik és nyíltan a kommunizmus céljai mellett tör lándzsát, az első két típus közötti különbség elhanyagolható. Van azonban egy másik különbség, melyet nem szabad alábecsülnünk: a különbség azon értelmiségiek között, akik a Szovjetunió, Kína vagy a csatlósállamok polgárai, s akik a kommunista világ határain kívül élnek és dolgoznak, még akkor is, ha valamely kommunista párt tagjaiként gyakran látogatnak Moszkvába. Azt hiszem, hogy az utóbbi csoport tettei és szavai többet árulnak el a marxista mentalitásból és töretlen utópizmusából. Az első csoport tagjainak valódi érzelmeiről, törekvéseiről és elkötelezettségéről csak esetleges értesüléseink vannak – ilyen volt például Borisz Paszternak esete –, s ez a típus ma sokkal közelebb áll ahhoz, melyet alább, a „technokratákról” szóló fejezetben fogok tárgyalni.

Nekem elég egyértelműnek tűnik, hogy a nyugati marxista értelmiségi korántsem adta föl teljesen a maga polgári mentalitását. Még saját premisszái szerint is lehetetlen volna ezt számon kérni rajta, hiszen a társadalom, melyben él, még „nem ugrott át” a szabadság birodalmába, vagyis még nem jöttek létre azok a társadalmi-gazdasági feltételek, melyek aztán a marxizmus diadalmas bizonyítékaként tükröződhetnének a nyugati marxista elméjében. Miután testestül-lelkestül a nyugati hagyományokban gyökerezik, ez a marxista értelmiségi makacsul hisz a „belső emberben”, melynek változásait várja és előre is jelzi, noha mindez élesen szemben áll marxista hitével. Ismét idézhetjük Rousseau-t, akit ez a marxista típus legalább oly lelkesedéssel követ, mint magát Marxot: „Hogy az alakulóban levő népnek megtessenek az állampolitika egészséges alapelvei és kövesse az állambölcselet tanításait, ehhez az lenne szükséges, hogy az okozat okká váljék, hogy a közösségi szellem, amelyet épp az alkotmánynak kellene megteremtene, alkossa meg az alkotmányt, és hogy az emberek már a törvények életbelépése előtt olyanok legyenek, amilyenek a törvények által kellene lenniök.”<sup>42</sup>

Ezért állítottam tehát e fejezet elején, hogy a nyugati marxista értelmiség egyre inkább Hegelhez folyamodik, különösen azóta, hogy a szovjet állam utópikus ígéretei és maga a kommunista társadalom – a marxizmus történetében első ízben – szemmel láthatóan zsákutcába jutott. Amíg a nyugati marxista értelmiség a forradalom és a vörös hadsereg sikereinek fényében láthatta a szovjet társadalmat és annak vezetőit, amíg a Szov-

<sup>42</sup> J. J. Rousseau: *Társadalmi szerződés*, Második könyv, VII. 60.

jetunió mind társadalmilag, mind gazdaságilag vakmerő, úttörő egyéniségek grandiózus kísérletének tűnt fel, sokan gondolták úgy, hogy valóban az utópia válik szemük láttára valósággá. Az új társadalom lenini meghatározása – „szovjetek és villamosítás” – üdítően hatott mindazokra, akik már belefáradtak saját országuk „polgári stílusú” nacionalizmusába és tradicionalizmusába. Az 1929-es gazdasági válság, az ezt követő nyomor, munkanélküliség és a fasiszta pártok előretörése sokak hitét tovább erősítette abban, hogy az utópia megvalósult; a nyugati bajokkal összehasonlítva valóban úgy tűnhetett, hogy a jól csengő „ötéves tervek” társadalmá, az orosz paraszt átváltozása felvilágosodott ipari munkássá, aki már „a termelőeszközök”, vagyis az állam birtokosa – mindez a Jó győzelmét jelenti a Gonosz felett.

A kiábrándulás első hullámát a tisztogatások, likvidálások és ukrán parasztek tízezreinek bestiális legyilkolása váltotta ki. Ez persze abban az időben inkább csak szóbeszéd volt, mintsem bizonyított tény, s ezért viszonylag kevesen vizsgálták felül kommunistabarát magatartásukat. Ám ahhoz elegenden voltak, hogy meginduljanak az első kritikus vizsgálódások (ilyen volt például André Gide *Visszatérés a Szovjetunióból* című műve), ami sajátos módon egybeesett azzal, hogy elkezdődött Hegel rehabilitációja (1936–1939). 1936-ban jelent meg Benjamin Fondane *La Conscience malheureuse* című műve, mely a „szerencsétlen tudat” hegeli kifejezésének átvételével nyomatékosan ráirányította az olvasók figyelmét az egzisztencializmusra (vagyis Kierkegaard, Heidegger és Szesztov műveire), és alapos elemzést nyújtott arról a mindörökre tragikus állapotról, mely az egzisztencialisták szerint gondolat és tett, ráció és intuíció, tudomány és metafizika kettősségét jellemzi. Igaz, ezek a problémák nem számítottak újdonságnak; de Fondane igen jól megértette, hogy az általa ajánlott megközelítés képes kifejezni a kor emberének kielégíthetlenségét, áthidalhatatlan dualizmusát, az én gyógyíthatatlannak érzett déchément-ját – ami az „elidegenedettség” szinonimája.

Persze ha a marxizmust könyörtelen intellektuális bátorsággal vizsgálják, kiderült volna, hogy nem képes megszüntetni az elidegenedett ember hasadtságát. Ám némi hegelianizmus hozzákeverésével a marxizmus azonnal élvezhetőbbé vált; az ebből fakadó zavart és ellentmondást azonban főképpen akkor igyekeztek elhallgatni, ha az akkor kidolgozandó sztálinista-kommunista dogmát érintette.<sup>43</sup> A nyugati marxisták, intel-

<sup>43</sup> Marx korai írásait elég sokáig, az 1920-as évekig alig ismerték. Például Lenin sem ismerte őket. Első bemutatásukkor hűvös fogadtatásra találtak; a fiatal Marx még hegelianus volt, ezzel szemben a hivatalos kommunista filozófia a késői, érett Marx írásaira épült.

lektuális akrobatákként, továbbra is két lovat ültek meg, az utópizmusét egyfelől s a szovjet bolsevizmusét másfelől, kiteve magukat annak a veszélynek, hogy vagy kettétépik őket, vagy két szék között „a pad” alá esnek.

Az utópikus vonzalom abban nyilvánul meg, hogy akarja és reméli az ember megváltozását. Edgar Morin, a pártjával végül is szembe fordult volt francia kommunista, egy interjúban kijelentette: a valódi erkölcsi kérdés az, hogyan alakítható át az ember humánus lényé, s ezt a tudatot csak a „forradalmi baloldal” értette meg igazán s kísérelte meg végrehajtani.<sup>44</sup> Ha kudarcot vallott, annak oka az „intellektuális elsatnyulás”, vagyis hogy visszatértek a rend istenítéséhez, ami nem más, mint a reakciós hagyomány betörése. Más szóval: a „forradalmi baloldal”, a kommunizmus valahol az örök entitások honában létezik, ám ez reakciós gondolkodásmóddal vált nyilvánvalóvá (mely föltehetően szintén örök létező). Ezzel kényelmesen félre lehetett hajítani a dialektikus gondolkodás lényegét: hiszen Morin fölfogása szerint lehetetlen, hogy a „forradalmi baloldal” valahol magában hordja a reakció lehetőségét, csupán mert a forradalmi baloldal hívei egyszerű emberi lények, akik tévedhetnek, félreecsúszhatnak és intellektuálisan „hullamerevek”; ennek reakciónak kell lennie, mely kívülről, baktériumként támad a különben egészséges szervezetre.

Ez a marxistákra oly jellemző gondolkodási mód ugyanazt a mentalitást fejezi ki, mely minden utópikus mozgalomban föllelhető, vagyis hogy kicsiny elitcsoportok az ember teljes átalakításával akarják forradalmasítani a világot. A XVII. századi Anglia szektariánus mozgalmi, mint G. P. Gooch leírásából kiderül, számos olyan vonással rendelkeztek, melyeket később a XX. századi kommunizmusban láthatunk viszont. A levellerek és más szórvány szekták tagjai tökéletesnek tekintették magukat, vagy legalábbis úgy hitték, hogy egy bizonyos ortodoxia betartásával mihamar szentté változhatnak. Általában kiálltak a tulajdon megosztásának elve mellett, melynek következtében „nem lesz többé szükség kormányzatra, hiszen nem lesznek köztünk sem tolvajok, sem bűnözők”.<sup>45</sup> E tökéletes társadalom tagjai természetesen „igaz keresztények”, akik „Isten és Krisztus kormányzása alá tartoznak”.<sup>46</sup> Ugyanilyen eszméket hirdetett Robespierre is a jakobinus terror idején; Robespierre büszkén

<sup>44</sup> *La Nation Française*, 1959. május 29.

<sup>45</sup> Gooch, G. P.: *English Democratic Ideas in the Seventeenth Century* (New York, Cambridge University Press, 1954. harmadik kiadás, 179.)

<sup>46</sup> Gooch: i. m. 43.

viselte a „megvesztegethetetlen” jelzõt, amiképpen társa, Saint-Just, a forradalom „tisza” embere (le pur) volt.

A marxisták utópikus elkötelezettsége akkor vált különösen világossá, amikor az 1950-es években vizsgálni kezdték a kommunizmus kudarcát. E kudarc lényegét a nem marxista – ugyanakkor „haladó” értelmiséginek számító – Albert Camus fogalmazta meg a tőle megszokott átható pontossággal. A témával kapcsolatos többi mű többé-kevésbé Camus láttele-ének illusztrációja.<sup>47</sup> Camus legfontosabb tézise, hogy különbség van „lázas” (*révolte*) és forradalom (*révolution*) között. Az első önkéntelen tett, a szenvedés és a jogos fölháborodás aktusa, mely ugyanakkor nem maradhat meg elszigetelt gesztusként az egyén határain belül. „Szenvedek, tehát vagyunk” (*je souffre, donc nous sommes*) – Camus szerint röviden így foglalható össze minden forradalom első fázisa: annak fölismerése, hogy mások is ugyanazon sorstól szenvednek, a lázadóban saját állapotának általánosításához vezet, s egyben fölébred benne a szolidaritásba vetett remény is. A forradalom ugyanakkor szükségképpen közösségi és szervezett vállalkozás, mely vezetőre, engedelmességre, hierarchiára, szerkezetre, az elidegenedés új formáira szorul. A forradalom működésbe lendülő gépezetében szükségképpen bukkan föl a dogma, a terror, az „eretnekek” üldözése, a titkosrendőrség, a vezérkultusz és a bürokrácia. Az egyén és lázadása föloldódik a közösségben, a közösség új konformizmusában.

A *lázas ember* 1951-es megjelenése a kommunista és baloldali értelmiségiek haragos tiltakozásának hullámát indította el Camus-vel szemben. A könyv a Camus és Jean-Paul Sartre (illetve ennek képviselője, Francis Jeanson) közötti levélváltást tartalmazza a *Les Temps Modernes* lapjain, mely a két író szakításához vezetett. Ám az 1956-os magyar forradalom leverése után a pártból kizárt, avagy a párttal szakított kommunista értelmiségiek egész sora nyilatkozott Camus-höz hasonlóan. Ám egyikük sem volt képes az utópikus elkötelezettség tartókötelékeinek elszakítására, tehát a marxista lojalitás meghaladására, de még arra sem, hogy ne reménykedve tekintsenek Oroszországra. Vegyük például a neves francia marxista szerző, Daniel Guérin könyvét, a *Jeunesse du socialisme libertaire*-t.<sup>48</sup> Mint a többi, ez a könyv is levon bizonyos tanulságokat a sztálinista kommunizmus torzulásából, ám ugyanakkor törekszik a szabadság szellemével áthatott szocialista hagyomány megújítására. Guérin

<sup>47</sup> Ebből a szempontból két Camus-művet kell megemlítenünk: *A lázas ember* és egy rövid, *Remarque sur la Révolte* című esszé.

<sup>48</sup> Libraire Marcel Rivière, 1959.

is arra keresi a választ, mi okozza a forradalmak korrupcióját s felsorolja azokat a lehe-tősegeket, melyekkel véleménye szerint megakadályozható lenne a rájuk mindenkor leselkedő történelmi végzet. Más szóval, megkísérli föltárni a „szigorú forradalmi szerveződés” alapját adó eredeti lázadó aktust, mely még romlatlan, önkéntelen. Ugyanakkor Guérin is arra kényszerül, hogy ideális modellként forradalom előtti, vagy a forradalmat túlhaltó efemer csoportosulásokat válasszon ki. Ilyen véleménye szerint az 1793–1794-ben Franciaországban érvényre jutó közvetlen demokrácia, ennek népi intézményei és az első párizsi kommün: közös jellemzőjük, hogy nem voltak hatékonyak és hamar föloldódtak átfogóbb mozgalmakban, melyek jól szervezettek voltak és nem riadtak vissza a hatalom akár brutális alkalmazásától. Guérin is elismeri, hogy azért oldódtak föl vagy omlottak össze még a feloldódás előtt, mert aláaknázták őket vagy a kisebbség, vagy az agyafúrt néptribunusok. Ha nincs olyan vezető személyiség, aki szigorúan ellenőrzi az elméletet és gyakorlatot – s ugyanakkor szükségképpen megszünteti a csoport eredeti idealizmusát és szabadságát –, könnyen politikai kalandorság áldozatai lesznek.

Guérin kísérlete, hogy rehabilitálja a marxizmust, lényegében nem különbözik olyan kortárs próbálkozásoktól, mint az ugyancsak francia Pierre Hervé (*La Révolution et les fétiches*) vagy az amerikai Howard Fasté, vagy éppen a jugoszláv Milovan Djilaszé. De ezeket a törekvéseket gondosan meg kell különböztetnünk Koestler, Chambers vagy Silone kísérleteitől, akik filozófiai fölfogásukat megváltoztatva fordítottak hátat a marxizmusnak. Ugyanakkor Hervét, Djilaszt, Guérint és Fastot továbbra is a marxizmus eredeti romantikája tartja fogva, s ezért töretlenül reménykednek abban, hogy a szovjet kommunizmust jelenleg irányító erőkkel szemben, valami csoda folytán, mégis az utópizmus szelleme fog győzni. Sokan közülük, mivel nem rázták meg őket az elmúlt húsz esztendő meglepetései, valamint a forradalmak és a belőlük kinövő totalitárius rendszerek filozófiai, történelmi és társadalmi-gazdasági elemzése, továbbra is a szovjet rezsim létező formájában reménykednek. Az *Esprit*, a francia baloldali, katolikus folyóirat főszerkesztője, Jean-Marie Domenach egy, a jelen könyv szerzőjével folytatott beszélgetésben kifejtette, hogy Szovjet-Oroszország még mindig a világszocializmus egyetlen reménysége – a világszocializmusé, mely szerinte a történelem következő, szükségszerű és kívánatos lépcsőfoka. Domenach a következőket írta a lap 1959. októberi számában annak kapcsán, hogy Hruscsov az Egyesült Államokba látogatott: „Noha a szovjet vezetők marxizmusuk rovására az elmúlt időkben egyre nagyobb hangsúlyt helyeztek egyfajta technikai gondolkodásra, továbbra is egy eszme hordozói, politikai tetteik még mindig egy álmodást reprezentálnak: a gazdasági egyenlőség álmát, mely-

ben az ember immár menny és föld igazságos uralkodója.”<sup>49</sup> Domenachot-nak az eljövendő Paradicsomba vetett hitét szemmel láthatóan csöppet sem zavarja, hogy a szovjet vezetők kíméletlen elnyomóknak, imperialistáknak, tömeggyilkosoknak bizonyultak, s hogy az ember mint a „menny és föld igazságos uralkodója” (akár a szovjet, akár más úton érte el ezt a státuszt) valójában semmit sem jelent, amikor a technológiálásért fizetett ár azonos a szabadság elvesztésével.

A kommunizmus által megvalósítandó utópikus jövőbe vetett határtalan bizalom jellemzi Sartre politikai nézeteit is. Közismert, hogy nézeteit változtatva hányszor jutott el a kommunizmusig, majd lépett vissza az egyszerű „progresszívizmushoz”, majd közeledett ismét a kommunizmushoz – mindez jól jellemzi a nyugati marxista értelmiségi tétovázását, hirtelen fölbuzdulásait és reménytelenségét. Az 1948-ben, a Saint-Germain-des-Prés-n forrongó messiási várakozás Sartre *Rassemblement Démocratique Révolutionnaire* elnevezésű szervezetében, illetve ennek programjában jegecesedett ki. A program marxista ihletésű: olyan társadalomról van benne szó, melynek „gazdasági és politikai szerkezetében az állam megszűnik, és az értelmiség, illetve a munkások maguk döntenek sorsuk felől”.<sup>50</sup> Talán mondanunk sem kell, hogy ebből az ambiciózus programból semmi sem valósult meg, ahogyan a pártok fölött álló „tömörülés” sem vált politikai tényezővé. Simone de Beauvoir évekkel később mondta el, hogy Sartre végül is megértette, csoportja túlságosan gyenge, és föladta elképzelését, hogy egy frontba tömörítse a nem kommunista baloldali erőket. Ehelyett úgy döntött, hogy „valódi erőkkel szövetkezik”, melyek akkor is győzedelmeskednek, ha ő maga megbukik – tehát a kommunistákkal.<sup>51</sup> Ettől a pillanattól fogva Sartre – amint ez a *Les Temps Modernes* lapjain nyomon követhető – a következőképpen gondolkodott: a szovjet rendszer csak haloványan emlékeztet arra, amit a marxista-leninista tanítás hirdet. Ugyanakkor mégis valószínűbb, hogy a Szovjetunió, és nem a nyugati világ képes vezetni az emberiséget a maga haladása során. Ebből következően minden, a Szovjetuniót érintő bírálat, ha annyira tényekre alapozott is, gyengíti a haladás erőt és erősíti a konzervativizmust és a reakciót. Amíg a Szovjetunió fennáll, a munkássz-tály ellenségei védekezésre kényszerülnek: ha a Szovjetunió összeomlana vagy hitelét veszítené, a proletariátus is elveszíti minden reményét.

<sup>49</sup> Esprit, 1959. november, 397.

<sup>50</sup> Entretiens sur la politique avec Sartre, Rousset etc., 99.

<sup>51</sup> Ez a döntés jól példázza Guérin fentebb idézett elemzését, mi a sorsa a forradalomba „keveredett” idealista csoportoknak.

Vajon hitelét veszítette-e Sartre szemében a Szovjetunió az 1956-os magyar forradalom leverése miatt? Amíg a felkelés tartott, Sartre számos pátyatársa, írók és értelmiségiek léptek ki a Comité National des Ecrivains-ból, mely az útitárs Vercors vezetésével nem tiltakozott a csatlósállamokban bekövetkező tisztogatások és a moszkvai orvosper keltette antiszemizmussal szemben. S noha Sartre elítélte, hogy a szovjet hadsereg beavatkozott Magyarországon,<sup>52</sup> a jövőt – Magyarország, Franciaország, a világ jövőjét – mégis csak úgy tudta elképzelni, hogy azt a (megújult) kommunista párt fogja elhozni. „Ha a párton belüli különböző elképzelések nem juthatnak kifejezésre és ezért frakcióvá kénytelenek válni, úgy a pártstruktúrát át kell alakítani és új pártalkotmányt kell kidolgozni.”<sup>53</sup> Vagyis Sartre ebben a kérdésben is ügyesen megkerülte a lényegét. Kész volt rá, hogy hibásnak találja a párt szerkezetét, de nem a párt filozófiáját (melyből pedig szükségképpen következik a párt despotikus felépítése). Sartre azzal zárja e százhusz oldalas írását, hogy személyesen mindenkor készen áll a pártalkotmány átalakítását célzó szellemi munka vállalására – amiből az olvasó tisztán láthatta, hogy az új tények semmi hatással nem voltak megfellebbezhetetlen elkötelezettségére.

Ismét arra kell tehát jutnunk, hogy a marxista értelmiség ítélete szerint (1) a munkásosztályon kívül nincs üdvözülés, és (2) a munkásosztályt csak és kizárólag a kommunizmus és a Szovjetunió képviselheti igazán. Ha ezek az értelmiségiek követik ezt az érvelést, különös ellentmondáshoz jutnak. Először is nem kétséges, hogy a marxisták úgy tekintenek a proletariátusra, mint annak idején a levellerek önmagukra: mint szentek közösségére, mely minőségileg különbözik – mert tiszta, erényes, az emberiség reményét hordozó – más társadalmi osztályoktól, amelyek csak erőszakkal és visszaéléssel képesek meghosszabbítani nyomorúságos földi létezésüket. Marx, Engels, Trockij, Lenin és Lukács stb. műveiben sok olyan szövegrészt találhatunk, melynek alapján úgy tűnik, a proletariátus, az utolsó fölshabadítandó társadalmi osztály valójában az áldozati bárány szerepét játssza, egyfajta krisztusi szerepkört tölt be. A proletariátus fölshabadítása nemcsak véget vet ember ember általi kizsákmányolásának, nemcsak bevezeti az emberiséget az államtalan, osztály nélküli, apolitikus, valóban emberi társadalomba, hanem arra is fölshatalmazása van, hogy bosszúálló angyalok hadaként megvívja végső harcát a gonosz erővel (a „proletariátus diktatúrájá”-nak nevezett időszakban).

<sup>52</sup> Lásd Sartre cikkeit a magyar forradalomról: L'Express, 1956. november; Les Temps Modernes, 1957. január.

<sup>53</sup> Les Temps Modernes, 1957. január.



Mármost ha a proletárok valójában nem „szentek” (ahogyan a levellerek, a browniták és az anabaptisták értették e szót: vagyis ha nem kiválasztottak), akkor a gazdasági virágzás, az egyenlőség, az életkörülmények javulása, amit a marxisták óhajtanak biztosítani számukra, végül is örömmel üdvözölt eredmény lesz, bárhogyan érték is el. Hiszen Marx szemében az igazi botrány éppen az volt, hogy míg a kapitalizmus rendszere fölös javakat termelt, maguk a termelők, a munkások nem részesülhettek ezekből, nem arathatták le azt, amit maguk vetettek. A kapitalizmus minden visszássága ebből az eredendő anomáliából és igazságtalanságból következett: a tőkekoncentráció, a ciklikus válságok sora, az éhbérrendszer, és a munkásosztály elidegenedése.

A nyugati demokráciák, és különösen az Egyesült Államok ebben a helyzetben egyedülálló és fölmérhetetlen hatású aktussal befogadta a munkásosztályt a fogyasztók körébe, s az közvetlenül hatott polgári szerepükre, polgárjogaikra, egyéni és közösségi szabadságukra. Összevetve a szovjet átlagpolgárral, a nyugati demokráciák munkásának egyre kevesebb oka volt arra, hogy „elidegenedésre” panaszkodjék; s noha jólétéért a fejletlen régiók lakossága fizetett (például a nagy ipari hatalmak befolyása a nyersanyagok világpiacon árának ingadozására), a szovjet polgár kevésbé luxuózus életkörülményeit a Kreml ugyanúgy biztosította, persze hajcsárpolitikával, önkényes fiskális politikával és a csatlósállamokkal szembeni imperialista kizsákmányoló gazdaságpolitikával.<sup>54</sup>

Ám a marxista értelmiségit a legkevésbé sem érdekli a proletariátus vagy a gyarmati népek gazdasági jóléte; még másodlagosan sem. Számára sokkal fontosabb az emberfeletti, tökéletes társadalom; ezért az amerikai virágzást és az orosz vagy kínai nyomort szemlélve csak arra következtet, hogy az előbbi a történelem föltartóztathatatlan menete szerint hanyatlóban van, az utóbbiak viszont hatalmas fejlődés előtt állnak. Meggyőződésének alátámasztására alapos „kezelésben” részesített statisztikai adatokra hivatkozik, hamisított termelékenységi mutatókra, és a lakosság demonstratív rajongására. A marxista értelmiségi hitének maga továbbra is az, hogy az „amerikanizáció” a munkások rabszolgasorba taszítását hozza, míg a „szovjetizáció” éppen ellenkezőleg, fölszabadítja-

<sup>54</sup> Először is, a csatlósállamok ipari termelését teljes egészében alávetették a Kreml átfogó politikai céljainak. Másodsor, az egyes csatlósállamok és a Szovjetunió kereskedelmében érvényesülő árakat mindenkor ez utóbbi szabta meg; így például az 1950-es évek közepéig a csatlósállamok kormányai nem is ismerték a világpiacon árat.

sukat és a haladás ügyét szolgálja.<sup>55</sup> S ez természetes is, hiszen a marxista értelmiség az elvontan fölfogott proletariátus és a még absztraktabb emberiség iránti szeretet miatt a történelem közelgő beteljesülése és az ember istenülése láttán el kell hogy utasítsa a tünékeny jómódot és kényelmet. Mint a fogadást ajánló Pascal, a marxista értelmiség is az azonnal megszerezhető világi javak elutasítására agitál, megpróbálja rávenni társait arra, hogy inkább az osztály nélküli társadalom totális üdvösségét válasszák. Mint Eric Voegelin írja: „Feuerbach és Marx értelmezése szerint a transzcendens Isten az ember jobbik részének hiposztázisa; ezért számukra a történelem döntő fordulata az lesz, amikor az ember újra egyesül e tükörképével és tudatára ébred saját isteni voltának, vagyis ha az ember emberfölötti emberré válik.”<sup>56</sup> A marxizmusnak ez a végső értelme és a marxista értelmiségnek ez minden törekvése.

A marxizmus ideológia maradt volna, a marxista értelmiség írásai pedig csak az utópikus irodalmat szaporították volna, ha Oroszországban nem tör ki forradalom, s ha nem jön létre olyan állam, mely Marx tanítását kívánja megvalósítani. E történelmi esemény Oroszország forradalmi modernizációja nyomán a marxista értelmiségi világ minden pontján a „kiválasztott” lett, a világtörténelem szellemének szolgáljaként, uraként és értelmezőjeként jelent meg; olyan közéleti figurák lettek, akiknek szava és tette számít, még többet is, mint amennyit egyéniségként vagy értelmiségiként érnek. Nem csoda hát, hogy Szovjet-Oroszország léte, fejlődése és megpróbáltatásai államként és forradalmi erőként (a „munkások hazája”-ként) az utóbbi negyven év legfontosabb intellektuális jelensége lett, mely karriereket segített és tört meg, hírnevet teremtett és rombolt le.

A marxista értelmiségi tapasztalatait és viselkedését ebben az időszakban a Szovjetunióval fenntartott, igen változékony és sokszor kínos kapcsolata jellemezte. A proletariátus államának léte tény volt, érdekei min-

<sup>55</sup> E hitnek két oka van: először is az, hogy Marx tanítása szerint nem a munkásosztály életszínvonala, legyen az magas vagy alacsony, szabja meg, hogy az adott esetben kapitalista vagy szocialista rendszerrel van-e dolgunk, hanem inkább az, hogy a saját munkájából él-e, vagy pedig némelyek befektetésekből, vagyis termelés nélkül. Ebben az értelemben persze az Egyesült Államok és a nyugati országok kapitalisták. A másik Sztálinnak még a harmincas évek közepén megfogalmazott vádja, mely szerint minden szocialista vagy szociáldemokrata párt „szociálfasiszta”, mely hajlamos együttműködni a jobboldallal. Számos történész vallja, hogy Hitler 1933-as választási győzelme annak eredménye, hogy a német kommunisták nem működtek együtt a szocialistákkal – s ezt Sztálin erőltette. A francia Népfront elkésett kísérlet volt arra, hogy szembeforduljanak ezzel a téves politikával.

<sup>56</sup> Eric Voegelin: *The New Science of Politics* (Chicago, University of Chicago Press, 1952. 125.)

denek fölé valóak. A szovjet állam iránti lojalitás előnyt élvezett a hazaszeretettel, a barátsággal, a családi kötelekkel szemben, hiszen a föltételezett kommunista forradalom maga volt az egyetemes haza, a család és a barátok.<sup>57</sup> Míg az értelmiség ezen idealizált eszméken csüngött, maga a szovjet állam, egyszerre mutatva ideológiai hajlíthatatlanságot és ázsiai típusú despotizmust, a politikai entitások törvényszerű útját járta, vagyis saját, összetett politikai érdekeit követte. Minél több ravaszságot, kíméletlenséget és minél több ideológiai bakugrást követeltek ezek az érdekek, annál jobban zavarba jött az értelmiség, hiszen egyre tágulóbb lett a szakadék a kemény valóság és az utópikus elképzelések között. Bárha a Kreml vezetői bizonyára szenvedtek ideológiai elkötelezettségük és politikai machiavellizmusuk kettősségétől, mégis észre kellett venniük – és azonnal ki is használták – a nyugati marxista értelmiség folyamatos döbbenetét. Jól tudták, hogy ezek az – amerikai, francia, német és spanyol – értelmiségiek bármikor fölszólíthatók arra, hogy a szovjet politikai gépezet bármely ideológiailag következtelen lépését igazolják, hiszen megaláztatásuk szükségképpen vezetett lojalitásuk, szolgáltságuk, és kritikátlanságuk arányos növekedéséhez.<sup>58</sup> A Kreml mindig állíthatta, hogy jobban ismeri a dialektika törvényszerűségeit, és tökéletesen érzékeli a történelem kilengéseit. A XX. század legdrámaibb csalása éppen az volt, ahogyan a Kreml megcsalta és leigázta a marxista értelmiséget.

Így történt, hogy a nyugati marxista értelmiség, miközben az elidegenedés fölszámolására törekedett, kétszeresen is elidegenedett lett: nemcsak a polgári társadalomtól idegenedett el, melyben élt, hanem a szovjet államtól is, mely csak nem akart hasonlítani a marxista eszményhez. A folyamat, melynek során a nyugati marxista értelmiségi eljutott az elidegenedettségi állapotába, illetve a tudatára ébredt, változatos formában jelentkezett. Némelyek növekvő rémülettel szemlélték a szovjet társadalom vagy egyes részeinek elpolgáriasulását, embourgeoisement-ját, mások bürokratizálódását, művészi és irodalmi teljesítményének megfélemlíttetését és konformizmusát kifogásolták. Mások olyan következtetésekre jutottak, melyek szerint, mint Pierre Fougeryrollas megfogalmazta:

<sup>57</sup> „A nyugati kommunisták megalázó szerepet játszanak, amikor belépnek a harmadik internacionáléba; nem értik meg, hogy a harmadik internacionáléban valójában az orosz nép részévé váltak, mely messianisztikus küldetését teljesíti.” Nyikolaj Bergyajev: *The Origin of Russian Communism* (University of Michigan Press, 1960; első kiadás: 1937, 144.)

<sup>58</sup> A szovjet vezetőknek a nyugati marxista értelmiségiekkel szemben rendszeresen alkalmazott megalázási technikájának része volt, hogy gyalázkodásokkal árasztották el őket, s így kényszerítették őket egyre nagyobb és nagyobb engedelmességre. Egy bécsi írókongresszuson például Alekszandr Fagyjev szovjet író „kapitalista hiénának” nevezte Sartre-ot – azt a Sartre-ot, akiről köztudott volt, mivel rokonszenvezik.

„Vannak az elidegenedésnek olyan politikai és pszichológiai formái, melyek nem szüntethetők meg a gazdasági rendszer átalakításával.”<sup>59</sup> Végül vannak olyanok is – és esetük éppenséggel nem kevésbé érdekes –, akik már több-kevesebb szovjetizáció után, a kommunista övezetből menekültek Nyugatra és életük hátralevő részében zavarral veszik tudomásul, hogy sem a szovjet rendszerben, sem a már megtapasztalt abszolút szabad világban nem találnak eszményre.

Ez utóbbiak esete ugyan marginális – főképpen magyar és lengyel emigráns értelmiségiekről van szó –, mégis kulcsot ad, hogy megértsük a marxista értelmiség kudarcát és vereségét. A marxista értelmiségi olyan világot akar, mely nem létezik és nem is létezhet. 1958-ban beszélgettem egy fiatal, frissen menekült kelet-európai értelmiséggel, aki korábban magas beosztást viselt hazája kommunista pártjában, irodalmi Sztálin-díjat kapott, regényei százezres példányszámban jelentek meg, sokat utazhatott a szovjet zóna országaiban. Eközben vált világossá számomra, hogy ez az akkor harmincnégy éves férfi, miután megértette a kommunista rendszer és a kommunista alkat hihetetlen romlottságát, a legnagyobb csalódással vette tudomásul, hogy a Nyugat sem olyan tökéletes, szabad és virágzó, ahogy ő a menekülése előtt hitte. A marxista mentalitás utópikus: történelmen túli, emberen túli tökéletességet keres. Az elmúlt negyven esztendő alatt minden marxista megtanult hinni abban, hogy ez a tökéletesség ténylegesen megvalósult – ahogy Marx hirdette, lezárult a filozófia, megvalósult a szabadság, az igazságosság és az igazság uralma stb. – először a Szovjetunióban, majd, ideológiai „hátramenetben”, Nyugaton. A kiábrándult személyek közül sokan azután nem sztálinista marxisták lettek (Guérin meghatározása szerint a szabad akarat hívei szocialista módon) s facér lojalitásukat Mao, Tito, Hruscsov vagy egy új népfront számára, de akár a nihilizmus (mint londoni beszélgetőtársam tette), vagy a vallás számára tartalékolták.

Vizsgáljuk meg most, mik voltak azok a konkrét bajok, amelyek miatt elfogyott a marxista értelmiségnek a Szovjetunió iránti lojalitása. Lev Trockij 1925-től kárhoyzhatta a sztálinista bürokráciát, majd tíz évvel később, száműzetésében arra figyelmeztetett, hogy a „proletárdiktatúrát” fölváltotta a bürokraták diktatúrája (munkásállam, Thermidor és a bonapartizmus). Ám a keserű csalódás évei után sem adta föl hitét abban, hogy „a proletárdiktatúra a bürokrácia diktatúrájában” találta meg torz, de megkérdőjelezhetetlen kifejeződését.<sup>60</sup> Trockij a forradalmárok régi

<sup>59</sup> Pierre Fougeyrollas: *Le Marxism en question*, 1957.

<sup>60</sup> *Trotsky's Diary in Exil – 1935* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1958).

gárdájához tartozott; számára nincs olyan tény, mely bizonyíthatná, hogy az általa hatalomra segített párt szembe fordult volna a forradalommal. Ám az ifjabb nemzedék már hajlott arra a föltételezésre, hogy a bürokrácia sem nem átmeneti szükségmegoldás, sem nem rákos elburjánzása annak az adminisztrációnak, amelyet Lenin ígérete szerint háziasszonyok is elbírnak, hanem talán az elkerülhetetlen rossz tünete.

Oroszországban persze senki sem merte nyíltan kimondani, hogy a kommunizmus kudarcot vallott. Először is az orosz kommunisták a legtöbb esetben természetesen mindenekelőtt oroszok (amint a kínai kommunisták kínaiak), akik nem tudták figyelmen kívül hagyni országuk fejlődését, amely független attól, hogy a marxizmus dogmája érvényes-e vagy sem. Valóban: mivel Oroszország fejlődött, ipari hatalom lett az Egyesült Államokkal való verseny miatt, ezért intellektuálisan kényelmes megoldásnak mutatkozik, ha ezt az új helyzetet a kommunizmus politikájának és gazdasági eredményeinek tulajdonítják és legalább az értelmiségi elkötelezettség felszínén összebékítik a párttagságot a nemzeti elkötelezettséggel.

Másrészt: mihez képest vallott kudarcot a kommunizmus? A szovjet értelmiségiek nyilvánosság előtt nem győzik hangoztatni, hogy országuk a teljes kommunizmus felé halad – az *embourgeoisement* és a párthű művészet negatív jelenségét csak néhányan emlegetik föl, ezek is csak az „olvadás” átmeneti időszakában, s akkor is kriptonyelven. A nyugati marxista ragaszkodhat ahhoz, hogy az ő utópiába vetett hite felel meg annak a képnek, melyet Marx a történelem horizontjára vetített; a szovjet értelmiségi azonban soha nem fogja bevallani, hogy az utópia és a valóságos rendszer közt, amelyben él, van némi diszkrepancia.

Bizonyos értelemben elmondható, hogy a marxista értelmiséget (a Szovjetunió belülről vagy kívülről) mégsem a bolsevik párt tette bolonddá (csalta meg), hanem maguk a tömegek, akik, mint kiderült, az utópikus látomásoknál általában sokkal kevesebbet is beérték, s akiknek javára a bürokrácia helyreállította az államot. A marxi forradalmat, az emberi lét teljes és gyökeres átalakításának ügyét nem annyira a párt árulta el, hanem inkább a kor általános fejlődése, az iparosítás és modernizálás. Ebben az értelemben a forradalom gazdasági cél eszközeként bizonyult, s ennek az eszköznek a természete részben a specifikus orosz körülményektől, részben attól a totalitárius jellegtől függött, melyet az ideológia és forradalom szentesített. A marxista értelmiségi tehát olyan társadalommal kénytelen szembenézni, melyben folyik a polgáriasodás (bár ez a folyamat sokkal gyorsabb a felső, mint az alsó szinteken), olyan politikai rendszerrel tehát, melyben az abszolút mérce az államérdek (melyet nem tompít a nyugati erkölcsi hagyomány), és olyan intellektuális (művészi,

irodalmi és filozófiai) étellel, mely nem az ideológiai konformitásnak van alávetve – a marxista értelmiségi éppen ezt szerette volna elérni –, hanem kizárólag az államérdeknek, vagyis politikai célszerűségnek.

A fentiek alapján azt mondhatjuk, hogy a szovjet értelmiségiek sokkal előbbre tartanak nyugati elvtársaikhoz képest, akik nem szembesültek a kommunizmus valóságával; ehelyett hűségesen falják a marxista utópia felhőjét. Majakovszkij már az 1920-as években fölismerte, hogy a forradalmi lelkesedés lobogása mögött gyarló emberi kísértés és köznapi hajlamok húzódnak meg. Nem tudom, hogy a költő egyetértett-e a szovjet munkás hívságos vágyával, hogy modorában polgár legyen, vagy hogy kezét fölemelve (és életét eldobva) tiltakozott a forradalom teljes elárulása ellen. Mindenestre Priszipkin – aki a *Poloskában* jól akar nőszülni, s ezért barátja, munkatársai körében, szemrehányást tesz neki – így válaszol: „Ne üsse bele azt a nyomorult orrát, igen tisztelt elvtársam! Miért harcoltam annyit? A jó életért! Most itt van előttem: feleségem is lesz, házam is lesz, igazi jó modorom is... aki harcolt, annak joga van elüldögelni a csendes rakparton. Na! Úgy lehet, saját boldogulással egész osztályomat fölemelem.”<sup>61</sup>

A *Poloska* hosszú ideig a tiltott művek listáján szerepelt Szovjet-Oroszországban. Ennek oka az, hogy Priszipkin indítékai nem összeegyeztethetők a kollektív lelkesedés követelményével. Zorinnak *A vendégek* című színjátékát ugyanezen ok miatt tiltották be, noha több mint huszonöt évvel később; Zorin alakjai azt bizonyítják, hogy a szovjet társadalom a történelem minden más társadalmához hasonlóan a differenciálódás útjára lépett. A „vendégek” valójában a rendszer új arisztokratái – egy olyan rendszeré, mely hivatalosan tagadja, hogy a kommunizmus-

<sup>61</sup> Majakovszkij: *Poloska*. Ford. Tellér Gyula, Bukarest, 1974., 22-23.– Ebben az időben persze nemcsak értelmiségiek és művészek estek kétségbe s követtek el öngyilkosságot Szovjet-Oroszországban. Még a pártban magas funkcióit betöltő személyeket és a forradalmi elit tagjait is elsöpörte az a borzalmas valóság, melyet ők maguk építettek föl. A. I. Joffe 1927. november 6-án moszkvai lakásán végzett magával, miután elküldte „politikai végrendeletét” Trockijnak – akit ekkor már magát is száműzetés fenyegetett. Íme a levél néhány passzusa: „Az emberi életnek csak annyi értelme van, amennyire egy végtelen nagyságrend, a mi esetünkben az emberiség szolgálatában áll. Valami másért, valami végesért munkálkodni értelmetlen... Ha azonban az emberiség is véges, a végpont oly távoli, hogy számunkra abszolút végpontnak látszik. Én hiszek a haladásban s ezért el tudom képzelni, hogyha ez a bolygó elpusztul, az emberiség új, ifjabb planétára települ át... Öngyilkosságom tiltakozás azokkal szemben, akik a pártot odáig sülyesztették, hogy már tiltakozni sem képes ez ellen a nemtelen cselekedet ellen (Trockij és Zinovjev kizárásáról van szó...) Noha meggyőződéssel vallom, hogy egyszer a párt tagjai is fölriadnak jelenlegi bódulatukból, tudom, hogy ennek még nem jött el az ideje. Nem kétlem, hogy halálom ma hasznosabb, mintha tovább élnék.” Idézi Victor Serge: *Mémoires d'un révolution* (Editions du Seuil, 1951. 49.).

ban létezhet hataloméhség, s ha létezik is, legföljebb mint „a polgári mentalitás maradványa, melyet a nyugati kapitalizmus ügynökei szítanak”. (Sztereotip megfogalmazás, így hát a idézőjel tőlem). Míg azonban a szovjet propaganda nem győzi hangsúlyozni, hogy e rendszerben nemcsak a gabona és az öntöttvas terén nagyobb a termelékenység, hanem Newtonokból és Einsteinekből is számosabb található, addig a szovjet társadalom is a hozzáértés, a szükséglet, a tehetség s természetesen az ideológiai konformizmus mentén tagolódik.

Innen származik az a kényszer is, hogy a valóságot az ideológia köntöse alá rejtse, melyet mint a császár új ruháját csak azok láthatják, akiknek látniuk kell – mert vagy hízelegnek a hatalomnak, vagy magukat győzik meg. G. F. Hudson a következőket írta erről a dezideologizált szovjet társadalomról: „Orosz szakértőink mostanában fölfigyeltek arra, hogy a szovjet társadalomban eltűnni látszik a korábbi fanatizmus; terjedőben van, hogy nem annyira elégedetlenek a rendszerrel, inkább cinikusan kiábrándultak belőle. Igazi polgári szellemben törődnek állásukkal-jövedelmükkel. Hruscsov ugyan a leninizmus fölélesztéséről beszél, a kommunista társadalom magasabb fokának eléréséről, ám kevés jele van annak, hogy az új társadalmi rend felső és középső rétege a tökéletes egyenlőség és kollektív életmód utópiájára áhítana; sokkal inkább azzal vannak elfoglalva, hogy a kapitalista jellegű ösztönzők rendszerében följebb jussanak a ranglétrán és minél több javat szerezzenek maguknak és családjuknak. Idealistákat elsősorban a fiatalság körében találni, akik komolyan veszik a hitet, melyre megtanították őket, s nem azt tapasztalják, hogy az idősebbek aszerint élnek.”<sup>62</sup>

A szovjet társadalom gazdasági kilátásainak, állam és a párt viszonyának megbízható és átfogó elemzését találjuk François Perroux: *La Coexistence pacifique* című művében.<sup>63</sup> A francia közgazdász állítása szerint minden ipari társadalom, tehát az orosz is, természetes módon szegül szembe az állami nyomással. A termelés növekedésének arányában egyre nyilvánvalóbb lesz a fogyasztási cikkek és a fogyasztási szabadság iránti igény, a „proletariátus egységének” absztrakt elképzelése szétesik és a szovjet társadalom megindul a fokozatos differenciálódás útján. Perroux szerint az első ötéves terv óta kialakult egy fokozatosan erősödő szovjet középréteg, mivel egyre nagyobb igény mutatkozik szakértőkre, vállalati igazgatókra, mérnökökre, tudósokra és más szakemberekre. Ők azok, s nem a munkások és a parasztok, akik „szocialista társadalmat” építenek.

<sup>62</sup> G. F. Hudson: *Mao, Marx and Moscow*. Foreign Affairs, 1959 július, 564.

<sup>63</sup> Presses Universitaires de France, 1959.

Ugyanakkor a párt elkerülhetetlenül összeütközésbe kerül az általa szabadjára engedett ipari elittel. „A pártállam egyszerre akarja fejleszteni az ipart és a szocializmust, ezért megjelennek a központosítást biztosító politikai vezetők és a viszonylag decentralizált gazdaságirányításban érdekelt gazdasági vezetők... Ezáltal a párt saját riválisát szüli meg, mivel új elit kialakulását segíti és még a közvélemény létrejöttének föltételeit is megteremti.”<sup>64</sup> A párt igyekszik szembeszállni az új ipari elittel (melynek megvan a saját véleménye a nemzetgazdaság érdekeiről, vagy arról, hogy milyen feltételek szükségesek egy gyár igazgatásához), és ezért vagy megbízható párthivatalnokot rendel ki ellenőrzésére, vagy azzal helyettesíti őket, amivel azonban ismét csak növeli a távolságot a párt és az ipari elit között. Innét ered a szovjet rendszer belső ellentmondásossága, ami Perroux szerint a következőt jelenti: „Ha a párt maga köré gyűjti az új elit tagjait, elveszíti kapcsolatát a tömegekkel; ha erőnek erejével újra létre akarja hozni azt az »élcsapatot«, mely homogén és az ideológiai küzdelem elkötelezettje, azt kockáztatja, hogy elpusztítja a létező ipari elitcsoportokat. A párt nem vállalhatja ezt a kockázatot egy olyan országban, melyben az ilyen ipari elitcsoportok száma kicsiny.”<sup>65</sup>

Ennek a diagnózisnak az igazságát megmutatta a szovjet ipar 1959-es átszervezése, amely új fejezet a párt és az ipar kapcsolatában. Mint Victor Zorza írta: „Az igazgató feladata, hogy árut szállítson, s gyakran még a párttitkárt is elnémíthatja, akit ugyanis súlyosan megrónak, ha az ipar nem teljesíti az előírt tervet, s aki ezért gyakran elnézi azokat a szabálytalanságokat, amelyekhez az igazgató folyamodik, s melyek elengedhetetlenek, ha a tervet teljesíteni akarják.”<sup>66</sup> Az igazgatói szabadság hatékonyabb ellenőrzése végett hozták létre a párt „különleges ellenőrző bizottságait”, melyeknek feladata az volt, hogy befolyásolják az ipari vezetést, ugyanakkor nem volt joguk dönteni helyettük, bár Zorza megjegyzi, az ellenőrző bizottságok feladatköre oly széles, hogy elkerülhetetlennek látszik az ipari vezetés és a párthivatalnokok ellentéte, vagy akár összecsapása. A szovjet gazdaságpolitikának ez a változékonysága, éppúgy, mint a Kreml vezetőinek a terror fölhasználásával kapcsolatos változó álláspontja, világosan bizonyítja, hogy a rendszernek a Perroux által kimutatott ellentmondásossága csak akkor lenne föloldható, ha vagy a tervgazdaságot (az ideológiai diktátumot), vagy a gazdasági haladást föláldoznák. E nélkül Oroszország nem maradhat nagyhatalom. Nem fér

<sup>64</sup> Uo. 115.

<sup>65</sup> Uo. 143–144.

<sup>66</sup> Manchester Guardian Weekly, 1959. július 16.



hozzá kétség, hogy a nemzeti érdek fog előtérbe kerülni, ami a marxista értelmiség végső vereségét jelenti.

Megfigyelhetjük, hogy a Szovjetunió létezésének minden kritikus szakaszában háttérbe szorult az ideológia a realista mérlegeléssel szemben. A második világháború alatt nemcsak a hazaszeretet, a katonai rangok és kitüntetések és a katonai fegyelem, de még a vallás is rehabilitálódott bizonyos mértékben. Annak érdekében, hogy a nukleáris kutatás terén beérjék az Egyesült Államokat, az ideológiaiilag kiátkozott Einstein-féle fizikát sietősen alkalmazni kezdték a szemináriumokon és laboratóriumokban; s Hruscsov minden nagyobb hűhó nélkül föloszlatta a traktorállomásokat, hogy növelje a mezőgazdasági hozamot.

Ezeket a marxista ideológia számára megalázó vereségeket olyan területeken próbálták ellensúlyozni, melyek nem kapcsolódnak szorosan a túléléshez, s melyeknek a konformizmusa az egység és a pártapparátus ellenőrző szerepének is érdeke. Azt is mondhatnánk, hogy az igazgatóknak fogcsikorgatva biztosított szabadság árát az írók, művészek és gondolkodók fizették meg, akiknek ellenőrzése még szigorúbb lett. Ez ugyan mintha logikus lépés lenne, ám igencsak meglepő értelemben, ahogyan azt Sztálin a neki tulajdonított *Marxizmus és a nyelvtudomány* című írásában megfogalmazta: „A felépítményt az alap hozza létre oly módon, hogy az előbbi az utóbbi érdekeit szolgálja.” A művészekre e kijelentés szellemében kényszerítették rá az úgynevezett „szocialista realizmust” az 1930-as évektől napjainkig; meghatározása a marxizmus utópikus helyzetét mutatja, amennyiben föltételezi a kommunista társadalom beköszönését, ám ugyanakkor arra kényszeríti az írókat és művészeket, hogy járuljanak hozzá az átalakulás folyamatához. A Szovjet Írószövetség 1934-ben megfogalmazott szabályzata szerint „A szovjet irodalom és irodalmi kritika alapvető módszere a szocialista realizmus, mely az írótól megköveteli a valóságnak a maga forradalmi kifejlődésében megvalósuló hű és történetileg konkrét ábrázolását. A szocialista realizmus továbbá hozzájárul a munkásoknak a szocializmus szellemében történő ideológiai átalakulásához és művelődéséhez.”

De mit is jelent a szocialista realizmus kötelező előírása? Az *Esprit* egyik számában<sup>67</sup> egy névtelen orosz szerző a következő módon válaszolt erre a kérdésre: „A szocialista realizmus ideális modellből indul ki, ehhez hasonlítja az élő valóságot. Jelszavunk, mely szerint a valóságot a maga forradalmi kibontakozásában, ahhoz hűen kell ábrázolnunk, valójában azt jelenti, hogy a valóság ideális értelmezését kell nyújtánunk, vagyis

<sup>67</sup> 1959. február.

azt, aminek léteznie kellene, úgy kell megjelenítenünk, mintha már létezne... Az életet akként ábrázoljuk, ahogyan látni szeretnénk, ahogyan állítólag eljön, ha a marxizmus logikája szerint gondolkodunk.”

Az író tehát akkor is köteles készpénznek venni az ideális valóságot, ha nincs meg az egyetértés az egyetemes célt illetően. A Sztálin-díjas V. Iljenkov a következőket írta 1949-ben megjelent, *A nagy út* című regényében, ahogy azt az *Esprit*-beli cikk szerzője idézi: „Az emberiség évezredek óta szenvedett attól, hogy magában meghasonlottan gondolkodott. De mi, szovjet emberek a történelemben először megértjük egymást... és az élet alapvető kérdéseiről eszmei módon gondolkodunk. Erősek és egységesek vagyunk világnézetünkben. Ez az oka annak, hogy minden más nép fölött állunk, melyek gondolkodásuk pluralizmusa miatt magukban meghasonlottak és több pártra szakadtak.”<sup>68</sup>

Ez hát a gyümölcse az értelmiségiek és írók utópikus gondolkodásmódjának, mely a „valóság átalakításának” kedvéért azt várja államtól, ideológiától, filozófiától, irodalomtól, művészettől, hogy számolja föl önmagát. De ez az önfelszámolás csak úgy jöhet létre, hogy tagadjuk valóban meglévő problémák létét: az ilyen fölfogásra alapuló rendszerekben általában sokkal több a baj, mint másutt, s minél számosabbak a problémák, annál arrogánsabban tagadják létüket. A fentebb idézett névtelen szerző, aki az általa vallott ideológia áldozata – amelyről egyébként úgy gondolja, hogy elárulták –, éppen ezt a hozzáállást jeleníti meg, amikor azt írja: „Azért, hogy a börtönök egyszer s mindenkorra eltűnjenek, újakat építettünk. Hogy az államhatárok megszűnjenek, kínai fallal vettük körül országunkat. Hogy a munka a jövőben örömet és kikapcsolódást hozzon, bevezettük a kényszermunkát. Hogy ne hulljon ártatlan emberi vér, csak öltünk és öltünk szüntelenül.”

Ennél ékesszólóbb gyászbeszédet aligha mondhatnánk egy olyan ideológia sírja fölött, mely az ember igazi természetét semmibe véve félrevezette saját híveit.

<sup>68</sup> Ez a szöveg a maga vulgaritásában és önelégült butaságában mintha Dwight Macdonald: *Memoirs of a Revolutionist* (Farar, Straus and Cudahy, 1957. Meridian Books, 1958) című könyvének egy szakaszát illusztrálná: „A Puskint, Herzent, Csaadajevet tápláló arisztokratikus kultúrát egyfajta 'népszerű' kultúra váltotta föl, sem értelme, sem erkölcsé, vagyis egyszerűen a hatalomra került tömegembernek a középszerűségét és gyakorlati cinizmusát példázza. A jelenség ahhoz hasonlít, mintha Hollywood normáit akarnánk rákényszeríteni az amerikai szellem kiemelkedő képviselőire” (227).

## A HALADÓ ÉRTELMSÉGI

Szinte megoldhatatlan feladat úgy meghatározni a „haladó” kifejezést, hogy egyaránt alkalmazható legyen ideológiákra, politikára és értelmiségiekre. A „haladó erők tábora” a modern világ talán leginkább megosztott gyülekezete: tartoznak hozzá humanisták, radikálisok, a szekularizmus, az életmódreform, a szocializmus, a ritualisztikus (kortárs) liberalizmus, a szabadkőművesség hívei, valamint a szabad akaratot valló marxisták különböző csoportjai, melyeket összeköt az alapvető elképzelések azonossága még akkor is, ha nem mindig néznek szembe különbségekkel. Ugyanakkor a „haladó” kifejezés érzelmileg telített, hiszen a haladás modern fogalma (a progresszívizmus) minden további nélkül fölhasználható, ha valaki a történelmet a folyamatos javulás, a társadalmi emancipáció és a növekvő életszínvonal lehetőségeként fogja föl. Ezért a népszerű zsurnalizmus és a tömegmédiумok szóhasználatában a fogalomnak mágikus jelentése lett, melyet senki sem vonhat kétségbe, nem cáfolhat. A harmadik utas értelmiségiek és eszmekufárok körében a „haladó” címke alatt bármilyen szembeszökő hülyeség vagy érzelgős giccs szerepelhet. E kettőnél tiszteletreméltóbb körökben azonban a „haladó” a felvilágosodott és radikális eszmék történetéhez való tartozást, ezek vállalását jelenti, vagyis a reformok vállalását, hogy az emberiség létfeltételei megközelítsék az eszményit.

De miféle eszményt? Kinek az eszményét? A haladó értelmiségi és különféle ellenfelei között itt kerül sor az első pengeváltásra, mert a progresszívizmus ezen a ponton szűnik meg módszernek lenni s válik világnézetté, ideológiává, vallássá. Ezt a tényt a haladó értelmiségi természetesen tagadja, hiszen fölfogása szerint a progresszívizmus mindenkinek az eszménye, magának a történelemnek a célja, az emberiség közös vállalkozása. A haladó értelmiségi eklektikusnak, a kulturális pluralizmus képviselőjének látja magát, aki minden rendszerből a legjobbat választja. Így például aligha lehetne rábizonyítani, hogy agnosztikus, hiszen egy

másik haladó értelmiségi lehet éppenséggel hívó vagy vallásos; nem nevezhetjük politikai radikálisnak sem, hiszen számos haladó értelmiségi az osztályok közötti megértést és együttműködést hirdeti. Azt sem fogadja el, hogy filozófiai pragmatistának nevezzük, azon egyszerű oknál fogva, hogy a legtöbb haladó értelmiségi hisz az „értékekben” s általában véve igen nagy, noha kissé felületes tisztelettel viseltetik a humanista hagyomány iránt.

A haladó értelmiségi meghatározását illetően így járunk minden kísérlettel, hiszen meggyőződése (s ezzel érvel eklekticizmusa mellett), hogy embernek lenni annyi, mint vállalni a haladás eszméjét; fölháborodottan utasítja el azt a vádat, hogy ideológus, mivel egyetemességre való törekvése miatt nem tudja elfogadni, hogy bármilyen szempontból korlátozott vagy éppen partikuláris legyen.

Mégis: a könyvünkben alkalmazott fölosztás szerint a haladó értelmiségi helyzete központi az ideológiák történetében. Való igaz, a haladás ideológiája közvetlenebb és szervezesebb folytatása az eddig vizsgált irányzatoknak: a középkori szekularizmusnak, a reformáció inspirálta demokráciának, a felvilágosodás filozófiai kritikájának, a Rousseau-tól Saint-Simonig terjedő utópizmusnak, vagy akár a marxizmusnak és (mint látni fogjuk) a fasizmusnak is. A modern progresszívizmus a XIX. századi radikalizmus örököse, míg a marxizmus és a reakciós ideológiák – az első szembetűnő sikere s a második nyilvánvaló kudarca ellenére – a fő ideológiai törzs elágazásai. A progresszívizmus magába olvasztotta (bármennyire felületesen és kicsontozva is) a keresztény humanista hagyományokat, s ennek köszönhetően befolyása kiterjed napi politikai kérdésekre, gondolkodókra és a közvéleményre, melyek elzárkóznak az olyan ideológiai törekvések elől, melyek radikálisabban szakítanak e hagyományokkal. A jövőt illetően megjósolható, hogy a haladó értelmiség utópiikus elkötelezettségének köszönhetően a progresszívizmus túl fogja élni a marxizmust is annak arányában, ahogyan a Szovjetunió a középosztály állama lesz s így fokozatosan elveszíti ideológiai vonzerejét. Ugyanakkor az a haladó értelmiségi, aki az eszméket illetően alapvetően egyetért a marxistával, sajnálni fogja, hogy a kommunizmus kudarcot vall ezen eszmék békés elterjesztésében.

Az újkori ideológiákhoz hasonlóan a progresszívizmus is kettős eredetű: filozófiailag egy bizonyos istenképből, természetfilozófiából, antropológiából nőtt ki – abból, amit szekularizmusnak nevezünk. Történetileg kísérletnek tekinthető, mely a reneszánsz korában bekövetkezett törés után az emberiség társadalmi és politikai egyesítésére törekedett. A többi ideológiához hasonlóan a progresszívizmus is abból indul ki, hogy az emberiség új egysége szekuralizált kell hogy legyen, mert a világegye-

temben nincs más rend, csak az ember által megalkotott rend létezik. Vagyis a haladó értelmiségi által megalapítani vágyott tökéletes társadalom nem ismer el semmilyen isteni rendet, nem fogadja el, hogy tartozna bárminek is engedelmességgel önmagán kívül. Engedelmességgel csak a *civitas terrenának* tartozunk, melynek törvényeiből és szabályaiból ki kell iktatni mindent, ami trszcendens rendre utal. Bár a „tökéletes társadalom” radikális hívei hajlamosak arra, hogy eltűrjék egyén és Isten kapcsolatát, ugyanakkor megkövetelik, hogy a társadalmi összetartás olyan szekuláris erkölcsön alapuljon, mely a közösség szemében egyedül érvényes, és önmagán kívül nem utalhat más értékrendre. (Ily módon csempésztek új, szekuláris metafizikát a modern társadalmak eszményébe.)

Ha tehát a szekuláris erkölcs a tényleges alapja és garanciája az emberek békés együttélésének, el kell ismernünk, hogy a „társadalmi”, a környezete követelményei szerint élő ember egyben „jó ember”. Azzal mutathatja ki, hogy jó, ha ragaszkodik a társadalomhoz, céljaihoz és módszereihez; a társadalom pedig azzal fejezheti ki, hogy jó, ha vezetői és szószólói közvetítésével világossá teszik: az emberek ragaszkodnak hozzá, és a társadalom teljesíti az elvárásait. Ha elfogadjuk az egyén ragaszkodását a társadalomhoz (a kollektívizmus ellenzője, a nonkonformista, vagyis a magánember nem politikai ellenfél, hanem eretnek, aki kirekeszti magát a többi, egymással egyetértő ember közül), ha a társadalom a bölcsőtől a sírig kíséri, táplálja és oltalmazza tagjait, nincs szükség többé politikára, mely nem más, mint konfliktusok és érdekek kiegyensúlyozása. A jó ember és a jó társadalom közti párbeszéd önmagában elegendő, szükségtelenné – mi több, gyanússá – tesz minden más szerveződést vagy egyesülési formát.

A haladó értelmiség persze ugyanúgy bizonytalan, ha egyén és társadalom kapcsolatáról van szó, mint Rousseau és XIX. századi követői. Azt tartja, hogy az ember eredendően jó, s ezért minden közösség vagy csoport megtalálja a módját, hogyan működjék és szabályozza önmagát, ha nem nehezedik is rá nyomás; minden egyénben ott a közakarát tükörképe, s ez irányítja akaratát és szavazatát. Ez a föltevés persze a demokrácia alapelve, azé a demokráciáé, mely a haladó értelmiség szerint kiiktatta a hatalmat az emberi közösség életéből. Mint John Strachey írja: „A mai demokrácia nem más, mint a hatalom szélesítése a társadalomban. S minél szélesebb körű, annál inkább jelzi, hogy végül is föl fogja számolni önmagát. Mert ha minden embernek egyforma hatalom jutna, senkinek se volna hatalma a másik felett. Ez persze számunkra még távoli eszme: a tökéletes szabadságban megvalósuló tökéletes együttműködés eszménye.”<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *Contemporary Capitalism* (New York, Random House, 1956. 217.)

Vagyis a szabadság egyenlő a hatalom kiküszöbölésével. De a hatalom – vagyis a hatalomkoncentráció – valójában soha nem kerülhető el; igaz ugyan, hogy demokratikus viszonyok között nehezebb meghatározni. A haladó értelmiségi persze föltételezi, hogy a szabadság – a hatalom hiánya – önmagában erkölcsi jó, melyet csak nemes célokra és önkorlátozás mellett lehet használni. A haladó értelmiségi sose gondol arra, amit Maritain írt le, hogy „Rousseau elve – mindenki szabadnak születik és csak magának tartozik engedelmisséggel – szinte szükségképpen vezet vagy a kollektívumnak a kommunizmus által hirdetett kultuszához, vagy (ennek ellenhatásaként) a totalitárius államimádathoz”.<sup>2</sup>

Kétségtelen, hogy az amerikaiak éppen a fentiek szerint értik a demokráciát, melynek biztosítania kell a teljes egyéni szabadságot és önkifejezést, s ugyanakkor olyan döntéseket hoznak, melyekkel mindenki egyetérthet. Innét ered az amerikai gyakorlat, hogy az egyes csoportok vagy szervezetek (televíziós hirdető, szakszervezetek, diáktestületek) maguk járhatnak el, ha szervezetükön belül bűntényre, visszaélésre vagy méltatlan magatartásra derül fény. E gyakorlat azon a föltételezésen alapul, hogy minden szabad ember jó és becsületes, s noha gyarlóságuk miatt újra meg újra megpróbálkoznak az erkölcs, a jog, vagy az adott szabályok áthágásával, a jóságukba és becsületességükbe vetett, nyilvánosan kifejezett bizalom majd visszavezeti őket a tisztesség ösvényére.

Mindezzel szöges ellentétben a haladó értelmiségi lelkesen hajlandó alkalmazni az állam kényszerítő politikai erejét (a bürokráciát és a törvénykezést), amikor terveit akarja megvalósítani, vagy úgy érzi, elképzeléseit veszély fenyegeti. Nagyon könnyen válik Robespierre követőjévé, hogy rákényszerítse embertársát, legyen szabad. Noha rendületlenül hajtogatja, hogy hisz az egyéni szabadságban, nem szalaszt el egyetlen lehetőséget sem a hatalom megragadására, s hogy vezető szerephez jusson. Láthatóan azt vallja, hogy az egyén valódi szabadság nem más, mint a szabadság elidegenítése a közösség érdekében, amely közösség azután jótáll az egyén biztonságáért és egyenlőségéért. De persze, önmagát kivéve: saját szabadságát nem áldozza föl; ha már megszerezte a vezetői posztot, a profetikus bölcsesség, orákulum forrása lesz, aki nem képes elhinni, hogy a politika mégis mindig az marad, ami volt: kétélű fegyver. Johannes Messner, aki hosszú éveken át kutatta a Brit Munkáspárt kormányzati és azon kívül eső történetét, kimutatja: a tulajdonkoncentráció (az államosítás segítségével) még egy demokratikus országban is bürok-

<sup>2</sup> Jacques Maritain: *Scholasticism and Politics* (Garden City, N. Y., Doubleday Image Books, 1940. 97.)

raták új autokráciáját hozta létre, mely az egyenlőség érvényesítése közben valójában korlátozta vagy elnyomta az egyéni szabadságot. A szocialista állam addig szorítja vissza a magántulajdont, amíg az állam gazdasági hatalomként áll szemben a pigmeus egyénekkel, akik vagy szembeszállnak az óriással, vagy elfogadják mindenre kiterjedő gyámságát.<sup>3</sup>

Ugyanezt a folyamatot és ugyanilyen eredményeket figyelhetünk meg az Egyesült Államok haladó oktatási rendszerében. Először John Dewey tanítványai hirdették meg a „haladó”, vagyis liberális eszményt, a tanulók és diákok fölszabadítását a szülők, tanárok és társadalmi konvenciók hagyományos zsarnoksága alól. Védelmetkék az önkifejezés jogát, a belső igazság egyéni keresését, a személyiség szabad kibontakozását. Az iskola, az osztályterem, az otthon és végül a társadalom egyenlő tagok szabad társulatává alakult át, melyet autonóm emberi lények szabadon elfogadott és kifejtett együttműködése határoz meg. Hogy csak a haladó oktatásügy-elméleti szempontokról szóljak: a tanár legjobb esetben is csak vita-vezető, aki javasolhat napirendi pontokat, de nem kényszerítheti rá tanítványaira. Ettől kezdve ennek a témának ezer és ezer, abszurdnál abszurdabb változata jelent meg szerte az országban. A szabadság elfogadása a legnehezebb feladat: ám a szabadság látszata könnyen használható esz-

<sup>3</sup> A fabiánusok tudatosan készítették elő ezt a fajta fejlődést. Mint a Webb házaspár írta 1895-ben: „Folytatnunk kell beoltási politikánkat, s minden befolyásunk alá kerülő egyének és osztálynak éppen annyi kollektívizmust kell nyújtánunk, amennyit képesek befogadni. S az ily módon kezünkbe került kormányzati mechanizmus hatókörét folytonosan bővítenünk kell.” A Webb házaspár szilárdan hitt abban, hogy a modern államban elkerülhetetlenül kialakul egy hivatalnoki osztály, mely olyan hatalmas, hogy a jövőben meghatározó szerephez jut. Vö. Anne Freemantle: *This Little Band of Prophets: The British Fabians* (New York, New American Library, Mentor Books, 1959. 102.).

Strachey, Galbraith s mások a mellett érvelnek, hogy nemzeti tulajdonbavétel azért szükséges, mert a termelés néhány vállalatóriás kezében összpontosult, amelyek monopolisztikus módszereket alkalmaznak. De a vállalatok mai története azt mutatja, hogy ha az óriáscégek kevesen vannak is, érdekeik mégis eltérőek, akár az állam, akár a szakszervezetek gyakorolnak nyomást rájuk. Továbbá a vonalásabb szocialista országokban nemcsak megnehezítik a kisvállalkozásokat, hanem ténylegesen elfojtják őket. Vagyis, még a kisebb versengés is több a semminél; még mindig jobb, ha egy kisvállalkozás a fennmaradásért küzd, mintha az állam vagy az államigazgatás brutálisan fölszámolná. A szovjet zóna gazdasági kudarcai, a pazarlás és a gondatlanság, melyekről a nyugati sajtó naponta értesülhet, bizonyítják, hogy az állam képtelen az ország gazdaságának irányítására. Mint André Philip, francia szocialista politikus írja: „Bebizonyosodott, hogy a termelési eszközök államosítása nem elég a társadalmi problémák megoldásához. A munkás még a nemzeti tulajdonú gyárakban is úgy érzi, hogy kizsákmányolják és elnyomják, s a tulajdonosváltás egyáltalán nem változtatja meg a belső kapcsolatrendszerét... A néhány kézben összpontosuló politikai és gazdasági hatalom olyan erőt kölcsönöz az uralkodó osztálynak, mely messze meghaladja a kapitalistáknak mint osztálynak valaha is volt hatalmát.” *Le Socialisme trahi*, 51.

köz, mert lényege a felelőtlenség. Ez magyarázza, hogy miért árasztották el az amerikai társadalmat és iskoláit az elmúlt három évtizedben az oktatásügy sarlatánjai elképesztő mennyiségű használhatatlan elképzeléssel. S mindez azért volt lehető, mert a haladó oktatók a szabadság, a spontaneitás, az egyéni tanítási módszer, az óraválasztás és általában a demokratikus oktatás jelszavaival – szóban és írásban – először is saját dogmáik zsarnokságát alapozták meg az egyes iskolákban és tantestületekben, majd mindenre kiterjedő, az egész ország oktatásának nagyobb részét irányító igazgatási rendszert hoztak létre. Befolyásos szervezeteik révén monopolhelyzetre törtek mindenütt, a tanári testületekben éppen úgy, mint a szövetségi vagy állami hivatalokban s mára odáig jutottak, hogy szövetségi támogatásért kiabálnak, s meg akarják szüntetni a magániskolákat, mondván, hogy „nem demokratikusak”.

Most csak ezt a két példát említettük, s ráadásul ez a kettő – a Brit Munkáspárt és az amerikai haladó oktatók példája – inkább kivételnek számít, vagy nem igazán haladónak azok szemében, akik ugyan haladónak tartják magukat, de elutasítják, hogy fölfogásuknak köze lenne a munkáspártiak és a haladó oktatók eszméihez és gyakorlatához. Feladatom tehát az, hogy elemezzem a progresszív ideológusok filozófiáját, mentalitását és viszonyulását különböző problémákhoz, s így mutassam ki, mindannyian egy bizonyos világnézethez tartoznak. Vagyis azonosítanunk kell a haladó értelmiséget, de legalábbis néhány próteuszi formáját.

Ne feledjük, hogy a progresszívizmus a haladás eszméjébe vetett, a felvilágosodás által kifejtett hit filozófiai megfogalmazása. Tehát korábbi a marxizmusnál, mely a maga részéről a progresszívizmus, a radikális utópizmus, az angol közgazdasági gondolkodás, a hegelianus filozófia, valamint Feuerbach, Büchner s mások materializmusának közös produktuma. A marxista gondolkodók mély tisztelettel viseltetnek az *Enciklopédia* alkotói, különösen Diderot iránt, s tudják mennyit köszönhetnek La Mettrie vagy Condillac materializmusának. Másrészt a haladó értelmiség osztozik a marxisták történelem iránti hódolatában, már abban az értelemben, hogy a történelem nem az ember és körülményei változásának története, hanem olyan lenyűgöző gépezet, mely korokat igazgat és jóakaratóan irányítja az emberiséget a boldogulás felé vezető úton. Igaz, hogy a világ és az ember materialista fölfogása eléggé összeegyeztethetetlen egyfajta történelmi erő végül is spiritualista föltételezésével, ám ezt a szakadékot az evolúció tanával igyekeznek áthidalni, mely az anyagot képesnek látja arra, hogy megújítsa és tökéletesítse önmagát (bár arról már nem szólnak, hogy az anyagnak e képessége miből fejlődött ki). Ennek az evolúciós folyamatnak a végén a haladó értelmiségi megpillantja a



tökéletessé vált teremtést, egyfajta homályos istenalakot, mely nem teremtője, hanem szülötte az életnek és az evolúciónak. Erre a végállapotra irányul minden létező, hasonlóképpen rejtélyes módon. A történelem tehát az evolúció egyik formája.

A francia jezsuita Pierre Teilhard de Chardin e tekintetben nagy szolgálatot tett a vulgáris darwinizmussal már elégedetlen, főképpen keresztény haladó értelmiségnek, de a spiritualistáknak is általában. Teilhard azt tanítja, hogy a bioszféra (vagyis az élet, ebben az emberi élet) mai állapota olyan, amely lehetővé teszi, hogy immár megtegye a fejlődés következő, föltehetően utolsó lépését és eljusson a nooszférába, mely a tiszta ész és szellem kifejeződése. Az új, a szellemi ember egyre mélyebben fogja megismerni a világot, kívül is, belül is (erkölcsi szféra), végül megtapasztalhatja azt is, amit Teilhard Isten genezisének nevez. Teilhard fölfogása szerint az emberiség fejlődése egy olyan végpont, „omega” felé közelít, melyben a nooszféra egyre mélyebben egységesül, mígnem személyfölötti állapotba jut: s ez a folyamat azonos az istenség kialakulásával (krisztogenezis). Tehát Bergson eszméit radikalizálva Teilhard eljut ahhoz az állításhoz, hogy az eljövendő kor embere nemcsak biológiailag és szellemileg lesz magasabb rendű a mainál, hanem Isten maga is e folyamat legmagasabb rendű eredménye. „A világegyetem istenteremtő folyamat” – mondta Bergson; Isten előttünk van, ahogyan ezt a jezsuita antropológus és teológus is állítja.<sup>4</sup>

Mielőtt azonban az evolúció véget érne és kialakítaná végleges eredményét, az emberiség számszerű növekedése és a kommunikációs fejlődés a mentális szféra hihetetlen kitágulását hozza majd. Mint Sir Julian Huxley írja Teilhard Emberi jelenségének bevezetőjében: „Az emberiség mint egész a mainál sokkal mélyrehatóbb, összetettebb, sokkal egységesebb szellemi tevékenységre fog szert tenni, ami az emberi fajt az ember-ré válás magasabb szintjeire fogja segíteni.”<sup>5</sup> Teilhard a maga fölfogása alapján az evolúció biológiai formáit vette és hitt abban, hogy az emberiség fejlődésének előfeltétele az emberi tudat globális egységesítése: „Ha az életet helyesen akarjuk szemlélni, soha nem szabad szem elől tévesztenünk az egyéni létezők lényegi rivalizálása és pluralitása mögötti egy-

<sup>4</sup> A katolikus Teilhard végkövetkeztetései erősen emlékeztetnek Ernst Renanéira, aki a keresztény hit megtagadása után ezeket írta: „Mivel minden élőlény egyetemes feladata Isten tökéletesítése, vagyis olyan végső eredő létrehozása, mely a dolgok körét egységesíti... maga az ész veszi majd kézbe e nagy feladata ellenőrzését, s miután megszervezte az emberiséget, ugyanezt teszi majd Istennel is.” *L'Avenir de la science* i. m., 37.

<sup>5</sup> Teilhard de Chardin: *The Phenomenon of Man* (Le Phénomène humain) (New York, Harper and Brothers, 1959. 17.

séges bioszférát.<sup>6</sup> Teilhard ezért elkerülhetetlennek tartja, hogy az emberiség fejlődése az egyéni szintről átlépjen az asszociatív szintre, melyen a kollektív tudatra jutott emberiség egygé válik, abban az értelemben, mintha az egyének egyetlen közös, emberfeletti organizmus részévé válnának. Sir Julian Huxley mindebből a következőkre jut: „A most kezdődött fejlődés, melynek során az emberiség egyetlen pszichoszociális egységgé alakul, egyetlen noorendszerrel, vagy a gondolkodás közös terével, ami egy faj kezdeményeit jelenti ebben az evolúciós folyamatban.”<sup>7</sup> Huxley, aki ugyan haladó és evolúciópárti, de nem vallásos, csak annyiban száll vitába Teilhard-ral, hogy kijelenti: a történelem célja és értelme nem Isten, hanem „az emberi természet magasabb rendű megnyilvánulása a művészetben és a szerelemben, intellektuális megértésben és a mind magasabbra törő hódolatban”.<sup>8</sup> Teilhard-ral látszólag ellentétben Huxley abban hisz, hogy fokozatosan eltűnik a természetfölötti s létrejön egy vallás – az ő jellegzetesen pontatlan megfogalmazásában: olyan „hitrendszer, értékszerkezet, ideológia vagy nevezzek, ahogy akarják” –, mely azért „evolúciós”, mert a világon minden dolog: „a föld, az állatok, a növények, az emberi énünk, értelmünk és lelkünk, agyunk és testünk” hasonlóképp fejlődött ki. Huxley szerint az evolúció vége a tudás által szervezett létezés – „tények és eszmék keretszerkezete” –, mely majd a vallás helyére lép, hiszen az embernek nem kell többé félnie a magánytól, nem lesz többé szüksége „az isteni tekintély ernyőjére, hogy megvédje a személyes döntéssel járó felelősségtől”.

A haladó értelmiségi akár a materialista Huxley, akár a spiritualista Teilhard követője, hisz a történelem, az ember, a társadalom, mi több: Isten fejlődésében, aki szerinte nem személy, hanem folyamat, vagy folyamat eredménye. A haladó értelmiségi fölfogásában minden mozgásban van, mindennek iránya van, s noha csak azt a pontot ismerhetjük, ahol mi vagyunk, bizonyosak lehetünk afelől a folyamat felől, mely körülvesz minket. Mint Yves Simon írja: „A liberalizmus lényege a szinte vallásosnak mondható hit egyfajta demiurgoszban, mely megjelenik a bekövetkező események sodrában, vagyis pontosabban: azonos az esetlegességek folyamatával... A természet jóindulatú szellemének köszönhetően az esetlegesség és véletlen tévedhetetlenül boldogító végkifejlethez vezet.”<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Uo. 112.

<sup>7</sup> Uo. 20.

<sup>8</sup> Ez és néhány következő idézet Sir Julian Huxleynak az 1959-ben a chicagói egyetemen, a Darwin születésének százötvenedik évfordulójára rendezett ünnepség előtt megtartott előadásából valók.

<sup>9</sup> Yves Simon: *Nature and Functions of Authority* (1940), 52.

Mivel a haladó értelmiségi mindig nagyon is benne él a kortárs világban, szükséges három kategóriáját meghatározni a háttér, cél és módszer szerint. Ezért a fejezet hátralévő része a következő fősztást követi: (1) a haladó értelmiségit mint liberális-humanista értelmiségit vizsgáljuk, aki az emberek által becsben tartott értékek szekularizálását akarja elérni s azokat a módokat keresi, melyekkel ezek mind az egyéni, mind a társadalmi létben megvalósíthatóak. A haladó értelmiségit másodsorban (2) mint a kommunizmus és szocializmus szimpatizánsát vizsgáljuk, aki szerint ezek az értékek egyetlen értékben összegződnek, a „tökéletes társadalom” eszményében, mely azután új értelmet kölcsönöz ezeknek az értékeknek. Végül harmadszor (3) a haladó értelmiségit mint esztétát vesszük szemügyre, aki szerint a világegyetemben nincsen ésszerű rend, kapcsolat az értékek között, s aki ezért olyan értékeket részesít tiszteletben (elsősorban is a szépséget), melyek ugyan bizonytalanok, de a *carpe diem* elvének megfelelően mégis kiszakíthatók a világ általános értelmetlenségéből.

1. A világ progresszív fölfogása először is félreérti az emberi természetet. Pontosabban: túl szűken értelmezi az emberi természetet, annak megfelelően, ahogyan a nyugati humanizmus fél évezreden át igyekezett azt egyre jobban „kitisztogatni”. A humanitás olyan görög-római eszme, melyet a reneszánsz tudósai azért vettek át, hogy a középkor állítólagos irracionálisával szemben hangsúlyozzák az ember racionalitását. A racionalizmus így lett az ember védjegye, s egy időre méltóságának jelképe és biztosítéka. Denis de Rougemont az emberi személy keresztény fogalmát a nyugati civilizáció elengedhetetlen részének nevezte; de a reneszánsz óta egyre kevésbé vették figyelembe és lejáratták az ember nem racionális törekvéseit; a XVII. század tudományos lelkesedése tovább szűkítette az ember fogalmát és ismeretének határait; s a XVIII. század eszménye már nem az isteni ihletésű, gazdag személyiségű ember volt, hanem La Mettrie „embergépe” és Condillac eleven szobra, melyet az érzékek hozzáadásával hoztak létre.<sup>10</sup>

Tehát már biztosra vették, hogy az irracionális tisztázása automatikusan azt jelenti: az emberiség maga emberségének magasabb szintjére lép. „De az embernek a humanizmus által kidolgozott legnemesebb fogalma sem képes leírni azt, ami az ember” – írja Heidegger az *Über den Humanismus* című levelében. Miközben a humanizmus újabb és újabb

<sup>10</sup> Jacques Maritain írja: „A klasszikus humanizmus sajátos bűne nem az, amit ez a humanizmus állít, hanem inkább az, amit semmibe vesz, tagad és részekre bont. S ebből az utóbbiból adódik az ember és a kultúra antropocentrikus koncepciója.” *Scholasticism and Politics*, i. m. 12.

szövetségeket kötött (a tudománnyal, a technológiával, a liberalizmussal és szocializmussal), egyre kevésbé volt képes átfogóan meghatározni az ember mivoltát: vagy arra kényszerítette követőit, hogy mindörökké a szkepticizmus rabjai maradjanak (Montaigne-től André Gide-ig), vagy az emberi törekvéseket politikai-társadalmi formákhoz kötötte, mint például „szabad állampolgár”, „liberális polgár”, „osztályöntudatos proletár”.

Ám ezekért a szövetségekért a humanizmus az eredeti *raison d'être*-jével fizetett. A XVIII. századra a humanista „természettudós” lett, a „tudományos társadalom szervezője”, az *Enciklopédia* – hogy ismét Arthur Wilson tanulmányát idézzem – egyszerre volt az emberi ismeretek tára, „intellektuális és érzelmi ösztönzés”, valamint korlátlan társadalmi lehetőségekre nyíló „ablak”. De a XIX. és XX. században a tudomány és a tudományos társadalom elvált a humanizmustól, önállósította magát, melynek következtében a humanizmus pusztá ideológiai üledék maradt, mely a modern tudományoknak egyfajta érzelmi és kulturális méltóságot kölcsönöz. Napjainkban a humanizmus a modern mozgalmakban a hőskor tiszteletreméltó, ám zavarba ejtő képviselőjeként a sor végére szorult.

A humanizmus hanyatlása kettős következménnyel járt: egyrészt azazal, hogy a tudomány még jobban leszűkítette és jelentéktelenebbnek állította be az ember mivoltát, melyet szakrális jellegétől a humanizmus fosztott meg s hagyta ebben a csonka állapotában; ez az új kép már nem tulajdonított az emberi természetnek alapvető és tartós lélektani vagy szellemi valóságot. Mi több, az evolúciós fölfogás szerint az ember nem a „teremtés koronája”, vagyis nem „végtermék” csak az evolúció egyik, számos tökéletlenséget tartalmazó biopszichológiai fázisa, melyet a fejlődés újabb szintjei azután többé-kevésbé helyreigazítanak. Ha megkérdezzük a haladó fölfogásútól, hogy az evolúció milyen végpont felé halad, elismeri majd, hogy e végpont az ideális forma, egyfajta istenemberség (lásd Chardin és Huxley álláspontját), melyet az általuk ismert ember megközelíthet, de nem mérhető annak „végtelen magasrendűségéhez”. A haladó fölfogású továbbá elismer, hogy a természetes evolúció folyamatosan közelít e célhoz, ám mi magunk is bátoríthatjuk ezt a fejlődést, mégpedig az evolúciós tényezők – elsősorban a gének – manipulálásával, illetve, durvább formában, olyan szuperszámítógépek létrehozásával, melyek milliók fizikai és agymunkáját a pillanat tört része alatt végzik el. A következetesen gondolkodó haladó értelmiségi az embert tehát egészen jó kis szerkezetnek látja, mely ugyanakkor messze elmarad millió évekkel későbbi leszármazottjától, ahogyan sok tekintetben elmarad azon gépek tökéletességétől is, melyeket a kibernetikusok időközben már nagyban építenek.

Jerome Rothstein egyik könyvében – melyet néhány évvel ezelőtt ismertettem<sup>11</sup> – mint mérnök tájékoztatja az olvasóit a kibernetika határtalan lehetőségei felől. A kibernetika eszerint (1) egységes világot hoz majd létre; (2) olyan „tulajdonságokkal rendelkező” gépeket, „amelyek képesek játszani vagy célokat kitűzni”; (3) „a lehetséges filozófiák végtelen számát lecsökkenti a feltehetően érvényes filozófiák igen kicsiny számára”, hogy a csak valóban fontos kérdésekkel foglalkozzanak; (4) olyan világhelyzetet teremt, melyben az eszmékkel való szabad kísérletezés (ennek egyébként ellentmond a 3. pont), a születésszabályozás és a háborúk kiküszöbölése az ember fölhasználható óráinak millióit menti majd meg olyan alkotó tevékenységek számára, mint például az emberi civilizáció (ha marad belőle valamennyi!) kiterjesztése más bolygókra.

Ezek lennének tehát a természetes vagy befolyásolt evolúció, illetve a szuperszámítógépek által befolyásolt tökéletesedési folyamat céljai. Persze nem minden haladó értelmiségi gondolkodik oly bohókásan, mint Rothstein, ám az emberi természetről alkotott tévképzet elkerülhetetlenül vezet az ember sorsának és céljainak helytelen fölfogásához. Még a Rothsteinnél sokkal kulturáltabb és műveltebb haladó értelmiségi, Simone de Beauvoir is azt hirdeti *A második nem* című művében, kívánatos, hogy a nők olyanok legyenek, mint a férfiak, nem a férfiakra gyakorolt szexuális vonzások szempontjából kell megítélni önmagukat. Mint írja, nem a természet határozza meg a nőt, hanem a nő határozza meg önmagát azáltal, hogy saját érzelmi élete alapján viszonyul a természethez.<sup>12</sup>

A humanizmus hanyatlásának második következménye az értékek hangsúlyozása. A humanizmus valaha az „ember ügyét szolgálta”. De az embert kicsiny pontként, végkifejlett nélküli drámaként határozta meg a végtelen univerzumban, aki Isten vagy valamilyen abszolútum híján ugyan képes volt megtalálni azt a szűk helyet, ahol lábát bizonytalanul megvetheti, miközben a környező szakadékokra gondol. S éppen erről van szó: amikor az újhumanista „értékről” beszél, nem veszi észre, hogy az igazságot merőben szubjektív értékeléssel helyettesíti, árnyékkal a lényeg helyett. Az újhumanista szerint az ember többé már nem a „lét pásztora” (Heidegger), hanem az értékelés letéteményese, önmaga által deklarált szabadság, önjelölt Isten.

<sup>11</sup> Jerome Rothstein: *Communication, Organization and Science* (Indian Hills, Colo.: The Falcon's Wing Press, 1958).

<sup>12</sup> Simone de Beauvoir: *Le Deuxième Sex*, 1949. Magyarul: *A második nem*. Ford. Görög Livia, Somló Vera. Bp. 1969

Ám e büszke öntételezést üresség övezi s a büszkeségből hamar lesz kétségbeesés. Ezzel már az abszurditás élményénél tartunk, melyről oly gyakran szólt Albert Camus, akinek rövid élete során sosem sikerült választ adnia a humanizmus legfontosabb kérdésére: „Képes-e az ember arra, hogy egyedül, az örökkévalóság segítségével nélkül hozza létre saját értékeit?”<sup>13</sup> Vagyis a humanista kénytelen elismerni, hogy minél több „értéket” fogad el a magáénak, annál mélyebbre hatol a valóságba, s annál mélyebben gyökerezik a kultúrák talajában. Ha „az ember tetteinek összessége”, mint a Sartre- (és a Malraux-) féle egzisztencialista humanizmus tanítja, akkor az értékteremtő aktusok növekedése (s filozófiailag elfogadható kritérium híján melyik aktusról mondhatjuk, hogy nem értékteremtő?) az ember teljesebb jelenlétéhez vezet az abszurditás óceánjában. Ennek eredményeképpen a humanisták eszményi embere Camus „idegenévé” alakul át, aki újabb és újabb okokat talál ki, hogy életben maradjon, s újabb és újabb „értékeket” gyűjt, hogy fantomokkal népesítse be a világegyetemet. Hiszen a humanistának Sartre-ral együtt azt kell állítania, hogy az életnek nincs *a priori* értelme, hogy a mi dolgunk az élet értelmessé tétele, hogy az érték nem más, mint az az értelem, melyet mi magunk választunk. Ez a humanizmus egyben az emberellenes tettek védelmét is jelenti, melyet szintén szabadon választhat az ember: a másik szabadságának megszüntetését, méltóságának megsértését. De Sade márki világa ez, vagy akár Hitler és Sztálin gyűjtőtáborai.

Hogyan képes a humanista ezt a dilemmát – a jónak éppúgy, mint a rossznak az igazolását – elkerülni? Miképpen magyarázza meg, hogy inkább a „pozitív értékeket” teremtő „pozitív cselekedeteket” részesíti előnyben, ha világunkban semmi sem köti össze a saját magányukba fagyott „idegeneket”, a monáoszokat, melyek oly ellenségesek, hogy az egyiknek a léte maga a pokol a másik számára? S végül: hogyan talál a humanista értelmet abban a világban, melyet az általa javasolt lázas ténykedés ellenére menthetetlenül abszurdnak lát?

E kérdések megválaszolására két kísérlet született: az egzisztenciális humanizmusé és a tudományos humanizmusé – s mindkettő embertelenséghez vezet.

Camus szerint: „Az ember először akkor ismeri föl, hogy valójában idegen, amikor ráébred arra, hogy mások is ugyanezzel az érzéssel bírkóznak... Az egyes ember homályos érzése így válik közös rosszá.”<sup>14</sup> Továbbá: „Az abszurd tapasztalatban egyéni a szenvedés. A lázadó mozdu-

<sup>13</sup> Albert Camus: *Remarque sur la Révolte*, 22.

<sup>14</sup> Uo. 12.

lat után a szenvedés tudatára ébred, hogy kollektív, valamennyiünk tapasztalata... Lázadok, tehát vagyunk.”<sup>15</sup>

A lázadás persze kudarcra ítélt, mivel az ember alapállapota ellen támad<sup>16</sup> – mégis, a lázadás az egyetlen mozzanat, melyben az emberek közösséget, szolidaritást élnek át, közös a céljuk. De hát nem éppen Camus volt az, aki elutasította a forradalmat, mely szerinte csak új elnyomáshoz, új zsarnoksághoz, a legyőzött, a megfélemlített egyén új elszigeteléséhez vezet? „Az abszolút forradalom – írta – az emberi természet abszolút alakíthatóságát feltételezte, azt, hogy a történelmi erő állapotára redukálható. De az ember lelkében a lázadás annak elutasítása, hogy dologként kezeljék, és szimpla történelmére apasszák.”<sup>17</sup>

A lázadás tehát önmagát érvényteleníti, mert az (orosz forradalom) „metafizikai becsvágya, hogy Isten halála után felépítse a végre istenné lett ember államát”.<sup>18</sup> Ám ennek az új istennek a bizonytalansága azt követeli, hogy mindenünket föláldozzuk neki. Minden lázadást az egyetlen igazság elleni szükségszerű támadásnak vesz.<sup>19</sup>

De a tudományos humanizmus válasza is az eredeti szándék, az ember védelmének megszűnését eredményezi. Míg az abszurditás tapasztalatában gyökerező egzisztenciális humanizmus a tudomány totális igényei, a jó és a rossz iránti közönye ellen lázadt, a tudományos humanizmus az eredeti meggyőződés örököse: már tudniillik hogy a tudomány képes az embert szolgálni – kötelessége is –, s hogy képes és kötelessége is megerősíteni az emberi értékeket azáltal, hogy biztos alapot teremt számukra.

Bizonyos értelemben a tudományos humanizmus ugyanazt várja el a tudománytól, amit Camus a lázadástól: hogy a történelem kovása, aktivizáló ereje legyen. Ám míg a lázadás ritka jelenség, a tudomány a folyamatos felhalmozódásnak a tudatos tapasztalat és tudás által irányított folyamata; továbbá közösségi folyamat, mely megköveteli az együttműködést, a véleménycserét, a mértékek és bizonyítás egyezményes mércéjét. Ezenkívül a fizikai világ mellett az erkölcsi és a társadalmi szférára is kiterjeszthető. Ezért Dewey szerint a tudományos gondolkodás mintái a politikai és a társadalmi problémák gondolati földolgozásakor is alkalmazhatóak.

Tehát a racionális ember hódító hadjárata a tudomány birodalmában teljesedik ki. De amíg Camus rendszerében az abszurditás és a lázadás

<sup>15</sup> Camus: *L'Homme révolté*, 1951. Magyarul: *A lázadó ember*. Ford. Fázsy Anikó, Bp. 1992, 32.

<sup>16</sup> Camus: *Remarque sur la Révolte*, 19.

<sup>17</sup> Camus: *A lázadó ember*, 284.

<sup>18</sup> Uo. 216.

<sup>19</sup> Uo.

egy dialektikus helyzet, az ember mindenkori helyzetének két, egymással lankadatlan feszültségben álló pólusát jelentik, addig a tudományos humanista azt hiszi, hogy megszabadulhat a múlttól és semmisnek tekintheti az elmúlt korok bölcsességét. Mind Sidney Hook állítja, a változás világa, melynek gondjaival csak az értelem birkózhat meg, az „át-hagyományozott kulturális hagyomány” semmiképpen. A múltat világnézetek, a „tudománytalan dogmatizmus” és a „tudományos módszer” összecsapása jellemezte; az előbbi kikényszerítője „az európai társadalmak hierarchikusan rétegződő, művelt osztályai voltak, őket támogatta az egyház, a király és a »társadalmi status quo«”. Az utóbbi demokratikus társadalmat és kormányzást tételez föl, mert a szabad kísérletezést és a változások bátorítását jelenti. Ezért a tudományt soha nem sajátíthatja ki egy osztály vagy egy elitcsoport. Mint Hook írja: „Ha elvetjük a tudományos módszert, mint tény- és értékmegítélésük legfőbb irányítóját, mit állíthatunk a helyére? Minden lehetséges változat egy bizonyos ponton intézményes tekintély bevonását hozza magával, ami viszont, mint a történelemből tudhatjuk, visszaélésekhez vezet: míg minden érdek felett állónak állítja magát, valójában a közösségi jelképekkel felruházott részérdeket fejezi ki.”<sup>20</sup>

Más szavakkal Hook azt kívánja elérni, hogy minden bizalmunkat a tudományba vessük – ellentétben az egzisztencialista humanistával, aki ugyanezt várja el a forradalommal kapcsolatban. De mindkettőre jellemző, hogy szakítani akar a múlttal, mindkettő azt képzei, fölépíthető egy olyan világ, melyben megszűnik minden visszaélés, mivel egyetlen fölfogás – forradalmi vagy tudományos – járja át a társadalmat és annak intézményeit. Mindkét fölfogás végtelenül formálhatónak látja az embert, amiként a társadalmat mindenek felett állónak, amely a legjobb minta szerint működik.

Mivel tehát az újhumanista nem képes megkerülni azt a nehézséget, hogy valójában minden tettet igazolhatónak tart, a jó és a rossz problémájának tagadásával végzi. Azt állítja, hogy a jó és a rossz nem az emberi természet része, vagy másként, a jó és a rossz vagy gyökerükben elpusztíthatók, vagy hatásuk semlegesíthető: a forradalom létrehozza a jó társadalmat, a tudomány kidolgozza a legjobb társadalmi technikákat. Vagyis az ember megszabadul a jó és a rossz terhetől, attól a kényszertől, hogy minden abszurditása ellenére értelmet kell találnia a létben. E terhet a közösség veszi magára: a közösség tűzi ki a célokat, oktatás és képzés

<sup>20</sup> Sidney Hook: *John Dewey. His Philosophy of Education and Its Critics* (New York, Tamiment Institute, 1959. 21–22.)



segítségével rábírja az egyént elfogadásukra, és intézményesíti az új módon előre garantált válaszokat. Végül pedig az újhumanista az egyént a közösségre bízta, mert ígérete szerint a közösség szintjén minden egyéni probléma megoldható. Így lép az eszményi ember helyére az eszményi társadalom.

A progresszívizmus politikai posztulátuma párhuzamos azokkal a (világi) humanista posztulátumokkal, melyekből filozófiai értelemben kinőtt. Schopenhauer a következőképp magyarázta korának haladó attitűdjét: „A kormányokkal, törvényekkel és intézményekkel szemben mindig és mindenütt elégedetlen volt az ember: ezért hajlamos azt hinni, ezek felelősek azért a nyomorúságért, mely valójában elválaszthatatlan az ember lététől... Ám ezt a hajlamot soha nem használták ki oly kirívóan, mint korunk demagógjai, akik a kereszténységgel szembefordulva optimizmust hirdetnek; szerintük a világ létértelme magában a világban van, mely tökéletesen alkalmas az ember boldogságának biztosítására. Ezek az emberek a kormányoknak tulajdonítják az emberi nyomorúságot, mely optimizmusukat cáfolja. S ha a politikai vezetők megteszik kötelezettségüket, a föld mennyországgá változik, ami azt jelenti: mindenki erőfeszítés nélkül eheti és ihatja tele magát, szerelmeskedhet, s azután meghalhat. Ezt értik azon, hogy az ember fejlődése végtelen.”

Igaz, Schopenhauer összegzése némileg leegyszerűsített és elnagyolt leírása a haladó programnak, de csak azért, mert felelőtlen agitátorokat emleget, a maga vágyát kielégíteni akaró tömeget – ahelyett, hogy azokat a premisszákat elemezné, melyekből ez az egész demagógia és a földi Paradicsom ígérete következik. Schopenhauer nem említi, hogy a haladó értelmiségi az ész szerelmese, hogy vágya az ésszerűen, vagyis tudományosan megszervezett társadalom – hiszen a tudomány az, mely az észnek diktál s tölti meg formáit tartalommal. Ugyanakkor Schopenhauer mégis jól mutat rá a haladó értelmiség alapvető fölfogására, vagyis arra, hogy lenézi az élet természetes menetét, helyzeteit és megváltoztathatatlan tényeit; s megmutatja, hogy a haladó fölfogású mily türelmetlenül törekszik olyan társadalmi, politikai, gazdasági és nemzetközi minták megvalósítására, melyeket ideológiája miatt fogad el. Ez persze még nem azonos azzal, mintha a haladó értelmiségi földi mennyországban hinne, noha képzelete gyakran szélsőségekbe ragadja; hiszen az életfeltételek aktuális tökéletlenségével szembeállított fantázia színpompája és mozgalmassága igen lenyűgözi, s hajlamos azonnal cinizmussal vádolni azokat, akik e seholsincs tájról visszaráncigálnák őt a valóságba. Mivel már megvalósulva szeretné látni terveit (mert biztos abban, hogy az evolúció és/vagy a történelem érdekében sűrűgőzik), ezért a molière-i szatírákból

jól ismert korabeli orvosi gyakorlatot követi, vagyis mindig ugyanazt ajánlja minden baj ellen; Molière-nél ez a csodagyógymód az érvágás; a haladó szemében a szavazófülke (mert, mint már említettem, biztos abban, hogy a helyes döntés győz).

Mivel egészséges világnézet ösztönzi, a haladó értelmiségi hangsúlyozza azt a kötelességet, hogy küzdeni kell a világ állapotának folyamatos jobbításáért, de tudja, mint Maritain is állítja, hogy „a jó és a rossz együtt növekednek”; hogy a történelem és Krisztus (vagy a vallási eszmény) sosem békíthetők össze; hogy az egyén célja meghaladja a történelemét, hiszen míg az ember üdvözülhet, a történelemnek nincsen üdvössége.

Ez utóbbi megkülönböztetés hiányzik a haladó fölfogásból. Ennek oka, hogy először is fölfogása szerint a történelmen kívül nincsen semmi, a történelem pedig nem emberi viszonyok szövedéke, nem az emberi lét lehetséges leírása, hanem önálló valóság, lényeg. Másodszor a haladó szemében az eszmény, az utópikus tökéletesség, a hibátlan társadalom, a boldog közösség az emberiség fejlődésének olyan fejezete, melynek biztos helye van a történelmi jövő nagykönyvében – melyből ugyanakkor egész szakaszokat meg lehet kaparintani jelenkori használatra. Nem mintha a haladó értelmiségi nem hinne a békés fejlődésben, abban, hogy az emberiség végül bizonyára eléri céljait; de nem érzékeli a történelmi időt (csak a jövőben él), s mivel azt hiszi, hogy a rossz (a kedvezőtlen körülmények bosszantó fölgylemlése) egyre inkább háttérbe szorul a jóval szemben, könnyen megbotránkozik, ha a tények makacsul mást mutatnak, mint amit látni szeretne.

Mondjuk tehát azt, hogy a haladó értelmiségi a lehetőségek határait kutató vakmerő kalandor? Igaz, ami igaz, nem kötik azok a kellemetlen tények, melyekről a realista nem tudja elfordítani tekintetét; nem kell szükségszerűnek tartania a rossz létét, s hogy mindörökre, eltávolíthatatlanul beépült az emberi kapcsolatokba. Ma azt látjuk, hogy az absztrakcióra mindig is fogékony haladó értelmiségi könnyű prédája a történelmi absztrakciónak, amelyek nagyon korlátozott, egyhangú és ortodox vállalkozássá teszik kísérleteit. A haladó értelmiségi és a XVIII. századi racionalista csak abban különbözik egymástól, hogy az utóbbi statikus absztrakciókban gondolkodott (szabadság, egyenlőség, testvériség, egyetemes boldogság), míg az előbbi olyan dinamikus eszmékben, mint a történelem menete, az események megfordíthatatlansága, az evolúció, a történelmi szükségszerűség, az egyetemes tudat fokozatos kibontakozása és hasonlók.

A haladó értelmiségi a szíve mélyén persze tudja, hogy a „boldog vég” viszonylag távoli; ezért hajlamos arra, hogy türelmetlenségében egész

lelkesezése az eszközök felé forduljon – ily módon talán megtapasztalhatja, mily kellemes érzés belemerülni a történelem és az evolúció sodrába. A folyamatban talán örökre eltűnik a különbség az eszközök és cél között: a haladó olyan realitásnak tartja azt, ami csak eszköz, így a „demokrácia”, a „haladás”, vagy a jelen világhelyzetben a nemzetközi tárgyalások, intézmények, nyilatkozatok, melyek érdemein tetteknek, politikáknak, világot átfogó terveknek kell alapulniuk. A Népszövetséget, majd az Egyesült Nemzetek Szervezetét, a csúcskonferenciákat immár többnek tartja, mint amik, vagyis a diplomácia igen bonyolult eszközei, melyeknek célja bizonyos részcélok elérése és a jó vagy a rossz nemzeti érdekekért való harc; az eszközök már célnak látszanak, önmagukban véve jónak, a történelem utolsó fejezetének részei, a testvéri és békés jövő szakrális szövege. A haladó értelmiségi ezért vallja, hogy ezen eszközök olyan tulajdonságokkal rendelkeznek, melyek az utópia általános és állandó jegyei lesznek. Így azt is biztosra veszi, hogy az emberiségben az eszközökre és célokra vonatkozóan tényleges, de legalábbis lehetséges összhang uralkodik. A haladó értelmiségi ebben hisz s ezért sürgeti az egyes kérdések „végleges megoldását” – minden háború megszüntetését (a konkrét nukleáris fenyegetettség esetén), a szegénység felszámolását, (amikor a fejletlen országoknak a túlnépesedéssel kell szembenézniük), illetve egy világkormány azonnali létrehozását (amikor a szuperhatalmak konfliktusa riasztóvá válik).

Így árulja el a progresszívizmus, hogy nem tud mit kezdeni politikai problémákkal. Amikor a politikai tevékenység eszközeit a végső jó szintjére emeli, fatálisan téved: azt képzei, hogy minden, a progresszívizmustól különböző hatalom, érdek, partikularizmus és ideológia – vagyis a mindörökké tökéletlen világban az emberi együttélés alaptényei – nemcsak rossz, hanem merőben abnormális és kibékíthetetlen azokkal a fogalmakkal, melyeket az emberi természet jóságáról és a történelem nemes céljáról kialakított. Amikor helyi ügyekről van szó, melyekben a helyzet realitása és a haladó értelmiségi érzelmi reakciója és felfogása oly mértékben összefonódik, hogy egyazon törzs elágazásainak tűnnek fel, általában elfogadja az élet konfliktusait annak, amik, és megérti, hogy az emberi természet mind az ő esetében, mind embertársáéban igencsak összetett. Ám a távoli célokat illetően továbbra is az gondolja, hogy a saját környezetétől eltérő érdekek, hagyományok, elkötelezettségek, irracionális tettek valójában lényegtelenek, és csak akkor békíthetőek össze könnyen, ha a szembenálló felek mindegyike a józan ész útját követi, engedményeket tesz, s engedi, hogy a jó kerüljön előtérbe.

Az Egyesült Államokban a haladó politikai gondolkodásnak két okból vannak különleges formái. Az egyik ok az, hogy az amerikai társadalom

a helyi autonómia, a városi közgyűlések hagyományán nevelődött és elképzelése szerint a szerződéses megegyezések és ad hoc kompromisszumok a világ összes gondját megoldhatják. A dolgok „kibeszélésének” amerikai módszere ezért könnyen azonosítható a politikai rend igazi eszközével; az a rend ez, mely a XVII. századi puritán-demokratikus ideológiákhoz kötődő amerikai gondolkodás számára azonos az erkölcsi renddel.<sup>21</sup> Azt persze, más egyebek között elfelejtik, hogy az erkölcsi rend soha nem helyettesítheti teljesen a természeti rendet, s hogy a *zoon politikon*, az ember szükségszerűen mindkettőnek részese.

Ennek oka az, hogy noha az amerikai függetlenségi háború konzervatív forradalom volt (mely a III. György és kormánya által fölborított politikai rendet volt hivatva helyreállítani), a *Függetlenségi nyilatkozat* nyelve mégis a XVIII. századi racionalizmusé; mivel kifejezései elvontak, később haladó tartalommal tölthették meg őket, és így a haladás jelszavaként szolgálhattak. Érdeemes fölfigyelni arra, hogy az úgynevezett McCarthy-korszakban a *Függetlenségi nyilatkozat*nak és az alkotmány Bevezetőjének egyes részeit – amikor helymegjelölés nélkül idéztek belőlük – fölforgató, mi több, kommunistagyanús szövegnek tekintették. A haladó (liberális) erők riadója teljesen jogosult volt ezzel kapcsolatban: az amerikai közvélemény egy része, amelyet fölzaklatott a korabeli politikai irányzatokra adott jobboldali reakció, néhány pillanatra fölfigyelt e szent dokumentumok haladó tartalmára.

A politikai problémák boncolgatásakor az amerikai (s más nemzetiségű) haladó értelmiségi hajlamos megfeledkezni a hatalomról. Elképzelése szerint a globális népszövetség csupa kedves, segítőkész, egymással jobban-rosszban osztozó egyénekből és nemzetekből áll majd; a politikai hatalom vásott kölyök lesz, aki nem teheti be a lábát a szalonba. A haladó fölfogású így nem veszi figyelembe a tényt, hogy a hatalomnak két arca van, vagyis hogy egy kormány és nemzet belügyi céljai nem azonosak a külügyi törekvéseikkel. Belügyi céljuk ugyanis választásokon, a képvisleti rendszeren, a központi hatalom és a helyi hatalom kompromisszumán alapuló, a sokféleségben megvalósítandó egység. A külpolitika célja a külső – katonai, eszmei, gazdasági – támadások elleni biztonság. Az egységre törekvés eszközei a fair play, az engedelmények, érdekek egyez-

<sup>21</sup> „Ha volt valaha nép, melyet intellektuális poggyásza eleve utópikus utazásra rendelte, akkor az új-angliai puritánok ilyenek voltak. Bibliájukban ott volt a »Jó« társadalmának terve; költséges amerikai expedícióik után biztosan hitték, hogy Sion városa fölépíthető ezen a földön.” D. J. Boorstin: *The Puritanic Tradition, Commentary*, 1958. augusztus. Az új-angliai puritánok leszármazottai ma már az egész világot lehetséges Sionnak látják, amely amerikai jóakarattal, idealizmussal és pénzügyi támogatással fölépíthető.

tetése; a biztonság eszköztárát azonban a diplomáciai ügyesség vagy egyenest a háború alkotják, hiszen a nemzetközi kapcsolatok színtere ma még nagyrészt „őseredeti” állapotában van.

Amde – kérdi a haladó fölfogású – nem tudnánk-e úgy megváltoztatni a nemzetközi politikai tényezőket, hogy közelebb kerüljenek a nemzeti politikák tényezőihez? Másként: hátha képes volna az emberiség arra, hogy olyan nemzetközi testületet állítson föl – kormányt, hadsereget, leszerelési ellenőrző bizottságot –, mely ugyanazt az egyeztető, békéltető szerepet játsszaná, mint amelyet a kormányok és a rendőrségek játszanak a földrajzilag és önállóságukban határolt társadalmak esetében. Vagyis: elő tudnánk-e mozdítani az általános leszerelést, hogy a nemzetek megbízzanak egymásban?

Az ilyen kérdésekre adható válasz a haladó értelmiségi szemében igencsak képeletszegénynek tűnik: a politika a lehetőségek művészete, s a lehetőségek köre korlátozott, mert az egymással szemben álló érdekek területére szűkül le. Mint Morgenthau megjegyzi, éppen ilyen egymással szemben álló érdekek osztották föl a Biztonsági Tanácsot és az Egyesült Nemzetek Szervezetének közgyűlését ellenséges erők csoportjaira, ahelyett hogy a naiv államférfiak eredeti elképzelése szerint valamifajta világkormány kezdeménye lett volna belőle. Ezen azonban csak a haladó értelmiségi csodálkozik, mivel a realista tisztában van azzal, felesleges akár az Egyesült Államokat, akár a Szovjetuniót a köztük lévő ellentétek gyors elfeledésére kérni, vagy arra törekedni, hogy ellenőrizhetőek legyenek.

Vagyis világos, hogy a progresszívek politikafogalma valójában vak rohanás az utópia felé, noha ezen utópia igencsak vázlatos, inkább kegyes felbuzdulás, semmint komoly megfontolás eredménye. De ugyanez a helyzet akkor is, ha azt vizsgáljuk, hogyan viszonyul számos haladó gondolkodású a katonai és a politikai vezetőkhez, akikben nem a közösségi törekvések és érdekek megfogalmazásának és irányításának szükségyszerű jelenségét látja, hanem magát az emberben lakozó gonoszt. Már idéztem Schopenhauert, aki szerint évszázadának radikális népvézerei és tömegei a kormányt, annak hivatalnokait és intézményeit összeesküvő csoportnak tekintették, akik eldugták előlük a mennyország kulcsát. Napjaink haladó értelmisége aligha gondolkodik másként: a haladó értelmiségi is azt hiszi, hogy a vezetők csupán becsvágyó emberek, akik mások fölé kerekedtek, s mivel irányítói pozíciójukban választaniuk, büntetniük és dönteniük kell, irgalmatlanná válnak. A haladó universalista fölfogása szerint ez a megkötöttség ellentmond az (absztrakt) ember alapvető békészeretetének, és ellenkezik a meggyőződésével, mely szerint a történelem igazi menete csak „építő” (békés, együttműködésen

alapuló, humanitárius és érzelmeiktől irányított) próbálkozásokat tartalmaz. A vezető léte legalábbis annak a jele, hogy az emberiség még nem érte el a magasrendű erkölcsi tudatosság remélt szintjét, amikor is minden egyes ember a saját rendőre, saját bírāja lehetne.

Ugyanakkor a haladó fölfogású megalégszik azzal, hogy deklarálja pacifizmusát, melyben nem politikai választási lehetőséget, inkább a politika pótlékát látja. Az általa emlegetett pacifizmus persze a nemzetközi együttműködés és intézmények másfajta elnevezése; elfelejti, hogy, mint fentebb már rámutattam, ezek az intézmények csak eszközei a diplomáciának, melyeket ideológiai vagy hatalmi csoportok tudnak föl- és kihasználni. De ha végül ráébred is erre a tényre, továbbra is kitart amellett, hogy ezen intézmények a tartós béke eszközei lehetnek, ha megváltozik a nemzetközi és az emberek közti helyzet, s ha az emberiség erkölcsisége magasabb fokú lesz. A haladó értelmiségi ráadásul példaképekre is hivatkozik, akik szerinte a „nukleáris holocaust” kilátása miatti sötétségben fénylő csillagok; e példaképek szinte minden haladó-liberális újságszerkesztőségben ugyanazok: Gandhi, Einstein, Schweitzer, Mrs. Rooseveltt vagy Bertrand Russell. E sokszor valójában nem is ismert, inkább csak a pogány istenek mágikus-misztikus tulajdonságaival felruházott személyeket közösen jellemzik egyfajta homályos filantrópiából eredő tulajdonságok; s ez a filantrópia nem más, mint általános és megkülönböztetést nem ismerő hozzájárulás a minden embert jellemző jósághoz és jószándékúshoz.<sup>22</sup>

E hamis és érzelmes filantropizmust igen találóan fejezi ki az az ifjú francia baloldali katolikus író, aki olyan társadalomban hisz, melyben „tisztelik a gyengeelméjűt”. E kijelentést persze értelmezhetjük azon türelmetlen sürgetés kései visszhangjaként is, mely szerint a gazdaságilag elmaradott országokat hozzá kell segíteni ahhoz, hogy (a szükséges erőfeszítés nélkül) egy ugrással a fejlett nemzetek szintjére emelkedjenek. Ha ez így van, miért ne tegyük ugyanezt az értelmileg alulfejlettekkel? – kérdezi a rajongó. Ám nem számol két kérlelhetetlen ténnyel: egy szabad társadalomban a gyengeelméjűt csak akkor lehet „tisztelni” (jelentsen ez a kifejezés bármit is), ha e köztisztelet arányában korlátozzuk és megvonjuk a tiszteletet a tehetségeseektől és értelmesektől. Ha viszont a társadalom arra rendezkedik be, hogy a „gyengeelméjűeket” támogassa, akkor – mint a progresszív Bazarov állítja Turgenyev *Apák és fiúkjában* – tökéletesen közömbös lesz, hogy valaki együgyű vagy okos, rossz vagy jó.<sup>23</sup> Ezen

<sup>22</sup> *House of Intellect* című könyvében Jacques Barzun igen kritikusan ír a XX. század közepének e felületes filantrópizmusáról.

<sup>23</sup> Ivan Turgenyev: *Apák és fiúk*. Ford. Trócsányi Zoltán (1904).

azt érti, hogy a közösség (vagyis annak manipulátorai) addig gépiesítik majd a társadalmat, míg tagjai már biztosan nem követhetnek el hibát vagy bűntényt. Ha már az ember – Bazarov ilyesmire céloz – nem változtatható át géppé (vagyis kiszámítható viselkedésű, ésszerű és mindig helyesen döntő lényé), akkor változzék géppé a társadalom, mely azután hatástalanítja és semlegesíti az egyén makrancosságát és kiszámíthatatlan következményű szabadságát. Ennek az ára persze a szabadság, valamint az eredetiség és tehetség kelletekorán való felismerése.

2. A liberális-humanistaként megjelenő haladó értelmiségi, ha homályos formában és némileg tétovázva is, még mindig tiszteli az egyént, és eszménye az egyén s a közösség egyensúlya. Mondhatnánk, hogy pozitív módon viszonyul e szavakhoz, értékekhez. Ezért van az, hogy a közösségről kialakított képét mind az idegenkedés (mert fél, hogy a kollektívum elnyeli az egyént), mind a rajongás színezi (hiszen az emberiség barátja: „filantróp”). Ezért általában kétértelműen viselkedik: egyrészt ragaszkodik az egyén jogaihoz, ugyanakkor támogat olyan kollektivistá terveket, melyek az egyén ellen hatnak.

De el kell ismernünk, hogy szenved ettől az ellentmondástól, attól, hogy nem képes összebékíteni szellemi világának e két pólusát. Úgy érzi, biztosabb elméletre volna szüksége, mely gondolkodását megtámogatja. Ha a társadalom szavatolni tudná az egyénhez kapcsolódó értékeket, s ha a társadalom a maga részéről folyamatosan meg tudná jeleníteni és mintegy fölnagyítani, az ember és a társadalom történelmi drámája (a marxizmusban az „elidegenedés”) kielégítően véget érhetne.

A haladó gondolkodását ezért nyűgözik le a rendszerek és brutális kijelentések, különösen akkor, ha ez a rendszer nemcsak előre tekint, nemcsak profetikusan nyilatkozik a jövőről, hanem logikus megközelítést kínál és következetes. Ilyen esetben a haladó gondolkodását mindenképp elbűvöli az a rendszer, mely szükségszerűséget hirdet (tudniillik a tökéletes társadalom szükségszerű eljövételét stb.), s noha e szükségszerűség megvalósulásának eszközei és fokozatai sérthetik ugyan érzékeny lelkét, mégis bízik abban, hogy a végeredmény igazolja majd őket, hisz lerövidítették a folyamatot.

Már sokat írtak arról a különösnek tűnő jelenségről, hogy a liberális értelmiségiek nagy számban vándorolnak át a marxistákhoz. Ám a „szimpatizánsok” lélektana, gyermekkora, szerelmi kalandjai, a nyomorral és igazságtalansággal való drámai találkozásai, elszigeteltségük a polgári társadalomban s ebből következően a bajtársiasság iránti vágyakozásuk jól megvilágítja a haladó gondolkodású értelmiség tömeges exodusát az ígéret földje felé. Vagyis nincs miért annyira csodálkoznunk

ezen a jelenségen. Lényegében két fő oka van, amiért a haladó értelmiség a marxista szocializmus formáit választja, a kommunizmust, s hogy a Szovjetuniót támogatja. Először is a kommunizmus a legrövidebb út az utópiához, hiszen központi krédója, a dialektikus materializmus azt a látszatot kelti, mintha az evolúció tudományos rendszerezése lenne: másodsor, közelebb viszi a haladó értelmiségit a társadalom történelmet létrehozó rétegéhez, a „tömegekhez”, a proletariátushoz. De nézzük meg részletesebben is ezt a két pontot.

(a) Mint e könyv harmadik fejezetében már rámutattam, a marxista értelmiség szerint a marxizmus olyan gyorsforgalmi út, mely a nem elidegenedett ember kommunista társadalmába vezet; számára tehát még csak nem is útrövidítés, nem is szabadon választott pálya: hanem az egyetlen. A haladó gondolkodású értelmiségi mindezt másként látja: ő is hisz az ésszerűen szervezett társadalomban; őt is felháborítja a rossz léte e jelen világban – mi több, még jobban is, mint a marxistát, aki legalább mesterének magyarázatára hivatkozhat. De mivel kötődése kettős – egyrészt a nyugati humanista „értékek”-hez, másrészt a történelmi végeredményhez, a tökéletes társadalomhoz kapcsolódik –, ezért inkább a lassú és fokozatos fejlődést kedveli, semmint a forradalom brutalitását. A nyugati humanista akkor éri el intellektuális zarándoklatának kritikus állomását, amikor már nem képes ellenállni a csábításnak, hogy elfogadja a kommunista „legrövidebb utat”, melynek előnyeit el kell ismernie a maga pragmatikus, minden lépést gondosan ellenőrző módszeréhez hasonlítva.

Ugyanakkor hangsúlyozza, hogy a kommunista útrövidítést csak ideiglenesen fogadja el. Nem elég világos, mit ért ezen, azt-e, hogy egy bizonyos idő elteltével megszabadul a kommunista szövetségéstől? Vagy pedig azt, hogy a kezdeti, agresszív időszak után maga a kommunizmus kerül közelebb a liberalizmus és a humanizmus értékeihez?<sup>24</sup> Bármelyik választ fogadjuk is el, a haladó értelmiségi elég erősen ragaszkodik értékeihez és elég büszke a nyugati világ anyagi és kulturális teljesítményeire ahhoz, hogy a „fejletlen” térségeknek ajánlja a kommunista módszereket, míg a saját társadalmában esetében inkább a finomabb megoldások híve. Mivel azonban szóhasználata szerint a „fejletlen” bizonyos mértékig a saját társadalmában élő proletariátusra is vonatkozik, nem hajlandó ugyan magáévá tenni a marxizmus egészét, de hazájában mégis készen

<sup>24</sup> Morgenthau hívja föl a figyelmet arra, hogy például Harold Laski „megpróbálja bebizonyítani: a bolsevik totalitarizmus valójában a fejlett liberalizmus egy formája, melyet csak néhány hiányosság torzít el, ám ezeket majd jóváteszi az idő”. *Dilemmas of Politics*, 349.



áll arra, hogy a létező kommunistákkal együttműködjék. Igaz, a haladó értelmiségi a „nép barátja” s nem is akarja kitenni semmilyen barbarizmusnak, de azt reméli, hogy saját példája – és ébersége – majd enyhíti a kommunisták kemény fellépését. Ezért elkerülhetetlennek tartja, hogy közös platformot találjon a kommunistákkal, akik az ő szemében a modern világ dinamizmusát jelenítik meg s akikre felnéz, mert állításuk szerint ismerik a történelmi folyamat természetét, a történelem értelmét. Röviden: előnyben vannak vele, tapogatózó és tétova pragmatistával szemben.<sup>25</sup>

A haladó és a kommunista értelmiség az elmúlt negyvenvalahány esztendő alatt tehát ilyen okokból léphetett szövetségre egymással, kezdve a Kerenszkij-féle ideiglenes kormánnyal, mely mellett ott volt a bolsevik Végrehajtó Bizottság 1917 márciusa és októbere között, folytatva az 1930-as évek spanyol vagy francia népfrontmozgalmaival, egészen az 1945 utáni koalíciókig Európában és Kínában. S ugyanezt a törekvést – a kommunisták és a nem kommunista baloldal összefogását – sürgette az Ötödik Köztársaságban Pierre Mendès-France és híveinek tábora, illetve Olaszországban a kereszténydemokraták bal szárnya és Nenni szocialistái.

A haladó értelmiséget az bővüli el ezekben a szövetségekben, hogy úgy tűnik, partnerei „mindent jobban tudnak”, s megvan az akaratuk ahhoz, hogy elgondolásaikat megvalósítsák. A harmadik fejezetben már láttuk, hogy a marxista irodalom gazdag a folyamatot és a történelem végét illető profetikus kijelentésekben: a történelem minden fázisát pontosan kifejtik, osztályozzák és megjósolják; állítják, hogy az olyan társadalmi-gazdasági jelenségek, mint a gazdasági visszaesés, az elszegényedés, a tőkekoncentráció, valamint az imperialista államok konfliktusai, könyörtelen logikával követik egymást. Sem véletlen, sem tévedés, de még nyilvánvaló hiba sem ingathatja meg a hitet a történelem és az emberiség fejlődésének tanulmányozására rendelt tudományban. Trockij még a hatalomból kiszorítva, még Alma-Atában töltött száműzetése alatt, még kontinensről kontinensre űzve is a történelmi események biztos értelmezőjének mutatkozott, s hitt abban, hogy a történelmi materializmus segítségével mindenre magyarázatot tud adni. „Felfogásom legnagyobb történelmi ereje abban rejlik, hogy képes vagyok érzékelní a világtörténelem folyamatának minden rezdülését, hogy világosan átlátom az osztá-

<sup>25</sup> A kálvinista hívőhöz hasonlatosan a szocializmussal rokonszenvező haladó értelmiségi is azt hiszi, hogy ha az emberiségre üdvösség vár, miért ne higgyünk azoknak, akik már *en cours de route* megmutatják nekünk az üdvösség jeleit.

lyok versengésének dinamikáját, előre látom a kibontakozó fejleményeket és tudatosan készülök is fogadásukra.”<sup>26</sup>

A haladó értelmiségi nem képes ellenállni annak az erőnek, mellyel a marxista közös ábrándképüket értelmezi; nem képes nemet mondani e történelmi csalhatatlanságra. Az Egyesült Államokban az I. világháború előtt és után a szociológiai gondolkodás egy bizonyos irányzatának formái és fejlődése jó példával szolgál arra, mily végzetesen elkerülhetetlen, hogy a haladó gondolkodásúak a marxizmust válasszák. Dewey, Herbert Croly, Randolph Bourne s mások utópikus iskolájának csak ködös elképzeléseik voltak a „tudományos módszerrel felépítendő Jó Közösség”-ről.<sup>27</sup> E gondolkodók egyetértettek abban, hogy a „szakértő társadalommérnökök” minden elgondolásának a „társadalmi eszmék” szolgálatában kell állnia, de úgy tűnik, hogy e társadalmi eszmékről csak annyit tudtak határozottan mondani, hogy az nem más, mint „az egyén jó élete a szeretett közösségen belül” (R. Bourne). Dewey persze Marxot visszhangozta, csak a maga szentimentálisan utópikus nyelvével; ő is hangsúlyozta, hogy a filozófiának a filozófusok problémáinak megoldását szolgáló eszközből olyan módszerré kell változnia, amelyet a filozófusok az emberi problémák megoldására alkalmaznak. Dewey mindezt akkor írta, amikor Oroszországban sorsdöntő események mentek végbe – 1917-ben. A lánokban álló Téli Palota látványa még inkább visszássá tette Dewey érzégs ködképét; s ha őt nem is, tanítványait már jobban vonzották a durvább eszközök.

Dewey követői számára elkerülhetetlen volt, hogy a marxizmust válasszák, amint Morton White igen világosan kimutatta: ugyanis egymás mellé helyezi a *The Philosophy of John Dewey* két passzusát,<sup>28</sup> így szerkesztett párbeszédet az utóbbi és egyik csodálója J. H. Randall között.<sup>29</sup> A hódolatteljes tanítvány megkísérli rábírní mesterét, hogy pontosabban írja le, mit ért „társadalmi technikán”, melynek segítségével „megszerezhetjük az emberek együttműködő támogatását ahhoz, amiről ma már tudjuk, hogyan kell végrehajtani”. A tanítvány szerint Dewey filozófiájának abban kellene kiteljesednie, hogy összegzi a hiteket és viselkedéseket újraszervező társadalmi technikákat. Társadalomépítést, a politikai nevelés alkalmazott tudományát kell létrehozni a hiú remény helyett, hogy egy nap majd létrehozzuk valamelyiket. Dewey válaszában elismeri,

<sup>26</sup> Lev Trockij: *My Life* (Életem), 560.

<sup>27</sup> Sidney Kaplan: *Social Engineers and Saviors: Effects of World War I on Some American Liberals*, Journal of the History of Ideas, 1956. június.

<sup>28</sup> Szerkesztette: P. A. Schilpp.

<sup>29</sup> Morton White: *Social Thought in America*, 243–244.

hogy sürgető szükség mutatkozik egy ilyenfajta társadalmi technikára, de azt is, hogy ő maga alig vagy semmit se tett ennek érdekében. White végkövetkeztetése igen pontos és alkalmazható mind az amerikai, mind a külföldi haladó értelmiségi végső választására. „Dewey nézetrendszere azért problematikus e tárgyban, vagyis a világosan megfogalmazott eljárás és a cselekvési program szempontjából, mert néha azt látszik sugallni, hogy a filozófia feladata politikai technológia kialakítása, máskor meg azt, hogy a legminimálisabb elméletalkotás, általánosítás vagy célkijelölés – melyek elválaszthatatlanok a technológiától – azonnal merevséghez és dogmatizmushoz vezet... Mivel Dewey visszautasítja, hogy a társadalmi viselkedés terén szabályozzák a célokat – fél ugyanis, hogy ezeket rögzítetté teszik –, alig ösztönzi a rendszeres politikai tervezést. Baloldali tanítványai azután a marxizmus hagyományához folyamodtak, melyben többet találtak a politikai módszertannál... Deweynek a társadalmi programot illető kétértelmű állásfoglalása volt a fő oka annak, hogy a harmincas években oly sokan elpártoltak a liberalizmustól.”<sup>30</sup>

Az elpártoltak – Sidney Hook vagy Max Eastman például – később mégis visszatértek, hiszen ha nem is mesterük vonzereje, de az amerikai pragmatizmus hagyománya végül is erősebbnek bizonyult, s különösen azután, hogy a harmincas évek elején megmutatkozó rövid életű lehetőség után nem következett be a marxizmus tömegtámogatása. De mint például Eastman esetében, a Dewey-hívő haladó értelmiségi legalábbis ideiglenesen elfogadta, hogy Lenin és Trockij forradalmi eszközei hatékonyabbak voltak a Dewey által kínáltaknál.

A Trockij-féle marxista magabiztosságból a haladó értelmiségi nemcsak a jól meghatározott, tudományosan népszerűsített program megalapozását tanulta el, hanem annak az egyetlen olyan módszernek a részletes leírását is, mely megvalósítására felhasználható. Trockij például a következőképpen nyilatkozik a forradalomról, mint a haladás egyetlen technikájáról: „Az emberi személy abszolút értékének a szempontjából tekintve a forradalom nyilván 'elítélendő', amint elítélendő a háború s az emberiség története a maga egészében. Ám a személy fogalma maga is forradalmak eredményeképpen jött létre, melynek folyamata még messze nem érte el végpontját... Nem tudom, s be kell valljam, nem is érdekel, hogy a normatív filozófia szempontjából a forradalom elfogadható-e vagy sem. Azt azonban határozottan tudom, hogy az emberiség csak a forradalom útján juthatott el addig, ahol ma tart.”<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Morton White: i. m. 244–245.

<sup>31</sup> Trockij: i. m. 474.

Trockij s persze Lenin olyan eseményekkel szembesülve rukkolt elő a történelem ilyenfajta determinációjával és „ismeretével”, melyek kimene-tele igencsak kétséges volt. Trockij *Az orosz forradalom* című könyvének A felkelés művészete című fejezetében leírja, hogyan értelmezték ők, az októberi felkelők legszélsőségesebb csoportja, az olyan demokratikus eljárásokat, mint néptanács, többségi akarat, szavazás. „A felkelés attól kezdve bízhatott sikerében, hogy valóban maga mögött tudhatta a nép többségének a támogatását. S ezt nem szabad formálisan értenünk. Ha szavazást tartottak volna a felkelésről, rendkívül ellentmondásos és megbízhatatlan lett volna az eredmény. A forradalmat támogató belső hajlandóság nem azonos a forradalom szükségességének világos és kifejezett kimondásával. Sőt, a válasz nagyban függött volna a feltett kérdés megfogalmazásától, az intézménytől, mely levezeti a szavazást – vagyis, egyszerűbben fogalmazva, a hatalmat birtokló osztálytól.”<sup>32</sup> Lenin azt válaszolta azoknak, akik elleneztek a felkelést, mivel nem voltak bizonyosak a nép támogatása felől, a bolsevikoknak annak érdekében kell megragadniuk a hatalmat, hogy a katonák, a parasztok, az elnyomott nemzetiségek a behavazott szavazófülkék körül botladozva felismerjék, a bolsevikok cselekszenek.

A valódi marxista meggyőződés ereje időleges serkentőszernek bizonyult a haladó szimpatizánsok szemében. „Sztálin előre látta Sztálingrádot” – vagyis a német hadsereg benyomulását Oroszországba, valamint későbbi megsemmisítő vereségét –, a háborút követő években ez volt a fő érv azokkal a szimpatizánsokkal szemben, akik felemlegették az ukrajnai erőszakos kollektivizálást, a tisztogatásokat, a Hitlerrel kötött paktumot. Az effajta érveléssel persze könnyű visszamenőleges képet formálni a történelemről s az 1943-as sztálingrádi győzelemmel igazolni, hogy a megelőző évtized terrorja útrövidítés volt. Az akkoriban kommunista szimpatizánsnak számító jeles francia gondolkodó, Merleau-Ponty ezért írhatta, hogy: „A marxizmus nemcsak hipotézis, mely holnap félretehető s másikkal helyettesíthető. A marxizmus egyszerűen azokat a feltételeket rögzíti, melyek nélkül nem létezne emberiség az emberek egymással fenntartott kölcsönviszonya értelmében, s nem lenne történelmi racionalitás sem... A marxizmuson kívül minden más csak álmodozás és kalandor filozófia.”<sup>33</sup>

A marxizmus kinyilatkoztatott igazágaiban bízó szimpatizáns a kommunista értelmiségiek esetében már jól ismert kettős mércével él.

<sup>32</sup> Lev Trockij: *The Russian Revolution*, i. m. 314. (kiemelés tőlem M. T.)

<sup>33</sup> Merleau-Ponty: *Humanisme et terreur*, 165.

Dwight Macdonald számos, erre a kettős gondolkodásra jellemző példával szolgál, melyek megmutatják, hogy a „totalitárius liberális” a neveltetésére hallgatva iszonyodva utasít vissza bizonyos módszereket és eljárásokat, melyeket az ellentáborban lévők alkalmaznak, ugyanakkor szolgálai odaadással ismeri el ugyanazon módszerek jogosságát, ha azok a szovjet hatalmi apparátus részei. A kényszermunka kérdése kapcsán Macdonald idézi a *New Republic* egyik cikkét.<sup>34</sup> A szerző szerint: „Nem szabad félnünk a szavaktól. A kényszermunka nem mindig rabszolgamunka... Csak akkor válik azzá, ha egyének vagy csoportok meggazdagodása érdekében használják fel. De egy nemzet életének válságos időszakában a társadalom érdekében felhasznált kényszermunka nem rabszolgaság... A Szovjetunióban nem létezik magánprofit, minden munka a társadalmat szolgálja, ezért mind a szovjet állampolgárok, mind a németek kényszermunkára rendelése igen hatékony lehet.”<sup>35</sup>

Macdonald bemutatja még a haladó értelmiségi akrobatika egyéb példáit, majd arra következtet, hogy e felfogás szerint „mi szégyenkezés nélkül, mi több, elismerést remélve tehetünk meg olyan dolgokat, melyek az emberiség elleni merényletek lesznek, amint ők követik el. Rabszolgamunka, demagógia, kis nemzetek imperialista bekebelezése égbekiáltó bűn, ha a nácik követik el, de tökéletesen rendjén való, ha mi tesszük.”<sup>36</sup> Más szóval: mindez elfogadható, ha a „társadalmi haladás, a demokratikus átnevelés és a világbéke”<sup>37</sup> érdekében történik.

Nemcsak az úgynevezett világi liberálisok gondolják, hogy a marxizmus az eszményi társadalomhoz vezető útrövidítés. Még keresztény értelmiségi körökben is sokakat megragadott ez a gondolat. Olyan gondolkodók vallják magukat a – persze keresztényien értett – haladás hívének, mint Teilhard de Chardin vagy Paul Tillich, s álláspontjukat evangéliumi példával támasztják alá: a bélpoklost megérintő és meggyógyító Krisztusra hivatkoznak. Fentebb már elemeztük a progresszívizmusnak a jezsuita atya által kedvelt változatát; de a protestáns teológus sem renyhébb hódolója a szocializmusnak, vagy buzgóbb kritikusa a kapitalizmusnak. Tillich a marxista értelmiségre jellemző hamis logikával nem veszi észre, hogy a szocializmus az agresszió és a hatalomvágy lehetséges melegágya; nem a kapitalizmus győztes előretörése szorította háttérbe a szocialista mozgalmat. Hiszen, mint Tillich vallja, az eredeti szocializmusban volt valami „transzcendens mozzanat”, „eszkatológikus feszültség”. A kapi-

<sup>34</sup> A. Jugov: *Németek építsék fel újra Európát?* 1945. május 7.

<sup>35</sup> Dwight Macdonald: *Memoirs of a Revolutionist*, 293.

<sup>36</sup> Uo. 295.

<sup>37</sup> Uo. 296.

talizmus szelleme azonban rabul ejtette a szocializmust is, mely azután inkább földi célokat keresett. Csak a kapitalizmus büvkörén kívül maradt szocializmus (vagyis az anarchizmus) őrizte meg érintetlenségét.<sup>38</sup> Tillich, valamint a fiatal protestáns szocialisták 1920 körül megkísérelték rehabilitálni az eredeti szocializmust, mely szerintük „hívő realizmus”; Tillich állítása szerint e törekvés társadalmi tervéből „teljesen hiányzik mindenfajta romantika és utópizmus, ugyanakkor annak reményét hirdeti, hogy létezik olyan társadalmi és olyan gazdasági élet, melyben túl lehet lépni a kapitalizmus szellemén, jelképén az önelégült végességnek”.<sup>39</sup> Vagyis a szocializmus azonos az önzetlenséggel, a közjóért való munkálkodással, de még a lelki tökéletességgel is, ugyanakkor jellemző rá egyfajta végzetes türelmetlenség; Tillich így vall erről: „A szocializmus transzcendens célra tört, arra az időbeli pontra tekintett előre, melyben minden idő tagadása, az örökkévalóság, megvalósul.”<sup>40</sup> Joggal tehetjük fel a kérdést: vajon Tillich szocializmusa a köznapi erényekkel rendelkező társadalomra vonatkozik, avagy Chardin és Huxley elitcsoportjára, mely már elérte az „omegapontot”?

Tillich evangelizmusánál vagy Teilhard de Chardin evolucionizmusánál sokkal jelentékenyebb számos munkáspap és haladó katolikus marxizmusa, különösen Franciaországban. Jean Lacroix, Montuclard atya, avagy Jean-Marie Domenach és az Esprit-csoport tagjainak írásaiban a marxizmus nem egyszerűen a világiak tökéletes társadalmába vezető rövidebbik út, hanem olyan út is, mely a Krisztus által megjövendőlt Új-Jeruzsálembé vezet. Legalábbis úgy tűnik, valami ilyesmiről van szó az evangéliumok és a marxista dogmák nyelvének e sajátos ötvözetében.

A katolikus haladó értelmiség a történelem menetét ugyanúgy kinyilatkozásnak tekinti, mint Mózes és Krisztus szavait. Néhány évvel ezelőtt André Mandouze úgy érvelt, hogy „amiképpen a szellemi szféra jogosult képviselője a kereszténység, a politikaié a marxizmus”.<sup>41</sup> S mivel, mint Domenach írja, az Actio Catholica hátrányban van (a munkások) modern politikai gondolkodásához képest, a lelki üzenet helyett inkább a kereszténység politikai tartalmát kell hirdetni, legalábbis addig, amíg helyre nem állítja tekintélyét a hívők körében. Jean Lacroix még azt is kimondja, hogy mivel a marxizmus a proletariátus filozófiája, az egyház feladata, hogy félreálljon, amíg a marxizmus – vagyis a történelmi kinyilatkoztatás – elvégzi feladatát, hogy megszüntesse a munkásság elidegenedtségét.

<sup>38</sup> Paul Tillich: *The Religious Situation*, 112.

<sup>39</sup> Uo. 116.

<sup>40</sup> Uo. 112.

<sup>41</sup> Idézi Pierre-Henri Simon: *L'Esprit et l'histoire*, 121.

Montuclard atya ugyanezt a gondolatot élesebben fogalmazza meg, mondván, hogy kapitalista társadalomban a keresztény misszió hatástalan a munkások közt, ezért forradalomnak kell megelőznie az evangelizációt. Ez volt az a tézis, melyet a munkáspapok többsége elfogadott, s amely miatt a Vatikán megtiltotta tevékenységüket.<sup>42</sup>

Ahogy nyíltan világi testvéreik esetében, úgy a katolikus progresszivisták esetében is nehéz megmondani, melyik az a pont, amelynél megszakítják együttműködésüket a marxistákkal, s hogyan értékelnének egy ilyen szakítást. Hiszen szerintük az evangéliumi Krisztus a megváltás munkáját csak azután folytathatja, ha a forradalom már elvégezte saját feladatát s létrehozta az egyetemes, osztály nélküli társadalmat. Ekkor a munkásosztály, mint Montuclard atya írja, ismét keresztény lesz, ám előtte „a marxista filozófia segítő vezérletével vissza kell szereznie emberi méltóságát”. Ám félretéve azt a nehézséget, hogy vajon a marxisták (akiknek megvannak a maguk elképzelései az osztály nélküli társadalomról és a vallásról) óhajtanak-e majd félreállni a közös győzelem kivívása után, hogyan folytatná Krisztus egyháza a munkáját, amikor a bevallott cél olyan társadalom, melyben az egyén azon veszi észre magát, hogy tökéletesen azonos a közösséggel? Való igaz, Eric Weil, aki zsidó létére az Esprit-csoport tagjának tekinthető, és gyakran ki is áll a csoport politikai és történelmi-filozófiai eszméi mellett, olyan politikai rendet tart kívánatosnak, melyben nem kell választani Isten és császár, égi és evilági között. Mint a haladó felfogásra oly jellemző módon írja: „A politikai rend célja az, hogy senkinek se kelljen választania a két birodalom közül.” Ez persze teljes félreértése annak, mi a politika és a vallás területe és természete, csak a haladó és a marxista értelmiségi képzele, hogy az ember szellemi elkötelezettségének a problémájára a politikai rend kínál végleges választ és megoldást. De az is világos, hogy a katolikus haladó értelmiségi még a (politikával rendszerint gyakorlatibb kapcsolatban álló) világi progresszivistánál is kíméletlenebbül helyesli a marxista útrövidítést, egyszó-

<sup>42</sup> A lengyel emigráns író, Czesław Miłosz következő szövege jól megvilágítja a *catholiques de gauche* világlátását: „Sok keresztényt ismertem – lengyeleket, franciákat, spanyolokat –, akik a politika terén szigorúan sztálinisták voltak, ugyanakkor némi benső fenntartással hitték, hogy Isten majd helyrehozza mindazon tévedést és hibát, melyet a mindenható Történelem egy-egy véresebb fejezetében elkövetnek. Állítják, hogy a történelem változatlan törvények szerint fejlődik, mely törvényeket Isten akarata állapítja meg; az egyik ilyen törvény az osztályharc; a XX. század jellemző eseménye a proletariátus győzelme, melynek kiharcolója a kommunista párt; Sztálin valójában a történelem törvényét teljesíti, vagyis más szavakkal Isten akarata szerint cselekszik; ezért engedelmeskedni kell neki. Az emberiséget csak az orosz példa szerint lehet új életre vezetni; ezért a keresztények nem utasíthatják el azt a fölfogást, mely ugyan kegyetlen, de mégis új ember megjelenéséhez vezet az egész földön.” (*The Captive Mind*, 199.)

val: a marxista fázist, mely felgyorsítja a történelmi folyamatot. Ugyanakkor a katolikus progresszivisták a világinál kevésbé kétli, hogy vallás és marxizmus végső célja ugyanaz; hisz abban, hogy minden, amit tesz, csak a hatékonyabb módszer elfogadása.

(b) Soha nem szabad elfelednünk, hogy a haladó értelmiségi két okból vonzódik a marxizmushoz: egyrészt szélsőséges racionalizmusa és a racionálisan szervezett társadalomról szőtt álmai miatt; másrészt szentimentalizmusa miatt, melyet az emberiség iránti (elvont) szeretetének deklarálása jelez. Bár valójában az emberiségnek csak egy kicsiny részét értik rajta, amikor az elméleti rendszerekben szó esik az „emberiségről”, a társadalom kovászáról, a változás úttörőiről, a legkönnyebben alkalmazkodó emberekről van szó. A XIX. század közepe óta a kiválasztott rész persze azonos volt a „néppel”, a „tömegekkel”, amelyet valamivel később kedvezőbb címkével és magasabb fokú tudatossággal láttak el: ez lett a „proletariátus”.

Az orosz narodnyikok számára a muzsik volt a nép. Mint Bergyajev írta: „le akartak térdelni” előtte, hogy így adózzanak mártíromságának és krisztusi szenvedésének. Az ifjú Romain Rolland számára, akinek tanulóévei az 1880-as évtized végére estek, a „néphez” tartozott minden nála alacsonyabb sorú ember, s noha nem tisztelte őket Krisztusként, ahogy az oroszok, polgárként rossz volt a lelkiismerete: „Meggzégényít, amikor anyám cselédlánya az asztalnál könyvvel a kezemben lát; meggzégényít, amikor nehéz teherrel vívódó munkással találkozom; nem tudom komolyan venni azt a szerepet, melyet a kizsákmányolók civilizációja, e vérszegény és széteső civilizáció akar ránk kényszeríteni.”<sup>43</sup>

Mindez talán az irodalmi érzékenység kifejeződése, de azt is jelenti, hogy az egyáltalán nem szentimentális, de annál jelentékenyebb szervezőkészségű marxizmus könnyen fordulhatott új irányba. Sartre 1956. februárjában írta: „Kortársaim jól tudják, hogy életük nagy eseménye, mely még a két világháborúnál is fontosabbnak bizonyult, a munkásosztállyal és annak ideológiájával való találkozásuk. A világról és önmagukról kínált csalhatatlan képet.” Figyeljünk fel arra, hogy Sartre még a munkásosztállyal való találkozásnál is fontosabbnak tartja az új világ vízióját s annak elfogadását. A haladó értelmiségiek éppen ezt a látomást értékelték mindig nagyra, ezt a víziót követve lettek szimpatizánsok. Amilyen fontos volt számukra ez az új irány, oly sietve hagyták maguk mögött eredeti környezetük, a középosztály sodródását. Annak arányában szentelték magukat egyre nagyobb mértékben a proletariátus szolgálatnak,

<sup>43</sup> Romain Rolland: *Le Cloître de la rue d'Ulm*, 203.



minél kevesebbet várhattak a polgárságtól. Immár a „tömegek”, vagy akár az egyes munkás, az emberiség megingathatatlan sziklatalapzata volt a cél. Mint Merleau-Ponty oly naivul, de mégis pontosan írta: az arisztokrácia és a polgárság tagjai mindenekelőtt egy nemzet, egy osztály, egy hivatás részesei; velük szemben a proletariátus egyetemlegesen emberi, hiszen benne az ember kibékül önmagával.

Az átlagos haladó értelmiségi aligha tud többet a munkásokról, mint Rousseau a maga „nemes vadembereiről”: mégis a primitív ember volt elméletében az a pont, mely körül társadalmi optimizmusa kikristályosodott. A munkás hasonlóképpen szinte mitikus alak volt a haladó értelmiség szemében, s ez valóság- és biztonságérzéssel ajándékozta meg, hiszen bizonyos lehetett afelől, hogy a munkásosztály ügyét felkarolva, az emberiség előre látott jövőjének részese lett.

Noha a haladó értelmiségi soha nem ment oly messze, mint a valóban marxista, militáns értelmiségi, kiábrándulásuk ugyanolyan természetű. A marxisták, Majakovszkijtől Milovan Djilaszig, borzadállyal vegyes szégyennel ébredtek rá, hogy a forradalmat „ellopta” a bürokrácia, illetve a jó életet kedvelő elit. A nyugati szimpatizánsnak ugyan nem volt közvetlen tapasztalata róla, milyen az élet a Szovjetunióban és a „népi demokráciákban”, de hasonlóképp elkeseredett, hogy a nyugati „tömegek” a polgárság fellegrájkainak megrohamozása helyett inkább – amikor csak lehetséges – az *embourgeoisement*-t, a polgárosodást választják. A napnál is világosabb, hogy 1945 után ez történt a legtöbb nyugati országban annak köszönhetően, hogy az úgynevezett polgári pártok – a konzervatívok vagy a kereszténydemokraták – hangsúlyozni kezdték a szociális kérdést. Az Egyesült Államok vezetésével a nyugati nemzetek hozzákezdtek ahhoz, hogy gazdasági szerkezetüket hozzáigazítsák a tömegek igényeihez, s ezáltal – a társadalmi, gazdasági és kulturális felemelkedés útján – bevonták őket a fogyasztók és a politika szereplőinek táborába.

A javuló életkörülmények hatására a munkástömegek fokozatosan elfordultak a szocialista és a kommunista pártoktól. A baloldal választási vesztesége néhány országban arra készítette a nevük szerint még munkáspártokat, hogy átalakítsák politikájukat, új programokat alkossanak s félretegyék az elmúlt évtizedek szólamait. Mindez másként hatott a marxistákra s megint másként a szimpatizánsokra. A marxisták nem vesztek önbizalmukból, hiszen felfogásuk igencsak hosszú távra szól, a történelem egésze volt kialakulásának „terepe”. Ráadásul nem egyszerűen egy baloldali párt, hanem egy forradalmi párt militánsai, akik maguk mögött tudhatják egy világhatalom támogatását s élvezhetik az ebből fakadó, közvetett tekintélyt. A marxisták könnyen alkalmazkodnak a szovjet politika által támogatott világmozgalmakhoz: otthon érzik magu-

kat Afrika nacionalista fekete tömegei, az apartheid politika áldozatai vagy a kubai forradalom szervezői között. Más szóval: a marxisták a forradalom szakavatott technikusai, s támaszkodhatnak a céltudatos szovjet diplomáciára, hogy összehangolják az egész világra kiterjedő erőfeszítéseiket.

Némileg különbözik a szimpatizánsoktól az az értelmiségi, aki nem maradéktalanul lojális a szovjet politika iránt, s ezért nemigen képes elfogadni szédítő bakugrásait. Persze egyszer s mindenkorra elfogadta a marxizmus osztályharcelméletét és az elidegenedés marxista elemzését is. Számára a munkásosztály körében megfigyelhető *embourgeoisement* teljesen zavarbaejtő jelenség, amelyre csak egyféleképpen tud reagálni: tagadja. Tagadja, hogy bármi haszna volna, s ragaszkodik ahhoz, hogy a munkásosztálynak csak a felső rétege, a „munkásarisztokrácia” él jobban, a „tömegeket” magukat azonban természetes vezetőik elárulták. David Rousset írta az *Esprit* egyik számában, hogy a „proletariátus és annak káderei továbbra is kiszolgáltatottjai egy mások által irányított gazdaságnak... Egy megtört hatalomhoz ragaszkodnak. Azt érzik, nem képesek erőt alkalmazni, pedig tudják, hogy rendelkeznek vele... s ezt az a felismerés ellensúlyozza, hogy a profi politikusok elárulták alapvető érdekeiket.”<sup>44</sup> Rousset nemigen akarja beismerni, hogy a munkásosztály valóban jobb körülmények közé került; nem képes feladni mélyen belégyökerezett meggyőződését, mely szerint a munkásság csak akkor fog győzni, ha meghódítja a társadalom politikai gépezetét, vagyis az államot. Az *embourgeoisement* jelenségében nem a munkásoknak a nemzet életében történő egészséges betagolódását látja (ami persze rácsófol a marxista elemzésre és előrejelzésre), hanem inkább előáll egy teljesen alaptalan elmélettel, mely szerint a munkásosztály, még ha megszerzi is a hatalmat, „szervezetileg alkalmatlan” arra, hogy megszervezze saját hatalmát. A munkásosztály, mint írja, győzhet ugyan a társadalmi újraelosztás igénye miatt generált polgárháborúban, de nem képes ezt politikai és gazdasági győzelemmé alakítani. Véggökövetkeztetése: „valahányszor a proletariátus szembekerült azzal a szükségyszerűséggel, hogy meghatározó osztály legyen, kísérlete elbukott”.<sup>45</sup> Felhozott példáiból világos, hogy Rousset nem

<sup>44</sup> David Rousset: *La Démocratie est une idée neuve*, *Esprit*, 1959. szeptember, 180.

<sup>45</sup> Mint Jean-Jacques Servan-Schreiber, a progresszív *L'Express* című hetilap főszerkesztője írja: „A baloldalt mindig átvágják, amikor a jelenlegi politikai szerkezetben hatalomhoz jut.” *Rencontres – Nenni, Bevan, Mendès-France* (Juillard, 1959. 27.). Már itt és a harmadik fejezetben is láttuk, hogy a baloldal minden kudarcáért csak külső tényezőt képes okolni: „átvágás”, összeesküvés, a jobboldali és a polgári mentalitás beférkőzése soraikba.

csak a szovjet tapasztalatra gondolt; szerinte a proletáriátus ugyanígy kudarcot vallott Németországban, Angliában, Francia- és Spanyolországban. Más szóval: szerinte a munkásosztály győzelme nem azt jelenti, hogy a munkások több szavazatot nyernek, több polgári jogban részesülnek, jobban élnek; hanem azt, hogy a proletáriátus teljes és osztatlan hatalmat, proletárdiktatúrát gyakorol, Rousset különös kifejezésével, „totális demokráciát”. Bármi, ami ennél kevesebb, az csak keserű csalódás, melynek oka árulás vagy sorsszerű végzet. A tömegek természetesen ártatlanok, és ők a jövő záloga, hogy a haladó értelmiségi fetiszizálhassa őket, s azt gondolhassa, hogy az egyetlen igaz istent imádja bennük.

3. A haladó értelmiségi természetes környezete az utópia, vagyis a fordított politika, az antipolitika. Akár liberálisként a humanista hagyomány örökösének tekintí magát, akár a marxista tábor felől fújó szél frissíti, lényege szerint optimista, hisz az emberiség töretlen fejlődésében, mely az egyént nagyobb szabadságra vezérli, a társadalmat végső ideológiai állapotába juttatja.

De mint már fentebb e fejezetben rámutattam, a haladó értelmiségiiek különböznek egymástól aszerint, hogy mit értenek haladáson és küldetésstudaton. A többségüket elbűvölik a tudományos teljesítmények és a racionális szervezés lehetőségei; vannak azonban olyanok is, akik nem mondanak le ugyan a tudománykultusról, ugyanakkor a gépesítésben, az ipari fejlesztés által diktált életmódban vagy egyszerűen a modern városi és peremvárosi élet kietlenségében nyugtalanító jeleit látják annak, miféle árat kell fizetni a haladásért és a jólétért. Ez utóbbiak például soha nem mernék nyíltan elutasítani az úgynevezett elmaradott területek modernizációját – falvak eltűnése saját országukban, egzotikus tájak uniformizálása Afrikában és Ázsiában –, másrészt azonban nem képesek rábírní magukat arra sem, hogy a természeti szépség, a természeti jelleg „fejlesztésnek” nevezett ellaposítása iránt oly fenntartás nélküli lelkese-  
dést érezzenek, mint ahogy ez haladó értelmiségihez illik. Szívük mélyén maguk is jól tudják, hogy egy virágos mező több, mint egy gőzmalom; hogy többre tartanak egy kis völgymélyi falut, mint a fölötte épülő vízi erőművet, mely azután feltölti a völgyet és a faluból víz alatti kísértetvárost csinál.

Arról sincsenek teljes mértékben meggyőződve, hogy az emberi természet jó. Gyakran tapasztaljuk, hogy a szép és a csúf különbsége könnyebben rányitja szemünket az élet valóságára, mint a jó és a rossz ellentéte, melyek oly kibogozhatatlanul összefonódnak érdekekkel és kompromisszumokkal. Az emberi test intim ismerete azonnal nyilvánvalóvá teszi megállíthatatlan romlását, mint ahogyan a lélek megkeményedését is a

még változó vonások mögött. A művész és az esztéta jól tudják, hogy a tudomány és az anyagi jólét aligha tett hozzá bármit is művészetük és művészi kontemplációjuk tartalmához, lényegéhez; tudják, hogy éppen ellenkezőleg, bebizonyította mindazoknak, akik hajlandók elgondolkodni felőle, hogy a környezet és a körülmények minden eltérése ellenére most is ugyanarról, az emberről van szó.

De még ennél is többről van szó. Az esztéta nem egyszerűen csak szemlélődő vagy kritikus. Nemcsak építészeti, szobrászati vagy zenei formákat képes érzékelni, s nemcsak a lét harmóniáját, az életstílust keresi. Az esztéta értékeli a gesztust, az eleganciát, az elmeélt, a virtuózban a reneszánsz örökségét, mely romantikus attitűddel párosulva olyan alakokban jelent meg újra, mint Chateaubriand vagy Lord Byron – vagy napjainkban a szélsőséges ideológiák forradalmár alakjaiban. Ezekben az időszakokban s különösen a mi időnkben figyelhető meg igazán, hogy az esztétikai élmény és életstílus a különbségtétel tényezője lett, legalább egy érték: a szépség makacs igenlése, mely különösen szembeötlő a bennünket körülvevő erkölcsi nihilizmus, politikai anarchia, nyilvános bohóckodás és ipari brutalitás örülete közepette.

A szépség tehát amolyan kesztyű, melyet az esztéta az abszurd világ-egyetem személytelen arcába vág. De olvassuk csak ennek a mentalitásnak talán legkétségbeesettebb leírását, annak az abszurditásnak az összefoglalását, melynek földjén a kortárs esztéticizmus erőtlen virága mégis kihajthatott: „Az ember olyan okok eredménye, melyeknek fogalmuk sincs az általuk elért eredményről; születése, növekedése, reményei és félelmei, szeretete és hite csupán atomok esetleges összecsapódásának terméke; semmilyen tűz, semmilyen hősiesség, a gondolat és érzés semmilyen izzása nem képes megőrizni az egyéni életet halála után; minden kor valamennyi fáradozása, minden hithű odaadás, minden ihlet és az emberi szellem minden ragyogása arra ítéltetett, hogy kihunyjon a naprendszer halotti csendjében: amiképpen az emberi fejlődés teljes katedrálisát valamikor szükségképpen maga alá temeti az összeomló világ-egyetem; ha mindez nem is vitathatatlan, mégis szinte biztosra vehető, olyannyira, hogy nincs filozófia, mely megállna a saját lábán, ha mindezt tagadja. Csak ezen igazságok alapján, csak a végsőkéig kitartó reménytelenség sziklatalapzatán építhetjük fel a lélek biztos otthonát.”<sup>46</sup>

<sup>46</sup> Bertrand Russell: *Mysticism and Logic*, 46. Russell, akinek elképzeléseiben a XIX. és a XX. századi tudomány nagy része tükröződik filozófiailag, nem mond ellent az evolucionisták többségének. Ez utóbbiak valamennyien osztoznak a kozmikus pesszimizmusban. Mint Teilhard de Chardin írta az evolúciós fölfogást vallókról: „Ha föltesszük a kérdést, van-e célja az életnek, van-e értelmes végeredménye átalakulásainak, napjainkban tíz biológus közül kilenc határozott, sokszor szenvedélyes nemmel felel. Azt mondják

Lucretius óta senki nem akadt, aki ily ékesszólóan érvelt volna a „végsőkig kitartó kétségbeesés” mint „biztonságunk” alapja mellett. De gondoljunk bármit is erről a szövegről, könnyen felismerhetjük benne Sziszüphosz keserű hozzáállását, aki tisztában van vele, hogy feladata értelmetlen s mégis végrehajtja (ahelyett, hogy vállalná az öngyilkosságot), mert méltóságosnak találja a gesztust. De ugyanennyire könnyű felismernünk ebben a szövegben azt is, hogy mi lehet az ember egyetlen feladata ezenkívül – más tehát, mint az abszurd gesztus (action gratuite) ez pedig az esztétikai alkotás, mely által az ember értelmet (szépséget), hoz létre a világegyetemben – értelmet, mely sem előtte nem létezett, sem utána nem marad fenn. Ez persze nem a haladó értelmiség álma az egyetemes boldogságról; sokkal inkább a művészet megváltó erejébe és a szépségbe vetett hit, mely a megvadult értelem helyett összeköti az embereket. Mint Lionel Trilling írja: „A kétségbeesés a világ anyagi természetének ismeretéből ered s szentesít minden rítust és fikciót, amely az emberi életet elviselhetővé teszi a környező ellenséges világegyetemben.” Malraux és Camus közömbös világát ilyen rítusok és fikciók népesítik be az emberi jelenlét emlékműveivel; új képek ezek, melyek képesek elfedni saját semmiségüket, mint Malraux mondja.<sup>47</sup> Ezek a művek a jövőtlenség tudatával homokra épülnek. Ám Sziszüphosz bölcsessége az egyetlen bölcsesség, mely hitelessé teheti az abszurditás filozófiáját.<sup>48</sup>

Az abszurditás élménye tehát megszünteti a teremtő akaratot: ám a világosan gondolkodó egyéniség esetében nem, mert felmérte az ideális és a teljesíthető közti távolságot. De ők a kisebbség – csak igen kevesen fogadják el Camus és Malraux egzisztencialista vízióját. A többségnek ezzel szemben szüksége van a közösségi lelkesedés izzó hangulatára és a szakadatlan fejlődés biztató ígéreteré.

Az abszurditás filozófusa ezzel az oly végzetes politikai hiszékenységgel szorosan együtt járó lelkesedéssel fordul szembe, s rámutat arra, hogy a tett végcél, s nem határtalan ambíciók eszköze. Nem mintha a tett üres gesztus lenne csupán; valójában tapintható, noha csak ideiglenes eredményt hoz. Olykor a felfelé görgetett kő eléri a hegycsúcsot, s ilyenkor,

---

ugyanis: teljesen világos, hogy a szerves anyag az állandó változás állapotában van... Milyen jogon mondhatnánk, hogy egy emlős, legyen az akár ember, fejlettebb, tökéletesebb, mint egy méh vagy egy rózsza?... Egyszerűen különböző megoldásokat jelenítenek meg – melyek mindegyike ekvivalens a többivel... Ezek a fejlődési vonalak nem tartanak semmilyen meghatározott végpont felé.” *The Phenomenon of Man*, 141.

<sup>47</sup> *Les Noyers de l'Altenburg*, 98.

<sup>48</sup> Camus: *Le Mythe de Sisyphe*, 154. Magyarul: Sziszüphosz mítosza. Ford. Vargyas Zoltán, 1990.

mint Camus mondja, hinnünk kell, hogy Sziszüphosz boldog. Ám a tettek nincs az egyéneken és annak adott pillanatán túlmenő értelme; csak az egyént elégíti ki, s nem része a történelem szentélyében zajló szertartásnak. Ezt csak a magányos művész képes megérteni, aki csak az alkotás ihletett pillanataiért él s fáradtan fordul el elkészült művétől, hogy új feladatot keressen magának.

Az emberi lét abszurditásával foglalkozó filozófusnak a magányos művészi alkotás az egyetlen módszere rá, hogy a világegyetem egy kicsiny szögletében meghúzódó faj nyugtalanító, véletlen és kockázatos létét viszonylag értelmes vállalkozássá tegye. Mint Malraux írja utolsó, csak félig fikción alapuló könyvében: ha jelenlétünk a Földön nem merő értelmetlenség, úgy valamilyen folytatása kell hogy legyen, tudniillik a művészetben és a civilizációban, mely az embert az időhöz, ha nem az örökléthez köti. A művészet az a voltaképpeni emberi tevékenység, mely egy adott korszakot „a nagyszerű múlt elképzelt formáihoz” kapcsol, s alakítja az embernek önmagáról alkotott képét.

Ugyanakkor a művész mégis csak ideiglenesen határolódik el korának haladó törekvéseitől. Igaz, hogy az esztéticizmus világlátása a humanizmus utolsó menedéke, s az egyetlen olyan realitás, melyhez a haladó értelmiségi anélkül is ragaszkodhat, hogy azzal vádolnák: etikai vagy teológiai abszolútum becsempészésével próbálkozik. Az is igaz, hogy számára az élet esztétikai szemlélete a Lucretius- és Russell-féle materializmus ellenszere, az egyetlen út, melyen eljuthat egy olyan világba, amelyet még nem ígáltak le a tudományok és az ésszerű társadalom. De milyen érdekes – s mennyire riasztó –, hogy minél előbbre haladunk a technológia és barbarizmus korában, a művészet a maga összetett formáiban együtt nő a bürokráciával és az elgépiesedéssel, mint mindkettő ellenszere, mintegy a lélegzetvétel állampolgári jogaként, miközben a közösség módját talál rá, hogy szép lassan összezúzza.

Mivel a művészet hirtelen fontos lett – az ideológiai mozgalmak, az állam és az üzleti világ fedezte föl fontosságát –, a művész a közélet központi alakja lett. A művész korábbi lázadása a társadalom ellen, marginális szerepe mint mulattatóé arra vezette, hogy minden olyan haladó mozgalom szövetségese legyen, mely az egyetemes társadalom ígéretével lép fel, hiszen ez az egyetemes társadalom egyben a művész könyveinek, verseinek, festményeinek és partitúráinak lehetséges közönségét is megnöveli. Mivel borzad a kapitalista civilizáció rútságától, a tömegektől elszigetelten él (pedig szeretetüket, megértésüket nagyon is igényli), eszményi, mert kritikátlan társa lett a haladó ideológusoknak, akik azt ígérik, hogy megszűnik minden, amit a művész gyűlöl. Ezt a szövetséget jól példázza André Breton (a „szürrealizmus pápája”) és Lev Trockij (a

„vörös Napóleon”) közös manifesztuma 1938-ban, amikor Breton felkereste a Mexikóban száműzetésben élő Trockijt. „A művészet ma csak forradalmi lehet, ami azt jelenti: a társadalom teljes és gyökeres átalakítására kell hogy törekedjék, már csak azért is, hogy megszabadítsa a szellemi alkotómunkát bénító bilincseitől és az emberiséget felemelje azokra a csúcokra, ahová a múltban csak a zsenik juthattak fel.”<sup>49</sup>

Igen tanulságos felfigyelnünk arra, hogy az elmúlt mintegy negyven évben az esztéta és a művész elfordultak a metafizikától, az erkölcsi abszolútumtól, a politikai közfelfogástól és az ember természetes adottságaitól. Ugyanakkor egy dolgot nem adtak fel sem ideológiai nyomásra, sem kifejezett kommunista utasításra: tudniillik esztétikai látásmódjukat és kreativitásukat. Elmondható, hogy az 1930-as évek angol és francia költői és művészei, így például Auden, Spencer, Synge, Eluard, Aragon, Prévert és Picasso akár szimpatizánsok, akár kommunista párttagok voltak, tevékenységük nem távolodott el eredeti látásmódjuktól, s ez a pártot számos kompromisszumra kényszerítette.<sup>50</sup> Ám míg keményen ragaszkodtak alkotásaik témájához, sokkal nyomorúságosabb látványt nyújtottak, ha politikai témáról volt szó, hiszen a művészet ügyét összekapcsolták az utópia és a forradalom ügyével. A francia szürrealizmus története 1924 és 1935 között a művész és a művészet átpolitizálásának története volt, mely végül is tragikomikus profetizmusba és egymással dühödten perlekedő csoportok kialakulásához vezetett. Amikor Breton közreadta Trockijjal közös nyilatkozatát, a szürrealista mozgalmon belül a szakadások és az összeütközések már végbementek; néhányan elhagyták a mozgalmat, mások csatlakoztak a kommunista párthoz. Számukra – ahogy Malraux, Auden, Brecht, Dos Passos, Silone számára is – a forradalmi testvériség és a forradalmi tett volt az egyetlen útja az értelmetlen világegyetemben létező emberiség szolidaritásának. Közömbös volt számukra, hogy ez a szolidaritás művészetben, humanizmusban vagy politikai választásban fejeződik-e ki: filozófiai nihilizmusuk szerint csak egyetlen dolog számított: a környező világegyetem feneketlen szakadékanak és elkötelezettségük heroizmusának lelkesítő ellentéte. Mindannyiunkat hatalmába kerítette „az igazi humanizmus, vagyis egyfajta szédület, mely az emberi vállalkozás megmagyarázhatatlan furcsasága láttán szállta meg agyunkat”.<sup>51</sup>

<sup>49</sup> Idézet André Breton: *La Clé des Champs* című művében, 37.

<sup>50</sup> Ennek egyik legutóbbi példája Louis Aragon jelentős regénye, a *Nagyhét*, mely sem tartalmában, sem formájában nem felel meg sem a pártízlésnek, sem a szocialista realizmusnak, amelyet Thorez hivatalosan megvédett, mint a kommunisták számára elfogadható művészi megnyilvánulást.

<sup>51</sup> Merleau-Ponty szavai a Genfi Találkozókön 1951-ben tartott előadásában.

## A REAKCIÓS ÉRTELMI SÉGI

E fejezetben, melyet könyvünk *tour de horizon*jában az értelmiségi harmadik típusa elemzésének szentelünk, hasonló, ha nem nagyobb nehézségbe ütközünk, mint a haladó értelmiségi leírásakor. Úgy találtuk, hogy a marxista értelmiségitől eltérően (akinek gondolkodását és cselekvését bizonyos csoporthoz, egy bizonyos filozófiai felfogáshoz s egy országhoz való hűsége szabja meg) a haladó értelmiségit igen nehéz meghatározni, s ha sikerült is leírunk, még mindig kitesszük magunkat annak a veszélynek, hogy bármely, ilyen vagy olyan szempontból haladó értelmiségi minden ponton megcáfol minket.

A konzervatív értelmiség esetében még bonyolultabb a probléma. Bármit állítson is lexikonok elfogulatlan meghatározása a filozófiai, politikai és kulturális konzervativizmusról, az elmúlt mintegy két évszázad ideológiai küzdelmeinek eredményeképpen ma a „konzervatív” kifejezés majdnem azonos jelentésű az „elmaradottal”, a változás és a haladás kérekkötőjével, de még a „reakcióssal” vagy akár – egyes politikai szótárakban – a „fasisztával” is. A konzervativizmus e nagyvonalú általánosítását talán igazolja, talán nem a beható vizsgálat; tény azonban, s ezt aligha tagadhatja bárki is, hogy nem vizsgálhatjuk a konzervatív értelmiségit önmagában, hanem figyelembe kell vennünk viszonyát, mi több: rokonságát a fentebb már említett „szélsőséges” típusokkal. Ez a folyamat viszont azzal a veszéllyel jár, hogy könnyen elsiklunk a különbségek fölött, és ez okot ad a különféle cáfolatokra. S ezzel máris rátapintottunk arra a nehézségre, ami a különböző típusú konzervatívok egy csoportban való tárgyalásakor jelentkezik. Az elmúlt két évszázad során az általunk konzervatívnek nevezett értelmiségi típus mind politikai, mind filozófiai értelemben totális védekezésre kényszerült; s ezért minden ilyen esetben a konzervatív értelmiségiek írásai és egyéb megnyilvánulásai vagy a rossz lelkiismeret, vagy az elkeseredett bosszúvágy, vagy az ellenféllel való megbékülés jegyeit hordozzák. A haladó értelmiségihez hasonlóan,



akit kétfelé szakít egyrészt humanista és esztétikai, másrészt utópikus-marxista elkötelezettsége, a konzervatív értelmiségi is egyszerre két nyelven akar beszélni: egyrészt a hagyomány nyelvén, másrészt a könnyörtelen hatalom nyelvén; egyszer a közvetlen kapcsolatteremtés élettel telített nyelvén, másszor a tekintély és a szigorú korlátozások nyelvén.

Az elmúlt két évszázad során a konzervatív értelmiség, hűen e kettős szemlélethez, könnyű, ám félrevezető módját választotta annak, hogy az újkort két szakaszra ossza. A két választóvonal közül az egyik vagy a francia forradalom, mely egyes kortárs konzervatívok szerint egyfajta „hagymázás roham”, amely a régi, egészséges világot elválasztja a jakobinizmus és a demokrácia korától;<sup>1</sup> vagy – még régebben – a reformáció ez a választóvonal, mely különösen a katolikus történészek szerint jelent vízválasztót az egészséges és korrupt világrend, az igaz hit és az eretnek felfogás, az ember egységes, illetve az ideológiai elvakultság miatt darabjaira hullott világlátása között.

A fő oka annak, hogy a konzervatív értelmiség ily határozottan „jó” és „rossz” szakaszra<sup>2</sup> osztja fel a modern történelmet, nem más, mint az, hogy a konzervatív értelmiség a legutoljára alakult ki az ideológiai típusok közül. Már láttuk, hogy a radikális ideológiák a középkorból erednek, a marxizmus maga a levellerek mozgalmából és Rousseau világnézetéből; de a konzervativizmus mint ideológia nyilvánvalóan ezek reakciójaként jött létre, azoknak a felfogásoknak ellenében, melyek a konzervatív szemében bitorolták a természetes rendet, és meghamisították a helyes világlátást. Ezért a konzervativizmus mint ideológia – vagyis mint harci eszköz – akkor jött létre, amikor az intézmények és gondolkodási formák megszűntek hagyományosak lenni. Amiképpen a haladó értelmiség az állandó változásban, a megújulásban, a körülmények jobbra fordulásában hitt, a konzervatív értelmiség éppúgy hangsúlyozta a megőrzést és a stabilitást. S amikor a haladó értelmiség világhossá tette, mire törekszik – tudniillik utópia evilági megvalósítására –, a konzervatív értelmiség még hangsúlyosabban fogalmazta meg, hogy álláspontja szerint az emberiség sorsa mindig is fáradozás, megosztottság és szenvedés volt és marad.

<sup>1</sup> Mivel szinte mindegyik konzervatív fölfogású gondolkodó egyben vallásos is (és sok köztük a katolikus), a konzervativizmus az 1789. évet megelőző történelmet a kereszt jegyében szemléli, az azt követő időszakot azonban a sátán uralkaként. Jó példával szolgál erre Pierre Boutang, francia jobboldali monarchista fölfogása: „A keresztényellenes erők tevékenysége 1789-ben, majd 1917-ben abban állt, hogy megfordították a teremtés és a megváltás rendjét, és olyan rendszert fogadtattak el a világgal, melyben Krisztus bírja a történelem s nem megfordítva. Ez a történelem megfeszítéséhez vezet.” *La Nation Française*. 1959. december 16.

<sup>2</sup> Melynek természetesen fordítottját vallja a haladó értelmiségi.

A konzervatív gondolkodás lényege, legalábbis közvetlenül nyilvánvaló, mondhatnánk népszerű formájában az, hogy nincs valódi változás, sem az ember egyéni, sem történelmi létében. Ebből adódik, hogy a konzervatív történészek és gondolkodók a francia forradalom óta főképpen annak bizonyítására törekednek, hogy a forradalom következtében semmilyen valódi változás nem történt, vagy – ha az ellenérvek túlságosan is meggyőzőek – ha történt is változás, ez csak a felszínt érinti, visszafordítható, múlékony.

Ez a gondolkodás határozza meg a konzervatív értelmiség viszonyát a modern világhoz: ez az úgynevezett konzervatív lelkület. Ez a lelkület kezdetben egyfajta tépelődést jelent: a konzervatív kritika mélyén – s a haladó értelmiség kötelező lelkesedésével párhuzamosan – gyakran valamifajta szemrehányó hangvétel érezhető, mely könnyen fordul át szarkazmusba és sértegetésbe, vagy ellenkezőleg, kétségbeesésbe és rezignációba. S ez azért fontos, hiszen amiképpen a boldogtalan szerelem az érzelmek lantján megrendítőbb hangokat zendít meg, mint a gondtalan és beteljesült szerelem, úgy a konzervatív gondolkodó is sokkal érzékenyebben és ékesszólóbban fogalmazza meg észrevételeit és vádjait, mint a haladó értelmiségi teheti ezt ideológiájának minden új győzelme fölötti rituális hurráival.

A konzervatív gondolkodás persze sokkal több annál, amit egy lelkület, bármennyire árnyalt és kifinomult, valaha is kifejezhet. Hiszen a konzervatívok történetileg nézve a korai korszakban még hatalommal, s nemcsak annak árnyékával rendelkeztek. Dolguk az volt, hogy folyamatosan szembeszegüljenek az árral. A francia forradalom és a napóleoni háborúk lázas évei után a konzervativizmus természetes törekvése volt, hogy helyreállítsa a régi rendet: ennek fázisai voltak a bécsi kongresszus, a Szent Szövetség létrehozása és a Bourbon-restauráció.<sup>3</sup> Még az újonnan létrejött Egyesült Államok függetlenségi háborúja is a maga radikális túlzásaival olyan konzervatív alkotmány megalkotásához vezetett, melyet elitista filozófia és a tömegekkel szembeni bizalmatlanság ihletett. A konzervatívok a XIX. század közepéig mind Európában, mint Amerikában elegendő hatalommal és tekintéllyel rendelkeztek ahhoz, hogy

<sup>3</sup> Nem minden konzervatív hitt abban, hogy a régi rend helyreállítható. Nem kisebb személy, mint maga Joseph de Maistre tartotta ezt vágyalomnak. Mint Isaiah Berlin írja Tolsztoj kapcsán *The Hedgehog and the Fox* című munkájában: „Maistre visszavágyik a sötét középkorba, de amint emigráns társai előálltak a francia forradalom érvénytelenítésének tervével, gyerekes értelmetlenségként elutasítja őket – olyan viselkedésnek tartotta ezt, mely úgy tesz, mintha nem is történt volna meg mindaz, ami jóvátehetetlenül megváltoztatott minket. Azt írta, a forradalom érvénytelenítésének kísérlete olyan, mintha a Genfi-tavat akarnánk megszüntetni úgy, hogy vizét az utolsó cseppig palackozzuk.”

kordában tartásuk a demokrácia, a szocializmus és a tömegkultúra előnyomulását. Hiszen minden Victor Hugo mellett – aki ifjúkorában királyságpárti és idős korában szabadgondolkodó volt – ott állt egy Balzac, akinek korai köztársaságpárti vonzalmát a társadalmi szétesésről és romlásról szerzett tapasztalata rombolta le.

A konzervativizmus csak akkor kezdte elfogadni a modern világ tényét, s akkor kísérelte meg először, hogy az öntudatra ébredt népi és proletár tömegeket bevonja az új rend létrehozásába, amikor a haladó erők jóvoltából felbomlott a korábbi egyensúly.<sup>4</sup> Az új rend filozófiai alapja XIX. századi volt; de csak a XX. században akadtak olyanok, akik megkísérelték meg is valósítani, s ezzel rögtön világossá is tették, hogy a kor konzervatívjai mind az elméletet, mind a tetteket illetően rendszerint elmaradnak a haladó erők mögött.

A régi rend fölötti tünődést és helyreállításának kísérletét inkább beállítódásnak neveznék, semmint cselekvési tervnek. Igaz ugyan, hogy érzelem és filozófia, tehát nemes késztetések határozták meg, de politikai és ideológiai erőként mégsem jön számításba. A XIX. század első felére, az egyensúly korszakára ez a beállítódás egyfajta stílust teremtett, mely mind a parlamenti viták jegyzőkönyveiben, mind a regényekben megfigyelhető. Metternich írásai, Donoso Cortes beszédei, De Bonald nemes veretű elmékedései, Chateaubriand *Mémoires d'outre-tombe*-ja a konzervatív értelmiségit Kasszandra szerepében mutatják, amely két okból is különösen nehéz volt: szorgalmazni kellett a tömegek visszaszorítását és figyelmeztetni a vezetőket az öngyilkos politika veszélyeire, vagyis mind a demagógia, mind a reakció csábításaira.

A művészetben és az irodalomban is melankólia uralkodott. Korábban már említettem, hogy a francia romantikus írók általában királyságpártiak voltak, s hogy az európai romantika végül is a középkorba menekült.<sup>5</sup> Mario Praz „romantikus agóniája” sem volt más, mint a betegesbe való menekülés, mely még mindig egészségesebbnek tűnt fel, mint az éktelen ipari forradalom és a gyűlevész proletártömegek. Baudelaire a fotográfia feltalálásában minden művészet végét látta; s Flaubert halhatatlanná tette a művész haláltusáját (a *Bovarynéban*), s a vulgáris tudománnyal és haladó ideológiával átítatott átlagember közelgő diadalát (*Homais úr, Bouvard és Pécuchet*). „Mára csak a vulgáris és balga néptömeg maradt – írja 1853 szeptemberében Louise Colet-nak. – Mindannyian belefűlünk a közepszerűségbe. Minden elmét a társadalmi egyenlőség gondolata fog-

<sup>4</sup> Ennek történelmi állomásai az 1848-as forradalmak, a marxi szocializmus, a darwini elmélet, a jacksoni éra stb. voltak.

<sup>5</sup> E hangulat kései amerikai gyermeke volt Henry Adams.

lalkoztat. Könyveink, művészetünk, tudományunk mindenki számára készül, mint a vasutak és a menhelyek. Az emberiség őrjöngve tör az erkölcsi züllésre, s végtelenül sajnálom, hogy ennek az emberiségnek vagyok a része.”

A konzervatív beállítódást – akár lelkiület, akár tudatos vágy fejezi ki, már tudniillik, hogy a múltat úgy kell rangsorolni, hogy újra életre keltjük – akkor lehet megérteni, ha megvizsgáljuk azt az alapvető hitet, mely szerint a világ és az emberi lét valójában soha nem változik, s ha mégis, csak felületesen, s ekkor is valamilyen összeesküvés eredményeképpen. A konzervatív felfogás szerint az élet szerves kapcsolatok hálózata, mely a legtávolabbi kezdetektől (vagyis Istentől) a végpontig terjed, s ebbe beleavatkozni lehetetlen és szentségtörő. A felfogás filozófiai magva talán már Parmenidész azon tanításában is megtalálható, mely szerint az egy oszthatatlan; a konzervatív felfogású a változást hitetlenül és elutasítóan szemléli. Ám Platón nyomán hajlandó arra az engedményre, hogy ha létezik is változás, csak a jelenségek alsóbb szintjén fordul elő, míg az ideális valóság legfelső szintje mindörökre egy és ugyanaz. Plótinosz nyomán továbbá fölismeri a létezők hierarchiáját s a köztük lévő kapcsolatokat; ám az eredethez, vagyis Istenhez legközelebb álló emanációk egységesek és romolhatatlanok, míg a forrástól való távolság arányában növekszik a romlandóságuk szintje is.

A konzervatív gondolkodónak van persze magyarázata a rosszra, a változásra, az esetlegességre: mint láttuk, ezek oka az eredetitől való távolság, az ember megalázottsága, hajlama a bűnre, mely szabadságának gyümölcse. Noha a konzervatív értelmiségi e magyarázat birtokában képes derűsen szemlélni a rosszat, eljárása túlon túl általános: ezzel még nem képes megmagyarázni ezt vagy azt a rosszat, nem képes megvilágítani valamely átalakulás menetét. Más szavakkal: a konzervatív nem alkot rendszert, mint tette ezt Hegel vagy Marx – olyan rendszert, mely felfogja az általánost és a részlegest, mely a tudomány kizsákmányoló alaposságával uralkodik rajtuk, s amely előre jelzi a következményeket. Éppen ellenkezőleg: a konzervatív gondolkodó egy adott kor vagy társadalom kapcsán mindig egyetemes törvényszerűségekre hivatkozik, melyek öröktől fogva tartalmazzák a jót és a rosszat, az ember bűnös természetét, ugyanakkor megváltását is – avagy akarati okra hivatkozik, az emberi természet vakmerőségére és restségére.<sup>6</sup> Röviden szólva: a rossz minden egyedi példájában az eredendő bűn megismétlődését látja.

<sup>6</sup> Mint Burke állítja, a világ vagy Isten teremtő akaratának eredménye, vagy nem több káosznál. Burke olykor hajlamos volt úgy vélekedni, hogy azok a változások, melyek konzervatív elveivel ellentétesek vagy rájuk nézve kedvezőtlenek, „összeesküvés” ered-

Az „összeesküvés” elmélete a XIX. század minden nagy konzervatív-reakciós áramlatának kezdetekor jelen van. Gondoljunk csak Tocqueville és Gobineau levélváltására, melyet a második fejezetben már idéztünk. Tocqueville, aki meggyőződéses katolikus volt, meg akarta érteni, hogy kora erkölcsi felfogásában mi tekinthető valóban újdonságnak, vagyis olyannak, ami eltér a kereszténységtől. Mivel azonban úgy találta, hogy ezek nem radikális újdonságok, hanem csak a keresztény eszmék kiterjesztése és újfajta alkalmazása, francia arisztokrata létére mégis megbékélt velük.

Nem így ifjabb levelezőpartnere. 1843. szeptember 8-án kelt hosszú levelében Gobineau hevesen és meggyőzően érvel a mellett, hogy a modern érzékenység és gondolkodás gyökeresen különbözik a keresztényitől. Úgy próbálja ezt bizonyítani, hogy a szegénnyel és a fogollyal, az erénnyel s a bűnnel, szenvedéssel, s az állammal és az egyénnel kapcsolatos új magatartásra hivatkozik. Általában elmondható, hogy Gobineau az új szellemiséget a tökéletesen világi erkölcsiségnek tulajdonítja, mely elnéző a szenvedélyekkel, mi több, társadalmilag hasznos célokra alkalmazza őket. Ám ez a szellemiség már semmiképpen sem keresztény: „egyfajta filantrópia ez, inkább szentimentális, semmint ésszerű, olyasmi, ami könnyen félrecsúszik”.<sup>7</sup> Ebben s egyéb leveleiben Gobineau a demokratikus társadalom szellemiségéről szól, ugyanakkor mélyebbre is megpróbál lehatolni s kimutatni az emberi faj, különösen egy része, az árják hanyatlását; ez utóbbi csoportot előbbre valónak tartja a többinél, s ezért véleménye szerint többet is veszített.

Gobineau senkit sem vádol a rasszok tudatos összekeverésével; civilizációkról szól, s igényli, hogy olyan tárgyilagos legyen, „mint egy orvos, aki bejelenti a beteg közeli halálát”.<sup>8</sup> De az a szenvedély, mellyel például a rabszolgaság mellett kardoskodó amerikai prédikátorok és újságok rávetették magukat a diagnózisára, jól jelzi, hogy Gobineau elméletében milyen drámai lehetőségek rejtőznek. Vagy hetvenöt évvel később a nemzetiszocialisták még hatékonyabban használhatták fel Gobineau eszméit, amikor nemcsak a demokrácia szellemének tulajdonították a „Nyugat alkonyát”, hanem egyben a „faji tisztátalanságnak” is, s a nemzetközi zsidóságot (s ezen belül is a *Sion véneinek feljegyzései* című hami-sítványt) az árja faj elleni gigantikus összeesküvéssel vádolták.

---

ményei. A francia forradalomban tetőző forradalmi eszmékért a filozófusokat okolja, akik szerinte azért terjesztették káros tanait, mert elégedetlenek voltak társadalmi helyzetükkel és elismertségükkel.

<sup>7</sup> Tocqueville: *The European Revolution and Correspondence with Gobineau*, i. m. 213.

<sup>8</sup> Uo. 285.

Nietzsche hangja persze sokkal szenvedélyesebb, mint a kissé hűvös, becsvágyó francia arisztokratáé. Ugyanakkor Nietzsche sokszor mélyebben is látott Gobineau-nál és oly mértékben túllép ez utóbbi érdeklődési körén, hogy nem tekinthető egyszerűen a XIX. századi reakciós gondolkodás képviselőjének. Persze a környezet, melyben Nietzsche élt, s amelyre reagált, úgyszintén eltért a Gobineau-étól: önelégült, pietista polgárok vették körül, akik busás hasznot húztak a felvirágzó német kereskedelemről, iparból, államszervezésből és tudományból, s hajlamosak voltak azt hinni – Hegel filozófiájának ihletésére –, hogy a történelem csúcspontja a német fensőbbségnek ez a vívmánya. Ez a felfogás nemcsak arrogáns, hanem közönséges és nyárspolgári is volt.

A fiatal Nietzsche még a német romantikus művészek és különösen Wagner körében talált menedéket; de a rokon lelkek körében eltöltött időnek hamar vége szakadt. Nietzsche szemében Wagner köre – melybe Nietzsche nővére és férje is beletartozott – magasabb szinten ugyanannak az önelégültségnek és öndicsőítésnek a melegágya volt, amit a filozófus a Spiessbürger alakjában oly mélyen megvetett. Amikor Wagner egyre hangzatosabban szólt a német értékek állítólagos sémita elnyomásáról, az ifjú Nietzsche elborzadt: hogyan képes ez a nagy ember „bedőlni” bizonyos újságok és bizonyos körök olcsó rágalomhadjáratának, amikor a veszély kozmikus természetű, s így az ellenszerének is annak kell lennie.

De ha Wagner a XIX. századi „összeesküvés-elmélet” jellegzetes képviselője volt, Nietzsche-t is annak kell tartanunk. Nietzsche-t nem vonzották barátai rasszista nézetei, s csak annyiban volt antiszemita (pontosabban: zsidóellenes), amennyiben a kereszténységet a természetes és férfias értékek elleni lázadásként értelmezte. Gobineau-hoz és számos őt követő jobboldali ideológushoz hasonlóan Nietzsche egyfajta eszmei életformát képviselt, melyet „összeesküvés” aknázott alá. A konzervatív-reakciós gondolkodásnak ez az alapmintája, függetlenül attól, hányféle formában jelenik meg, s attól is, hogy ki a „jó” és a „rossz”, az „úr” és a

\* A művészetéről és a német nemzetről szóló összes írásában Wagner az „eszmenyi német” és a valóban létező német közti különbség felmérésével próbálta megmagyarázni, hogy honfitársai miért nem úgy fogadták zenéjét, ahogyan fogadniuk kellett volna: „Ha ez utóbbiak nem olyanok, mint lenniük kellene, ha nem igazi németek, úgy ez valakinek vagy valaminek a hibája. Ezért csak annyi marad, hogy megtaláljuk a felelősöket: ezek pedig az idegenek, a sajtó, a zsidók, rossz éttrendünk és az általános dekadencia... S ezzel megindulhat a kórokozók, a betolakodók, a hírhamisítók, az árulók elleni hajsza.” (M. Boucher: *Les idées politiques de Richard Wagner*. Paris, 1947.) Wagner kusza és erős antiszemitizmusban kikristályosodó eszméit csak megerősítette és egységbe rendezte, hogy elolvasta Gobineau munkáit. Wagner mély tiszteletet érzett a francia gondolkodó iránt és 1880 után többször is fölkereste.

„szolga”, a „támadó” vagy a „védekező”. Nietzsche számára a „jó” forrása nem a zsidó-keresztény hagyományban kialakult „önzetlen” tett, hanem egy erős arisztokrácia zsarnoki cselekvése; a *Zur Genealogie der Moral*-ban felteszi a kérdést: „Vajon az ember milyen körülmények között talált rá az olyan értékítéletekre, mint a jó és a rossz, s mi ezeknek a valódi értékük önmagukban?”<sup>10</sup> Az „úri erkölcsöt” azonban hamarosan legyőzi a „szolgaerkölcs”,<sup>11</sup> a gyengék, a szolgálattelkek s – történetileg tekintve – a zsidók sikeresen fordították meg ezt az értékrendet, s a szégyent és a gyengét minősítették jónak. Még Jézust is – Nietzsche szerint az egyetlen igazi keresztényt – eltaszították maguktól, mert nehéz győzelmet ígért, kockázattal és felelősséggel és felépítették az egyházat, mely biztosított eszköze volt Róma aláaknázásának és legyőzésének.

Mutatis mutandis, ugyanez az összeesküvés van jelen a mi korunkban is, gondolta Nietzsche: „A demokratikus mozgalom a keresztény mozgalom örököse”; kétezer év gyengéit és rabszolgáit most „fogvicsorgató anarchista kutyaáknak”, „békés, szorgalmas demokratáknak”, „forradalmi ideológusoknak”, „szocialistáknak” nevezik, ezeket az embereket csak az köti össze, hogy „öszönösen gyűlölnek minden társadalmat, mely birkanyájnál több szeretne lenni”; egyesíti őket, hogy „hisznek a kölcsönös rokonszenv erkölcsében” s „a megmentő közösségben”.<sup>12</sup>

Nietzsche remélte, hogy ezzel az örülettel szemben fellépnek majd az „új filozófusok”, akik az „új kényszerek” nyomása alatt kihozzák „az emberből, ami még benne van”. E filozófusok felméri, hogy „az emberiség egyetemes hanyatlását csak a szocialista bolondok idealizálják s állítják be a szabad társadalomként”. Ezért az „új filozófusok” az új bölcsesség, az „új küldetés” letéteményesei.<sup>13</sup>

E szavakban többet láthatunk az összeesküvés elméleténél, amelynek kifejtése itt másodlagos. A XIX. század előrehaladtával egyre pontosabban lettek a modern, radikális-demokratikus-szekularizált világkép elleni vádak, s a konzervatívok egyre világosabban átlátták ideológiáját és felmérték törekvéseit. A lényegében hagyományos francia társadalomban Gobineau aligha láthatta meg az új szellem jeleit; még mindig küzdött azzal, hogy rendkívül pontos meglátásait érvekkel támassza alá és

<sup>10</sup> Friedrich Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*. Előszó.

<sup>11</sup> Friedrich Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*. 22. Aforizma. Magyarul: Túl jón és rosszon (Egy jövőendő filozófia előjátéka). Bp. 1972. Ford. Szabó Ede.

<sup>12</sup> Uo. 494–495.

<sup>13</sup> Uo. 497. A szöveg egy részéből kiderül, hogy Nietzsche ilyen „új filozófusnak” tekintette Wagnert, aki azonban „elkallódott”. „Alig van annál fájdalommasabb, mint azt látni, megjósolni és tapasztalni, hogy egy kiváló ember utat téveszt és emberségében lealacsonyodik.”

rendszerbe foglalja. De Nietzsche olyan társadalomban élt, mely egy időben szerezte meg a nemzeti létet és a sikert, s e jobb helyzetéből fakadóan pontosabban – mondhatnánk: próféta pontossággal – határozhatta meg azokat a célpontokat, melyeket korunk jobboldali kritikusai is támadtak. Vagyis láthatjuk, hogy amit „összeesküvés-elméletnek” nevezünk, legalább olyan hatékony eszköznek bizonyult a múlt s a jelen vizsgálatában, mint a talán „komolyabb” determinisztikus elméletek, amelyek vagy a világszellem gigantikus kibontakozásaként értelmezték a világtörténelmet, vagy könyörtelen osztályharcként. S az évszázad előrehaladtával az összeesküvés-elméletek is kibontakoztak, rendszerré álltak össze, miközben kisebb-nagyobb mértékben megőrizték eredeti diszpozíciójukat, vagyis mindig készek voltak rá, hogy meggyanúsítsák az ellentétes ideológiákat.

Dosztojevszkij a XIX. századi konzervativizmus egyik legerőteljesebb egyénisége. Jellemző, hogy legjelentősebb regényeit, a *Bűn és bűnhődést*, a *Karamazov testvéreket*, az *Ördögöket* és a *félkegyelműt*, amelyek lényegében az író folyamatosan foglalkoztató, sőt: gyöttrő jelenség különböző megjelenítési formái, mind a Nyecsajev egyetemi hallgató csoportjának valóságos összeesküvése ihlette. A társaság anarchista és nihilista tagjait fiatal és furcsa vezetőjük iránti rajongásuk tartotta egyben, akinek parancsára a legkülönbözőbb bűntetteket követték el (gyújtogatás, erőszak); céljuk az volt, hogy káoszt teremtve felépítsék az új társadalmat a régi romjain.

Dosztojevszkijt egész életében gyötörte a mindenható Isten és az ember rémisztő szabadsága közti szembenállás; ebben a híres esetben (amelyről az újságok is beszámoltak) különlegesen nyilvánvaló jelét látta annak, hogy az emberi szabadság korlátozhatatlanul felhasználható az Istennel való dacolásra. Mint Bergyajev írja Dosztojevszkij világképéről, az író szenvedélye egész életében az volt, hogy kiderítse: „Mi történik, ha az ember szabadságával élve, makacsul saját akaratát hajtja végre? Csak ilyenkor látható az emberi természet mélysége... Dosztojevszkij érdeklődése arra a pontra szegeződik, amikor az ember szembefordul a világ-egyetem objektív rendjével, elszakítja magát a természettől, saját eredetétől, s kinyilvánítja saját akaratát.”<sup>14</sup>

Mi történik, ha az ember minden jogot önmagának követel, ha – mint Kirillov teszi az *Ördögökben* – azt állítja, hogy Isten és az isteni törvények emberi koholmányok? A válasz talán az lehet, hogy ekkor az ember eltörli Istent s valami mást állít a helyébe: valószínűleg saját maga emberiségének istenített mását. Ha nincs Isten és nincs halhatatlanság: „akkor

<sup>14</sup> Berdjaev: Dostoevsky, 45.



az új embernek megengedhető, hogy emberistenné váljék... és könnyű szívvel átugorja az addig rab ember minden addigi erkölcsi gátját, ha szükségét látja. Egy Isten számára nincs törvény.”<sup>15</sup>

Dosztojevszkij szorongott attól a lehetőségtől, hogy a korlátok effajta átlépése bármikor megtörténhet; Nyecsajevék esetében és a szocialista mozgalomban a nagy összeesküvés eredeti szakaszát látta.<sup>16</sup> Ő is úgy látta, hogy az emberi szabadság gerjesztője és haszonélvezője történetileg a katolikus egyház, s nem különbözteti meg élesen a jezsuita rendet és az internacionálét. Miskin herceg A félkegyelműben azt állítja, hogy mind a szocialisták, mind a katolikusok az elnyomás által megvalósított egyenlőséget hirdetnek, s arra figyelmeztet, hogy az anyagi fejlődés jelszava mögött: az „emberiség barátja” a maga ingatag erkölcsi elveivel inkább az emberiség elpusztítójának bizonyul.

Az *Ördögökben*, amely valójában egy Nyecsajev által szervezett összeesküvés, a figurák nyíltan kimondják, hogy az új rendben az emberiség kilenctized részét – saját boldogsága érdekében – a fennmaradó egytized, vagyis az elit irányítja majd, mint egy birkanyáját. E vérfagyasztó beszélgetés szavai és fogalmai racionálisak, és Raszkolnyikov-szerű ifjú idealisták folytatják. Mint E. Simmons írja Dosztojevszkijről szóló könyvében, az orosz író egyre inkább hitte, hogy a szocializmus alapvető tévedése az volt, hogy meggyőződése szerint racionálisan meg tud szervezni egy társadalmi rendet, s hogy az ész ellenőrzése alá vonhatja az emberi természetet, az élet eleven folyamatait.<sup>17</sup> Dosztojevszkij eszménye a lelki béke volt, s elismerése annak, hogy Istentől függünk; ezért nyugtalanul reszketve nézte az istenellenes forradalom kitörését; de Nietzschehez hasonlóan nem félt a társadalmi felfordulástól; mindketten igen lesújtó véleményekkel voltak koruk intézményeiről és polgári viselkedésformáiról. De mindketten tudták, hogy azok, akiket Nietzsche megvetőleg „filozofasztereknek és testvériség-vizionálóknak” nevezett, s akik Dosztojevsz-

<sup>15</sup> A *Karamazov testvérek I–II*. Ford. Makai Imre. Bp. 1971. II. 422.

<sup>16</sup> A szocializmus – áll *A Karamazov testvérekben* – mindenekelőtt ateizmus, annak jelenkori megtestesülése; Bábel tornyának problémája, melyet Isten nélkül építettek, nem azért, hogy a földről följussanak a mennybe, hanem hogy a mennyet földig alacsonyítsák.

<sup>17</sup> E. Simmons: *Dostoevsky: The Making of a Novelist*, 67. Dosztojevszkij 1866. április 25-én a következőket írta a Russzkij Vesztnyik szerkesztőjének, Katkovnak: „A nihilisták azt követelik, hogy az asztalterítő négy csücskét összefogva rázzunk le mindent, hogy így érijük el a cselekvéshez szükséges tabula rasa állapotát. Minden nihilista szocialista. A szocializmus s különösen ennek orosz változata azt követeli, hogy minden kötődésunktől szabaduljunk meg. Fourier meggyőződéssel hitte, hogy egyetlen falanszter kialakítása elegendő ahhoz, hogy azután az egész világot falanszterek lepjék el.” *Correspondance de Dostoevsky*, III, 34.

kij szerint egyszerűen „a disznónyáját megszálló ördögök”,<sup>18</sup> nem elégednek meg a forradalommal, hanem hatalmuk fenntartása végett a tudomány és az ész nevében fognak kormányozni. Dosztojevszkij szerint, mint *Feljegyzések az egérlyukból* című munkájában írja, az emberi szabadság csak az örületbe menekülhet. Jellemző módon Nietzsche éppen ezt a megoldást választotta.

Charles Maurras felfogása is a rend fogalmán alapszik, melyet az új szellemiség támad és forgat fel. Az új szellemiség két formája a sémita és a levantei; mindkettő lerontja a latin civilizáció és a katolikus hierarchia klasszikus épületét. Maurras elsősorban a görög-mediterrán kultúrából merít: szellemi fejlődésében hirtelen fordulatot hozott az a belátás, mely az athéni Akropoliszon lepte meg: megértette a szépség és a rend lényegét – „la belle notion du fini” –, s élete hátralevő részében ennek ellenlábásával, vagyis a protestáns-demokratikus káosszal harcolt, akár vallásról, akár irodalomról vagy politikáról volt szó.<sup>19</sup>

Maurras oly mértékben tartott a felbomlástól, a barbarizmustól, a romantikus és rousseau-ista érzékenységtől, hogy több mint egy fél évszázadon keresztül küzdött az általa ártalmasnak ítélt elemek, a zsidók, a németek, a protestánsok és a szabadkőművesek franciaországi behatolása ellen. Mivel közéleti figura, publicista, író, szerkesztő és politikai stratégia volt, küzdelme egybeesett az 1860-as évek francia közéletével. Vagyis nagyobb befolyása volt kortársaira, mint a konzervatív gondolkodók közül bárkinek, beleértve Metternichet és Disraelit; s természetesen sokkal sikeresebb volt, mint Gobineau, Nietzsche vagy Dosztojevszkij. Mint francia jobboldali értelmiségi, az összeesküvés elmélet sajátos francia változatát vallotta, melynek persze korában és Franciaországban nem ő volt az egyedüli képviselője. Hiszen tevékenységének kibontakozása előtt Edouard Drumont és Maurice Barrès – hogy idősebb kortársai közül csak e kettőt említsem – már részletesen tárgyalták azt a hatalmas összeesküvést, melynek célja „Franciaország eltörlése Európa térképéről”. E tervet természetesen a szabadkőművesek, a németek és a zsidók dolgozták ki, akik számítottak rá, hogy ellenükben a mindennapi konzervatív szinte teljesen esélytelen.

<sup>18</sup> Dosztojevszkij itt a Lukács-evangéliumra utal 8:32–33; *Correspondance inédite* (Bibliothèque cosmopolite), 87.

<sup>19</sup> „Egy éles irodalmi vita társadalmi és politikai vitához vezet... A közösségi élet törvényei és a kormány rendelkezései összefüggenek azokkal az elvekkel, melyek meghatározzák a költő művészetét, amidőn eszméit és szavait, a színeket és a hangokat versebe kényszeríti. A két szint ezen analógiája nagy hasznomra volt... és segített abban, hogy leírjam, az egyetemes rend iránt elkötelezett elmék nemigen közömbösek a közélet iránt.” *Barbarie et poésie*.

A francia jobboldalt 1870-től napjainkig mindenekelőtt a német és zsidó bankárok összeesküvése, a dreyfusard-ok, a baloldali egyesületek és a haladó értelmiség miatti riadalom és kétségbeesés uralja. Szemükben e személyek és ezek az erők olyan vírusok, melyeknek nincs ellenszerük, csak radikális megoldás van: a vérontás (polgárháború).

Ám Maurras a „jöttmentek” fizikai jelenléténel sokkal finomabb veszélyforrásokra is felfigyelt. Mint Gobineau, Nietzsche vagy Dosztojevszkij, ő is állandó veszélyhelyzetben érezte magát: nem éppen ellenséges támadástól, proletárfelkeléstől vagy szabadkőműves felforgatástól tartott, hanem egyfajta filozófia és szellemiség behatolásától. Ezért volt ellenségesebb a protestánsokkal még a zsidóknál is: ez utóbbiak befolyása, mivel idegen test a nemzetben, könnyebben körülírható, leleplezhető, leküzdhető: ám a protestánsok szintén franciák, ugyanakkor Istenről, társadalomról, egyénről téves fogalmaik vannak: „A protestáns szellem, mely az anarchizmusig menően individualista, szétforgácsolja a társadalmat.”

Maurras Rousseau gondolkodásában és az ebből eredő jakobinus felfogásban vélte megtalálni annak az átfogó összeesküvésnek a tervezetét, mely a társadalom és a civilizáció szétrombolására irányult. Egyházi kritikusi mindazonáltal azzal vádolták Maurras-t, hogy „a politikum elsőbbségének” (*politique d'abord*) hangoztatásával a politikát a teológiai igazság fölé emelte; későbbi marxista bírálói ugyanezt vetették szemére, hisz nyilvánvaló, hogy számukra a politikát gazdasági tényezők határozzák meg. Most nem vizsgálhatjuk részletesen, mi igaz ezekben az ellenvetésekben; maradjunk annak leszögezésénél, hogy Maurras szerint az államot veszélyeztetik a modern anarchisták, akiknek érzélgős individualizmusa ellenséges a társadalmi intézményekkel, a törvényekkel, a hagyományokkal s a szokásrenddel.<sup>20</sup>

Rousseau első premisszája szerint „az ember szabadnak születik, és mégis mindenütt bilincsekben él”; Maurras válasza: nem igaz, az ember társadalmi viszonyok hálózatába születik bele, melyek nélkül vagy elpusztul, vagy elvadul. Csak a nemzet hagyományaihoz szervesen kapcsolódó társadalmi intézmények köre és az egyént megelőzően is léte-

<sup>20</sup> Maurras egyik kései tanítványa 1942-ben a következőképpen nyilatkozott arról, mi vonzotta őt és oly sok fiatal franciát Maurras gondolkodásához: „Mint számos korombeli fiatal, a középiskola elvégzésekor Maurras, Léon Daudet és tanítványaik írásaiban sok olyan meglátással találkoztam, mely megerősítette ösztönös ellenérzéseimet. Politikailag Baudelaire és Balzac pártján álltam, vagyis szembefordultam Hugóval és Zolával; Machiavelli józan fölfogását kedveltem. Olyannak láttam az emberiséget amilyen, és elleneztem a folytonos fejlődés hangoztatását és a négy különböző szellemiséget.” Lucien Rebatet: *Les Décombres*, 20.

ző civilizált közösség képes felkészíteni az egyént alkotó életre, aminek módja, hogy mederbe tereli egyénieskedését, törekvéseit és erőfeszítését. Az egyén önmagában igen sérülékeny valami, tele van hibával; a társadalom kölcsönöz neki erőt, látja el környezettel és szerepkörrel, teszi meg a nagy civilizációs láncolat egy láncszemévé.

Rousseau követőinek hája, állítja Maurras, hogy a társadalmat és a politikai közösséget a leggyengébb társadalmi jelenségre, az egyénre akarják alapozni. De az első hibát, teológiai és lélektani értelemben, a protestánsok követték el: „Ha a természete szerint anarchisztikus egyéni tudatban elültejtük azt a meggyőződést, hogy közvetlen kapcsolatba léphet az abszolút Lénnel, a láthatatlan és távoli Úr eszméje meggyengíti benne azt a tiszteletet, mellyel látható és közvetlen feljebbvalóinak tartozik. Inkább Istennek akar majd engedelmesskedni, semmint az embereknek.”<sup>21</sup> Egyének tömkelege, akiknek mindegyike azt hiszi, hogy közvetlenül kapcsolatba léphet az istenséggel, soha nem fog közösséget alkotni. Ugyanakkor Rousseau éppen ebből indult ki, amikor a társadalmat szerződéses intézménynek tekintette, vagyis önálló egyének akaratos szerződésének. Maurras válasza erre az, hogy a társadalom nem akaratos szerződésből fejlődik ki, hanem egy természeti tényből. Ha az individualizmus jakobinus elve igaz lenne, igazunk lenne abban is, ha az egyén kedvéért leszerelnék az ország hadseregét, feloszlátánk intézményeit, magát az egész társadalmat.<sup>22</sup> Am természeti tény, hogy az egyén nem választhatja meg sem a szüleit, sem a társadalmat, melyben megszületik; ezek megelőzik őt.

Nietzsche azt remélte, hogy az *Übermensch* az ember lényegének és sorsának egészségesebb megértésével ajándékozta meg a világot; Dosztojevskij pedig arra vágyott, hogy megerősödjön a vallásosság, az ortodox egyház, a cári hatalom és a pánszláv mozgalom, s visszaszorítsa a Nyugatról importált anarchiát és szocializmust. Maurras gyakorló politikus volt, a francia elitértelmiség befolyásos gondolkodója, aki azon dolgozott, hogy a társadalom „tisztán lássa hazafias kötelességeit”, hogy a francia ifjúság legjobbait fölkészítse arra, hogy „az egymással szorosán összefüggő igazságok egész sorát elfogadják az erkölcs, a szellem, az irodalom és a filozófia terén”.<sup>23</sup> Szerinte ez úgy érhető el, ha helyreállítják és megerősítik azon két intézményt, mely felfogása szerint a legfontosabb: a monarchiát és az egyházat. A monarchiától azt remélte, hogy megerősíti a francia hagyományokat és folytonosságot, s hogy az összetartó erő

<sup>21</sup> Charles Maurras: *Trois idées politiques*, Ouvres capitales, II. kötet, 88.

<sup>22</sup> Ezt jegyezte a Dreyfus-perről szóló benyomásai alá.

<sup>23</sup> Henri Massis: *Maurras et son temps*, I. kötet, 68.

szerepét játssza majd, mely oly fontos a modern államban működő szétforgácsoló erők ellenőrzésében. Maurras 1900 körül rájött, mennyire fontos a helyi és a regionális szabadság egy túlközpontosított ország életében; arra a következtetésre jutott, hogy az ország egységét a maga sokféleségében csak olyan államfő képes megőrizni, aki felette áll a részleges és egymásnak ellentmondó érdekeknek. E meglátásából következett militáns királypártisága, mely mellett élete végéig kitartott.

Maurras eszményét azonban mégis a katolikus egyház testesítette meg. Ez az egyház az ő szemében azonban nem elsősorban a krisztusi evangélium letéteményese, nem a megfellebbezhetetlen és tartózkodás nélkül elfogadott hit hordozója. Felfogása szerint a keresztény vallás – melynek evangéliumait „négy obskurus zsidó írta” – valójában „anarchisztikus, forradalmi és ellenséges minden civilizációval szemben”.<sup>24</sup> A kereszténység igazi képviselője a protestantizmus, nem a katolicizmus; ez utóbbira sokkal meghatározóbb hatással volt a római államvezetés józansága, mint Krisztus univerzalizmusa és a judaizmusban gyökerező messianizmusa. Maurras valójában csodálta ezt a római jelleget a katolikus egyházban, mely lehetővé tette, hogy a katolicizmus a modern világ egyetlen olyan intézményeként maradjon fenn, melynek alapja a hierarchia és a rend, s amely a katolikus nemzetek esetében inspiratív modellként szolgálhat hasonló szerkezet, hierarchia és rend kiépítésére.<sup>25</sup> Maurras szavaival: „Valamennyi kedvenc eszmémet – a rend, a hagyomány, a fegyelem, a hierarchia, a tekintélyelv, a folytonosság, az egység, a munka, a család, a testületiség, a decentralizáció, az autonómia, a munkásszerveződés eszméit – a katolicizmus őrizte meg és fejlesztette tökélyre.”<sup>26</sup>

Ez a néhány példa, mely jól mutatja, hogy a XIX. század radikalizmusára, progresszivizmusára és szocializmusára milyen választ adott a konzervatív értelmiség, nemcsak egy elméletet, az összeesküvés elméletét, vagy egy lelkiséget mutat be; körvonalazzák azt a kritikát is, melyet a konzervatív gondolkodók többsége szegezett szembe a korszellemmel.

A konzervatív kritika híján van annak az egységnek, amely például a kapitalista társadalom marxi kritikáját jellemzi; híján van azon népszerű és profetikus elemeknek is, melyek miatt a marxizmust a tömegek és az értelmiségiek többnek látták elméletnél: tudniillik egyszerre volt számuk-

<sup>24</sup> Maurras ebben tehát egyetért Nietzschével.

<sup>25</sup> Vialatoux ezt írta 1927-ben: „Maurras nem azt vallja, hogy az egyháznak pogánnyá kellene válnia, hanem azt, hogy ténylegesen pogány – s éppen ez az érdeme. Maurras nem szándékozik új missziót kijelölni az egyház számára; elfogadja és támogatja az egyház hagyományos küldetését.”

<sup>26</sup> Idézi Jacques Juillard: *La Politique religieuse de Charles Maurras*, Esprit, 1958. március.

ra tudományos elmélet és vallás. A konzervatív gondolkodók sose voltak népszerűek, mivel felfogásuk természetéből következően nem hajlandók színes képet festeni a történelem horizontjára, vagyis nem hajlandók hinni, s másokat sem vesznek rá arra, hogy higgyenek az utópiában. Éppen ellenkezőleg: ha a fentebb tárgyalt férfiak felfogásában van valami közös, akkor az a figyelmeztetés, hogy az emberi lét valójában soha nem változik, s mindazok, akik a tömegeket ezzel hitegetik, veszélyes demagógok, akik betarthatatlan ígéreteket tesznek, felpiszkálják a szunnyadó illúziókat, s ezzel vadállati szenvedélyeket szabadítanak el. A hegelianizmusból származó tanok azt hirdetik, hogy felfedezték a történelem mechanizmusát s a célt, mely felé a történelem hajtja az emberiséget; ezzel szemben a konzervatív-jobboldali ideológia arra törekszik, hogy a történelmi jelenségeket statikus, eleve elrendelt rendszer részeként fogja fel, s hajlik arra, hogy a történelmi változásokat ne tartsa többnek az állandóság óceánjának fodrozódásánál.

A konzervatív ugyanolyan szerelmes várakozással tekint a rend fogalmára, mint a haladó értelmiségi a változáséra. Érdeemes összehasonlítani a két gondolkodótípust és azokat a személyeket, akik szemükben az ember sorsát jelképezik. Míg a haladó értelmiségi az egyenes vonal különböző változatait (a nyilat vagy a statisztikai görbét) alkalmazza szimbólumként, a konzervatív inkább a kört, a visszatérés ritmikus, ciklikus formáit használja szívesebben. Az optimisták a XVIII. és XIX. században az emberi faj történetét egyenesen és egyre magasabbra repülő nyílveszőként képzeltek el. Éppen az első világháború előtt ismét felbukkan a ciklikus jelkép, jelezve, hogy a konzervatív értelmiség milyen veszélyesnek ítélte sorsunkat. A kutatás egyre tökéletesebb eszközeivel tanulmányozták a történelmi ciklusok fogalmát Giacchiono da Fiore és Giambattista Vico nyomán. Civilizációnkat múlandónak minősítették (Paul Valéry), vagy hanyatlónak (Spengler), vagy válságosnak, ami azonban elmulasztható (Toynbee).

A ciklikus felfogás leghíresebb képviselője *A Nyugat alkonyának* szerzője, Oswald Spengler. Azt tanította, az összeesküvés-elmélet sajátos változatát hirdelve, hogy figyelmen kívül hagyjuk a nagy kultúrák és civilizációk kialakulásának eredetét és okát, de ha egyszer már léteznek, természetük és fejlődésük önálló. Az egyes civilizációkon belül minden jelenségnek, a művészetnek éppúgy, mint a matematikának, megvan a maga sajátos jellege. Minden civilizációs ciklus élete a megfelelő szakaszokra tagolódik a kezdettől a felbomlásig. Napjainkban az északi ember a gép és a hatalmas, lélektelen városok rabja lett. Ez a mesterséges növekedés valójában már a bekövetkező pusztulást, a belső felbomlást jelzi. A demokrácia önmagára mér vereséget: az idealista meghódol a bankár előtt,

aki ellenőrzi a szavazatokat; de meghajol a pártgépezet előtt is, mely a lakosságot manipulálja. A sajtó kiátkozhat bármilyen könyvet, meghatározza a közvéleményt, s az egyéni gondolkodást a tömegek által ismételt klisékre szorítja vissza. Az igazságot nem üldözik – elhallgatják. Az út nyitva áll új cézároknak előtt, s a tömeg, mely erkölcsi vezetésre vágyik, lelkesen üdvözli őket.

A konzervatív értelmiségi tehát hajlik arra, hogy a világot drámai összeomlások, fejlődések, hanyatlási folyamatok, összeütközések, vereségek és csodálatos újjászületések folyamataként szemlélje; ez a felfogás gondolkodásának vezérmotívuma. Nietzsche szerint a modern ember Kopernikus óta kimozdult a világ középpontjából s egy meghatározatlan X felé halad cél és a végső miéltre adandó válasz nélkül.<sup>27</sup> Dosztojevszkij legmélyebb meglátása is az volt, hogy az ember valódi alapja nem a Nyugat által hirdetett racionalitás, hanem a szenvedésben, az önmagunkra mért büntetésben megvalósuló közösség Istennel. A maradéktalan önfeláldozás nem engedi meg a racionális mérlegelést, ám elvezet a megbékéléshez az isteni akarattal. Dosztojevszkij egyik tanítványa, az egzisztencialista Sesztov szerint meg kell tagadnunk „Athént” és a szókratészi racionalizmust, s vissza kell térnünk „Jeruzsálemhez”, a bölcsesség forrásához.

E gondolkodókban nem a szelíd és önfeláldozó szláv lélek vagy a német irracionalitás nyilatkozik meg. Az angol és francia konzervativizmus hasonló kérdéseket vetett fel, még akkor is, ha – mint Maurras esetében – sokuk kiindulópontja a pozitívizmus volt. Edmund Burke jobban bízott a természeti fajok Istentől eredeztetett, szuprarácionális bölcsességében, mint azokban a józan tervekben, melyek az emberiség többségének sorsán igyekeztek javítani. Ha a világ Isten alkotása, akkor nincs sok dolgunk reformokkal és változtatásokkal, mivel a szegénység és az erőszak a világ szükségszerű velejárói, melyekre csak a vallás adhat vigaszt. Figyelemmel kell lennünk Isten szándékaira, mégpedig úgy, hogy gondosan tanulmányozzuk a természetet és a történelmet, s ha egyes esetekben felismerjük a változás szükségességét, mindig részleges szükségletek kielégítése végett kell hagyni, hogy megtörténjen, s nem valamilyen elvont eszme általános megvalósításaként.

Természetes tehát, hogy a konzervatív gondolkodó elválaszthatatlannak tartja a vallást és a társadalmat, mely utóbbi rendjét az isteni rend tükröképeként értelmezi. A rendet azért részesíti előnyben a változással

<sup>27</sup> C. G. Jung hasonlóan nyilatkozott; szerinte a modern ember már elveszítette a belső ember éltető mítoszát, melyet a kereszténység őrzött meg számára.

szemben, mert a vallás szempontjából a változás mindenkor csak felületi, míg a rend a világegyetem alapvető valóságát fejezi ki. E rend egyik legfontosabb eleme, hogy a világban fellelhető boldogság és boldogtalanság aránya mindig, minden történelmi korban változatlan marad. Mint Burke fogalmazott: „Olykor mindennél jobban kételkedem abban, hogy a Teremtő valaha is igazán boldogságra szánta volna az embert. Annyi természeti csapást kevert össze poharában, hogy minden emberi kísérlet, mely a világ kezdete óta napjainkig akár a művészetben, akár a politikában e bajok enyhítésére vagy megszüntetésére irányult, csak arra volt jó, hogy új bajok keletkezzenek, vagy súlyosbítsa és hevennyé tegye a régi gondjainkat.”

Burke nem volt katolikus; megnyilatkozásai mégis nagyon emlékeztetnek korunk két pápájának a szavaira. XIII. Leó pápa például, a gazdasági bajok okairól és ellenszereiről szólva, a következőket jelentette ki üzenetében: „Az emberiség sorsa, hogy szenvedjen, s elviselje a szenvedést. Bárhogy igyekezzék is az ember, nincs olyan erő és ügyesség, mely az ember életéből eltávolíthatná azon gondokat és betegségeket, melyek gyötrik. Ha némelyek félrevezető szándékkal mégis mást állítanak, és a nehéz sorban lévőknél a fájdalomtól és a bajtól való szabadulást ígérik, zavartalan nyugalmat és folytonos boldogságot, azok megcsalják az embereket és erőszakot tesznek rajtuk, s hazug ígéreteik csak a rossz súlyosbodásához vezetnek.”<sup>28</sup> XI. Pius pápa: „A világ soha nem szabadulhat meg a szegénységtől, szenvedéstől és a szomorúságtól, mert mindez még a látszólag gazdagokat is sújtja.”<sup>29</sup>

E megnyilatkozások filozófiája nyíltan vallásos, amit az eredendő bűn keresztény fogalma ihletett, s melynek társadalmi jelentősége az, hogy figyelmezteti az embert: bajainak okát magában keresse, s abban, hogy nem engedelmeskedett az isteni parancsoknak. Arra is figyelmeztet, hogy nem szabad azokra hallgatni, akik a dolgok rendjét szánt szándékkal fel akarják bolygatni. Az eredendő bűn tana politikai erőként alapvetően forradalomellenes.<sup>30</sup>

A konzervatív gondolkodó végkövetkeztetése így hangzik: a naiv utópikusok és a botcsinálta demagógok összeesküvésének következtében felbomlott a régi társadalmi rend. A francia forradalom óta a történelem

<sup>28</sup> A *Rerum Novarum* kezdetű enciklika, 14. rész (1891).

<sup>29</sup> Az *Ateista Kommunizmus* kezdetű enciklikából, 15. rész (1935).

<sup>30</sup> „Akár tagadják, akár tisztelik a vallás eszméit, akár igazak, akár hamisak ezek az eszmék, minden tartós intézmény egyedüli alapjai.” De Maistre: *Considérations sur la France*.



árulások sorozata, melyek közül az egyik legdöntőbb a polgárság árulása – a polgárságé, mely elvakult profithajszolásában szerződésekkel és pénzügyi ügyletekkel helyettesítette a hagyományos társadalmi viszonyokat. A XIX. századi polgárság legdrámaibb leírásával talán Bernanos szolgál, aki nyomon követi a polgári tulajdon történetét a francia forradalom alatt megszerzett földtől egészen a Hitlerrel kötött paktumig a XX. században. A sajnálat hangja az uralkodó, amiért eltűnt a régi, földművelésre alapozott társadalom, és amiért a parasztság gyökértelen lett és nincstelen.

A XIX. század közepétől a konzervatív értelmiség az összeesküvés elmélettel kapcsolatban fogalmazott meg a fentihez hasonló vádakat. Az osztályharc kibontakozásával és fölerősödésével nemcsak a „régirend” került veszélybe, hanem egyáltalán mindenfajta rend (s ezzel együtt a nyugati világkép egész görög-keresztény alapja). Ennek hatására a konzervatív értelmiség az alsóbb osztályokat és népszerű képviselőiket kezdte el vádolni, de ezzel egy időben s nem kevesebb erővel a polgárságot és annak világi ideológusait is. A népszerű demagógokat, mint láttuk, azzal vádolták, hogy paradicsomi jólétet követeltek és ígértek, ezzel megtörve a társadalmi rend egyensúlyát: a polgárságot azzal vádolták, hogy elherdálja az arisztokráciától a forradalom során elorzott örökséget (a tulajdont és a hatalmat). A polgári-kapitalista munkáltató e fölfogás szerint semmivel sem jobb, sőt talán rosszabb, mint a feudális földesúr volt. A földesúr legalább ismerte bérlőit és birtokán élő köznemeseit; Saint-Simon herceg, bármilyen gögös arisztokrata volt is, XIV. Lajos korában nyílt házat tartott Párizsban embereinek, akik a birtokáról a fővárosba látogattak; földesuruk szállást és ételt biztosított számukra, s ellátta őket pénzzel, jó tanáccsal. Ám egy lancashire-i keményszívű szövőgyártulajdonos semmilyen társadalmi kötelezettséget nem ismert, és kíméletlenül zsákmányolta ki munkásait, férfiakat, nőket, gyermekeket egyaránt.<sup>31</sup> Ugyanez zajlott le a polgárháború előtti Egyesült Államokban: számos déli ültetvényes mondta, hogy a rabszolgaság intézménye természetesebb és emberibb, mint az északi gyárak bér munka-rendszere.

Ugyanakkor a polgári-kapitalista világ olyan politikustípust alakított ki, aki már nem régi vágású, széles látáskörű államférfi, hanem a részérdek gátlástalan kihasználója, akár a kapitalistáknak a földtulajdono-

<sup>31</sup> Bárha az ellenkező nézőpontból, de a polgárság marxi kritikája ugyanígy hangzik. „A burzsoázia, ahol uralomra jutott, szétrombolt minden hűbéri, patriarchális, idillikus viszonyt. Könnyörtelenül széttepte a tarkabarka hűbéri kötelekeket, melyek az embert természetesen feljebbvalóihoz fűzték, s nem hagyott meg más köteleket, mint a meztelen érdeket, az érzés nélküli készpénzfizetést.” *Kommunista kiáltvány*, MEM 1. 444.

sokkal szembeni igényeiről, akár a proletariátusnak a gyártulajdonosokkal szembeni érdekeiről van szó. Más szavakkal kifejezve: a polgárság egyrészt kiszakította a parasztságot természetes környezetéből s elkese- redésbe hajszolta, ugyanakkor a demokratikus jogok és a szavazati jog birtokába helyezte. A konzervatív fölfogása szerint ez a helytelen gondolkodás és balgaság csúcsa volt, hiszen nyilvánvaló, hogy az egyenjo- gúsított, ám gazdaságilag alacsony helyzetű osztályok visszaélhetnek szavazatukkal, s mindig akadnak olyan elégedetlen, vakmerő kalandor- rok, akik a fennálló rend bástyái ellen vezetik őket.

A konzervatív értelmiség így ismerte föl fokozatosan, hogy a XIX. szá- zadban a hatalomért folytatott harc folyamán elszenvedett vereségei kö- zül a legnagyobbat akkor szenvedte el, amikor elveszítette a munkástö- megeket. Már a *Kommunista kiáltvány* is foglalkozik a földbirtokos arisz- tokrácia és más konzervatív erők kísérletével, hogy a múlt földműves társadalmának idillizálásával megpróbálják visszahódítani a modern ipartól a nincstelen munkásokat. Am ez a kísérlet sikertelen maradt; nagyjából abban az időben, amikor a *Kommunista kiáltvány* napvilágot látott, Tocqueville is megjegyzi a *Récollections*-ban, hogy: „A nép továb- bra is szenvedélyesen gyűlöli az Ancien Régime-et és nem bízik a kivált- ságos osztályokban” – noha a polgárság, mely „jobban ért mindenhez, mint az arisztokrácia valaha is, inkább a maga gazdagodásával, semmint a közügyekkel foglalkozik.”<sup>32</sup> És Marx ezt írja a *Kommunista kiáltványban*: „A francia és az angol arisztokráciát történelmi helyzete arra rendelte, hogy pamfleteket írjon a modern polgári társadalom ellen... hogy rokön- érzést kelthessen, úgy kellett tennie, mintha látszólag szem előtt téveszte- né saját érdekeit és csakis a kizsákmányolt munkásosztály érdekében formulázná meg vádiratát a burzsoázia ellen. Így készítette elő azt az elégtételt, hogy gúnydalokat énekelhessen új urára.”<sup>33</sup>

Am a konzervatív értelmiségen egyre jobban erőt vett a rémület, lát- ván, hogy a kapitalizmus által teremtett általános ipari viszonyok a prole- tariátust egyre inkább az osztályszolidaritás és a munkáspártok felé so- dorják, amelyek a társadalom fölforgatására törekszenek. E végzetes helyzetért a konzervatívok a kapitalistákat, az ipart és a gépeket tették felelőssé, sokkal inkább, mint magukat a munkásokat. De legalább az világos lett a konzervatívok számára, hogy a proletariátust nyomorúsá- gos körülményei ellenére sem lehet rábeszélni, hogy visszatérjen a föld- höz és parasztként a társadalom permén tengődjék. Ha a társadalmat

<sup>32</sup> *The Recollections of Alexis de Tocqueville*, ed. J. P. Mayer, 224. és 3.

<sup>33</sup> MEM 1. 460–461.

meg akarta menteni a forradalomtól és a keresztény értékrendet a frontális támadástól, a konzervatívoknak újja kellett szerveznie a társadalmat, újra be kellett fogadnia a munkásokat a nemzet testébe és új lendületet kellett adnia a keresztény eszméknek. Sir William Harcourt, Gladstone korának egyik politikusa, az új szellemiséget a következő fölkiáltással jelezte: „Immár mindannyian szocialisták vagyunk!”<sup>34</sup>

A XIX. század utolsó negyedétől a konzervatív filozófia kereste a módját, hogy tetteiben fejezze ki magát. Két út állt nyitva előtte: az egyik a hagyományos szerveződés volt, vagyis olyan ősi intézmények újjáélesztése, mint a céhrendszer vagy a monarchia, melyet az egyház támogatott, a nemzeti múlt tudatos kultusza stb; a másik lehetőség, hogy utánozzák az ellenfél politikai szerveződését, a társadalmi kérdésekkel való törődését és közeledését a tömegekhez. Történelmi tény, hogy a konzervativizmus mind a két utat megjárta; némely konzervatív gondolkodó egy új testületi rend elméletét dolgozta ki (az egyház támogatásával), mások ugyanakkor megszervezték az első keresztény szakszervezeteket és diákszervezeteket. Egyesek, elsősorban Franciaországban, a királyság helyreállításán munkálkodtak, mások őszintén megbarátkoztak a köztársaság gondolatával, és arra ügyeltek, hogy a köztársaság intézménye ne engedjen teret a szélsőségeknek. Voltak olyanok, akik nem politikai eseményektől remélték hatalomra jutásukat (háború, fölkelés, államcsíny, hódítás), mások inkább együttműködtek a parlamentarizmussal, s olyan parlamenti pártokat hoztak létre, melyektől remélhették, hogy törvényes úton kerülnek hatalomra.

A két konzervatív csoport közötti különbség inkább csak gyakorlati, s nem elméleti volt: az egyik belül volt hatalmon, a másik kívül. E megkülönböztetés nem olyan komolytalan, mint amilyennek látszik, s a mögöttes meghúzó ok sem esetleges. Maurras, aki a hatalmi körön kívül maradó konzervatív csoport fő képviselője volt, saját nacionalizmusát „integrálónak” nevezte, és ezen mind ő, mind bárki más azt értette, hogy különbözik az ódivatú hazafiságtól. Valóban, Maurras (és a német, olasz, spanyol, amerikai stb. konzervatívok) számára a nacionalizmus, mi több, a vallás olyan ideológiává vált, mely nem ismer megalkuvást, s ezért nem is alkalmas arra, hogy békés módon és bizonyos játékszabályok betartásával érje el és tartsa meg a hatalmat. A nacionalizmus, a (katolikus és protestáns) vallás és a konzervatív politikai és kulturális eszmék így tömörültek egységgé, mely annál egységesebb és megbonthatatlanabb volt,

<sup>34</sup> Korábban, 1843 körül Louis Bonaparte, a későbbi császár írta a *L'Extinction du pauperisme*-ben: „Napjainkban vége a kasztok uralmának, kormányozni már csak a tömegekkel lehet.”

minél hosszabb ideig volt kénytelen nélkülözni az aktivitást és a hatalmat.<sup>35</sup>

Közben a konzervatív ideológia főbb elemeit kiváló gondolkodók finomították tovább. A nacionalizmust erőteljesen kiélezte a XIX. században a kisebbségek helyzete, majd a versailles-i békekötés utáni revansista szélsőségek a XX. században. A nacionalisták úgy látták, hogy a szocialista vezetők majdnem kivétel nélkül nyíltan a nemzetköziséget és a munkásosztály nemzetek fölötti szolidaritását hirdették, s ezzel elherdálták és tudatosan semmibe vették a nemzet legbecesebb tőkáját, a történelmi múlt iránti hűséget és a nemzet természetes kohézióját.<sup>36</sup> A konzervatívok csupán rendbontókat láttak a szocialistákban, akik a kisemberek elgyökértelenítésére törekednek, miután a modern világ amúgy is kiszakította őket megszokott környezetükből, évezredek életmódjukból és a termőföldből.

A vallás szintén része volt a konzervatív-reakciós ideológiának. A protestáns országokban a vallás könnyen összeolvadt más kultuszokkal, melyeket az emberi természet és a közösség összetartó erejeként őriztek: a faj, a vér és a termőföld szinte animisztikus kultuszával. A vallás küldetése lett a német kereskedői és katonai kasztnak, az amerikai pioníroknak, misszionáriusoknak, iparmágnásoknak és a brit gyarmati tiszteknek, ami a meghódított embereket illeti. A katolikus országokban, mint Maurras és Gobineau példája mutatja, már nem volt oly könnyű a vallást

<sup>35</sup> Az Egyesült Államokban hasonló jelenséget figyelhetünk meg. Mint Dwight Macdonald írja: „A McCarthy-féle aggodalmas, megkeseredett és sértett nacionalisták... úgy érzik, hogy 1932 óta kimaradtak az amerikai politika főáramából – mint ahogyan ténylegesen ez történt –, s ezért őket is az elszigetelt kisebbségi csoportokban jelentkező enyhén paranoiás gyanakvás jellemezte. Ezek az emberek a pálya szélén álltak, szellemileg háttérbe szorították őket, s úgy érezték, kizárták őket a világból, melyet szerintük a liberálisok irányítanak – ahogyan a gazdaságilag kizsákmányolt is kizsáktottnak érzi magát a társadalomból.” *Memoirs of a Revolutionist*, i. m. 332. Bármit gondoljunk erről a megjegyzésről, mely szerintem leegyszerűsíti a kérdést, mégis jól jellemzi az amerikai konzervatívok és liberálisok egymással szembeni magatartását. Mint W. F. Buckley írja *Up from Liberalism* című könyvében: „a liberálisok kimondatlan előföltévése az, hogy a kölcsönös megértésen alapuló párbeszéd csak a kommunistáknak jár ki, a konzervatívoknak nem, akikkel szemben a kulturált véleménycsere minden normális törvénye fölfüggeszhető.” (23.) Ez tehát a francia „*pas d'ennemi à gauche*” amerikai párhuzama.

<sup>36</sup> G. D. H. Cole írta az első világháború alatt, hogy: „Az európai hatalmak szervezett munkásai között nincs olyan vita, mely háború kirobbanásához vezethetne, nincs olyan nemzeti ellentét sem, mely képes volna leküzdeni a munkásosztály nemzetek feletti nagyon is létező szolidaritását. S éppen itt bukkan föl az a probléma, mellyel a forradalomnak szembesülnie kell. Vajon a hűség a nemzetet illeti-e, amelybe az osztályok tartoznak, vagy az osztályt, amely minden nemzetben jelen van. Az erre a kérdésre adandó válasz világítja meg a legjobban a háború lélektanát, mert ebben jelentkezik az osztálytudat és a nemzettudat igazi viszonya.” Idézi: Anne Freemantle, i. m. 216–217.

új szereppel fölruházni, aminek oka az egyházban megkövetelt fegyelem és az egyház által rögzített dogma; de mégis lehetőség nyílt arra, hogy a vallásban és a valláspolitikában helyet kapjanak nem keresztény mozzanatok is. Nem a germán értelemben vett pogány elemekről van szó (mint a protestáns országokban), hanem görög-római értelemben vettek-ről, melyeket könnyebb volt rokonítani bizonyos keresztény fölfogásokkal, amelyeket az egyház is csak lagymatagon kifogásolt. (Bernanos egyszer megjegyezte, hogy Maurras tanai és Mussolini fasizmusa a humanista képzettségük és a görög-római világ tisztelete miatt arathatott oly nagy sikert francia értelmiségi körökben. A katolikus konzervatívok tehát különösebb tétovázás nélkül elfogadták, hogy vallásuknak összhangban kell állnia az adott nemzeti érdekekkel és kulturális elkötelezettségeikkel; ha nem is átírni, de legalább újraértelmezni akarták az egyház bizonyos előírásait és elvárásait annak érdekében, hogy háttérbe szorítsák a szeretet és az irgalmasság tanítását és egyfajta „pozitív” kereszténységet állítsanak előtérbe, mely a Nyugat és a nyugati civilizáció védelmét szolgálja.

Ami mármost az egységes konzervatív „csoomag” harmadik összetevőjét illeti, a politikai és kulturális eszmékről már nehéz általános megállapításokat megfogalmazni. A konzervatívok politikai reakcióit a XIX., de még inkább a XX. században elsősorban saját hazájuk sajátos helyzete szabta meg. Nem volt és nem is jöhetett volna létre egyfajta konzervatív „internacionálé”, mely minden nemzet konzervatívjainak kötelező direktívákat adott volna. Még valószínűtlenebb annak a lehetősége, hogy egyes konzervatív gondolkodók közös használatú kulturális programot dolgozzanak ki, mivel valamennyien a saját hagyományaikban gyökereztek, és ösztönösen félték a bürokrácia modern formáitól és a gigantikus absztrakcióktól stb.

A politikai és kulturális problémák konzervatív megközelítése bizonyos mértékben mégis általánosítható. A konzervatív mindenekelőtt visszaszorítottnak érzi magát, aminek oka részben a kikényszerített és hosszú ideig tartó politikai passzivitás. A konzervatív úgy látta, hogy az újkori világból fokozatosan kivész a kaland, a kockázat, a jó- és balszerencse, a primitívség bizonyos minősége, és pontosan annak arányában, ahogyan az iparosítás megszelídíti és egyneműsíti a természetet, úgy tűnik el a demokráciában, az üzletiességben és a tömegkultúrában a büszke és „nonkonformista” egyén. Nietzsche és Ernst Jünger, Bernanos és Montherlant, Evelyn Waugh és C. S. Lewis szinte ugyanabban a hangnemben írnak a magányos emberről, aki eleve elvesztett csatára kél a mindent elárasztó közösséggel, párttal, bürokráciával vagy egyszerűen: a modern világgal: Jünger és Montherlant különös világossággal írnak regényeikben és darabjaikban erről az írmagnak megmaradt férfiról, a va-

dászról, a harcosról, nők szeretőjéről; a konzervatív szellemiséget a német író (Jünger: *Auf den Marmorklippen*), misztikus, alkonyi hangulattal, a francia (Montherlant: *Le Maître de Santiago*) szenvedélyes, dühös kifakadásokkal érzékelteti. M. Paul Sérant „romantikus fasisztáknak” nevezi ezeket az írókat a róluk írott könyvében (Drieu La Rochelle, Robert Brasillach és L. F. Céline), akikről azt állítja, hogy műveiket „különös líraiság jellemzi, politikai beállítódásuk pedig elválaszthatatlan a közösségi élet új formájának és a politikai és a társadalmi rend átalakításának keresésétől”.<sup>37</sup>

De a visszaszorítottság érzése csak külső jele egy nagyon mélyen megélt és fölismert betegségnek. A konzervatívok Chateaubriand, Burckhardt, Lord Acton óta úgy érezték, ellenfeleik azért értek el sikereket mindabban, amiben ők maguk kudarcot vallottak, mert leegyszerűsítették az ember és a társadalom problémáját, megoldásaikat absztrakciók nevében fogalmazták meg, s a választást leszűkítették a „haladás” vagy a „maradás” két lehetőségére. A tömegeket elkábította a modern világ ígérete, így védtelenek voltak a politikai manipulátorok ellen, minekutána – így a konzervatívok – már könnyű volt az embert olyan lényként bemutatni, aki csak élelemre, lakhelyre, szerelmeskedésre és szórakozásra vágyik. Hol maradnak azonban a lélek és a szellem mélyebb törekvései, a jó és a rossz közötti titokzatos választás kalandja, s a vágy, hogy az ember erkölcsi erőt megtestesítő és karizmatikus vezetőket mondhasson a magáénak? A radikálisok és a szocialisták látszólag figyelmen kívül hagyták ezeket a problémákat és csak nevettek az ilyen kérdéseken; de legalábbis programjukban nem említik őket. De hogyan képesek a politikusok, a nemzetek vezetői arra, hogy semmibe vegyék a hazaszeretetet, a vallás szerepét, a magántulajdonra való törekvés és a tulajdonmegtartás ösztönét? – ezt kérdezik a konzervatívok, akik nem felejtik el Rousseau kálvinista ihletésű elvont szerződő feleit, Fourier falansztereit, Babeuf és Proudhon kijelentését, mely szerint „a tulajdon lopás”. Ám a szocialisták továbbra is támadják a nemzeti érzést, látványosan vállalják a szolidaritást más országok szocialistáival, kijelentik, hogy a proletariátus hazátlan és hogy szenvedélyesen munkálkodik az osztály- és tulajdon nélküli utópia megvalósításán.

Most nem tehetjük föl a kérdést, mi történt volna, ha a társadalom hallgat a konzervatív figyelmeztetésekre. Visszatekintve úgy látszik, a szocialisták és a demokraták két alapvető tévedést követtek el: miután szünet nélkül az „egyetemes emberről” szónokoltak, nem vették észre a

<sup>37</sup> Paul Sérant: *Le Romantisme fasciste* (Fasquelle, 1960) 10.

kifejezés elvontságát és ürességét, mígnem az emberek kétségbeesetten keresni kezdték elveszített gyökereiket: a termőföldet, a közösséget, a nemzetet, a fajt és a hitet, s ezek nevében támadni kezdték őket. A másik tévedés az volt, hogy úgy képzelték, a „proletár tömegek” készségesen követik a köztulajdon és a közösségi lét alapjain fölépítendő új társadalom vágyképét. Mint Majakovszkij fentebb már idézett darabja, *A Poloska* mutatja, az egyes munkás nem az osztály nélküli társadalomról, nem a kollektivista államról álmodozott, hanem sokkal szerényebb, de megfoghatóbb és józanabb célokról: sorsának jobbulásáról a „polgári” tulajdonnak köszönhetően; s indokolt reménnyel várja, hogy gyermeke még magasabbra kerül. A szocializmus – nagyon részleges formában és együtt élve a kapitalizmussal – csakis a nyugati országokban működhetett, melyekben a szabadság elve biztosította, hogy a munkásból nem lesz rab-szolga oly jelszavak nevében, hogy az „ország a munkásoké”, s amelyekben az állam nem akadályozta fölemelkedését és gazdagodását.<sup>34</sup>

Nem dönthető el, vajon jótékonyan hatott volna-e a konzervatívok nagyobb befolyása a közügyekre és a politikára. Mindenesetre elmondható, hogy a XX. században, és különösen az első világháborút követő időszakban, a konzervativizmus ideológia lett, vagyis olyan szélsőséges politikai erő, melyben a mérsékelt konzervatív erőknek már nem volt lehetőségük arra, hogy nézeteik valóságos súlyát éreztessék. Az ultrakonzervatívok és a reakciós gondolkodók mindazonáltal a mérsékelt törvényes utódai voltak, amennyiben a kortárs társadalom elleni támadásaik a több mint százéves konzervatív kritika minden lényeges elemét tartalmazták. Amit a szélsőségesek ehhez hoztattak, nem annyira elméleti, mint inkább gyakorlati és forradalmi volt.

A konzervativizmus elméletét és tanait XIX. századi gondolkodók hosszú sora fejtette ki, valamint a katolikus egyház folyamatosan végzett tanítómunkája (például a pápai enciklikák formájában). A gyakorlati és forradalmi cselekvés a korabeli tömegpártok, illetve forradalmi vezetők viselkedésének megfigyelésén alapult. Konzervatív gondolkodók már régen fölismerték, hogy feladatuk valójában a munkások kiszabadítása a baloldali szervezetek láncából, és a baloldali ideológiák által hirdettnél realisabb világkép újra-kialakítása. Később azonban világossá vált, hogy többre van szükség, mint arra az erőfeszítésre, hogy a munkásságot el-

<sup>34</sup> A marxisták „csak későn vették észre, hogy a proletariátus számbeli növekedésének határa van. Először is a hagyományos termelő osztályok, mint a parasztság és a kézművesek jelentős része, megőrizték korábbi helyzetüket; másodsor a középrétegek, a hivatali munkások és alkalmazottak új középosztályt hoztak létre, mely gazdaságilag mindennütt megerősödött.” Henri de Man: *Au-delà du nationalisme* (Geneva, 1946, 238–239.).

fordítsák a marxizmustól, s ezzel egyidejűleg egy sokkal összetettebb, az egyház és a konzervatív gondolkodók által hirdetett emberkép felé irányítsák. A XIX. század végére a munkás tankörök tapasztalata megmutatta, hogy néhány egyéni kivételtől eltekintve a munkások jelentős része vagy tartózkodó maradt a polgárság által pénzelt tankörök iránt, vagy megvetették őket, mivel kísérletnek tekintették, hogy elszakítsák őket a valódi érdekeiket képviselő pártoktól és szakszervezetektől. Maurras például még hitte, hogy ha a konzervatívok kapcsolatba lépnek az értelmesebb munkásokkal, rábírhatják őket, hogy fordítsanak hátat a szocialista törekvéseknek; azt remélte, hogy az osztályharc proletár vezetőiből és a sztrájszervezőkből közvetítők lesznek a polgárság és a munkásság között.

A konzervatív gondolkodók akkor mutatták meg, hogy egyre jobban megértik az új idők szavát, amikor felismerték, hogy az ellenfeleikéhez hasonló fegyvereket kell használniuk. Ezek közé tartozott a politikai párt, a forradalmi tan, a tömegtámogatás, a tömegek megszervezése, a propaganda és bizonyos közösségi mítosz. Az a tény, hogy ez a fölismerés éppen akkor következett be, amikor a kommunizmus, a bolsevizmus formájában, látványos győzelmet aratott, s hogy a szovjetek által inspirált pártok megszervezésére adott válaszként jelentkezett, sok megfigyelőben azt a benyomást keltette, hogy az ultrakonzervatív, jobboldali fasiszta ideológia és mozgalmak a reakciós polgári rétegek válasza a munkásság hurrikánszerű fölkelésére. E fölfogásban van persze némi igazság, melyet oly szerzők védelmeznek, mint például Harold Laski és természetesen a kommunista szerzők. A faszizmust ezért sokan olyan kísérletnek tartották, amellyel a tulajdonos osztályok visszaszorították a győzelmesen előretörő proletariátust.<sup>39</sup>

A teljes igazság persze sokkal összetettebb. Elegendő csak filozófiai kapcsolatba hozni a demokrácia, a radikalizmus, a haladáseszme XIX. századi konzervatív kritikáját és a XX. századi reakciós ideológiát, s máris fölismerhető ez utóbbi igazi természete. A kortárs jobboldali ideológia elsősorban nem antikommunista, hanem demokrácia- és haladásellenes; ha szembeszáll a marxizmussal, nem azért, mert kapitalista érdekeket képvisel, hanem azért, mert elveti a marxizmus utópizmusát. Általában elmondható, hogy a kortárs reakciós és fasiszta erők nem azért hi-

<sup>39</sup> A faszizmusnak létezik még egy, eléggé komikus magyarázata, melyet csak népszerűsége miatt kell megemlítenünk. A faszizmus „lélektani magyarázatát” másodrangú gondolkodók alkották meg, akik szerint a mozgalom az „autoritárius szemlélet bűne”. Az autoritárius szemlélet, különösen ha a gyermekkori szexuális tapasztalatok kudarcával párosul, ezen furcsa elmélet szerint szükségképpen fasiszta beállítódáshoz vezet. Ez az alapja például Sartre különben nagyszerű *Egy vezér gyermekora* című kisregényének.



báztatják a kommunizmust, mert túl messzire megy a polgári-kapitalista rendszer ellenzésében, hanem azért, mert nincs összetett emberképük, amelyet szembeállíthatnának az egyoldalú racionalista, polgári filozófiával. Azért támadják a marxizmust, merthogy csonka és torz rendszer; s mert olyan tanítást próbál kialakítani, amely nem csupán antimarxista, hanem polgárellenes is, s melyben a homo oeconomicus csupán egy szellet, a többi helyet az ember más, legitim törekvései foglalják el.<sup>40</sup>

De még e kiegészítő megjegyzések után sem teljes a képünk a fasizmusról, hiszen korunk jobboldali mozgalmi nem csak radikális tanok filozófiai ellenhatásai; egyben tömegmozgalmak is, melyek ideologikusan éppoly szűkösek, mint az ellenfeleik ideológiája; forradalmi erőként éppoly mohón falják föl saját teoretikusaikat és elitjüket, mint a kommunista pártok. Metternich vagy Burke éppoly kevésbé ismerné föl szellemi leszármazottját Mussoliniben vagy Hitlerben, mint Leninben vagy Trockijban. Ami azt jelenti, hogy az igazi konzervatív, szélsőséges jobboldali erővel szövetkezve, olyan személyekhez és erőkhöz köti magát, amelyek ugyan szintén konzervatívnak nyilvánítják magukat, de nem vállalják a konzervativizmus összefüggésrendszerét, fogalomvilágát, erkölcsi értékeit és végeredményben politikai eszméit sem.

Ha szó lehet párhuzamról, annyit biztosan állíthatunk, hogy az igazi konzervatívnak épp annyi zavarban, konfliktusban és katasztrofális vereségben volt része a szélsőséges erők részéről, melyekről azt hitte, ő fogja irányítani őket, mint a haladó értelmiségnek a kommunistákkal megkötött szövetsége miatt. Ez is azt mutatja, hogy a két szélsőség, a jobb- és a baloldal, a kommunizmus és a fasizmus egyáltalán nem állnak egymástól olyan messze, mint ezt egyesek föltételeznék – legalábbis fejlődésük egy bizonyos pontján. Mint Michael Oakeshott írja *Social and Political Doctrines of Contemporary Europe* című könyve előszavában: „A liberalizmus és kommunizmus materializmusából semmi se vész el a fasizmusban és a nemzetiszocializmusban. Ez utóbbiaknak az az előnyük a marxizmussal szemben, hogy újabb keletűek és tanulhattak az előbbi hibáiból; de pusztán annyit tanultak, hogy egy materialista tan korunkban csak akkor elfogadható, ha másnak mutatja magát, mint ami valójában.”<sup>41</sup>

„A fasizmus nem marxizmus, noha a fasizmus is gyűlöli és támadja azokat az igazságtalanságokat, melyek ellen a marxizmus föllépett, de amelyek ellen a marxizmus mérget ajánl gyógyszerként.” Robert Brasillach: *Journal d'un homme occupé*. 183. Georges Roux kérdezi: „Vajon a fasizmus nem lesz-e a szocializmus nyugati formája, amelynek eredeti formája a bolsevizmus?” *L'Italie fasciste* (Librairie Stock, 1932, 113.).

<sup>41</sup> Michael Oakeshott: *Social and Political Doctrines of Contemporary Europe* (New York, Cambridge University Press, 1939), XXIII.

A fenti idézetben kétszer is szereplő „materializmus” kifejezés talán túl homályos, hogy megfogalmazhassuk a szélsőbal és a szélsőjobb közt kétségtelenül meglévő különbségeket. Hadd jegyezzem meg ismét, hogy a kortárs szélsőbal túlnyomó részét Marxnak és tanítványainak a tanítása határozza meg; ugyanakkor a fasiszmusnak és a nemzetiszocializmusnak nem volt olyan egységes elmélete, amelyet követni lehet. Korai inspirálói-ként gyakorlatilag minden XIX. századi konzervatív filozófus szóba jön; ám ezek közül egyik sem, még a „rasszista” Gobineau sem volt abban az értelemben materialista, ahogyan azt Marx és ideológiai testvérei, Feuerbach, Moleschott vagy Büchner értelmezik.

Oakeshott állítása mindazonáltal igazabbnak tetszik, ha „materializmuson” az osztálykülönbségek hangsúlyozását, a munkások gazdasági kizsákmányolását értjük, illetve a kapitalista rendszer és a polgári erkölcs kritikáját. Ezeket illetően szinte azonos a kommunisták és a fasiszták véleménye.

Az persze jól ismert tény, hogy a fasiszta és a nemzetiszocialista pártok sok vezetője korábban szocialista, sok esetben kommunista volt. Mussolini, Marcel Déat, Doriot, Degrelle és mások militáns baloldali politikusként és gondolkodóként kezdték pályafutásukat, majd eltávolodtak, miután nem sikerült az ortodox marxizmustól különböző elvek szerint átalakítani a pártot, és megakadályozni, hogy az orosz bolsevizmusnak engedelmessé váljon. Georges Sorel, aki élete vége felé egyforma megelégedéssel szemlélte mind a leninista Oroszország, mind a fasiszta Olaszország kialakulását, jó példa a szélsőjobb és szélsőbal ideológiai hasonlóságára, s egyben tisztázatlan összefonódására. Nagyon érdekes, ahogy a kortárs jobboldali törekvések mítoszteremtő erejét a forradalom és a munkásszervezetek baloldali követelésével ötvözte egybe.

Sorel mind Marx, mind a XIX. századi konzervatívok belső meggyőződésének ad hangot, amikor kifejti, hogy a felvilágosodás politikai gondolkodása naiv volt, hogy a Descartes óta kialakult természettudományok mintáinak megfelelően az emberi kapcsolatok összetettségét a maga egészében átfogja. Sorel elutasította a „rendszerben” gondolkodást, mely keserű viszályba torkollik, melynek végén a győztes a legyőzött megbénítására vagy egyenesen megsemmisítésére tör. Ezért bizalmatlanul szemlélte azokat a politikusokat, lettek légyenek akár szocialisták, akár az egyház képviselői, akik utópikus tervekkel álltak elő, és a társadalom erkölcsi megváltójaként léptek föl. Csak egyetlen fajta erőszak jogosságában hitt: a proletariátusában, mely fölfogása szerint nem az akkori vezetők és tulajdonosok kisémmizésére irányul, hanem – Marxszal egyetértésben – új jogi keretet biztosít társadalomnak és államnak.

Sorel fölfogásában a proletár erőszak nem megtorló jellegű, nem olyan háború, melyben a legyőzött sorsa a kivégzés. Bírálóinak adott válaszában azt hangsúlyozza, hogy talán nincs is szükség erőszakra, de szükség van rá mint mítoszra, magasztos eszmére, amely egységes formában fejezi ki a szocialista célokat. A szindikalizmus mítosza, a nagy Általános Sztrájk jelentőségteljes eseménye Sorel fölfogása szerint az új, szocialista összetartás szimbóluma, mely a társadalom által elutasított vallási eszme helyére lép. Sorel ennek alapján várta, hogy új rend, új munkáselit, s új munkaerkölcs jön létre.

Az „új mítosz” motívuma végig jelen van a kortárs jobboldali mozgalmak irodalmában és politikai cselekvésében, legyen szó akár Német-, Francia-, Olasz- vagy Spanyolországról. E mozgalmaknak ugyanis mítoszra volt szükségük, melynek segítségével egyrészt szembezállhatták a francia forradalom mítoszával, másrészt ellenmítoszként felmutathatták azon valóság ellen, melyet 1917 után a Szovjetunió jelentett. De bizonyos értelemben valamennyi fasiszta, nemzetiszocialista és falangista párt (nem beszélve arról a sok apró jobboldali pártról, melyek 1919 és 1945 között egész Európában és Európán kívül is létrejöttek) is része volt a mindenfajta munkásmozgalom által kitervelt általános mítosznak, és bizonyos értelemben ugyanazt az eredetet mondhatta a magáénak. Ha Marx óriási alakja nem árnyékolja be Proudhon, Fourier és a többi XIX. századi utópikus, korporativista és nemzetiszocialista gondolkodót, a XX. századi fasiszta pártok könnyebben visszataláltak volna közös, Marxt megelőző gyökereikhez.

A célok hasonlósága még így is szembezőkő a kommunizmus és a fasiszmus között, s ennek köszönhetően érthetjük meg azt, amit a fasiszta vezetők mindig hangsúlyoztak: hogy a szocialista fejlődés magasabb fázisát képviselik, amennyiben a munkásembert nem elszakítani akarják a kultúra, a család, a nemzet és a vallás magasabb értékeitől, hanem egybe akarják olvasztani a társadalom teljes életével. Mint Mussolini 1932-ben fogalmazott *A fasiszta tan* című, az *Enciclopedia Italiana* számára írott szócikkében, „a fasiszmus olyan szellemi fogalom, mely a modern kor reakciója a XIX. század erőtlen, materialista pozitívizmusára... A fasiszmus elismeri a kultúra magas értékét annak valamennyi formájában, a művészetben, a vallásban, a tudományban és a nevelésben.” Majd így folytatja: „A fasiszmus szembezállt a demokráciával, mely lealacsonyítja a nemzetet a többség szintjére”; a fasiszta állam „nem korlátozhatja magát a rendfenntartás és ellenőrzés funkcióira, mint ezt a XIX. századi liberalizmus kívánta. Nem is egyszerű mechanizmus, mely az egyén föltételezett jogainak a körét korlátozza... az akaratot éppen úgy áthatja, mint az értelmet... Az állam belső forma... a lélek lelke.”

Mussolini határozottan állította, hogy a fasizmus nem áll szemben a korábbi két évszázad politikai gondolkodásával, hanem gazdagítja azt. A fasizmus nem tagadja a gazdasági fölfedezések fontosságát, hanem „hisz a szentségben és a hősiességben, vagyis olyan tettekben, melyekben gazdasági motívum nem játszik szerepet... A fasizmus tagadja, hogy a gazdasági jólét azonos a boldogsággal, mert ez az állattal tenné egyenlővé az embert, melynek csak egyfajta törekvése van.”<sup>42</sup>

A fasiszta vezetők fölfogásában pártjuk és államuk azért szállt szembe a marxizmussal, mert ez utóbbi csak részleges emberképet kínált, s a javasolt megoldás alkalmatlan volt az akkori konfliktusokra alkalmazva. Ugyanakkor a fasizmus soha nem csinált titkot abból, hogy teljes egészében elveti a polgári társadalmat és rendszert. Mint Mussolini fogalmazott a fentebb idézett cikkében: „A fasizmus 1919-ben nem párt volt, hanem minden párttal szemben szerveződő mozgalom... Ha a polgárság mozgalmunkat villámhárítónak akarja használni, téved... Hozzá akarjuk szoktatni a munkásságot ahhoz, hogy vezetőjük legyen, meg akarjuk győzni őket, hogy a sikeres ipar vagy kereskedelem irányítása nem könnyű... Nem kívánjuk a jelenlegi politikai képviselőt, hanem az egyéni érdekek közvetlen képviselőt. Hogy ez a testületekhez való visszatérést jelenti? Nem baj.” *A fasizmus korszaka* című, az Olasz Gyárosok Fasiszta Szövetsége által 1939-ben kiadott írás a következőképpen fogalmaz: a korporatív állam fő célja volt „korrigálni és semlegesíteni azt a helyzetet, amelyet a XIX. század ipari forradalma teremtett azáltal, hogy az iparban elszakította a tőkét a munkától, létrehíva ezzel egyfelől a munkaadók kapitalista osztályát, másfelől a nagy nincstelen osztályt, az ipari proletariátust. E két osztály együttes léte szükségképpen vezetett el ellentétes érdekeik ütközéséhez.”<sup>43</sup> Akár Marx írhatta volna az egészet.

A fasiszta ideológusok polgárellenes hangja annál erőteljesebb lett, minél közelebb került a második világháború. Pavolini például a következőket mondta 1938 júniusában a milánói külpolitikai konferencián: „Bennünket, fasisztákat, semmi sem bosszant jobban, mintha a rendszlopaiként akarnak minket kezelni. Semmi sem elkeserítőbb számunkra, mintha a nép a kommunizmustól való félelmében keresi a velünk való

<sup>42</sup> Robert Brasillach, a francia fasiszta író egyenesen a fasiszta vezetők „misztikumáról és költőiségéről” ír; említi Mussolinit, aki fölidézi „Róma halhatatlanságát és a Földközi tengert bejáró gályákat” és Hitlert, aki „bevezeti a Walpurgis-éjt és a májusünnepet, s dalaiba küklipszi romantikát vegyít”; szól még a román Codreanuról, akinek „gárdáját Mihály arkangyal vezeti”. Idézi Paul Sérant, i. m., 84.

<sup>43</sup> *The Fascist Era* (Róma, 1939). Idézi Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei*, i. m. 326.

kapcsolatot." A szónok ezután a Mussolini által alapított, *Gerarchia* című újságból idézett: „Azoknak a jó embereknek, akik mindenfajta társadalmi változástól rettegnek, igen hamar be kell látniuk, amint hogy be is láttatjuk velük hamarosan: a társadalmi problémák súlya most már a mi válunkra nehezedik, s bölcsebb volna, ha tőlünk félnének, s nem a kommunizmustól.”<sup>44</sup>

A marxizmus és a fasizmus különböző formáinak rokonságára éppúgy találhatunk hasonló példákat Németországban, mint a polgári-liberális állammal és a demokráciával szemben megnyilvánuló közös gyűlöletükre. Németországban is két egyidejű folyamat volt megfigyelhető: a felső és az alsó középosztály, melyet tönkretett a háború, a forradalom, az infláció és a munkanélküliség, a bolsevizációtól való félelmében Hitler köré tömörült. Ám a nemzeti konzervatív elit, s különösen azok, akik a nemzetiszocializmussal rokonszenveztek, még a kommunizmust is előnyben részesítették a gyenge és degenerált Weimari Köztársasággal szemben. Mint Ernst von Salomon írta: „Hacsak nem válik lehetővé az állam valamely formájának újraalkotása, a bolsevizmus természetes örököse lehet a polgári-liberális és szociáldemokrata boszorkánymesterek ideológiai érzéketlenségének, amelynek segítségével nyilvánvalóan és szégyentelenül elpusztítottak minden szerves erőt.”<sup>45</sup> Bármi más jobbnak tűnt fel a parlamentáris rendszernél, s jóval Hitler hatalomra kerülése előtt fölmerült az igény egy pártok feletti pártra, amely a nemzet minden osztályához szól. Mint Moeller van der Bruck: *Das dritte Reich* című, 1923-ban megjelent könyvének előszavában írta: „Minden ember arról beszélt, hogyan lehetne megszabadulni a pártoktól, hogyan lehetne szert tenni egy pártok felett álló nézőpontra... Általános volt a parlament intézményének teljes megvetése.”

A „mítosz”, amely még meg tudta mozgatni a tömegeket, a szocializmus bármilyen formája volt, s ezt Hitler jól tudta. Reinhold Schairer, az emigráns német író szavai szerint 1935-ben a náci Németországban a „szocializmus” kifejezés nem jelentette a szociális gondolkodást. „A milliók által olvasott német ifjúsági kiadványok ‘profitérdekeltségről’ és ‘pénzeszsákokról’ szóltak... A nemzetiszocializmus célkitűzéseiben a

<sup>44</sup> „A reakciósook azt gondolják, hogy a forradalmak fölöslegesek. De mi boldogan hisszük, hogy szükségesek. A reakciósook ellenzik az új forradalmakat, legalábbis azokat, melyek a mindenkori jelenlegi forradalmat folytatnák. De mi látjuk az eljövendő forradalmakat, s ez boldogsággal tölti el szívünket.” Drieu La Rochelle: *Socialisme fasciste*, 1934, 52.

<sup>45</sup> Ernst von Salomon: *Fragebogen*, 238. Az elit és a tömegek közötti ideiglenes szövetség nagyrészt azon alapult, hogy az elit megalégedéssel figyelte, amint a tömegek lerombolják a polgári tekintélyt. Vö. Hannah Arendt i. m. 409.

hangsúly az utóbbin van; az elsőt létezőnek vették.”<sup>46</sup> A nemzetiszocialisták már 1920 februárjában a müncheni pártgyűlés alkalmával előterjesztett „huszonöt pontban” követelték valamennyi üzleti betét nemzeti tulajdonba vételét, illetve hogy a nagy iparvállalatokat a nyereség elosztása alapján szervezzék újra (13. és 14. pont).<sup>47</sup>

Németországban sokkal drámaibb formájú volt a modern konzervatívizmus tragédiája, mint Olaszországban. A német konzervatívok arra törekedtek, hogy megőrizték és megerősítsék az államot, s ezzel együtt a Vaterland értékeit, melyet azonosítottak a kereszténységben gyökerező német múlttal. Kiderült azonban, hogy Hitlerrel kötött szövetségük nemcsak eredményében, hanem már elgondolásában is hiba volt. A náci vezetők és teoretikusok nem voltak konzervatív politikusok és értelmiségiek, inkább törzsfőnökök, a szociális utópizmus némi mázával, melyet még veszélyesebbé tett a misztika és nosztalgia, a kortárs jobboldali mozgalmak e két közös jellemzője. A náci vezetőket nem érdekelte az állam, mint a társadalom civilizált kerete; eszközként akarták fölhasználni dinamikus ideológiájukhoz és világhódító terveikhez. Más szóval határok nélküli államban hittek, mely az emberek testvériségére épül (pontosan úgy, mint a progresszív utópikusok és a szocialisták), ám az uralkodó faj fennhatósága alatt, amelynek központja a náci mozgalom.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Reinbold Schairer: *Not, Kampf, Ziel*, idézi Lord Percy of Newcastle: *The Heresy of Democracy* (Chicago, Henry Regnery, 1955, 105.)

<sup>47</sup> Meg kell jegyeznünk, hogy Hitler személyes céljai és kivételesen erős személyisége néhány erőpróba után sikerrel törte meg a Német Nemzetiszocialista Párt szocialista jellegét. 1934 után már semmi sem maradt az Anton Dexler, G. Feder, Gregor és Otto Strasser által képviselt radikális eszmékből, melyeket a „huszonöt pontban” fogalmaztak meg. Hitler csak szóban támogatta a szocialista célokat, s minden eszközt fölhasznált, hogy megragadja és megtartsa a hatalmat. El akarta kerülni, legalábbis a hatalomra kerülése előtt, hogy a német nagyipar és a hadsereg az ellenzéke legyen. „A kapitalisták képességeik alapján jutottak fel a csúcsra – mondta elvtársainak 1930 májusában –, s a kiválasztódás alapján, mely újra csak faji felsőbbrendűségüket bizonyítja, joguk van a vezető szerepre. Ha tehetségtelen kormánytanácsot vagy munkástanácsot akartok, mely semmihez sem értve beleszól mindenbe, azt a gazdasági élet egyetlen vezetője sem tűrné el.” Alan Bullock: *Hitler* (Harper and Brothers, 141.).

<sup>48</sup> Hermann Rausching számol be róla, hogy a náci ideológiának erről a legfontosabb részéről Hitler azt mondta neki: „A nemzet koncepciója elvesztette jelentését. Meg kell szabadulnunk ettől a hamis koncepciótól, s helyére a faj koncepcióját kell állítanunk. Az új rend nem képzelhető el, ha történelmi múlttal rendelkező, nemzeti határai közé bezárkózott népekben gondolkodunk; fajban kell gondolkodnunk, amely átnyúlik ezeken a határokon. Tökéletesen tisztában vagyok azzal, hogy tudományos értelemben olyasmi, hogy faj, nincs. De... politikusként szükségem van egy olyan koncepcióra, melynek nevében az eddig létező történelmi rend eltörölhető, s melynek alapján egy teljesen új, történelmellenes rend erővel megvalósítható és intellektuálisan megalapozható.” *Hitler m'a dit* (Coopération Paris, 1939. 258–259.).

Az állam fogalma mellett a nemzetiszocializmus világhódításához a másik fontos eszköz a „tömeg” volt. Hiszen a tömegeket be lehetett sorozni az SA-ba és az SS-be, valamint más, félkatonai szervezetekbe, melyek – fontos ez is – fölhasználhatók arra, hogy felbomlasszák a hadsereg erkölcsét, megbízhatóságát és összetartását – a hadseregét, mely a polgári rend, a történelmi hagyomány és magas rangú vezetői személyében a német elit képviselője volt. Hannah Arendt megfigyelése szerint valahányszor a nácik nem tudtak lerombolni egy, a régi rendhez tartozó szervezetet, létrehoztak egy újat, megkettőzve a funkciókat, ezáltal megbénítva és semlegesítve az elsőt. Az ebből következő zavarodottságban már a vezér döntése számított: vagyis olyan helyzet alakult ki, mely mindentől ellentétes volt az állam és a társadalom, a szervezett együttélés alapelveivel.<sup>49</sup>

A vezér természetesen a nép megszemélyesülése, tudatos és faji egységének kifejeződése volt. Ezért nem volt szükség arra, hogy az egyént törvény, szabadság vagy jog védelmezze a közösséggel szemben, sem arra, hogy a közösséget hasonló jogok védjék vezérével szemben. A következő idézet az 1937-es Beamten Kalendarból való, s a legjobb megfogalmazása a náci politikai filozófiának: „A nemzetiszocialista fölfogás szerint az államnak nem feladata, hogy védelmezze az egyént az állammal szemben. Ellenkezőleg: a nemzetiszocializmus arra vállalkozik, hogy a népet mint egészet védelmezze az egyénnel szemben, ha ez utóbbi érdekei nem állnak összhangban a közjával... Mivel a nemzetiszocializmusban nincs különbség s még kevésbé ellentét az állam mint önálló jogi szerkezet és az állampolgárok összessége között... s mivel az állampolgárokat a közös vér és a közös filozófia egyesíti... nem szükséges és nem is lehetséges, hogy az állam az egyes állampolgár számára külön szabadságjogokat biztosítson az állammal szemben. Nem lehetséges és nem is szükséges tehát, hogy ‘védjék az alanyi jogokat’... A Harmadik Birodalom legfőbb alkotmányos alapja a pártprogram, melyben megtalálhatók az alapvető törvények (így a faj tisztasága, a munkaszolgálat stb.).”

Miután létrejött a szövetség a konzervativizmus és a szélsőjobb között, az utóbbi által képviselt tömegek egyszerűen elnyelték a konzervatív értékeket. A pártideológusok szóban ugyan még hangoztatták ezen értékek fontosságát, de sem a párt vezetősége, sem hivatalnokai nem kísérelték meg, hogy szembehelyezkedjenek a tömegtársadalom és a tömegérté-

<sup>49</sup> „A mai Olaszország kettőssége: régi homlokzat... új épület. Minden szervezet mellett megjelenik egy új, fasiszta szervezet, melynek feladata az előbbi ellenőrzése; így ellenőrzi a királyt a Duce, a szenátust a nagytanács, a prefektust a komisszár, az állampolgárt pedig a párttag.” Georges Roux: i. m. 32.

kek kialakulásával... „Nincs szükségem arra, hogy társadalmi tulajdonba vegyük a bankokat és a jelentős üzleti vállalkozásokat – mondta egyszer Hitler Rauschningnak –, elég, ha az embereket vesszük társadalmi tulajdonba.” E társadalom felsőbb rétege – akár a pártban, akár azon kívül – már nem emlékeztetett arra a konzervatív-reakciós elitre, mely kezdetben bátorította a nemzetiszocializmust, aminthogy a szovjetunióbeli új uralkodó osztály sem a forradalmi bolsevizmus hőseire. A faszizmus és rokon mozgalmak nem a létező társadalmi elitre épültek rá, hanem egy új elit létrehozásával megsemmisítették a régit: ez az új elit bizonytalan, ám arrogáns, opportunistá és korrupt volt; egyrészt a korábbi kapitalista „káderréteg” felszínes és meggyőződés nélküli elemeiből állt, olyan párthivatalnokokból, akik magánbeszélgetésekben lekicsinyelték az uralkodó ideológiát; másrészt a testőrgárda tisztjeiből, akik hősi pózokban tetszelegtek.

Még azokban az országokban is megfigyelhető volt a konzervativizmus fokozatos elöretörése, melyekben a faszizmus nem vert gyökeret, s nem alakult ki vagy nem érvényesült egységes pártideológia. Francia- és Spanyolországban – történelmi okokból, melyek taglalásába most nem mélyedhetünk el – a faszizmus 1920 és 1945 között nem volt sikeres, bár voltak kísérletek mind az ideológiáimportra, mind a hazai változatok kidolgozására. S bárha rövid idő állt is rendelkezésére, mégis jelentkeztek a fasiszta szellemiség jelei: az ultrakonzervatívok forradalmat akartak kirobbantani a rend nevében; a hadsereg, mely a levegőben lógott az első világháború miatt, s amely készen állt új kalandra; s jelen volt az ideológia is, mely azt hirdette, hogy a munkásosztály és a nemzet többi része közötti szakadékot meg kell szüntetni. Ez utóbbi törekvés még jelentékenyebb lett, amikor a szovjet-országi proletárforradalom sikere azzal fenyegetett, hogy futótűzként más országokra is átterjednek a forradalmi robbanások. Ezzel a konzervatívok új és sürgető érvet illeszthettek be a politikai és kulturális védelmi vonalukba; szükségessé vált, hogy saját nemzetüket megvédjék a Komintern és a Harmadik Internacionálé fölforgató tevékenységétől.

Mialatt Mussolini rohamcsapatai Olaszország északi iparkörzeteiben harcoltak a kommunista „ragály” ellen, és a félig már leszerelt csapatok Németországban leverték Kurt Eisner szocialistáit és Bajorországban a Spartacus-mozgalmat, sokan Franciaországban is úgy látták, eljött számukra a döntő pillanat. Bernanos élményszerűen számol be erről az időszakról, amikor a frissen leszerelt háborús veteránok Párizs utcáit járták munkát keresve. Ha valaki vette volna a fáradságot, megszervezi és újra fegyelmezi őket – írta később Bernanos –, „ezekből az emberekből ismét hadsereg lett volna, vezetőkkel, saját nyelvvel és belső szolidaritással,



hadsereg, melytől jó és rossz egyaránt kitelik. S ha egy párt nevét ruházták volna rá e hadseregre, akkor Európában egyel több fasiszta mozgalom lett volna.<sup>40</sup>

Hitler és Mussolini is hasonló, céltalan emberekből szervezték meg mozgalmukat. Ám hozzájuk hasonlóan erős személyiség nem akadt sem Francia-, sem Spanyolországban; a lehetőség így inkább mítoszokban, tanokban, filozófiai rendszerekben, semmint igazi tömegmozgalomban fejeződött ki. A spanyol *Falange* és a különböző jobboldali csoportok és milíciák Franciaországban soha nem váltak nagy, átfogó és elnyomó pártszervezetté. A spanyol jobboldal programja a náci szindikalizmus, illetve Ledesma Ramos és Maurrus antikapitalizmusának, vagyis José Antonio Primo de Rivera nacionalista, tradicionalista és katolikus tanainak ötvözete volt. A két ember két mozgalmat képviselt: az egyik a *Junta ofensiva nacional-sindicalista* (J.O.N.S.) volt, a másik a *Falange*, melyek 1934-ben egyesültek. José Antonio Primo de Rivera korai halála miatt nem válhatott a mozgalom vezetőjévé; a *Falange* pedig hamarosan Franco tábornok befolyása alá került, aki a mozgalomból kiirtotta a szocialista orientációt. Az 1930-as évek elején a spanyol falangizmus éppúgy aktivizálódott, mint a maurrasizmus Franciaországban, és követői fölesküdték egy új rend kialakítására.

Gironella kiváló regényének főszereplője, az ifjú Mateo Santos jól példázza azt a lelkesedést, melyet a vezér, s a tanok, érzelmek és feladatok általa létrehozott, s a zavarodott embereknek felajánlott szintézise gerjesztett. Mateo Santo rajong José Antonióért és belép a *Falangéba*, hogy küzdjön a társadalmi igazságosságért, és hogy a munkásokat visszafogadják a nemzet közösségébe. Mint barátainak elmagyarázza: a *Falange* célja, hogy meggyőzze a munkásokat: nem proletárok, hanem emberek, személyek. Ezt megértve azt is fölfoghatják, hogy életükben nemcsak gazdasági szempont létezik, és ha az anyagi gondok megoldódnak, nőnek a lelki és szellemi fejlődés lehetőségei is. A mi célunk – mondja Mateo – az, hogy a munkásokat „nagyszerű, közösségi illúzióval” lássuk el, ami megakadályozza, hogy jelentéktelen okok miatt minden másnap forradalmat akarjanak kirobbantani. „Mindezek előtt pedig a Falange hisz az áldozatban, ami nem más, mint misztikus, totális életfogalom” – fejezi be.<sup>51</sup>

Hasonló indítékokra találunk azon francia értelmiségiek gondolkodásában is, akik így vagy úgy kapcsolatba kerültek a fasiszmussal, a nemzeti-

<sup>40</sup> Georges Bernanos: *La France contre les Robots*, 112.

<sup>51</sup> *The Cypressas Believe in God (Los cipres creen en Dios)*, 446. és 456.

szocializmussal vagy ezek valamely hazai változatával. Franciaországban persze Maurras hatalmas személyisége és tanainak erőteljessége azonnal megalapozta ezen törekvések befogadását, s filozófiai értelmezésüket is nyújtotta. Olyan jöttment ideológusok, mint például Hitler, soha nem érthettek el semmit Maurras követőinél. Ebből a szempontból a francia jobboldaliak előnyben voltak német, olasz és spanyol kortársaikhoz viszonyítva. Maurras tanaiban megtalálták azt az érett és erőteljes konzervatív filozófiát, melyet az ifjú németeknek darabonként kellett összerakniuk a legkülönbözőbb rendszerekből, érzelmi attitűdökből és mítoszokból.

Bárha a francia jobboldali értelmiség nem volt egy náci modellű tömegpárt tagja, s így nem kellett kompromisszumot kötnie a „tömegekkel”, kétségtelenül vonzotta őket az a szocialista mítosz (Marx és Sorel), hogy a munkásságot egyesíteni kell a nemzet más aktív elemeivel. Ebből a szempontból ideológiailag eléggé közel álltak a baloldali értelmiségi ifjúsághoz, s mint állítólagos ellenfeleik, ők is mindenekelőtt a demokráciát, a középosztályt, a polgári értékeket, a nyereségszerző mentalitást és a hangzatos idealizmust nézték le.<sup>52</sup> Megint idézhetjük Bernanost: „A szélsőjobbtól kezdve a szélsőbalig néhány boldog és közepszerű alak, rendjeles szélhámos, bigott, lakáj és bürokrata kivételével, aligha talál-nánk bárkit is, aki hajlandó lenne a modern társadalom igazolására és megvédésére.”<sup>53</sup>

Ezek a fiatal írók és értelmiségiek – Céline, Bardèche, Drieu La Rochelle, R. Brasillach, Thierry Maulnier – a baloldallal szemben azért választották inkább a jobboldalt, mert úgy látták, hogy a marxisták materializmusa és tudománykultusza nem képes választ adni a koruk társadalmi és erkölcsi problémáival kapcsolatos gondjaikra. Etienne Boren, a katolikus filozófus úgy látja, hogy magatartásukban „a triviális, a rutinszerű megvetése fejeződik ki, a nagyság keresése, a hazug idealizmus elvetése – az idealizmusé, mely a kifizetődő egoizmust egyetemes moralitás mögé rejti. Polgári kompromisszumok nélküli rendszmény kidolgozására törekedtek, s bizonyosságra, hogy van néhány, még az életnél is értékesebb dolog, melyekért érdemes élni.”<sup>54</sup>

Ha figyelembe vesszük ennek az ifjú jobboldali nemzedéknek a társadalmi háttérét, neveltetését, katolicizmusát és kulturális beállítódását,

<sup>52</sup> Ha a fasiszta írók és értelmiségiek elvetették a kommunizmust, mivel nacionalisták voltak, „a kapitalizmust azért vetették el, mert szocialisták voltak”. Paul Sérant, i. m. 65–66.

<sup>53</sup> Georges Bernanos: *Les Enfants humiliés*, 71.

<sup>54</sup> Idézi Henri Massis, *Maurras et son temps*, II. 116.

nem csodálkozhatunk azon, hogy viszolyogtak Marxtól. Ugyanakkor az is tény, hogy nem elégítette ki őket Maurras XIX. századi ihletettsége, modorossága és harcmodora sem. Nemcsak hidegfejű elemzésre, racionális állításokra, rendszeres bírálatra vágytak, hanem misztikára, elkötelezettségre, tette is. Látszólag a spanyol polgárháború szolgált ezzel a lehetőséggel; de még inkább a második világháború apokalipszisa.

Hitler és motorizált gigászai az „új barbárságot” képviselték, akiket például Drieu lelkesen üdvözölt, mert azt remélte tőlük, hogy tiszta és egészséges erőt jelentenek, életet lehelnek „a modern emberbe, akinek leghőbb vágya és sikerélménye a szexuális aktus volt”. Ráadásul a faszizmus restaurálja az elit uralmát „a lelketlen tömeg fölött, mely szellemi vezetés és erkölcsi tekintély nélkül maradt”. De mint láttuk, az elitnek ezek a várakozásai nem váltak be; mert míg Drieu és társai Francót, Hitlert és Mussolinit mint a hanyatló Európa megmentőit ünnepelték, és harcolni is hajlandók voltak „Hitler szocializmusáért”, a „nacionalizmusok internacionalizmusáért”, titokban azt remélték, hogy „ezek a diktátorok egy napon megtérnek a föltámadott Krisztushoz” (Drieu La Rochelle). Ezt az illúziót nem lehetett sokáig fenntartani; Németországban Von Salomon, Franciaországban Drieu ismerte föl viszonylag hamar, hogy az „orosz lavina” elkerülhetetlen. Drieu, a németek immár kiábrándult kollaboránsa, ezt írta 1943-ban: „Oroszország az egyetlen hatalom, mely Európában Németország helyére léphet... Vagyis a végén az oroszok kiáltják majd meglepő és perverz hangon, csábító és rontó szavakkal: Európa, itt vagyunk! Európa az európaiaké! Távozzanak az angolszászok!... Hiszem, hogy ha az oroszok elérnek Franciaországba, életerejük egyetlen lehelete elegendő lesz, hogy elsöpörjenek minket, franciákat.”

A francia jobboldali mozgalom, más körülmények között ugyan, de éppúgy nihilizmusba és kiábrándulásba fulladt, mint Német- és Olaszországban. Ami felülről indított nemzeti forradalomként kezdődött, amelyet Maurras tanaira építettek, a régi keletű és tiszteletre méltó konzervatív hagyományra, a nemzet politikai és erkölcsi katasztrófájával végződött. A francia összeomlást persze nem lehet különválasztani, és különválasztva elemezni a két világháború közötti Európa-szerte kibontakozó fasiszta kalandtól; ami Franciaországban 1940 és 1945 között történt, végül is nagymértékben a német megszállás következménye volt; a németek jelenléte nélkül nem lett volna vichyi kormány, még akkor sem, ha a Harmadik Köztársaság saját tehetetlensége következtében összeomlik a háború alatt vagy után. De a faszizmust mint európai jelenséget vizsgálhatjuk és megítélhetjük önmagában is, hiszen minden más politikai el-

képzelésnél – eredetét, fejlődését és következményeit tekintve is – szorosabban kötődött az európai kontinenshez: nem volt külső forrása, nem volt exportcikk.<sup>55</sup>

A fasiszta eredetisége abban rejlett, hogy a szocializmus kifejezéshez hozzátoldotta a „nemzeti” jelzőt, hogy olyan misztikát alkotott, mely a modern ipari-demokratikus társadalomban a vallás helyére lépett. A fasiszta mozgalom vezetőit és teoretikusait megrémítette a marxizmus ki-robbanó ereje, ezért a társadalom egyesítését tűzték ki célul, miközben tagadták vagy éppen megszüntették annak osztályszerkezetét – nem a „világ proletárjaira” hivatkozva, mint Marx, hanem az erős nemzetállam alapján. Mussolini, illetve Hitler őszintén nemzeti elkötelezettségű támogatói és szimpatizánsai (Roehm, Schleicher) számára az erős állam volt az új társadalmi valóság, az összetartozás jelképe a munkások és a kapitalisták nemzetköziségével szemben. Mussolini a már idézett lexikoncikkében ezt írta az állam fasiszta fogalmáról: „A fasiszta szemben áll a klasszikus liberalizmussal, mely szükségszerűen jelent meg az abszolutizmus ellenhatásaként, és történeti küldetését akkor fejezi be, amikor az állam a nép lelkiismeretévé és akaratává alakul át.” Majd később: „Az államon kívül nem létezik semmilyen szellemi vagy még kevésbé akármilyen érték.”

A fasiszta rendszereknek véget vető történelmi fordulat már csíraszerűen benne rejlik ezekben a gondolatokban. A fasiszta még akkor is és szükségképpen elbukott volna, ha diktátorainak szélsőségessége és a háború nem okozta volna vesztét. A nemzeti miszticizmus egyáltalán nem bizonyult a modern embereket egybetartó erőnek, hanem új nézeteltérések, ideológiai harcok és polgári türelmetlenség forrásául szolgált. A fasiszta állam nem vált a marxizmushoz képest átfogóbb állami keretté, mivel azáltal, hogy polgárai „lelkiismeretének és akaratának” állította be magát, mesterségesen elnyomta őket. A fasiszta, mely az emberek közötti szolidaritást és az ideológiai fegyverszünetet kereste, a gyakorlatban elbukott és így nem bizonyult többnek merő mítosznál; véres áldozatot követelt elérhetetlen istenért.

<sup>55</sup> A Dél-Afrikában és az USA déli államaiban és a Föld néhány elszigetelt pontján kialakult rasszizmusnak nincs fogalmi kapcsolata a nemzeti szocializmussal.

## AZ IDEOLÓGIÁTÓL A TÁRSADALOMÉPÍTÉSIG

### 1. AZ ÉRTELMISÉG KUDARCA

Az ideológiák három modern formájának áttekintése során elérkeztünk ahhoz a ponthoz, hogy megvonjuk elemzésünk mérlegét, s választ adjunk a központi kérdésre: pontosan milyen értelemben mondhatjuk, hogy az értelmiség kudarcot vallott? De először arra, hogy jogosan azonosítjuk-e az értelmiségit az ideológussal?

A második kérdésre talán nem is felelhetünk kielégítően, mégpedig két okból nem: először is az elemzett három kategória (a marxista, a haladó és a reakciós) nem teljesen kimerítő. Maguk e kategóriák csak a kortárs értelmiségi beállítódások típusait fejezi ki, de vannak más típusok is, s az általunk tárgyaltak nem is hermetikusan zártak; határvonalait szükségképpen föllazítják a múltbeli és jelenlegi hatások, az egyéni választások, kettős vagy többszörös elkötelezettségek, melyek a társadalmi háttérben és tapasztalatban gyökereznek.

A másik ok még fontosabb: modern világunkat számos nagyhatású vallás, filozófia és intézmény alakította ki. Az értelmiségi meghatározása szerint olyan ember, aki kapcsolatban áll a múlt hagyományaival, a jelen erőivel, még akkor is, ha bírálja ezeket, ha ellenséges velük szemben, vagy akár tagadja, hogy hatnak rá. Az értelmiségi nem légüres térben él: ellenkezőleg, magába szívja a legkülönbözőbb politikai, társadalmi és kulturális jelenségeket, s ezekre vissza is hat, sokkal több mindenre és sokkal erőteljesebben, mint nem értelmiségi kortársai, akik általában sokkal jobban érdeklődnek környezetük egyetlen vonatkozása iránt, legyen az szakmai, hivatásbeli vagy üzleti. Ezért joggal mondhatjuk, hogy az értelmiségit bizonyos eszmei légkör veszi körül, melyet ugyan nem egyedül alakít ki, de amelynek hatását legalább képes távol tartani magától.

Nyugati világunkat lényegében még mindig a zsidó-keresztény vallás, a görög filozófia, a római jogi és politikai fogalmak stb. hagyományai hatják át, az értelmiség sose képes maradéktalanul átadni magát olyan ideológiáknak, melyek tagadják vagy semmibe veszik ezeket az alapokat,

vagy olyan célokat követni, melyek szöges ellentétben állnak ezen hagyományokkal. Vagyis, más szavakkal, az értelmiségi soha nem azonosulhat teljes mértékben az ideológussal.

De akkor kit nevezünk ideológusnak? Az ideológia intellektuális rendszer, mely egyetlen eszme körül alakul ki, mely minden más eszmével szemben elsődleges. Vagyis az ideológia vakmerő behatolás a lehetséges világába, olyan hipotézis, mely féltékenyen föltétlen elismerést követel a történelemtől. A kezdeti lökés az a vágy volt, hogy a *Respublica christiana* egységes legyen; ám hamarosan megvalósíthatatlannak bizonyult a szellemi felsőbbség keresztény fogalma. A feudális társadalom konfliktusai és ellentmondásai, összeütközése a polgárok és felfedezők föltörekvő világával csak tovább élezte a feszültséget. A hellenizmusban már a sztoikusok is egy családként beszéltek az emberiségről; a keresztény vallás hangsúlyozta a szellemi testvériséget s ösztönözte földi megvalósulását is. Mi sem volt természetesebb hát, hogy az egyéni boldogság és a társadalmi összefogás új eszméit keressék, melyek még összeegyeztethetők a keresztény világgal, de annak már nincs vagy kisebb a középponti szerepe.

Az újkor ideológusai azért vágtak neki szellemi kalandjaiknak, mert javaslataikkal a keresztény eszméket akarták megvalósítani, s ennek megfelelően a keresztény dinamizmus és hév hajtotta őket. Évszázadok múltával már úgy hitték, hogy új erkölcsi, politikai és tudományos eszközök birtokába jutottak, melyek megkönnyítik a társadalom, az elveszített egység helyreállítását. Számításaikban azonban csalódnuk kellett, mert amit a kívánatos egyetértés és társadalmi összetartás érdekében ajánlottak, már nem volt transzcendens természetű: újonnan kitalált, világi vallás volt, melynek mintájaként ugyan a kereszténység szolgált, de valójában az embert s annak autonóm értékeit istenítette. Valójában minden ideológia olyan kísérletnek tekinthető, mely a társadalmi összetartás biztosítására irányult – legyen szó akár Machiavelliről, Hobbesról, Rousseauról, Saint-Simonról vagy Marxról, függetlenül attól, hogy alapelvük az abszolutizmus, a tudomány, a társadalmi szerződés, az iparosodás vagy az osztály nélküli társadalom.

Ha azt tekintjük, mitől kívántak megszabadulni, ezek a kísérletek eredménytelenek voltak: új összeütközéseket, új feszültségeket teremtettek. Ahogyan a kereszténység kudarcot vallott az evilági társadalom megszervezésében, úgy fattyúhajtásai, az ideológiák is. Ahogyan bizonyos társadalmi erők kialakulása végül is szétrobbantotta a középkori társadalom kereteit, úgy a modern világ politikai és társadalmi erőit sem lehet belekényszeríteni az ideológiák Prokrusztész-ágyába. A következőkben áttekintjük a harmadik, a negyedik és az ötödik fejezetben tár-

gyalt három ideológia némely tévedését és kudarcát. De az máris világos – s a jelen fejezet második részében elemezni is fogjuk –, hogy az ideológiák túlzásai és megoldhatatlan konfliktusai elkerülhetetlenül vezettek egy új tan megjelenéséhez, a világ problémáit megoldani kívánó új kísérlethez, melyet jobb kifejezés híján társadalomépítésnek – social engineeringnek – fogunk nevezni.

Milyen értelemben mondható, hogy a marxista értelmiség kudarcot vallott? A közhiedelem szerint Karl Marx legfőbb problémája az volt, miképpen vethetne véget a gazdasági kizsákmányolásnak. A marxizmus központi tétele azonban az elidegenedés megszüntetése. Marx természetesen meg volt győződve arról, hogy ez utóbbi célt csak akkor érhetjük el, ha az elsőként említett problémára egyértelmű megoldást találunk. Még Lenin is azt írta a fizikus Philip Franknak címzett egyik levelében, hogy a marxizmus csak annyiban tudományos rendszer, amennyiben a közgazdaságtan tudomány, s amennyiben ez utóbbi alkalmas egy önmagában nem mérhető valami, a felépítmény mérésére.

Mármost az önkéntes vakságot vállalók kivételével ma már mindenki előtt világos, hogy azok a marxista társadalmak, melyek állítólag megszüntették a gazdasági kizsákmányolást,<sup>1</sup> a felépítményt is megfojtották, lealacsonyították és a párt szolgálatára kényszerítették. A szovjet polgár mind gazdaságilag, mind kulturálisan elidegenedett: elidegenedett a termelési eszközök birtoklásától, munkájának gyümölcsétől, politikai jogaitól és érdekeitől, vallási, filozófiai és egyéb törekvéseinek szabad gyakorlásától. Ez olyannyira igaz, hogy Togliatti, az olasz kommunista vezető az 1956-os magyar felkelés után föltette a kérdést: vajon érvényes-e a marxizmus gazdasági (az infrastruktúrára vonatkozó) tanítása, ha a fölépítményben (a szellemi életben) olyan ellentéteket és olyan elnyomást hoz létre, ami rendszeresen erőszakosan kirobbanó elégedetlenséghez vezet?

De legyen bármi igaz vagy téves a marxi gazdaságtanban, az világos – mint Perroux és mások kimutatták –, hogy minél inkább törekszik a párt annak megvalósítására, annál több lesz az ellentét közte és a gazdasági élet vezetői között. Ez utóbbi képviselői szerint az államigazgatás ideológiája és a gazdasági valóság szükségyszerűségei között egyre táguló szakadék húzódik, olyannyira, hogy az ideológia szemükben már csak megkövetelt, ám üres kifejezés, a tények elfedésének eszköze. Az igazga-

<sup>1</sup> Ez az állítás teljesen hamis; az állami tulajdon a munkások totális kizsákmányolását, még jogos tulajdonuk elvonását is jelenti, ami a marxizmus újabb eleven cáfolata. De ennek elemzése nem érinti a marxista értelmiség kudarcát, ami gondolatmenetünk témája.

tók és a mérnökök így válnak cinikus karrieristákká, s aki közülük mégis kitart idealizmusában, az így vagy úgy a pártterror áldozata lesz.

Mi volt az értelmiségiek érdekeltsége az elidegenedés és a felépítmény elméletében? A nem elidegenedett ember szabadon hozzájut az értelem termékeihez, s nem csak abban az értelemben szabad, hogy élvezze a termékeket s részesüljön belőlük, hanem hogy maga is teremtse őket, kellő tehetség mellett akár filozófus legyen. De mi a filozófus szerepe a marxizmus szerint? Már láttuk: hogy megszüntesse a filozófiát – vagyis az elfogulatlan, kritikai szellemiséget –, mivel nyersen fogalmazva az osztály nélküli társadalomban nem lesz semmi kritizálható. Így a lehetséges filozófus-kritikus azonos lesz a tudóssal (akit a marxizmus ugyan-csak egyszerűen fog föl): csak a tényeket állapítja meg.

Mindebből hatalmas ellentmondás kerekedik: miközben a marxista gazdasági élet tele van eleve adódó hibákkal és visszaélésekkel, ugyanakkor a marxista filozófus kötelessége az lenne, hogy egyrészt mindezt igazolja, másrészt hogy a kritikai fegyverük, vagyis végső soron a filozófia elorzásával megfossza a dolgozókat (a marxista társadalomban minden állampolgár „dolgozó”) a védekezéstől. A marxista országok filozófusa ezt persze teheti meggyőződésből, ám az ilyen ritka, az e szerepkört övező megvetés, melyet emigráns értelmiségiek: újságírók, írók, művészek, tanárok fejeznek ki, igen mély és igen széleskörű lehet. Ezért sokkal valószínűbb, hogy a marxista értelmiségi, hasonlóan a marxista gyár-igazgatóhoz, valójában megfizetett és jutalmazott karrierista, „a lélek mérnöke”, ahogyan azt Sztálin akarta.

A marxista értelmiség esetében és a harmadik fejezetben vázolt „út-rövidítések” miatt az utópia ígérete mind az értelmiség, mind a közfelfogás korrumpálódásához vezetett.<sup>2</sup> Amennyire a Nyugatról látható, az eredmény a közbizalom hiánya, a csalás, a zsarolás és a félelem és – az értelmiség körében – az erkölcsi tartás hiánya, a közömbösség és kétlelkűség. Ebben az intellektuális vákuumban a párthivatalnokok manipulálják a „felépítményt”, és tehetség, képzelet s persze kritikai hajlam nélkül végrehajtják a terveket és „megtermelik” a mennyiséget. A párt-ideológiának persze minden intellektuális cselekvést és alkotást át kell hatnia, noha túlságosan is drága fegyver ahhoz, hogy a megbízhatókon kívül akárki a kezébe vehetné.

<sup>2</sup> A harmadik fejezetben inkább a szovjet érdekszférán kívül élő értelmiségiekre figyeltünk, mivel szabad társadalomban élve, reakcióik őszintébbek. Ha azonban a marxista ideológia és vezetés konkrét eredményeit tárgyaljuk, meggyőzőbb, ha a kommunista országokra figyelünk, melyekben a marxista ideológia uralmát semmi sem veszélyezteti.



E megbízható elemek ugyanakkor nem hivatásos gondolkodók, akik szenvedélyes szakmaszeretetük miatt szentelik magukat feladataiknak. A kommunista országokban igen nagy különbség van megbízhatóság és hozzáértés között. A szellemi légkör annyira korrump, hogy a magas pártvezetésben egyenesen reszketnek a kompetenciától, hiszen aki hozzáértő, számíthat munkatársainak hűségére s így, ha kis körben is, olyan különálló csoportot, olyan szoros közösséget hozhat létre, melyet semmilyen totalitárius rendszer sem nézhet gyanútlannak. Ennek következtében a szellemi és kulturális ügyek megbízható irányítója a legtöbb esetben a párt „tégglája” vagy harmadrendű tehetség, vagy jobb esetben közömbös hivatalnok, aki rutinszerűen végzi a dolgát. Ez utóbbi típus még a legjobb kompromisszum a kommunizmus által teremtett bizalmatlanság közepette, hiszen korlátoltsága következtében adótnak veszi és egyben képviseli a vélemények állítólagos összhangját, mely a rendszer ideológiai alapja. Ez a totalitarizmus szülte és táplálta bürokrata testesíti meg az áhított társadalmi egyetértést, melyet a maga szintjén meg kell valósítania. Vagyis e bürokrata fogaskerék a gépezetben, melyet fentről irányítanak, s mely a történelem egyetlen lehetséges sínparján halad. A sín útvonalát persze csak az irányítók látják, de marxista meghatározás szerint valamiképpen mindenki részesedik e tudásban, s így lelkesítik a vezetőket. Miután ismert és közösségileg elfogadott a cél, a végrehajtók feladata csak a mozdony fűtése; az irányítása nem tartozik rájuk.

Az ideológusok három fajtája közül a haladó típusát a legnehezebb meghatározni, mivel elkötelezettségére nem jellemző pártfilozófia, s mivel némi kapcsolatot tart fenn a történelmi humanizmussal és a bevett vallásokkal. Filozófiailag ugyanakkor a haladó értelmiségit a legkönnyebb világosan meghatározni.

Már láttuk, hogy a felvilágosodás filozófusainak a haladással kapcsolatos ködös elképzelései az evolúció elméletétől kaptak egyértelmű formát és irányultságot. A haladás így kezdte azt jelenteni, hogy biológiai, szellemi és társadalomlélektani jobbítás, illetve mindhárom egyszerre; a kortárs evolucionisták számára azonban a döntő tény az volt, hogy nem annyira az egyénre, mint inkább a társadalomra vonatkoztatva jósolták meg ezt a fejlődést vagy javulást. Teilhard de Chardin hitt az emberi tudat teljes egységesítésében, mert ez szükségszerű előkövetelménye az emberi haladás reális jövőjének; Julian Huxley pedig azt mondta, az emberiség fokozatosan egyetlen lelki és társadalmi egységbe szerveződik, melyhez közös gondolati tér tartozik – mely, mint láttuk, úgy viselkedik az evolúciós folyamatban, mint a test fejlődésében a fej.

Világos tehát, hogy e tudósok szemében az ember jövője egybeesik a fej sorsával. Más szavakkal: megítélésük és ki nem mondott reményük szerint a nooszféra éppoly személytelen lesz, mint a bioszféra. Gondolkodásuk alapegysége ezek szerint nem az egymással versengő egyének sokasága, hanem a fej, a gép, az összeműködő emberiség totalitása, melyet Auguste Comte „nagy lénynek” nevezett.<sup>1</sup>

Teilhard némi nyugtalansággal, Huxley nyilvánvaló elégedettséggel vallja, hogy az emberiségnek a fejlődés érdekében „összegondolkodó” (interkognitív) csoporttá kell válnia. Ennek előnyét nehéz megállapítani, borzalmát viszont annál könnyebb felismerni. Tény azonban, hogy a legmélyebb értelemben vett evolúciós elmélet valamennyi képviselője, mind a darwinisták, mind a hegelianusok, úgy véli: az emberiség nyilvánvaló és kívánatos végcélja a gépi pontossággal működő tudományos társadalom. A haladó értelmiség képviselői jelenleg csak a társadalom tagjainak maradéktalan egyetértését szeretnék elérni, melyet csak ideológiai nyomással lehet megteremteni. Ha azonban már a társadalom jövőjéről esik szó, elfogadják a társadalom mechanizálását. Mindkét esetben tökéletesen világos, hogy eszményről van szó.

Ha filozófiailag a haladó értelmiségi előnyben részesíti a gépet az emberrel szemben, föltehető, hogy a közéletben is hajlamos lesz hatalmas, gépies szervezetekben bízni, melyek az életet szabályozzák. Ez a hajlam korunk jellemző viselkedési formája lett, s az életnek a haladó gondolkodók által uralt minden területén meghatározó: tehát államosított gazdaság, jóléti állam, általában az emberi tevékenység bürokratizálása, ipari és kereskedelmi minták alkalmazása politikai és kulturális ügyekben. Mindenütt ott az a fajta társadalmi gépezet, mely semlegesíti az egyéni szabadságot és függetlenséget, és előrelátható eredménye helyettesíti a társadalomépítés rutinját.

A haladó ideológia jelentése kiürült, mivel természete szerint aláveti magát a neki legutoljára ihletést adó társadalomépítés formáinak. A progresszívizmus politikai letéteményese évtizedeken át a nemzetközi szocializmus volt; a szocialista csoportok csak az elmúlt években szorultak háttérbe, ami mára már válsághelyzet kialakulásához vezetett a szóban forgó pártoknál. A brit, a német, a francia és az olasz szocialisták lényegesen átalakították, ha nem is nézeteiket, de legalább programjukat, melynek oka kétségtelenül az, hogy elkerüljék a mára már megszokott választási vereségeket, de az is, hogy a rivális pártok átvették téziseiket. Vagyis a szocializmus hanyatlása valójában a szocialista filozófia és prog-

<sup>1</sup> Vö. Pierre Teilhard de Chardin: *The Phenomenon of Man* i. m. 112.

ram győzelme. A szocializmus annak arányában lett ósdi, ahogyan a világ szocialista kezd lenni, s egyre terjed a kollektív irányítás.<sup>4</sup>

A konzervatív értelmiség mindennél nyilvánvalóbb kudarcának oka, hogy szükségszerűen szövetségre lépett a reakcióval és a fasiszmissal. Vagyis a maga módján ugyancsak egy gépezet részévé vált, egy gépezeté, melynek irányítói a maguk módján szintén társadalommérnökökként léptek föl, vagyis némi ideológiai mázzal leöntve, de gyakorlatilag csak szolgák voltak.

A konzervatívok helyzete annál bonyolultabb, minthogy a fasiszta kormányok alatt az államgépezet fennmaradt ugyan, de megszállták a mozgalom kreatúrái.<sup>5</sup> Úgy tűnhetett tehát, hogy a hagyományos állam gyakorolja a hatalmat a maga polgári alkalmazottaival; valójában azonban az történt (s ez kiderült volna, ha a dinamikus fasiszta államok hosszabb időn át fennmaradnak), hogy az államszervezet fokozatosan alárendelődött egy irányító rétegnek, mely csak külsőségekben alkalmazkodott az ideológiához, s csak egy érdeke volt: nélkülözhetetlen szervezőként megmaradni a hatalomban.

De ha a XX. századi konzervatív erők és osztályok nem engednek is oly tragikus módon a fasiszmus kísértésének, gondolkodásuk akkor is, majdnem sorsszerűen, ám közvetve a társadalomépítés rendszeréhez vezetett volna. A konzervatív filozófia a maga logikája szerint mindig a status quót támogatja annak nevében, hogy elutasítja a kísérletezést azzal, amit a társadalom szerves folyamatainak hív. Ha a konzervatívok mégis arra kényszerültek, hogy átvegyék a haladó program némely részét, ezt csak fél szívvel tették, s mindent elkövettek, hogy az átalakítás folyamatát, amint erre lehetőség nyílt, megbénítsák. Ez a viselkedés természetes is, hiszen a konzervatív szellemiség mindig az új csökketésére és a régi és megalapozott fenntartására törekszik. Jacob Burckhardt e gondolkodás jó példáival szolgál azokban a kijelentéseiben, melyek La Rochefoucauld maximáira emlékeztetnek: „A világtörténelem legjelentősebb újítása az a követelés volt, hogy a tanulás emberi jog legyen: a jólét iránti igény volt ez, álruhában”,<sup>6</sup> „amit erkölcsi fejlődésnek nevezünk, az az egyéniség

<sup>4</sup> Jellemző, hogy a programhiány miatt a szocializmus mostanában olyan terület felé fordul, mely mind ez ideig többé-kevésbé mentes volt a szervezettségtől és az állami beavatkozástól, ez pedig a szabadidő és a kultúra területe. Az 1959-es választásokon a Brit Munkáspárt aduja az a broszúra volt, mely az oktatás, a szabadidő és a kultúra problémáival foglalkozott.

<sup>5</sup> Mint láttuk, mind a nemzetiszocializmus, mind a fasiszmus megőrizte az államot, ám megkettőzte szerveit – minden állami szervet a megfelelő pártszerv ellenőrzött.

<sup>6</sup> Jacob Burckhardt: *Force and Freedom*, 152.

megszelídítése”,<sup>7</sup> „a jelen erkölcsi felsőbbrendűségébe vetett pimasz hit valójában azt a meggyőződést titkolja, hogy manapság könnyebb és biztosabb meggazdagodni, mint valaha”.<sup>8</sup>

A konzervatívok mindig is ragaszkodtak a szellemiséghez és a valláshoz; e fölfogásuk azonban többféleképpen is kedvezett a bürokrátáknak, az ideológusoknak és a gazdasági igazgatóknak, amennyiben ezek az ideológiai alkalmazkodás fejében minden más területen szabad kezet nyerhettek.

Ugyanakkor igaz, hogy a konzervatív filozófia közvetlenül nem bátorítja a társadalomépítés eszméjét. Ha manapság néhány országban mégis ezt tapasztaljuk, annak oka mindig az adott társadalmi és gazdasági viszonyok sajátossága.

Összefoglalóul azt mondhatnánk, hogy a három fő ideológia valamelyik vonzáskörébe tartozó értelmiség maga okozta önmaga hanyatlását. Ami azt jelenti, mindhárom csoport olyan társadalmi szerkezeteket támogatott és dolgozott ki, melyek végül magát az értelmiséget tették feleslegessé, mi több, veszélyessé az új rend számára.

Az értelmiség alapvető tévedése az volt, hogy a szellemiségen alapuló egyetemes társadalom kudarca láttán mindenáron egyetemes világi társadalmat akart létrehozni. Hittek abban, hogy a felszabadított embert, a humanisták eszményét, a racionalitására hivatkozva meg lehet győzni, hogy kellő mértékben korlátozza saját szabadságát a jó társadalom fölépítésének érdekében. Hitték, hogy amiről a szabad egyén saját akaratából lemond, egyfajta kötetlen részecske lesz, melyből kialakulhat a kollektív szabadság. A kollektív szabadság elérésére azután a politika pótlékeként a legkülönbözőbb tudományos képleteket alkották meg, s ezek mindegyikéből más és más, ám egyformán mesterséges állampótlék lett.<sup>9</sup>

Míg az egyik ideológia – s az egyik képlet – arra törekedett, hogy lebontsa az államot és valamilyen homályos „egyetemes társadalommal” (a marxizmus és a szocializmus) helyettesítse, a másik ideológia – és másik képlet (a fasizmus) – ezzel szemben istenítette az államot s oly hatal-

<sup>7</sup> Uo. 149.

<sup>8</sup> Uo. 150.

<sup>9</sup> Mint ifjabb Hans Morgenthau írja: „A tudománykultusz eszménye a politikára alkalmazva azt jelenti, hogy a politika mint olyan teljes egészében megszűnik. A tudománykultusz abból a föltevéseből indul ki, hogy a politika eltörlése végül szükségképpen eszményi társadalomhoz vezet... Csak a helyes képletre van szükség, csak a megfelelő mechanikus eszközre, és az embernek ember fölötti politikai uralma, az emberi közösségek erőszakos összecsapása ideiglenes eltávolodásként eltűnik majd az együttműködés és az ész által irányított társadalmakból.” *Dilemmas of Politics*, 242.

massá akarta tenni, hogy gyakorlatilag az egész társadalomra kiterjedjen. Akár az egyik, akár a másik megoldást nézzük, akár a társadalom elnyomását az állam érdekében, akár ennek fordítottját (vagy még inkább: a kettő sajátos keverékét): a cél mindkét esetben bizonyos végleges társadalom megteremtése volt (akár anarchia, akár fegyelem révén) és olyan végleges emberiség kialakulása, melyen kívül nincs és nem lehet semmi más. Minden embert és minden emberi törekvést alárendeltek ennek az egyetemes rendszernek. S e rendszer mintája és tükörképe a totalitárius párt volt.

Elérhető ez? A véges emberi elme csak két utat ismer, mely ehhez a célhoz vezet: az egyik az általános és folytonos lelkesedése – vagyis egyfajta világi vallása, mely „erényeket” ír elő és szépen hangzó közösségi absztrakciókat hirdet. Ez az út volt az ideológiák legnagyobb vonzereje – s legveszedelmesebb csapdája is –, ezt próbálták követni, mert a keresztény egyetemesség és saját hajlamuk is arra készítette őket, hogy a belső ember meghódítását részesítsék előnyben.

A másik út a külső ember, vagyis érdekeinek, szokásainak és reflexeinek átfogó és folytonos átalakításán alapszik. Mivel ez a megoldás nem a belső hozzájárulásból következett, az értelmiség nem is kívánta ezt követni. Ám miután a belső embert hitelenné tették, az értelmiségnek mégis ezt kellett választania. Türelmetlenül törekedvén utópikus céljaik elérésére, úgy döntöttek, először olyan társadalmi gépezetet szerkesztenek, mely képes rávenni és ránevelni az embereket az új módszerekre. Ám e gépezetek irányításához – pártok, iskolák, intézmények – már nem volt szükség értelmiségre; s amennyiben ideológiája még tartalmazott valamilyen transzcendens képet, még veszélyes is volt.<sup>10</sup> Így lépett színre a társadalommérnök.

<sup>10</sup> Ez az idézet arról szól, hogyan jutnak el a belső ember reménylett és kikényszerített lelkesedésétől a külső ember tudatos és „tudományos” irányításáig, s jól példázza, amit a kínai kommunista ifjúsági szövetség egyik volt vezetője mondott. Lei, aki Hongkongban kapott politikai menedékjogot, Susanne Labinnek, a francia politikai íróőnének nyilatkozott: „Nem a belső lélek számít, hanem a külső megnyilvánulás... Hiszen az, hogy a kapitalizmus embernek ember által való kizsákmányolása, nem jelenti, hogy a kizsákmányolás az egész embert érinti, hanem csak a munkaerejét. Amikor hasonlóképpen azt mondom, hogy a kommunizmus a léleknek lélek által való kizsákmányolása, ezen azt kell érteni, hogy a kizsákmányolás csak a lélek felszínét érinti, s nem annak mélyét. A PB nem azt akarja, hogy az irányított lelke szeresse az irányítóét, hanem csak azt, hogy az irányított tükrözze az irányító akaratát. A PB Kína lámpása... s a hatszázmillió kínai feladata, hogy e lámpás fényét egyenként visszatükrözze.” *La Condition humaine en Chine communiste* (La Table ronde, 1959. 259–260.).

## 2. A TÁRSADALOMMÉRNÖK

Bármilyenek voltak is az értelmiségiek és ideológusok utópikus álmai, valamennyien olyan hagyományban gyökereztek, melyek az embert a maga egzisztenciális gazdagságában és választási szabadságában szólították meg. Az ideológiák korában a tudomány, a politika, a kultúra lényegében „szűz” területnek számított, melyen az emberi szellem érvényesíthette kiszámíthatatlan természetét és váratlan módon mutathatta meg, milyen. Igaz, az értelmiségiek gyakran engedtek a csábításnak s váltak mandarinná, s valami természetellenes merevséget erőszakoltak az emberi kapcsolatokra, de ha semmi akadályba nem ütköztek is, a rendelkezésükre álló eszközök egyszerűen nem voltak alkalmasak e feladatra.<sup>11</sup>

Mint láttuk, az értelmiség kudarca két okra vezethető vissza: egyrészt helytelenül értelmezték a keresztény testvériség gondolatának szellemi-transzcendens jellegét, ezért új, ebben az esetben világi összetartozásra törekedtek, melynek alapja a természeti ember a maga kiemelt racionális képességeivel; másrészt a tudomány és az ipar olyan szervezési lehetőségekkel látta el az értelmiséget, mellyel ez az összetartozás kialakítható lett, de amiről kiderült, hogy üres és mesterkéltné, vagy még inkább: szenvedélyes és értelmetlen.

De az értelmiség legalább hitt valamilyen valláspótlékban: egy mítoszban, mely kielégítheti az irracionális vágyát, s hogy a rejtett kincs természetesen felosztott. Az emberi természet eléggé képlékeny ahhoz, hogy még egy zárt rendszer iránt is lelkesedést mutasson, feltéve, ha megmarad a szabadság illúziója. Továbbá: az értelmiség mint típus lényegileg magányos fölfedező volt. A szellem terein kalandozott, itt tört új utakat. Még osztályérdekek képviselőjeként sem állította sem a cél, sem a módszer csálhatatlanságát, s legalábbis kételkedő és vizsgálódó beállítódásával elismerte, hogy ítélete nem mentes a tévedéstől. Számára bizonyos elvek vállalása – melyeket az eszmék szabad piacán versenyeztetett – összeegyeztethetőnek tűnt fel a szellemi nagylelkűséggel, egyfajta tágassággal, melyben lehetőség nyílt folytonos vitákra, s ellenfelét nélkülözhetetlen partnernak tekintette e kifinomult játszmában.

Az értelmiség hajtóereje a szeretet keresztény fogalmából származott. Fontos megjegyeznünk, mivel e gondolat manapság tökéletesen feledésbe

<sup>11</sup> Hasonlóképpen az állam sem volt képes hatékonyan és teljesen elnyomni az értelmiséget. Massimo Salvadori, a liberális történész mutatott rá arra, hogy azok a különböző despotikus nemzetek, melyek a liberális mozgalmak elnyomására törekedtek, nem voltak képesek egyetemes államrendszert kialakítani. Elnyomási módszereik országról országra változtak és nagyban különböztek egymástól. *Liberal Democracy* (Doubleday, 1957.)

merült: a keresztény vallás tanításában a szeretet szellemi és természetfölötti, melyet alárendelnek a legfőbb ismérvnek, Isten imádatának. A keresztény szeretet gyümölcse tehát olyan cselekedet, mely különbséget tesz ugyan jó és rossz között, de nem kristályosodik ki egyetlen, változatlan mintában. Ez a fölfogás a történelmi és társadalmi valóságokra lefordítva azt jelentette, hogy figyelembe véve a körülmények folytonos alakulását, változását, egyetlen társadalmi rendet sem lehet végsőnek tekinteni, s egyetlen rendszer sem tulajdoníthatja magának az egyedüli célra egyedül vezető módszert. Másképpen fogalmazva: az egyén feladata önmaga megmentése volt, ám az ehhez vezető út – melynek jelentős szakasza minden időben a társadalmi és politikai jelenségek területén át vezet – sokféle lehet. Így például Szent Ágoston csak arra kérte az államot, ne akadályozzák meg az állampolgárok természetfeletti rendeltetését. Szent Tamás fölfogása szerint pedig a kereszténység elvileg bármilyen kormányzati formával összeegyeztethető.

Ezzel szemben az értelmiségi ideológus csak egyetlen társadalmi formát próbált kialakítani., mely mindenki – vagy mint sokan mondanák: a lehető legtöbb ember – boldogságát biztosítaná. Ez az utópikus terv persze soha nem valósulhatott meg, de legalább megszüntette a választékot, s a tudomány és technika fejlődésével, a tömegek nyomására a társadalmat végül olyan gépezetnek képzelte el, mellyel kapcsolatban egyre kevésbé lesz helye vitának és választásnak. A népesség növekedése, illetve a közte és a megtermelhető élelem közti arány, a termelés várható növekedése, az egész föld szükséges iparosítása, fogyasztáserkentés és ennek módszerei a tényezők abban a helyzetben, mely – igaz, ami igaz – független volt az értelmiség befolyásától és tevékenységétől, ám mégis összhangban állt az értelmiség egyetemes terveivel, mivel a hozzá vezető utat ideológiailag az értelmiség tette világossá.

Ezen a ponton okvetlenül fölmerül a kérdés, hogy intellektuális szempontból a jelenlegi helyzet nem valamely ideológiai formában fejeződik-e ki, és hogy a „társadalommérnökök” nem egyszerűen ideológusok-e. E kérdésre nem könnyű válaszolni, mivel a helyzet elemei ideológikusak, vagy legalábbis ideológiai fogalmak segítségével értelmezhetőek. Igaz, a társadalommérnök nem teljesen homogén környezetben cselekszik (vagyis nem kerülheti ki az ellenállást, a vitát, a bírálatot), s működése őriz még valamit az ideológia hatásából. De a fontos a társadalommérnök alapvető elkötelezettsége: ő ugyanis levetette az értelmiségre még jellemző gátlásokat, s új tárgyakkal és célokkal telítette világát. A természet világa mellett párhuzamos új világot teremtett, egyfajta második természetet, mely ugyan összefügg a téridő és az ember kontinuumával, de már nem tartozik hozzá.

Ami az anyagi eredményeket illeti, ez az új világ, mely rátelepül a régi-  
re és néha összefonódik vele, csak az egzisztenciális szférát ismeri: egy  
tárgy mindig tárgy, legyen paleolitikus szerszám vagy szuperszonikus  
repülőgép. De az új világ lélektani és fogalmi képe, a tudománykultusz a  
világegyetemet és benne az embert környezetnek tekintti, melynek végte-  
len átalakíthatósága önmagában vett cél. E fölfogás szerint az emberi tu-  
dat pusztán ideiglenes helyszíne, a világegyetem megmaradt fölmérésé-  
nek részeként, de önmagában nem a legtökéletesebb, s nem is rendelke-  
zik belső értékkel. A cél, hogy ezt a tudatot kiterjessze az egész világegye-  
temre, hogy azonosítsa és egymással egyenlővé tegye a tudatot és az  
anyagot (monizmus), s hogy a fogalomalkotás és az ellenőrzés újabb és  
újabb állomásait állítsa föl. Ezek a szándékok nyilvánvalóak azoknak a  
tudósoknak a munkáiban, akik az emberi elme tevékenységét az állati  
reflexek szintjére egyszerűsítik, kísérleteik során – megváltoztatva és  
megszüntetve az érzelmeket – új ösztönöket ültetnek el élőlényekben,  
megfosztva őket az eredetiektől. Ezt a fölfogást a legjobban s legkímélet-  
lenebbül a harvardi pszichológus, B. F. Skinner fejezte ki: „Minél átfogó-  
bbá válik a tudományos magyarázat, az egyéni hozzájárulás megkö-  
zelíti a nullát. Az ember új, tudományos önarcképén már nyoma se lesz  
dicséretes kreatív tulajdonságainak, művészi, tudományos és erkölcsi tel-  
jesítményének, választási képességének, s ebből adódóan a mi jogunknak  
sem, hogy felelősnek tartjuk a választásából eredő következményekért.”<sup>12</sup>

A társadalommérnök a legtöbb esetben ma is a hagyományos emberi  
törekvések nyelvén fejezi ki céljait: félelelről, reményről, éhségről, biz-  
tonságról, hatalomról, boldogságról beszél. De szavai már csak kísérője-  
lenségei egy sokkal hatalmasabb törekvésnek, melynek terepe és célpont-  
ja az egész világegyetem. Ennek fényében már minden a megszerezhető  
tudás és anyagi eszközök kérdése csupán, hiszen a megvalósítás elvei jók  
és elfogadottak. Ugyanakkor – s témánk szempontjából ez a döntő – a  
legkisebb egység, mellyel a társadalommérnök szerint érdemes foglal-  
kozni, a társadalom egésze, mi több: maga az emberiség. E kettő persze  
egyre inkább összeolvad: a társadalommérnök egységesített társadalom-  
nak tekintti az emberiséget, mert ez érdekli, hiszen kidolgozott terveinek –  
a hatékonyság szempontjából – az egész emberiségre alkalmazhatóaknak  
kell lenniük. Szükségtelen megismételünk, hogy az ideologikus  
utópizmus és az evolúciós elmélet ugyanazt a célt szolgálják.

<sup>12</sup> Idézi Aldous Huxley: *Brave New World Revisited* (Bantam Books, 95.). Skinner kísérle-  
tei többek között a macskák és egerek viselkedésének megváltoztatására irányultak, hogy  
az egér agresszív legyen, a macska pedig féljen az egértől.



A társadalommérnök területe tehát kozmikus: filozófiailag semmi sem köti a földhöz vagy az emberi szférához. Fölfogása szerint az ember csupán tökéletlen gépezet, pusztá eszköz, mely azonban alkalmas arra, hogy tökéletesebb gépeket hozzon létre. Ezért a társadalom a kísérletezés színtere, annál is inkább, mivel két fontos információval is szolgál: az anyagi és az emberi világ adataival, melyeket azután többféleképpen lehet vegyíteni. Végül pedig, a történelem értelmetlen szövegű és szenvedélyekkel teli történet, de nem abban az értelemben, ahogyan az egyház vélte (hogy ti. kétélű tiszteletadás a Teremtőnek és az általa teremtett világnak), hanem pusztán azért, mert a történelem a nem manipulált egyén és a nem megtervezett társadalmak története.

A társadalommérnök ma az intellektuális és politikai körök központi vitatémája: ez utóbbiak ugyanis rémülten tapasztalják a társadalommérnök fokozatos térhódítását, s nyilvánvaló közömbösségét mindennemű emberi érték iránt. Bernanos egyik könyvében találunk egy félelmetes részt, melyben leírja a régi típusú katona és a modern bombázópilóta közti különbséget. Az első fegyverrel a kézben személyes, fizikai kockázatot vállalva harcol, a másik csupán gombokat nyomogat, s az általa okozott rombolással való kapcsolata – órák múltán – a füstöt és a bombatölcsért mutató fénykép. Bernanos tehát elsősorban a technokratától fél, aki személytelen erőként működik a társadalomban, csak a hatékonyság érdekli, vagyis a hatalom, s a dolgoknak még azt a jelentéktelen, ám mégis emberi vonatkozását is figyelmen kívül hagyja, amelyet az ideológiák képviseltek, s tiszteletben tartottak.

Bernanos aggódó és eleven leírásai ellenére sincsen tiszta képünk a társadalommérnök jelentőségéről. De még maga a társadalommérnök sincsen teljesen tudatában saját feladatának és lehetőségeinek; kritikusi és kommentátorai, mint egy hátráló hadsereg vezérkara, csak találgatják, mi lesz a következő tette, és fogalmuk sincs arról, milyen mélyen hatolt be a területre.

Ezen a ponton csak annyit tehetünk, hogy fölmérjük a társadalommérnöknek és követőinek rendelkezésére álló eszközöket. A következő kérdést fogalmazzuk meg: alapjában véve hogyan tekint a társadalommérnök az emberre? Milyen eredményeket akar elérni? Milyen módszerekkel akarja megoldani a problémákat?

Ebben és a megelőző fejezetekben már megkíséreltünk választ adni az első kérdésre. Már utaltunk a társadalomépítés ideológiai alapjára, nevezetesen arra a törekvésére, hogy társadalmi gépezet segítségével érje el célját, mivel nem bízik abban, hogy az egyén tökéletlensége, de szabadsága, csökönysége és kiszámíthatatlansága miatt képes e célt elérni, de

még abban sem, hogy következetesen akarná megvalósítani; azokra az útrövidítésekre, melyek révén a társadalom gépezete megszerezhető; az evolúció ígéreteré, mely szerint a fizikai, szellemi, mechanikus és erkölcsi „növekedés” elvezet minket a maradéktalan egyetértéshez.

Általánosságban tehát a társadalommérnök tökéletes társadalmat akar megteremteni, melyben az egyének nem tudják megakadályozni a kollektív döntések véghezvitelét. A társadalommérnök nem akarja föltétlenül felszámolni az érdekek széles skáláját, a szellemi és a vallási életet, a politikai hiteket és az erkölcsi meggyőződést, de okvetlenül megpróbálja kisebbiteni és szelídíteni jelentőségüket és hatásukat a közélet minden területén, az oktatástól az államigazgatásig, a szórakoztatóipartól az irodalomig.

Hogy egyetértés legyen ezeken a területeken, az egyéni cselekvést és gondolkodást – ennek irányító, racionális jellegét – ellenőrizni kell és meg kell fosztani hitelétől; világossá kell tenni, hogy alkalmatlanok, ami a közösségi döntéseket illeti, hangsúlyozni kell, hogy elkülönülnek a konszenzustól, s világossá kell tenni tudománytalan homályosságukat és társadalmi jelentéktelenségüket. Amikor a társadalommérnök társadalmi mozgalmakat vagy egyéni indítékokat elemez, soha nem kiérlelt döntésekre, tudatos választásra, tétovázásra és kételyekre támaszkodik, soha nem veszi figyelembe az egyéni gondolkodás tiszta fogalmait, vagy azt az emberi hajlandóságot, hogy érvekkel győzzék meg vagy szabadságában álljon visszautasítani azokat: folytonosan lélektani és szociológiai indítékok után kutat (vagyis olyan tényezők után, melyek kívül esnek az egyéni tudat és cselekvés körén), mindig indoktrinációt és „internalizálást” emleget, viselkedési jeleket hangsúlyoz,<sup>13</sup> s előnyben részesíti a névtelen technikákat. Ha az ember a társadalommérnököt hallgatja, az a kellemetlen benyomása támad, hogy az egyént már sose fogják a belső autonómia megtestesítőjének látni; inkább csak a kollektivitás tömbjének aprócska szilánkja, melyben semmi más nincs, csak az, amiből a tömb fölépítette.

Ebből közvetlenül következik, hogy a társadalommérnök céljait úgy lehet elérni, hogy lélektani és társadalomtudományi adatokra csökkentik a komplex emberi természetet. Napjaink egyik legbefolyásosabb félfilozófiai iskolája, mely uralkodónak számít az angolszász egyetemeken, azt

<sup>13</sup> A társadalommérnök szemében a viselkedés sokkal fontosabb (mérhetőbb és ellenőrizhetőbb), mint az eszmék, még ha tudja is, hogy az eszmék befolyásolják a viselkedést. Az eszmék jelentőségét tehát csökkenteni kell. Ha a „viselkedési tréning” hatékony, az alany helyes következtetésre jut, tudniillik arra, hogy eszméit hozzáigazítsa a közösség által helyesnek tartott viselkedéshez.

állítja, hogy valójában minden kijelentés szubjektív helyeslés, valamint az a követelmény, hogy mások is helyeseljék az adott kijelentést. Most már csak két kérdés marad: vajon az alany miért helyesel valamit, s mások miért követik (vagy utasítják vissza)? Az első kérdésre a lélektan keres választ,<sup>14</sup> a másodikra a szociológia. E két terület mellett nincs semmi, csak értelmetlen fecsegés.

„A filozófiának” ezt „a fekete irigységét”, hogy hasonlatos legyen a természettudományokhoz (Bergyajev), használták föl arra, hogy bánni tudjanak az egyéni és a közösségi problémákkal. A „tudományos megközelítés” csalhatatlansága miatt a társadalmi viszonyok egész szövedéke a legfontosabb pontjain mechanizálható. Hasztalan az az ellenvetés, hogy az emberi viszonyok ugyanazok maradnak a családban, a munkahelyen, az iskolában és a hadseregben. Ez igaz, s igaz is marad. Ám mégsem szabad alábecsülni a társadalommérnök munkáját, mert szellemisége korrodálja azokat a pontokat, ahol a társadalmi viszonyok szálai összefutnak és a meghatározó döntések megszületnek. A családi szeretet, az üzleti tevékenység és a tudományos eredmények természetesen meghatározzák az emberi kapcsolatok természetét a családi, az üzleti helyzetben vagy az egyetemeken; ugyanakkor egyre inkább magától értetődőnek vesszük, hogy ezen intézmények fontos ellenőrző pontjain olyan mentális-mechanikus gépezeteket állítanak föl, melyek szabályozzák a társadalmi mozgásokat és az egyéni sorsot. Pszichológiai tesztek már nemcsak iskolákban, az üzleti életben és a hadseregben alkalmaznak, hanem még egyes egyházi rendekben is. Gondoljunk bármit is ezekről a tesztekéről – bár egyre nyilvánvalóbb, hogy szerencsétlenül, ügyetlenül, ám nagyigényűen bánnak a felmérhetetlen valósággal –, leszűkítik és mechanizálják a válaszokat, s kiszűrik a szabad, a képzeletgazdag, az erkölcsileg és társadalmilag lázadókat. A családban, a bíróságon, a köztisztviselői állásokban szükséges felelősségtudat alapjaiban sérül, amikor az úgynevezett szakértőnek joga van ahhoz, hogy a szeretet, a vétkesség vagy a hozzáértés adatait extraracionális eszközökkel, vagyis lélektani és társadalomtu-

<sup>14</sup> A kísérleti lélektan a megismerés tanulmányozásában aligha jutott túl bizonyos cselekvések és a velük kapcsolatos asszociációk felsorolásán. A lélek empirikus tanulmányozása nem képes megragadni a tudat megismerő lényegét, s ebből következően a magasabb rendű értékítéletek természetét sem, ezért inkább a fizikai, lélektani, társadalmi és egyéb feltételek elemzésében merül el, s teszi mindezt abból a téves képzetből kiindulva, hogy ezek az anyagi alapok nem úgy viszonyulnak a lélekhez, mint anyag a formához, hanem mint ok az okozathoz. Ezért aligha meglepő, hogy a fizikainak vett, tévesen fölfogott tudatot fizikaira kell „lefokozni”, s hogy ennek tapasztalati vizsgálata „lélek nélküli lélektanná” változik. H. M. Chapman: *Realism and Phenomenology, The Return to Reason*, ed. John Wild.

dományos adatok alapján mérje, s amikor az adatokból levonható következtetések naponta változnak. A mindennapi, józan ész ellenállása megtörik annak hatására, hogy a kulcspozíciókat elfoglaló azonosíthatatlan, ám mindenütt fölbukkanó személyek újra meg újra ráijesztenek a mit sem gyanító „laikusra” (vagyis a nem szakértőre), s arra készítetik, hogy pánikszerűen értékelje újra mindazt, amire csak tapasztalat, példa és hagyomány tanította.

Ezen megoldásokkal szemben nem lehetséges az ellenállás, mivel alkalmazóik is beismerik, hogy tökéletesítésre szorulnak. A válasz az, hogy még több tudományt, még több tudományos módszert kell alkalmazni a társadalom, az erkölcs és az érzelmi élet kérdéseiben. De nem önmagában a tudomány felelős a helyes megoldások kidolgozásáért; a társadalommérnökök finoman érzékeltetik, hogy az egész társadalom működésére szükség van ahhoz, hogy a tudomány minden kapcsolatot lefedjen, meg azt is, hogy hogyan is működhetne egy gépezet, ha „alkotóelemei” nincsenek alárendelve a központi célnak. Ezen az alapon a szakértelemmel való együttműködés polgári kötelességgé és erénnyé válik; a szervezés elvét missziós lelkületű szakértők terjesztik, s befogadóik azzal az időtlen idők óta ismert készségességgel vetik alá magukat ennek az akaratnak, mint amellyel az ember mindenkor elfogadta a hatalmat, lett légyen az irracionális, elnyomó vagy balgatag.

Nem igaz tehát, hogy a társadalmi tervezés csak az élet felületét érinti, hogy a létezés szükséges, de korlátozott irányítása az ipari tömegdemokráciákban. A mindörökké kritikátlan emberi szellem nem vizsgálja meg alaposabban a társadalommérnökök dekrétumait megalapozó „tudományos evidenciát”, mint a múltban sem elemezte alaposan, mi „bizonyítja”, hogy bármely osztály uralkodó. A királyok isteni joga korunkban egyszerűen azonos lett a pszichológusok, szociológusok, oktatók és kommunikációs szakemberek „tudományos tekintélyével”. E tényben azonban nemcsak veszély, hanem remény is rejlik.<sup>15</sup>

Dubarle atya egy, a technokráciáról írt könyv<sup>16</sup> előszavában azt állítja, hogy napjainkban a kormányzatokat gyarmatosítják a technikusok és a társadalomirányítási technikák egyre szorosabban meghatározzák a politikai tevékenységet,<sup>17</sup> de ennek ellenére a politika lényege nem változik, mivel megnyilvánulásai „etnikai, nyelvi és földrajzi természetűek”. „A politika soha nem válhat technokráciává.”<sup>18</sup> Dubarle tézisét természetesen

<sup>15</sup> Erről bővebben szólok a 11. fejezetben.

<sup>16</sup> Jean-Louis Cottier: *La Technocratie, nouveau pouvoir* (Paris, 1959).

<sup>17</sup> Uo. 26.

<sup>18</sup> Uo. 28.

érdemes átgondolnunk; de hiányzik belőle annak belátása, hogy a politikát el lehet különíteni a társadalom életétől, el lehet fedni azok előtt, akikre vonatkozik, annyira, hogy az ügyvitel veszi át a kormányzást, ahogy Saint-Simon és követői jósolták. Mint Bazard, Saint-Simon herceg egyik legfontosabb tanítványa mondta, a cél, hogy „a tehetség hierarchiáján belül szervezzünk meg és tegyünk ésszerűvé minden emberi viselkedésformát”.<sup>19</sup> Világos persze, hogy ezt a célt sem kormányzat, sem állam nem képes elérni. Korunk újdonsága azonban éppen az, hogy egy jól kitalált szociális technika minden társadalmi viszony, a szülői, az üzleti, az állampolgári viszony mintája lehet, s így az állam megszabadul attól, hogy beavatkozzék és mindenre kiterjessze hatókörét.

Ez a végkövetkeztetés azonban látszólag ellentmond annak a kortárs jelenségnek, hogy a kormány egyre inkább beleavatkozik a helyi ügyekbe, a személyes kezdeményezésekbe stb. Az ellentmondás azonban csak látszólagos. Amit „jóléti államnak” nevezünk, az nem valamely kormányzat által gyakorolt filozófia vagy politika: a bizonyíték rá, hogy még konzervatív kormányok is jóléti módszereket használnak, s ha szocialista elődeik már bevezettek ilyen intézkedéseket, folytatják őket. A jóléti állam sokkal inkább a társadalmi technikákban rejlő szellemiség, amely a közélet és a magánszféra minden szintjén és minden fázisában alkalmazható. Mint Peter Drucker írja: „Napjaink újdonsága az, hogy egyre inkább rendszeresen tesszük meg azt, amit korábban csak véletlenszerűen, s hogy jó szervezéssel egyszerű halandókat is rá tudunk venni olyan teljesítményekre, melyeket korábban csak zsenik érthettek el.”<sup>20</sup>

Ez utóbbi kijelentés persze túlzás; nem túlzás azonban, hogy a zseni találmányát vagy ötletét haladéktalanul és mechanikusan alkalmazni lehet, hogy fontos tudományos és szervezeti fölfedezésekre lehet szert tenni az összes lehetőség gyors áttekintésével, mert ezek szimbolikus jelei betáplálhatóak egy gépbe. Orvosi fölfedezésektől kezdve a legjobb háborús stratégiáig minden fölmérhető ezzel a módszerrel. Igaz ugyanakkor, hogy a döntés továbbra is az emberé; a gép csak a lehetőségeket tekinti át, melyek közül már emberi felelősséggel kell választani. De az ilyen döntéshozatal mindig is létezett a társadalmi hierarchia csúcsán; fontos azonban, hogy ma már minden szinten ugyanezt a modellt követik: az

<sup>19</sup> Bazard azt is hozzátette, hogy ezt erőszak nélkül kell elérni, nevelés és testvéri szeretet által. Saint-Simon iskolája azt tanította, hogy az embert olyan helyzetbe kell hozni, mely kedvező érzelmei, engedelmessége, szeretete és az egyetemes harmónia iránt érzett tisztelete szempontjából; ehhez persze „a vonzalmak új szövetségére” volt szükség, új hitre, új vallásra.

<sup>20</sup> Peter Drucker: *Landmarks of Tomorrow*, 32.

egyén így elmozdíthatóvá és helyettesíthetővé válik, s a társadalmi viszonyok hálóját gépi vezérlés irányítja a legjobb mintának megfelelően. Mint R. Seidenberg írja alapos, ám sajnos, kevésbé ismert könyvében: „A gépnek a társadalommal szemben kifejtett igazi ereje abban rejlik, hogy belső szervezési elvet követve összhangban saját tökéletességével, megköveteli az élet társadalmi vonatkozásainak egyre magasabb szintű integrációját.”<sup>21</sup> Másutt pedig ezt írja: „A szervezés akkor működik hatékonyan, ha akadálytalanul megszerezhető, ha nemcsak az egész szempontjából lényeges elemek viselkedése számítható ki pontosan, hanem minden, még a leginkább esetleges elemé is. A szervezési folyamat a maga belső morfológiai viszonyaiból következően rejtett formában mindig újabb szerveződés irányába hat.”<sup>22</sup>

Föl lehetne azonban vetni, ha a társadalom egyre feszesebben szervezett, a benne fölhalmozott tudás éppúgy szolgálja az egyént, mint a közösséget. Így a társadalmi egyensúly sokkal szilárdabb lesz, mint a múlt társadalmában, melyekben a súlyeloszlás rossz volt, mivel hozzáértés és tekintély a hatalmi szerkezetnek csak néhány pontjára összpontosult, s hagyták, hogy az egyén ki legyen téve a maga tudatlanságának és védtelenségének. Láttuk azonban, hogy nem ez a fejlődés leginkább megbízható útja; az evolucionisták kollektív gondolkodásról, „fejszíróról” beszélnek, melyet az emberi faj a biofiziológiai fejlődés során egyre jobban megközelít. Ugyanezen evolucionisták, illetve más tudósok és társadalommérnökök azon a véleményen vannak, hogy a mi „anarchikus” individualizmusunk és a jövő között, amikor az emberiség egyetlen szuperlényé olvad össze, a közbeeső lépéseket azok az intézmények jelentik, melyek napjainkban nemzetközi szinten fejezik ki az emberiség egységét.<sup>23</sup> A fentebb idézett Dubarle atya elismeri, hogy „a világ társadalmi egységesülésének” korát éljük, olyan intézmények első megjelenését, melyek mint „legfőbb hatóságok” az egységesülés következtében megvalósuló szervezést fogják felügyelni.<sup>24</sup>

A társadalommérnökök előrejelzése szerint az ilyen értelmiségi törekvések kedvezően hatnak az emberiség egészére, de ugyanígy minden egyénre is. Egészen komolyan veszik a „gondolatbank” Julian Huxley által fölvetett ötletét. 1958-ban a *The New York Times* tudósokat kérdezett a 2000. esztendő társadalmi és intellektuális kilátásairól. Az egyik megkérdezett, John Weir, a California Institute of Technologytól úgy vála-

<sup>21</sup> R. Seidenberg: *Posthistoric Man*, 133.

<sup>22</sup> Uo. 104–105.

<sup>23</sup> Lásd a 7. és a 8. fejezetet.

<sup>24</sup> Bevezető Cottier könyvéhez, i. m. 28.

szolt: akkor már nem lesz konfliktus a gondolkodó egyének között, mivel „olyan gondolatbank jön létre, melyből (elektronikus eszközök segítségével – hogy hogyan, ezt nem fejtette ki világosan a laikusoknak íródott cikk) minden ember utasításokat fog kapni, s melytől kétely esetén mindenki tanácsokat kérhet”. Talán kevésbé „tudományos”, de ugyancsak lelkes támogatója a minden megosztottságot megszüntető társadalomnak Robert C. Angell *Free Society and Moral Crisis*<sup>25</sup> című könyvében. Elmagyarázza, mit nevez egy társadalom „erkölcsi hálójának” – az egyének szocializált magatartását –, s mit „erkölcsi válságnak” – ez pedig a deviáns viselkedés. Gondolatmenetünk szempontjából mellékes, hogy Angell soha nem fejt ki, minek alapján tartja a „deviáns” viselkedést jónak vagy rossznak; hogy miként különböztessük meg a szentet a bűnözőtől s a gengszterbandát a tizenkét apostoltól, ha mindkettő társadalomromboló, s egyik sem viselkedik „kultúrája közös értékeinek” megfelelően. Témánk szempontjából azonban döntő, hogy ez a tudós író „a társadalmi és erkölcsi integráció” céljából mindig kollektív megoldásokat javasol, mint például a nyilvános viták a középiskolákban, a televízióban, a cserkészmozgalomban, a Keresztyén Ifjak Egyesületében, csoportterápiákon, a rabok rehabilitációján stb.

Angell persze csak egy azon társadalommérnökök közül, akik a társadalmi összefogás és a közösség tekintélye és kompetenciája mellett érvelnek az egyénnel szemben. Közülük senki sem vallja be nyíltan, hogy az egyén ellen van; éppen ellenkezőleg, mint korábban említettem, azt sugallják, hogy a közösség tudásának és hatalmának végső haszonélvezője mindig az egyén. Ugyanakkor valamennyien bizalmatlanok az egyénnel, de hadd tegyük hozzá gyorsan, hogy nem az egyénnek a bűnre való hajlama miatt, ahogyan a vallások tanítják, hanem azért, mert szabadnak látják az egyént, amikor abból a szempontból vizsgálják, hogy egy gép lehetőségeit látják benne vagy csak egy fogaskereket.

Ez a szabadság és kiszámíthatatlanság nagy akadály a társadalommérnöknek kozmikus-társadalmi tervezőmunkája során. Ha az egyén nem kényszeríthető arra, hogy magától földadja szabadságát, ha kitart amellett, hogy lázad az elnyomás minden, finomabb vagy durvább formája ellen, csak egy út áll nyitva: hogy úgy bánnak vele, mint beteg emberrel, akit tragikus téveszme tart fogságában. Ez persze csak újabb kísérlet az egyén különösségének megszüntetésére, ahogy sok próbálkozás van, hogy jelentéktelenné tegyék racionalitását, eszmehűségét, absztrakciós képességét és ügybuzgalmát.

<sup>25</sup> Robert C. Angell: *Free Society and Moral Crisis* (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1958.) Preface by Reinhold Niebuhr.

Goethe 1787-ben a következőket írta Frau von Steinhez: „Úgy gondolom, igaz, hogy az emberiség egyszer győzelemre jut, csak attól tartok, hogy egyidejűleg a világ hatalmas kórházzá változik, melyben minden beteg egyben a másik ápolója.” Kérdéses persze, mennyire vágyakozhatunk ama fajta „győzelemre”, hogy folyamatosan kórházban legyünk, ám el kell ismerni, Goethe figyelmeztetése pontos volt. Lawrence K. Frank azt írja *Psychology and Order in Society* című cikkében:<sup>26</sup> „Fejlett ipari civilizáció nem működhet tudatlan egyének oktan választásai és elhatározásai alapján.” A társadalomnak növekvő mértékben szüksége van „tanácsadásra és irányításra”. Szerinte a megfelelő viszony a társadalom és ezen tanácsadók között a beteg és az orvos kapcsolatához hasonlít. Az előbbit rá kell beszélni arra, hogy e viszony az ő javát szolgálja, s ezért Frank javaslata szerint a társadalmi viszonyok és döntéshozatal átfogó megváltoztatásához korunk demokratikus társadalmában „nevelésre és meggyőzésre” van szükség. De mi a célja az iskoláknak, melyek intézményes csúcsszervei a társadalmi rend átalakításának? Más szavakkal: mit jelent „nevelés és rábeszélés”? Frank szerint a nevelésnek ma, nyilvánvalóan először az a nehéz kötelessége, hogy a segítse a diákokat a felejtésben, vagyis hogy megszabaduljanak hagyományos és divatjamúlt kulturális örökségüktől, hiedelmeiktől és követelményeiktől.

Láthatjuk, hogy a társadalomtervezés természetes törekvése az egyén gyengítése: először a közérdekű ügyek feletti hatalmát, majd saját köre, sőt az önmaga fölötti illetékességét is csökkenteni. Ezt a célt sokféleképpen el lehet érni, ezek némelyikét már említettük, de nem árt, ha megismételjük: ilyen a múlt, a tudás és szokások elfeledése, ami azonos a leglényegesebb emberi kapcsolódás megszüntetésével; az eszmék és általában a fogalmi gondolkodás hiteltelenítése, ami megtöri az egyén bizalmát önmaga gondolkodásában és kritikai érzékében; a magán- és közösségi szféra összemosása olyan helyzetekben, melyekben a társadalmi motiváció elsőbbsége lényeges: a „csoportos gondolkodás”, a „kollektív döntéshozatal” technikája eszköz e cél elérésére, ilyen a tesztelés is, mely az egyénnel elfogadtatja, hogy csak a közösségi (statisztikus) és tudományos ismérvek érvényesek saját maga értékelésében és kategorizálásában.<sup>27</sup> Végül, ha gyökerestül kiirtották a „devianciát”, megszűnt az egyéniség, s az egyén fölvette a kórházi ápoltak mentális egyenruháját, a társadalom-

<sup>26</sup> Esprit, 1959. január. A szöveg egy konferencián hangzott el, amely a társadalomtudományok állapotával foglalkozott Amerikában.

<sup>27</sup> Annak a ténynek, hogy valaki elérte az IQ-teszt bizonyos fokát, napjainkban olyan jelentősége van, mint egy bizonyos kaszthoz tartozásnak Indiában. Ám egyik kategória sem „tudományosabb” a másiknál.



mérnök kész rá, hogy átömlessze bele a „gondolatbank” jótékony irányelveit. R. Seidenberg így írja le ezt a folyamatot: „Az emberiség kicsiny növedékek alapján egyre tetemesebb bankszámlához jut, s az egyén, ennek megfelelően, hamarosan a tudás, az áthagyományozott tapasztalat egyre szélesebb körének peremén találja magát. Meglehet, az egyén szellemi képességei és tehetsége változatlan marad, míg a társadalom tovább fejlődik. Mi több, a folyamat logikája elkerülhetetlenül többé-kevésbé korlátozott, helyettesíthető és részleges szerepkörre szorítja vissza az egyént a társadalmi vállalkozások egyre szélesebb panorámáján belül... Társadalmilag fejlődhetünk, míg egyénileg változatlanok maradunk.”<sup>28</sup>

Nem volt-e igaza Karl Jaspersnek, amikor huszonöt évvel ezelőtt azt írta: „A szabadság, meglehet, csak futó pillanat az emberiség mély álmának két szakasza között”? Az álom első szakasza az ember kiemelkedése volt a különböző élettani formák sokaságából; az álom második szakasza a társadalommérnökök jóindulatú despotizmusa.

<sup>28</sup> Seidenberg; *Posthistoric Man*, i. m. 190.

## A PLANETÁRIS EGYÜTTÉLÉS

Természetes, hogy a társadalomépítés igénye mindenekelőtt nemzeti közösségekben merül föl, s ezen belül is a technikailag és társadalmilag fejlettebbekben. Az ideológiák ugyancsak az egyes nemzetekre gyakorolták a legnagyobb hatást, hiszen az ideológiák elterjedését kísérő osztályellentét elsősorban nemzeti, nem pedig nemzetközi jelenség volt. Sőt: az „ideológiák kora” egybeesett a „nacionalizmusok korával”, melynek során minden nemzet azon volt, hogy elhárítsa az idegen, nem nemzeti ideológiák befolyását, s még arra is hajlandó volt, hogy háborút indítson az ilyen ideológiák megsemmisítéséért vagy legalábbis visszaszorításáért.

A nyugati világ nemzeti közösségeiben – s ettől különböző feltételek mellett a szovjet befolyási övezetben is – gyorsan és diadalmasan terjed a jóléti állam fogalma, mely a társadalmi békén és az ideológiai közmegegyezésen alapul, s létrehozza, illetve elősegíti azokat a technikákat, melyeket társadalomépítésként határoztunk meg.

A XX. század második fele ennek megfelelően különös következetlenséget mutat, ami az általános helyzetet és a kilátásokat illeti: míg az egyes nemzetek határaikon belül fokozatosan kiküszöbölik a társadalmi viaszályt, egymás közti viszonyaikban fenntartják a „természeti állapotot”, vagyis olyan viszonyokat, melyek éles konfliktusokhoz, fegyveres készsültséghez, helyi és kiterjedt háborúkhöz, kíméletlen gazdasági, ideológiai, sőt kulturális versengéshez vezetnek.

Az értelmiség körében mindezzel összhangban azt tapasztaljuk, hogy nagyjából az első világháború vége óta egyre nagyobb érdeklődéssel fordulnak a nemzetközi kapcsolatok felé, ahol az értelmiségre jellemző vonások átfogóbban érvényesülhetnek, mint az egyes nemzeti közösségeken belül. A nemzetközi kapcsolatok terén a célok és eszközök még messze nem oly korlátozottak és szabályozottak, mint a jóléti államban, ezért az előbbi nagyobb kihívást jelent. Azon célok, melyeket az értelmiség saját társadalmában (a hagyományok, a múltbeli konfliktusok emlé-

ke, a szűk cselekvési tér miatt) nem volt képes elérni, a korábbinál sokkal nagyobb cél részeként ismét föleleveníthetőek, hiszen gyakorlatilag még semmi ilyesmivel nem próbálkoztak.

Tény, hogy a csalódott értelmiségi (a nyugati éppúgy, mint a keleti) könnyen meggyőzi magát, hogy az általa elképzelt dolgok nem működtek egy adott nemzet szűk keretei között, csakis a „világközösség” szintjén, gigantikus erővel megtámogatva. Ha az értelmiség így gondolkodik, ennek oka elsősorban az, hogy valójában sokkal kevésbé ismeri a „világközösség” problémáit, mint saját országáéit: míg ez utóbbiakat megközelítő pontossággal értékeli, és így helyesen méri föl különböző összetevői reális fontosságát is, addig hajlik rá, hogy ideológiájának elvont fogalmaival töltsse ki a távoli körülményekre vonatkozó ismeretének hézagait. Másodszor ez az ideológia, melyet a XIX. század univerzalizmusa határozott meg és alakított, mindig sokkal találóbbnak, jobban alkalmazhatónak tűnik fel a globális problémákra, mint helyi és konkrét bajokra. Az értelmiségi hiszi, hogy ideológiai elkötelezettségével összhangban cselekszik, amikor érdeklődését és cselekvését kiterjeszti bolygónk egészére, és segít az emberiség sorsát irányítani, melytől végső soron saját osztályának és nemzetének sorsa is függ.

Kevésbé meglepő azonban, hogy az értelmiségit a társadalommérnök is elkíséri nemzetközi kirándulására. Mivel a nemzetközi életet csak vázlatosan térképezték föl, a társadalommérnök még nagyobbnak találja a kihívást és bizonyos értelemben még kevesebb akadályt lát munkája előtt. Igaz, a nemzetközi kapcsolatokat a hatalmak féltékenysége színezi, ami dühítően akadályozza az általános tervezést; ám ahová az ideológus nem juthat el, a technikus, a társadalommérnök esetleg szeretettel fogadott vendégként, tanácsadóként jelenhet meg, akinek cselekvését eleve semlegesnek, igazolhatónak és ellenőrizhetőnek tekintik.

Valóban, számos technikai probléma vár megoldásra azelőtt, hogy a szellemi hálózat kiépülne az egész földön. Nehéz lenne pontosan elkülöníteni, hol végződik a társadalommérnök munkája, s hol kezdődik az értelmiségé – mivel minden lépés ezen az ismeretlen földön újabb, különböző fajtájú problémát vet föl. Például: ha egy vállalat elmaradott térségben olajkitermelésre szánja el magát, számos tényezőt figyelembe kell vennie, kezdve az antropológiai és nyelvi kérdésektől egészen a nomád törzsek letelepítésének és helyhez kötésének problémájáig.

Egy nemzetközi közösség létrehozása tehát – melyet óvatosan inkább planetáris együttélésnek neveznék – nemcsak a résztvevőknek a saját nemzeti múltjukból származó tapasztalatait föltételezi, hanem egészen új tapasztalatokat is, melyek még sose jelentek meg az emberiség életében. Ezért a jelenlegi és a következő fejezetben azt a kérdést tesszük föl: lehe-

tő-e, hogy a planetáris együttélést biztosító szabályok előnyben részesítik a társadalomépítés technikáit az ideológiákkal és más, jellegzetesen értelmiségi tevékenységekkel szemben?

Fordítsuk figyelmünket először is a planetáris együttélés túlnyomóan technikai és szociológiai előfeltételeire. Számos tényező megkönnyíti, mi több: elkerülhetetlenné teszi az egyetemes szellemiség kialakulását.

1. Korunk egyre inkább globálissá változó kommunikációs rendszere számos vonatkozásban érezteti hatását. A rádióban, a televízióban, a filmhíradókban és újságokban közölt híráradat nemcsak közvetlen benyomásokkal szolgál, hanem azzal is, hogy ezeknek a benyomásoknak a „csomagolása” és formája kezd uniformizálódni. A hírszolgálati hálózatok fenntartásának költségei akkorák, hogy szükségszerűen csak néhány hírügynökség teljesítheti feladatát, melyek azután egymástól tanulják el a leghatékonyabb módszereket, vagy kiesnek a versenyből. Ezek a módszerek a riportkészítés és hírközlés sebességére vonatkoznak, s arra tanítanak, hogy a hírszolgáltatáshoz nélkülözhetetlen a tömörítés, ennek következtében a közönség sztereotip képekkel, kommentárokkal és következtetésekkel találkozik, amelyeknek mindig ugyanaz a szókészlete.<sup>1</sup>

A kommunikáció területéhez tartozik a nemzetközi utazások, látogatások, a turizmus, a diákcsere, a kulturális csereprogramok rendkívüli megnövekedése, melyeket már nemcsak a gazdaságilag kiváltságos rétegek élvezhetnek, hanem egyre inkább minden osztály. A gyors kommunikáció és utazás felhasználásának másik pólusa, hogy a döntéssel egy időben már küldhető is a katonai támogatás. Ha eltekintünk is a bombázó repülőgépek harci készségétől, elég összehasonlítani, mennyi időre volt szüksége Oroszországnak, hogy 1905-ben Japán ellen fölvonultassa hajóhadát, s mennyire az Egyesült Államoknak, hogy hatodik flottájával 1958-ban megjelenjék Libanon partjainál.

2. A jelenségek különböző területén ugyanezt tapasztaljuk: némileg kapcsolódik a kommunikáció gyorsaságához és terjedéséhez annak az általános fölismerésnek a terjedése, hogy a feltételek és a természeti környezet emberi eszközökkel átalakítható. A Föld különböző régiói, melyeket hosszú időn át változatlanok, s bizonyos értelemben érinthetetlen-

<sup>1</sup> Michel Clark, aki egy időben a The New York Times észak-afrikai tudósítójaként dolgozott, azt írja, hogy a legtapasztaltabb amerikai riporterek egyike azt javasolta ifjabb kollegáinak: csak olyasmiről írjanak, ami az otthoniakat érdekli, s akkor is a hazaiak szempontjából; az említett földrajzi környezetben a következő témákat ajánlotta: az amerikai légi támaszpontok körüli botrányok, és hogy a franciák rosszul bánnak a gyarmati lakossággal.

nek hittünk, manapság megszabadulnak saját módszereiktől és más területeket utánozva új módszereket, új célokat, új perspektívát és normákat vesznek át. Az iparosításnak, hogy csak egy példát említsünk, ugyanazt a mintát kell követnie Külső-Mongóliában, mint Közép-Afrikában; részben az iparnak mint nyersanyagokkal és emberi erővel dolgozó szervezetnek a saját sémája miatt, másrészt azért, mert utánozzák azt a kisszámú központot, amelyek szakemberekkel és információval látják el őket.

Kézenfekvő lehetne az ellenérv, hogy ezek a területek egy idő elteltével saját szokásaikhoz, hagyományaikhoz, nemzeti, származásbeli vagy civilizációs gondolkodás- és cselekvési módjukhoz hasonlítják még a modern ipari eljárásokat is. S talán igaz is, hogy egy gyárat vagy autópálya-rendszert egészen másként terveznek meg és építenek föl egy mediterrán országban, mint Birmingham vagy Detroit körül; az építők munkaritmusa és munkastílusa, a munkahelynek az életükben betöltött szerepe s ennek hatása más és más lesz a mindenkori helytől, éghajlattól, hagyományoktól függően. Ám mindezzel szemben erőteljesebbnek tűnnek a hasonlóságot erősítő tényezők: a szovjet érdekszférában az ideológia és a pártfegyelem ugyanazt a mintát erőlteti az iparosításra Prágától Pekingig. A szolgalelkű pártvezetés nevelésében eltúlozza az orosz tapasztalat utánzását, függetlenül a helyi feltételektől, sokszor a hatékonyság rovására.<sup>2</sup> A nyugati világban az Egyesült Államok szolgál mintaként, nem is annyira a termékei miatt, hanem a termelés megszervezése, a nyilvánosság bevonása, az iparpolitika, az ipari kutatások módszerei és az üzemfejlesztés miatt. S az ideológiai és egyéb különbségek ellenére a szovjet vezetők nem titkolják, hogy csodálattal adóznak az amerikai megoldásoknak, hogy ezeket saját országukban is igyekeznek meghonosítani – ahogyan ezt már az 1920-as évektől kezdve tették amerikai és német mérnökök segítségével.

3. A harmadik tényező a modern tömegtársadalmak körülményeinek és lélektanának növekvő hasonlósága. Ez nem azt jelenti, hogy nem figyelhető meg bizonyos társadalmi differenciálódás: vezetők új csoportja jelenik meg, akik minden korábbinál határozottabban törekednek arra, hogy különbözzenek a tömegektől, vagy látványosan, vagy pedig annak a titkos ismeretnek a segítségével, hogy az embereket mozgató szálak végül is az ő kezükben futnak össze.

<sup>2</sup> Egy magyarországi golyóscsapágy gyárat az ötvenes évek elején éppoly távolságra építettek meg Budapeستől, mint amilyen messze a modellje volt Moszkvától. Annak ellenére történt ez, hogy a talaj homokos volt, ami eleve kizárta, hogy a szükséges precíziós munkát végezni lehessen.

De még ezek a modern társadalomban oly nehezen elhelyezhető vezetők is ahhoz a közösséghez tartoznak, melyben fontos posztokat foglalnak el annak köszönhetően, hogy számtalan ellenőrzésnek vetik alá őket, s hogy ki kell elégíteniük az igényeket, nehogy más egyének vagy csoportok, ha nem is a tömegember legyőzze őket. Mivel nincs védelmi rendszerük, mely tiszteletteljes aurát vonna köréjük akkor is, ha már kihulltak a hatalomból, különösen éles a hatalmi harc köztük és versenytársaik között. Ám ez csak kevésbé hat a társadalomra, melynek tagjait intézményes garanciák védik minden súlyosabb megrázkódtatástól.

Ezen igencsak képlékeny és mozgékony vezetőréteg alatt a tömegtársadalomnak főleg a számaránya számít. A pénzgazdaság, a kapitalista módszerek és szellemiség, a gyökértelen proletariátus és a könnyebb kommunikáció stb. a XIX. század folyamán a státusz nélküli egyénekből olyan társadalmi vegyüléket hozott létre, melynek tagjai ugyan magukra vannak utalva, atomizáltak, s ugyanezen ok miatt egyre inkább függenek az őket képviselő tömegszervezetektől. Noha a státusz nélküli egyént fölbátorították az egyenlőséget, az egyenlő lehetőségeket és minden ember egyenlő értékét hirdető demokratikus-liberális jelszavak, nagyon hamar ráébredt, hogy csak kíméletlen egyéni törekvéssel juthat valamire. A legtöbb ember azonban vagy nem képes erre, vagy fél tőle és visszautasítja a benne rejlő kockázat miatt. Mint Henri de Man írja: „A szabadság elsősorban a hosszú, örökölt biztonság által kivételezett kisebbségnek számít; a tömegek azonban a munkanélküliségtől, a csódtól és a nyomortól való félelmükben az államnál keresik a politikai és anyagi védelmet.”<sup>3</sup> Manapság senki sem akar igazi versenyt – állítja az amerikai üzleti világ jó ismerője; Adolf A. Berle szerint „az emberek nagy része alapjában véve nem állandó küzdelemre vágyik, hanem állandó állásra. Olyan állásra, mely nagyjából előre jelezhető költséggel és körülmények között javakat termel, s ezek a javak nagyjából előre jelezhető áron eladhatóak a piacon.”<sup>4</sup> A következmény, hogy mindenki nyomásgyakorló csoportokba akar tömörülni, nem is azért, hogy kivételes bánásmódot biztosítson magának, hanem hogy biztosan részesüljön a fejlődés és a jólét gyümölcseiből. Ezek az egyének lehetnek akár munkások, üzletemberek, „fehérgallérosok” vagy bármilyen alkalmazottak, minden csoportban hasonlóak,

<sup>3</sup> Henri de Man: *Au delà du Nationalisme*, 85. Hilaire Belloc *The Servile State* című, 1912-ben megjelent könyvének is az ember biztonság iránti igénye és a szabadságra való kisebb igénye a témája. „Noha napjainkban a rabszolgaságot és a szabadságot mindig ez utóbbi előnyeit hangsúlyozva hasonlítják össze, sokan a szegénységtől való félelmükben szabadon választották a rabszolgaságot.” (Henry Holt, 1946. 35.)

<sup>4</sup> Adolf A. Berle: *The Twentieth Century Capitalist Revolution*, 51–52.

s minden csoport – akár vállalat, szakszervezet, vagy érdekcsoport is – hasonló a másikhöz. Az egyetlen különbség köztük a demokratikus társadalom természetéből ered: nem egymás mellett fejlődnek, hanem a késleltető tényezők, a hirtelen nyomás vagy sürgősségi helyzet, avagy a törvénykezési munkaritmus hatására egyenként lépnek rá a fejlődés sugárútjára, melyen azonban már megbecsülhető sebességgel, majdnem előre kialakított minta szerint haladnak.

Ám ez több, mint a gazdasági érdekek védelmének elemi vágya. A modern, arctalan egyénnek, aki beleolvad társai tömegébe, sokkal nagyobb szüksége van valamifajta önazonosságra, mint a forradalmat megelőző korszak emberének, akit a származása és körülményei határoztak meg. A növekvő egyenlőség, amely egyszerre oka és következménye a mindenkire kiterjedő oktatásnak, az általános hadkötelezettség, a városközpontban és a kertvárosokban a hasonló munka- és életkörülmények kevés segítséget adnak ahhoz, hogy az egyén társadalmilag megkülönböztethesse önmagát, miközben politikai és szellemi értelemben olyan világban él, amely a jogairól, az egyéniségéről és egyediségéről szónokol. Ennek eredményeképpen egyrészt kétségbeesetten ragaszkodik önmaga megkülönböztetésének jeleihez, másrészt olyan szervezetekhez, melyek a személytelen államnál és az elvont emberiségnél sokkal nyomatékosabban kívánják meg a hűséget.

A polgári korszak csúcán az egyéni hozzáértés volt az elkülönülés és a kiválóság eszköze. Az ipari és demokratikus apparátus létrehozása és elindítása – nem is beszélve a korszak más fejlődő mechanizmusáról – úttörőknek, sokszor félisteneknek való feladat volt. A fölfedezők, az iparmágnások, a barikádon harcoló munkások, de még a bürokraták is tudatában lehettek a modern államban fizikai és szellemi erejüknek, miközben szervezési, átalakítási vagy termelésnövelő feladataikat végezték. A XIX. század sok tekintetben emlékeztet a reneszánszra: megvoltak mecénásai, condottiere-jei, kalandorai, kockázata, stílusa.

A polgári korszak alkonyán, amikor, mint Gunnar Myrdal írta, „a korábbi korszak harcosai elnyerték mindazt, amire törekedtek”, s amikor az egyént szétzúzták az ipari hatalmak, a szakszervezetek, a tömegpártok, az ideológiai egységesség, a tömegtermelés és tömegfogyasztás, már nehezebben tudta megkülönböztetni magát a tömegtől, a tömegnek kevesebb és kevésbé nyilvánvaló példa állt rendelkezésére, melyeket figyelembe vehet és melyeknek kiválóságát csodálhatja. A társadalom és annak intézményei és szervezetei fáradtságot nem kímélve dolgoznak olyan új módszerek kialakításán, melyek biztosítják az azonosítás nélkülözhetetlen társadalmi folyamatát, miközben a demokratizálódás és az uniformizálás még gyorsabban tették elavulttá ezeket az eljárásokat. Például

az egyetemi diploma már alig használható mint a siker szimbóluma, hiszen oly sok embernek megszerezhető, hogy megkülönböztető értéke elvész.<sup>5</sup>

Napjainkban új módszerrel, a személyiség bekapcsolásával folyik a „társadalmi nyomás”. Az egyének azonosítását, kategorizálásuk ismérveit éppúgy, mint kiválóságuk megállapítását kérdőívekkel és tesztekkel végzik, amelyek a vulgarizáló lélektan nyers és leegyszerűsített eszközeivel kívánják fölmérni, hogyan felelnek meg egyének, csoportok és funkciók a társadalmi követelményeknek. Maga a módszer elárulja, hogy olyan osztály nélküli társadalomban élünk, mely elégedetlen azzal, hogy hiányzik belőle a differenciálódás, ám mégsem képes kiharcolni, mert ideológiailag elkötelezett a tömegtársadalomnak. Másrészt viszont az osztály nélküli társadalomban a hagyományos, a vallási, paternalisztikus és erkölcsi kötelek olyan nyomás alá kerülnek, amely új mítoszok, a világi viselkedés, a társadalmi alkalmazkodás új technikáinak létrehozását segíti elő. Vagyis az ideológiai egyetértéshez már a viselkedés egyformasága is társul; az ideológiai elhajlás vagy a deviáns viselkedés lehetősége belefut a nyilvánosság és a propaganda lélektani manipulációjának tengerébe, ez a feltétele az osztály nélküli társadalom rendezett közlekedésének. Vagyis a modern nyugati társadalmak demokratikus tömegszerkezete több okból is mintaként szolgál a szervezés globális eljárásainak kidolgozásában. A hazai stabilitás lehetővé teszi, hogy nagy energiát és érdeklődést fordítsanak a külső cselekvésre, mely mint fentebb már fejtegettem, a nemzetközi együttélés és tervezés hálózatát tápláló csatornába ömlik. A társadalmi stabilitásnak a „kísérleti társadalmakban” kipróbált módszereit azután sikerrel lehet alkalmazni olyan elmaradottabb nemzetek esetében is, melyeknél, mint például a volt gyarmati országokban, az intézményi feltételeket már évtizedekkel korábban kidolgozták.

Annak ellenére, amit a fenti három pontban elmondtunk, naivitás lenne azt hinni, hogy a felsorolt tényezők a nemzetközi béke, de akár a nemzetközi együttműködés érdekében hatnak. Fentebb szándékosan választottam semlegesebb kifejezést, az „együttélést”, mivel föltehető,

<sup>5</sup> A közelmúltban tűntek föl a fokozatnál és diplománál majdnem fontosabb követelménynek számító tanári ajánlólevelek. Diplomát szerezni oly könnyű, oly automatikus, hogy megfelelő támogatás nélkül az értéke kérdéses. Most viszont annak vagyunk a tanúi, hogy az ajánlólevelek helyett az ajánlók egy általános ajánlást írnak, melyet annyiszor sokszorosítanak, amennyiszer csak szükség van rá. Vagyis más szavakkal ma már ajánlólevelet is könnyű szerezni, s már nincs messze a nap, hogy új, hiteles támogatási formát kell bevezetni.



hogy a tárgyalat folyamatok árnyékában, avagy velük párhuzamosan, az egyes országok továbbra is egyoldalú előnyöket akarnak biztosítani maguknak, saját világnézetüket és módszereiket akarják terjeszteni, és ha szükséges, háborúzni is hajlandóak az érdekeikért. A „planetáris együttélés” kifejezés a felsorolt választások és akciók egyikét sem zárja ki.

Ebben és a következő fejezetben csak arra vállalkozom, hogy fölvázoljam annak a tevékenységnek és a hozzá tartozó szellemi beállítódásnak azt az új körét, melyben a társadalomépítés a maga szervezési és egységesítési hajlamát igazán kiélheti. Több, mint közvetett az analógia egyrészt a nyugati társadalmak belső egyenlőtlenségei, az ebből eredő ideológiai harcok és a társadalommérnök győzelme, másrészt a „planetáris társadalom” kíméletlen versengése és háborúi, ideológiai összecsapásai és a technikai megoldások növekvő elismertsége között. A befolyásos egyének és csoportok a globális gazdasági együttműködést, a globális adókat erőltetik az elmaradott területek támogatása érdekében, globális hadsereget és világkormány fölállítását, de még globális lelkiismeretet is. Bármilyen legyen is a törekvések jövőbeli sorsa, biztos, hogy századunkban meghatározók; s még kevésbé kétséges, hogy a bennük megnyilvánuló taktika, módszer és célkitűzés a társadalomépítés fentebb már meghatározott kategóriájához tartozik.

Két problémakört kell tehát megvizsgáljunk, melyek megoldását döntően meghatározza az érdekek azonosságának és egységének az egész világra érvényes érzése. Sok megfigyelő szerint a legsürgősebb probléma az Egyesült Államok és a Szovjetunió megbékélése, hogy az emberiség helyzetének átfogó javítását célzó törekvéseiket egyesíteni lehessen. A másik probléma ugyan távolibb, mégis fontosabb: az egyes nemzeti közösségekben össze kell békíteni a gazdasági és társadalmi érdekeket, meg kell valósítani a teljes gazdasági demokráciát és a demokratikus életmódot.

Az első törekvést számos érv támasztja alá. Az egyik igen látványos, noha véleményem szerint mégsem oly fontos: ez a nukleáris háborútól való félelem, mely veszélyezteti az emberiség jövőjét. Akik ezzel riogatnak, választási jelszóként használják mind odahaza, mind a nemzetközi politikai porondon; akik meg komolyan veszik, politikailag nem műveltek annak fölismeréséhez, hogy bármilyen más probléma is megfelelne a célnak, vagyis hogy éles érdekellentét van az amerikaiak és a szovjetek között.

Egy másik érv szerint az emberiség gazdasági jóléte érdekében kívánatos az általános leszerelés. Gazdasági szakemberek szerint a két szuperhatalom által évente fegyverkezésre költött 60-70 milliárd dollárnak csak

a fele is elég lenne a világ fejletlen régióinak nyújtandó évi segélyösszegre. A leszerelés élharcosai persze elfeledkeznek arról, hogy ha fölszabadulna is ez az összeg, nincs indok rá, miért irányítanák át a szükségét szenvedő régiók megsegítésére. Valójában az amerikai–szovjet versengés – a fegyverkezési és másfajta – talán jótékonyabban hatna a gazdaságilag elmaradott országokra, akiknek barátságáért versenyeznek, mint egy békés világ, amelyben a nemzetek természetes önzése miatt nagyobb lenne a gazdasági elszigetelődés.

A harmadik érv valószínűbb az első kettőnél. Eszerint a modern iparosítás és az ezzel együtt járó jelenségek egyre nagyobb hasonlósága mind az amerikai, mind a szovjet társadalomra hatással van. Az amerikai társadalomnak persze jelentős előnye van a szovjettel szemben; de miként a harvardi közgazdász, W. W. Rostow a *The Economist*ben megjelent cikksorozatában kimutatta,<sup>6</sup> „az elmúlt évszázad orosz gazdasági fejlődése szoros hasonlóságot mutat az Egyesült Államokéval, noha mintegy harmincöt éves késéssel, ami az ipari termelést, és mintegy ötvenöt éves elmaradással, ami az egy főre eső ipari termelést illeti”: F. Perroux francia közgazdász ugyanerre a következtetésre jutott, mivel megfigyelte – mint a harmadik fejezetben már láttuk –, hogy a Szovjetunióban a párt és a gazdasági vezetők rétege közti harc következménye egyre nyilvánvalóbb. A két birodalom (Perroux ide sorolja azokat a kisebb hatalmakat is, amelyek a két nukleáris nagyhatalom köré tömörülnek) egyre inkább hasonlatossá válik, amennyiben az Egyesült Államok átvette a gazdasági tervezés sok elemét, a szovjet tervgazdaság pedig a gazdasági vezető réteg ellenállása miatt fontos gyakorlati módosítások terepe. Ám ez természetes abból a szempontból, hogy mindkét rendszernek „azon a technikai és gazdasági szinten kell tartania magát, amelyet a másik már elért. Ezért számos útja van annak, hogy nyíltan vagy titokban, hivatalosan vagy félhivatalosan lehető legyen a gazdasági újítások cseréje”.<sup>7</sup>

A planetáris együttélés második feltétele az egyes nemzetek – vagy legalábbis a legfontosabbak – már meglévő és alapvető stabilitása.<sup>8</sup>

Thorstein Veblen ismert tétele szerint a modern társadalomban minden viszony az üzleti viszonyok mintái szerint alakul. „Az ipari folyamatok mechanikus láncolata szolidaritásra készíti az egymással kapcsolat-

<sup>6</sup> 1959. augusztus 15. és 22.

<sup>7</sup> F. Perroux: *La Coexistence pacifique*, 15.

<sup>8</sup> Ezt az eszmét már Condorcet és követői is vallották: a haladás két feltétele az egyének közötti egyenlőség kifejlesztése egy nemzetben belül, illetve az egyenlőtlenség leküzdése a nemzetek között.

ban álló iparágak adminisztrációját, később pedig szolidárisá teszi a közösség teljes iparának vezetőségét.”<sup>9</sup> Erre a végkövetkeztetésre jut Peter Drucker is, aki rámutat, hogy az elmúlt harminc évben a nagy üzleti vállalkozás társadalmi intézmény lett, és vezetőik fontos társadalmi funkciót töltenek be, mivel több szempontból is foglalkozniuk kell az alkalmazottak különféle érdekeivel.

De még a legnagyobb gazdasági vállalat fölött is ott az állam, a maga jóléti politikájával és bürokratikus vezetésével. Max Weber szerint ez a modern történelmi fejlődés természetes következménye: megítélése szerint miután az állam kisajátította a feudális földbirtokokat, majd nemzeti tulajdonba vette a fegyvergyártást és a hadsereget, szükségképpen „társadalmasítania” kellett a gazdasági életet is. Mannheim Károly szavaival: „A nyugati demokráciák fokozatosan szociálissá alakítják át a kormányzás liberális fogalmát. Ennek fő oka, hogy az állam ma már nemcsak a törvényhozás, az adminisztráció és az igazságszolgáltatás hármass feladatkorét látja el, hanem egyre inkább szociális, kiszolgáló állammá válik.”<sup>10</sup>

Az állam támogatásával és modern pénzügyi politikával sikerült elérni, hogy a dolgozó osztályok gazdasági és társadalmi helyzete óriási mértékben javult. A szakmunkások, a munkavezetők, az ellenőrök, az igazgatók és a szakszervezeti vezetők ma már a középosztályhoz tartoznak, s elősegítették, hogy a beosztottak tömege is elérje ezt a szintet, hiszen jól tudják, hogy saját jólétük a termelőerők folytonos fejlődésének függvénye. A termelőerők fejlődése azonban nemcsak a munkásoknak biztosított hasznot, s nemcsak a folyamatos profitot garantálta a tulajdonosnak, hanem engedményekre kényszerítette mindkét felet, amit egy mondatban lehet összegezni: a munkások elfogadták a demokratikus kapitalizmust, a kapitalizmus pedig kezdett jóléti állammá alakulni. Ha a munkásosztály Marx és Lenin útmutatását követte volna, forradalmi mozgalommá kellett volna átalakulnia, mely nem nyugszik, míg el nem söpri a polgári társadalmat. *Mi a teendő?* című, 1902-ben kiadott pamfletjében Lenin éppen azért sürgette a kommunista pártot, hogy a proletariátus érdekében legyen vezető erővé. Ám a munkások megelégedtek a „meglehetősen egyenletes fejlődéssel, s kiderült, hogy a politikai demokrácia szabályai szerint akarnak harcolni céljaikért. A munkás inkább nemzetével azonosult, semmint a világ állítólagosan mindenhol elnyomott ipari munkásainak elvont világával.”<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Thorstein Veblen: *Theory of Business Enterprise*, 17.

<sup>10</sup> Karl Mannheim: *Man and Society in an Age of Reconstruction*, 336.

<sup>11</sup> Rostow, i. hely

A kapitalista tulajdonos is jelentős engedményeket tett. Ezek mértékét nemcsak a nyugati társadalmakban élő munkások általános jóléte mutatja, hanem azok a szerkezeti változások is, melyek az elmúlt évtizedben az ipari termelés terén bekövetkeztek. A munkások egyre jobban kapcsolódnak a vállalkozáshoz, olyannyira, hogy André Philip szerint ma már „nemcsak nominálbérük növekedését várhatják, hanem az is bekövetkezhet, hogy beleszólási joguk lesz az ármegállapításba, a beruházásokba, általában a gazdasági és társadalmi életet érintő meghatározó döntésekbe.”<sup>12</sup>

Mármost az osztályellentét megszüntetésének látványos sikere nagy hatással van a nemzetközi együttélés megoldatlan problémáira is. Összegezzük, hol és mennyiben.

Akik a földet az „emberi család” lakhelyének tartják, meglepődnek az egyes társadalmak és az emberiség potenciális történelmi hasonlóságán. Az osztályellentétek történetét elemezve arra a következtetésre jutottak, hogy korunk viszonylagos társadalmi békéjét elsősorban a felsőbb osztályok: a nemesség, az egyeduralkodók, a kapitalisták stb. fokozatos engedményei tették lehetővé.

Mármost a jelenlegi nemzetközi konfliktusok nem élesebbek és nem reménytelenebbek, mint a múlt osztályellentétei; valójában mindkettő háttérében gazdasági természetű okok húzódnak meg. Planetáris szemszögből tekintve a „felsőbb osztályok”, a „gazdagok” azok a nemzetek, melyek gazdagságra tettek szert a termelékenység, a tőkeerő, a gyarmatok, a könnyen megszerezhető nyersanyagok által, és hogy beleszólhatnak a nyersanyagárak meghatározásába, míg a szegény és hátrányos sorsú nemzetek nincstelenebbek, melyek napjainkig gyarmati vagy félgymarmati sorban éltek, nincs iparuk, legfeljebb nyersanyagtermelők (gyakran ez az egyetlen termékük, s ezért jobban ki vannak téve az áringadozásnak); és egyben rendkívül alacsony a nemzettudatuk.

Korunkban mindkét félnek érdeke a kiegyezés. A gazdag országok csoportja csak akkor képes megőrizni a fellendülést és a fejlődési ütemet, ha hozzájárul a szegény országok helyzetének javulásához, e nélkül előbb vagy utóbb elkerülhetetlen az erőszak, az elmaradottaknak a fejlettek elleni általános lázadása. Másrészt a gazdag országok hatalmas termelési rendszere nem dolgozhatna tovább, még kevésbé lenne képes terjeszkedni, ha nem találna óriási piacot a ma még fejletlen régiókban. Ezért századunk elsődleges feladata a békés föloldás, a körülmények nagyjából egységessé tétele az egész földön.

<sup>12</sup> André Philip: *Le Socialisme trahi* i. m. 211.

Ezt a fölfogást korunk számos befolyásos államférfija és gazdasági szakembere vallja. De erre a következtetésre jutott Pierre Mendès-France, Aneurin Bevan és Pietro Nenni,<sup>13</sup> ezt a nézetet támogatják az olyan jelentős lapok, mint a *The Manchester Guardian* vagy a *Le Monde*. Rostow már említett cikksorozata a *The Economist*ben további bizonyítékkal szolgál, melyet a szerző „növekedésmélelet”-nek nevez. Mint Rostow kifejti, az elmúlt mintegy száz esztendő alatt kialakult konfliktusok eredete az a tény, hogy az egyes országok különböző időpontban érték el a gazdasági növekedés egyes fázisait. Ha minden ország a létra azonos fokán áll majd, kapcsolatuk is sokkal harmonikusabb lesz; ekkor „a történelemben először a hatalmi küzdőtér is globálissá tágul; ezen belül a hatalom egyre jobban dekoncentrálódik. A kétpólusú világ, mely már ma is félrevezető, egyre inkább tarthatatlan lesz. Az oly félelmetesnek és csábítóknak látszó eurázsiai hegemonia elveszíti realitását, a világhatalom egyre inkább irreális célkitűzés lesz. Ebben az összefüggésben kell megvizsgálnunk a béke kérdését.”<sup>14</sup>

Mint sok más gazdaságelméleti szakember, Rostow is szemellenzős; nem magyarázza meg például, hogy miért egyes országok és nem mások mutatnak hatalmas ideológiai erőt a gazdasági fejlődés adott fázisában. Tehát nem elégséges az ellentéteket a növekedés időbeli különbségeivel magyarázni, amiből az is következik, hogy a Rostow által előre látott béke és harmónia nem érhető el a gazdasági feltételek kiegyenlítésével: ez tipikusan amerikai vonás Rostow gondolkodásában.

De vizsgáljuk meg, mások hogyan gondolkodnak a gazdasági növekedésről és életszínvonalról az elmaradott országokban, s annak kialakulá-

<sup>13</sup> „A politikai átalakulás, amelynek tanúi vagyunk, hasonlatos ahhoz, ami a modern államokban a XIX. század folyamán ment végbe, s melyet osztályharcként ismerünk... Ugyanez a helyzet jelenik meg ma a nemzetközi szintéren, ahol egyfajta osztályharc kezdődött... Hosszú távon elképzelhetetlen, hogy a gazdasági virágzás egyes szigetei együtt éljenek azokkal a tömegekkel, amelyeknek helyzete egyre inkább hátrányos, nyomorúságos és az éhhalál küszöbén állnak.” *Rencontres-Nenni, Bevan, Mendès-France* (Julliard, 1959, 163–164.)

<sup>14</sup> Rostow, i. hely. A magyar származású, Franciaországban élő közgazdász, Mende Tibor munkáiban is hasonló meggyőződés rejlik. Hiszi, hogy minden nagyhatalom az iparosítása kezdetén két lehetséges út között választ: vagy az imperialista terjeszkedés útjára lép, vagy pedig fogyasztói tömegeit elégtí ki. Ám Mende szerint minden választás végül is a második lehetőséghez vezet. Oroszország már rálépett a második útra, s Kína mintegy huszonöt év múlva tart majd itt – „föltéve, hogy az emberiség rákényszeríti, hogy tovább haladjon a béke útján”. (*Dix ans de communisme en Chine*, *Le Monde*, heti kiadás, 1959. október 29.–november 4.) Mende láthatóan figyelmen kívül hagyja a Szovjetunió és Kína „növekedési fázisának” ideológiai vonatkozását, agresszív terjeszkedését s a világpolitikai kérdések marxista-leninista megközelítését.

sáról, amire olyigen várnak: a háborúk megszűnéséről, a világkormány létrehozásáról és az emberiség egységéről.

Noha valószínűtlen, hogy a politikai hatalom valaha is egyenlőképpen oszlana meg a világ országai között, mégis úgy tűnik fel, hogy a fejlődés a hatalomkoncentráció új formája felé mutat: az államközösségi forma felé. Ezt a fejlődést több tényező is segíti.

Az egyik ilyen természetesen az az intézményi, nyelvi, kulturális, gazdasági érdekből és technikai támogatásból adódó kötelék, mely ma is összekapcsolja a volt gyarmatokat a volt gyarmattartókkal. Függetlenül attól, hogy milyen erőszakos úton szakadtak el egymástól, a szenvedélyek elültével mindkét fél rájön, hogy hasznos a kapcsolatuk. Az újonnan önállóvá lett államok kénytelenek erőltetni az iparosítást, ha nem akarnak új gyarmati állapotba süllyedni, melyet csak jelszavak takarnának. A volt gyarmatok általában nyersanyagtermelők, s mint Pierre Moussa elemezte a *Les Nations prolétaires* című könyvében,<sup>15</sup> az ilyen országok költségvetése ingatag, hiszen a világpiacon az árak a kereslet és kínálat arányától függenek.<sup>16</sup> Ilyen helyzetben az az iparilag fejlett ország, melyhez a szegényebbek kötődnek, betöltheti az űrt, s pénzelheti a már folyamatban lévő vagy tervezett modernizációt.

Másodszor: az is világos, hogy az új országok többségében az általános állapot nem bátorítja az egyéni befektetést. Az egyéni befektető ugyan vállalhat némi kockázatot, különösen ha cserébe alacsonyabbak a bérek, s így a termelési költség is, ám a modern ipartelepnek többre van szükségük, mint a saját belső berendezésük: szükségük van jó közlekedésre, utakra, villanyerőművekre, megfelelő lakásokra az alkalmazottainak stb. A fejletlen országokban először ezeket az előfeltételeket kell létrehozni; természetes, hogy a külföldi befektetőkkel és más országokkal szemben közvetlenül azok vannak előnyben, akik az adott körülményeket jobban ismerik – vagyis a volt gyarmattartók.

Harmadszor: akár a volt gyarmattartó ország, akár egy másik iparilag fejlett ország végzi el az elmaradt területek modernizálását, ez olyan széleskörű, hogy az állami befektetésnek kell elsődlegesnek lennie a magánbefektetéssel szemben. Ez az állami segítség azonban nem az egyéni vállalkozókat támogatja az adott körzetben – hiszen belőlük amúgy is

<sup>15</sup> Pierre Moussa: *Les Nations prolétaires*, Presses Universitaires de France, 1959.

<sup>16</sup> Egy példa: néhány évvel ezelőtt az amerikai autógyártás visszaesett, ezért bezárni kényszerültek a bolíviai ónbányák. Amerikai üzletemberek általában ellenzik a nyersanyagok árára vonatkozó nemzetközi megállapodásokat, mert vásárlásaikban kitarának a kereslet és a kínálat törvénye mellett. Néhány esetben, amikor elérhető lett volna ilyen megállapodás, az oroszok vétőzták meg, akiknek fő gondja, hogy a proletariátusban fönntartsák a forradalomra kész szellemi állapotot.

igen kevés van –, hanem az illetékes kormányzatot. Ily módon átfogó megállapodások jöhetnek létre, ezzel megelőzhető; hogy az erők szétforgácsolódjanak, és tervezni lehet, ami nemcsak a feladatok jellege miatt előnyös, hanem azért is, mert az új nemzetek vezetői általában szocialista érzelműek.

Jelenleg még a valószínűnek látszó fejlődés alapján is kockázatos lenne megjósolni, hogy az elkövetkező évtizedek során hány államközösség vagy nemzetközi szövetség jön létre. Napjainkban négy ilyen rendszer létezik, melyekben sok, többé-kevésbé független ország tömörül: a Brit Nemzetközösség, a francia Communauté, a szovjet befolyási övezet (Kínával együtt) és az Egyesült Államok övezete (Latin-Amerikával). Ám mind a négy az átalakulás állapotában van, nemzetek csatlakoznak hozzájuk, vagy lépnek ki belőlük, míg a támogató hatalommal arra törekszenek, hogy kiterjesszék gazdasági és politikai befolyásukat.

A négy hatalmi tömörülésen belül jelentkező jellemző minták elemzése helyett célunkhoz elegendő, ha azt a két nagy mintát vesszük szemügyre, mely a vasfüggöny két oldalán fejlődött ki: a nyugati és a szovjet rendszert; avagy, F. Perroux kifejezésre szerint: az amerikai és a szovjet birodalmat.

Tagadhatatlan, hogy a két rendszer közti versengés egyik fontos formája, hogy annyi független és fejletlen országot szakítsanak ki e csoportból, amennyit csak lehet, hogy a saját hatalmuk és befolyásuk alá rendeljék. Ám törekvéseiket csakis a végeredmény minősíti: a népesség színvonalának emelkedése és az adott országok integrálása a nemzetközi együttélés folyamatába. Ha most egy pillanatra eltekintünk az ideológiá-juktól, a két „birodalom” inkább az alkalmazott eszközökben, semmint a kitűzött célokban különbözik. Valóban, sok államférfi, nemzetközi újságíró és gazdasági szakember meggyőződése, hogy az ideológia ebben az esetben csak egy fázis, szükséges energiagerjesztő, hogy a primitív lakosságot mozgósítsa; ám a cél mindenkor az elkerülhetetlen iparosítás és modernizáció.

Merőben a gazdasági fejlődés szemszögéből a szegények millióinak szenvedése múló esetlegesség csupán. Így vagy úgy, de alkalmazzák a kényszert és a politikai erőszakot azokban az országokban is, melyekben még nem érvényesül a Szovjetunió befolyása, ám vezetői hiszik, hogy a hatékony nemzetté váláshoz nélkülözhetetlen társadalmi összefogást csak a marxizmus által sugallt kemény módszerekkel lehet elérni. Az új afrikai államokban le kell küzdeni a törzsi szerkezet centrifugális erejét és fel kell sorakoztatni a gyér lakosságot a különböző elvégzendő feladatokra. Ázsiában még inkább parancsoló szükség, hogy a sok millió embert gyümölcsöző vállalkozásokban dolgoztassák. Láthatóan Dél-Amerikában

is háttérbe szorulnak a liberális kormányok a tömegmozgalmakkal és a szocialista módszerekkel szemben.

Tehát akár amerikai, akár szovjet támogatás mellett, de még a kevés vegyes rendszerű ország esetében is – (szocialista és magánvállalkozáson alapuló) mint India vagy Izrael – a hasonló feladatok hasonló módszerek alkalmazását kívánják meg. Még ha végül nem következik is be, hogy a beruházás nemzetközi legyen a fejletlen régiókban, akkor is valószínű egy világkormány létrejötte, ha nem is ezen a néven, de az érdekeit és a tevékenységét illetően okvetlenül.

Ez nem jelenti, hogy nagy és erőszakos ideológiák vagy a származékmozgalmak a jövőben nem osztják föl egymás közt a földgolyót, csak azt, hogy lényegüket tekintve nem fognak különbözni egymástól. Ha egyik vagy másik ország egy sajátos módszert és sajátos ideológiát választ, a döntés alapja nem a nyilvánvaló különbség lehet, hanem olyan tényezők, mint például az imperializmusról a múltban szerzett tapasztalat, a fejlettségi szint, s hogy sikerült-e vagy sem megegyezni a volt gyarmattartóval.

Ez tehát az a módszertani és technikai szempont, amely igen nagy valószínűséggel megteremti a nemzetek és a tömörülések közeledését, az iparban és a hadseregben alkalmazott azonos technikák,<sup>17</sup> az intézményi és oktatási szerkezetben meghonosított azonos módszerek, a városépítésben és a munkások szabadidő-kihasználásában tervezett azonos megoldások arra mutatnak, hogy globálisan közelítik meg az alapproblémákat még akkor is, ha másrészt az ideológiák továbbra is megosztóan hatnak. Az egyneműségnek ez a tendenciája a leginkább jellemző a korra, melynek napjainkban értünk a küszöbére.

<sup>17</sup> „A harci anyag ára oly mértékben növekedett, hogy egy negyvenmillió ország már nem engedheti meg magának a teljes fölfegyverzést. Ötven évvel ezelőtt valamely kis ország hadserege mikroszkopikusan ugyanolyan volt, mint egy nagy országé; ...manapság ilyesmi már nem lehetséges... A szövetség ma már összeolvadást, nem egymás mellé rendelőt jelent.” Raymond Aron: *The Century of Total War*, i. m. 301.



## A PLANETÁRIS IDEOLÓGIA

*Considérations sur la France* című munkájában írta Joseph de Maistre: „Azt hiszem, minden igazi filozófusnak két hipotézis közül kell választania: az egyik szerint új vallásnak kell születni, a másik szerint a kereszténység fog némileg különleges módon megújulni.”

Már láttuk, hogy legalább a reneszánsz óta az értelmiséget ez foglalkoztatta a leginkább, azt is megfigyelhettük, hogy ez az ideológiai s egyben némileg elvont kérdés – egy vallás vagy egy pótvallás, mítosz, összetartó erő – a XIX. század első évtizedeiben sürgető probléma lett, amikor kiderült, hogy az iparosítás egy csapásra kielezi az addig is létező antagonizmusokat és hogy szinte az egész földgolyón megteremti az antagonizmusokhoz szükséges anyagi előfeltételeket. Az egységes világgépet, mely összhangban áll az anyagi infrastruktúra megjósolt és kívánatos egységességével, immár föltétlen szükségesnek látták, hogy szervezőelve és ihletője legyen az új erőfeszítésnek. Saint-Simon, aki többek között a *Le Nouveau Christianisme* szerzője is, ezt a gondolatot a tőle megszokott világossággal fejezte ki: „Sokan azt gondolták, hogy minden vallási rendszer eltűnik, mert sikerült kimutatniuk a katolicizmus hanyatlását. Tévednek: a vallás nem tűnik el a földről, legfeljebb átalakul.”<sup>1</sup>

A kor legvilágosabb fejű megfigyelői látták az eljövendő világrendszernek ezt a vallási jellegét, persze olyan vallást, amelyből hiányzik a transzcendens, személyes Istenben való hit;<sup>2</sup> Tocqueville rájött, hogy a

<sup>1</sup> Louis de Saint-Simon: *Ouvres complètes*, I. 121.

<sup>2</sup> „A saint-simonistákhoz hasonlóan Renan is azt kívánta, hogy a legmagasztosabb szellemi tevékenység az élet része legyen, hogy a művészek, a tudás és hit embereinek vezetésével lelkesedést és erényt teremtsenek... Renan és a saint-simonisták azt akarták, hogy költészet hassa át a dolgokat, s hogy ezekből az elemzett és megértett dolgokból jöjjön létre filozófia, amely valóban vallásos, mert emberi. Az ő értelmezésük szerint Isten csak a társadalom új elnevezése vagy indoka a tökéletesedésnek, vagyis a tudás, a művészet és az erkölcs legmagasabb szintű kifejeződésének summázata.” Maxime Leroy: *Histoire des idées sociales en France*, II. kötet, 353.

létező rendszert földülő népi forradalmak „nem pusztán egyetlen párt győzelmének a kérdését vetették föl; a cél egy társadalmi tudomány, egy filozófia létrehozása volt, azt is mondhatnám: egy vallásé, melyet az egész emberiség elsajátíthat és követhet”<sup>3</sup> Lacordaire, miután meghallgatta Saint-Simon egyik követőjének előadását, kijelentette: „Amit hallottunk, talán nem pusztán filozófiai rendszer volt... hanem azon belül is olyan, melybe beletartozhatnak az emberiség sorskérdései.”

Ez a vallás vagy filozófia vagy társadalmi tudomány (bárhogyan nevezték légyen is Saint-Simon kortársai) megőrizte a kereszténység számos kellékét, de még keresztény terminusokban is fejezte ki magát, ámde dogmáit már evilági célok érdekében fogalmazta meg, végeredményben úgy, hogy az ipari munkafegyelem megszervezését szolgálják. Auguste Comte szerint a dogmatizmus valójában „az emberi értelem normális működése”; s mint a régieket, az új tantételeket is „hozzaértő tekintélyek” voltak hivatva értelmezni.<sup>4</sup> E tekintélyek hatalma azonban nem a hiten vagy az isteni parancson alapul, hanem a haladáson és a nép érdekében való munkálkodáson. Mint *Enfantin*, Saint-Simon választott utóda írta: „Áldott legyen annak a meggyőződésnek az igája, mely minden érzelmet kielégít. S áldott legyen a hatalom, mely az emberiséget a fejlődés útján vezeti.”

A vallásos szellem e pogány „pálfordulása” ellenére nem De Maistre volt az egyetlen, aki azt remélte, hogy a kereszténység is megújíthatja önmagát. Saint-Simon után vagy száz esztendővel a vallásos szocializmus érett doktrínaként illeszkedett a szocialista valláshoz. Martin Buber és Paul Tillich eszménye a munkás hétköznapi életben érvényesülő, azt megszentelő vallás volt. Kérdés persze, hogy addigra a szocializmus nem volt-e már erőteljesebb és figyelemre méltóbb eszme, mint a vallás. A vallásos szocialisták azt gondolták, hogy a vallás megtisztításával kikerülhetik ezt a veszélyt, és a vallást magasabb terrain d'entente lehet. Mint Buber fogalmazott: „A tan és a szertartás másodlagos az Isten és az ember misztériumához való kölcsönviszonyhoz képest.” Ám az Isten misztériumához való viszony egyéni kérdés (ahogy Tillich teológiája hangsúlyozza), s az emberhez való viszonyt sokkal ritkábban és kevésbé meghatározóan jellemzi az emberi szolidaritás felismerése, mint ha azt a „tan és szertartás” szervezi. Más szavakkal: ha a vallás visszahúzódik

<sup>3</sup> Tocqueville: *Recollections*, 75.

<sup>4</sup> Comte azt remélte, ha létrejön egy, a többiek munkájából élő vezető réteg, újjászületik az erkölcsiség. Nem a tulajdon intézménye tartja erkölcstelen függőségben a munkásokat, hanem az a tény, hogy nincs vallási kötelék köztük és alkalmazóik között. Vallási köteléken Comte a pozitivistá vallásra gondolt.

abba a szervezetlen körbe, ahova a vallásos szocialisták próbálják bezárni – vagyis az Isten és az ember közötti párbeszéd körébe –, vagy ha a vallás kimerül az emberi szolidaritás erőteljes hangsúlyozásában, akkor egy másik vallás fog belépni, hogy szervezze az emberi kapcsolatokat, de már bizonyos világi dogma nevében.

Ám hiba lenne azt képzelnünk, hogy ez a világi dogma csak korunk agresszív ideológiái, a kommunizmus, a szocializmus, a faszizmus, a progresszívizmus közül kerülhet ki. Ha a társadalomépítésről adott leírásunk bármennyire is igaz, akkor az is világos, hogy tökéletesen alkalmas olyan ideológiát kitermelni, amely a tudomány és a ma népszerű politikai fogalmak eszközeivel ugyan nem azonosítható, ám mégis megfelel egy hiedelemrendszer feltételeinek. A modern világ, mint rámutattunk, fokozatosan depolitizálódik: a politikai eszmék helyét hatékony, ideológiailag semleges szervezések és technika veszi át. Ismét érdemes idéznünk Saint-Simont, aki előre látta, hogy a politika hamarosan „egzakt tudománnyá” változik. „A politika már nem homályos találgatások közegeiben működik; már nincs kiszolgáltatva a körülmények szeszélyének; sorsa már nem kötődik egyetlen rendszerhez vagy uralkodóhoz. Hiszen ismerjük területét és értjük módszereit; mostantól kezdve a társadalmak tudományának elve s végre pozitív tudománnyá változik.”<sup>5</sup>

Tegyük hozzá, mielőtt komoly félreértés támadna, hogy a „politikai elv” mindaddig érintetlen marad, amíg ember emberrel áll szemben ezen a földön.<sup>6</sup> Ám Saint-Simonnak igaza volt, amikor föltételezte, hogy a tudományos gondolkodás hamarosan kiterjed olyan területekre is, melyek korábban politikai rendszerek és az őket ihlető eszmék körébe tartoztak.

Visszatérve gondolatmenetünkhöz, föl kell ismernünk, hogy a társadalomépítés, amikor a feltételek stabilizálására és kiegyenlítésére, a legkülönbözőbb érdekek összehangolására az embereknek a munkájukhoz, a képességeikhez és a szabadidős lehetőségeikhez való viszonyuk rendezésére törekszik, ideológiák által kifejezett alapvető elvárásokkal összhangban cselekszik. Amit az utóbbiak képtelenek voltak elérni, mert hiányoztak az anyagi előfeltételek és a megfelelő szervezet, azt a társadalomépítés a magasabb termelékenységnek és a hatékonyabb kommunikációnak köszönhetően megpróbálja megvalósítani.

Ez a munka két téren zajlik, mert a társadalomépítés igénye szerint ezekre lehet szűkíteni napjainkban az egyén és a társadalom problémáját: e két terület a munka és a kikapcsolódás. Intellektuális problémaként

<sup>5</sup> Louis de Saint-Simon: *Industrie*, XVIII. kötet, 189.

<sup>6</sup> Lásd a 11. fejezetet.

folytonos figyelmet követelnek, hiszen csatlakoznak ahhoz a két legfontosabb jelenséghez, amelyekkel a társadalomépítés végtére is foglalkozik: a termelés problémájához (vagyis életszínvonal, elosztás, fogyasztás, higiénia), és a szabadidő problémájához (szelektív fogyasztás, mentálhigiénia, információ- és ismeretelosztás, oktatás, kultúra).

Világos, hogy a koordinátarendszer két tengelyét manapság nem vizsgálhatjuk egymástól elkülönítve: a termelés és a szabadidő körén belül számtalan közös pont van, mi több, gyakran átfedik egymást. Ennek következtében munka és kikapcsolódás kontinuumáról beszélhetünk, mivel a társadalomépítésnek bevallott célja az emberi tevékenység e két területének egyesítése, vagyis az, hogy a munka kulturálisan (intellektuálisan) fontos és hasznos legyen, a kikapcsolódás pedig hasonlítson a munkához, legyen célszerű, „nevelő célzatú” és végeredményben az egyetemes megértés és béke szolgálója.

Vizsgáljuk meg tehát a kialakuló nemzetközi ideológiának ezt a három szeletét, a depolitizálást, a munkát és a kikapcsolódást.

1. A világ különböző részein lévő társadalmakban egyre több az azonos tulajdonság – erről az előző fejezetben esett szó –, és persze emiatt sok a közös elképzelés, benyomás és vélemény; sok a közös a külső viselkedésben, stílusban, megjelenésben, ami előfeltétele a planetáris gondolkodási minták kialakulásának. A társadalommérnökről szóló fejezetben kimutattam, hogy durván leegyszerűsített képletek miatt hogyan válnak gépiessé az emberi viszonyok az élet fontos területein. Ezek a képletek ugyan biztosítják a társadalmi békét, ám megszüntetik az emberi kapcsolatok közvetlenségét: a hatalmas tömegszervezetekben, mint az üzleti társulások, politikai pártok, szakszervezetek és iskolák, s a bennük alkalmazott módszerek elterjedése miatt, de a családi életben és kiscsoportokban is egyfajta gépiesség uralkodik, melynek következtében az egyén egyre jobban elszigetelődik, elveszti természetes, önkéntelen reakcióit és arra kényszerül, hogy a mesterkélt, személytelen és közvetett kommunikációs csatornákat használja. Ezeknek a csatornáknak a gyors és hatékony manipulációja azt a benyomást kelti, hogy napjaink modern társadalma minden korábbinál nagyobb figyelmet fordít az egyénre, szükségleteire, érdekeire, véleményére. Ám azok, akik kezükben tartják ezeket a csatornákat, statisztikai alapon számítják ki az átlagos reakciókat, s ezért figyelmen kívül kell hagyniuk, hogy az egyén mily mértékben ismeri föl saját gondolatait, törekvéseit, személyiségét az összesített végeredményben. Mégis kénytelen elfogadni az átlagreakciót mint embertársai vélekedésének igazolt kifejezését, hiszen semmi eszköze a fordítottjára.

Ily módon az egyén magára marad, s vagy saját vezetője lesz a modern élet útvesztőjében, vagy igazodik a társadalmi lét új útjelzőihez. Ám a

hagyományos, világosan látható útjelzők legnagyobb része már kidőlt: az újak még nem elég nagyok, s különben is eltakarják őket a demokrácia, az egyenlőség és a szabadság plakátjai. Ám mint Ferrater-Mora a caesari Rómáról szólva megállapította: „A nivellálás nem mindig egyenértékű az egyenlőséggel, s még kevésbé a testvériséggel; az emberek nem lesznek testvérek pusztán azért, hogy egyenlőek; csak annyi történik, hogy a hatalom központja egyre kevésbé meghatározható, vagyis egyre kevésbé felelős.”<sup>7</sup>

Minthogy az új társadalom tagjai egyre kevésbé tudják megkülönböztetni egymást, minthogy egyre inkább hasonlóak egymáshoz, de legalábbis fölcserélhetőek, ami az öltözködést, modort és beszédet illeti; minthogy nevük egyre kevésbé árulkodik a család, a klán, az osztály korábbi tetteiről és hírnevéről – ezért csak az új társadalmi címkékkal és eszközökkel azonosíthatók és különböztethetők meg, mint például a kérdőívek és életrajzok. Elméletileg semmi akadálya annak, hogy ez az eljárás hatékony legyen; ám nyilvánvaló, hogy bizonyos tényezői miatt könnyen lesz gépies. A kérdések az átlagra vonatkoznak, s ezért némi gyakorlás után a válaszok is sablonosak. Mivel az adatlapokat egyre inkább gépek vagy gépies és közömbös hivatalnokok gyártják, a jelöltek, a felmérésre jelentkezők, az álláskeresők, a besorozottak érdeke az, hogy azt nyújtsák, amit elvárnak tőlük, hiszen senki sem veszi a fáradságot, hogy a mélyre, a másra, az összetettre, az igazán emberire figyeljen. Így újabb válaszfal kerül ember és intézmény, ember és ember közé.<sup>8</sup>

Beszélhetünk-e ilyen körülmények között planetáris szellemiségről, planetáris ideológiáról? Nincs itt ellentmondás: az egyén elszakadt azoktól a gyökereitől, amelyek kicsiny egységekhez, családhoz, kisváros-hoz, helyi hagyományokhoz, ifjúkori barátaihoz kötötték. Azokat a csoportokat és társulásokat, melyekhez később csatlakozhat, már nem tudja közvetlenül fölfogni és nem tud hozzájuk közvetlenül lojális lenni, mégis jelentősen meghatározzák érdekeit, melyeket maga föl sem fog. A politikai pártok, a szakszervezetek, a hivatalok a hatalomkoncentráció új formái, igazi hűbérurak, melyek képesek megvédeni az egyént a modern társadalom rémisztő erőitől, ám többet nem tehetnek érte, nem biztosítják a rokonságot és nem bánnak vele egyénként. Hatalmukat valójában az általuk védelmesített emberek nagy számából merítik, ezért egységekben, s nem emberi lényekben gondolkodnak.

<sup>7</sup> Ferrater-Mora: *Man At The Crossroads* (Boston, Beacon Press. 76.).

<sup>8</sup> Az iparosodást megelőző időszakban a foglalkoztató szervezetek még kevésbé figyeltek az egyénre. Ám nem vizsgálták magánéletét, reakcióit, nem azonosították erőszakosan feladataival és tevékenységével. A modern szervezetek viszont nemcsak hűséget követelnek, hanem alkalmazkodást is, vagyis leszűkítik az ember belső életét.

Ezek a hatalmi csoportok nem különböznek lényegesen egymástól. Szervezeti fölépítésük hasonló, utánozzák egymás módszereit, jelszavaik is alig térnek el egymástól. Ahogyan nehéz volt megkülönböztetni az egyik feudális erődöt és páncélos urát a másiktól, ugyanennyire nehéz megkülönböztetni a General Motors vezérigazgatóságát az AFL-CIO-étól és Mr. Charles Wilsont Mr. George Meanytól.<sup>9</sup>

Ugyanez mondható el a modern politikai pártokról. Ignazio Silone hívta föl a figyelmet arra a jelenségre, hogy a pártok, amelyek korábban a politikai véleményalkotás központjai voltak, manapság elvesztik ideológiai színezetüket, tömegek menedékháza lesz belőlük: kisiparosoknak és üzletembereknek, munkásoknak és értelmiségieknek, akiknek védelemre van szükségük az állammal szemben, vagy éppen ellenkezőleg: hozzá akarnak jutni azokhoz az előnyökhöz és pozíciókhoz, amelyeket csak az állam juttathat nekik. Ez nemcsak az amerikai pártokra igaz napjainkban, melyek nyíltan védelmezik, pártfogolják s – ellenszolgáltatásként – jutalmaznak a legkülönbözőbb embereket, hanem egyre inkább a nyugat- és közép-európai politikai pártokra is. Mivel Európában nincs vagy kevés van azokból a korlátozott célok érdekében alakult magánegyesületekből, amelyekben Amerika bővelkedik, egy európai politikai párt még több is, mint védekezés az egyre inkább a kormány diktálta létezés ellen: ifjúsági csoportokat, sportklubokat, nőszervezeteket tart fenn.

Minél inkább háttérbe szorul a hagyományos pártok ideológiai eredete, minél inkább depolitizálódnak, a kemény mag, a párt hivatalnoki apparátusa, gépezete veszi át a párttagság manipulálását, s olyan eszközöket alkalmaz, mint a többi óriásszervezet. Az egyszerű pártagnak nincs más dolga, mint hogy áruba bocsássa szavazatát és a párt vazallusa legyen, ennek fejében bizonyos viszontjuttatásokat kap. Ezért egyre kevésbé szükséges, hogy meggyőzzék: elegendő csupán a párt irányelveit eljuttatni hozzá, ahogyan a parlamenti élet is könnyen szabályozható a párt képviselői számára megfogalmazott utasításokkal. A képviselők nemigen tudnak a pártgépezet megkerülésével közvetlenül a szavazók tömegéhez fordulni, s bármilyen vonzó képet alakítanak is ki magukról, csak a párt jóváhagyásával választják meg őket. Mint Bertrand de Jouvenel megjegyzi, ennek következtében „a tényleges hatalom a parlament kezéből a

<sup>9</sup> „Mint más munkaszervezeteket, az I. L. G. W. U-t is hierarchia irányította. A választások és megállapodások formálisak voltak, s pusztán a megszokás miatt volt jelentőségük. Mindig ugyanazokat a tisztségviselőket választották meg újra meg újra, rendszerint úgy, hogy nem volt ellenjelölt... Az egyesülés úgy működött, mint egy jól irányított üzlet, és sok egyesülethez hasonlóan mind magán, mind közösségi célokra adakozott... Az egyesülés majd minden ténykedése jóindulatú, de paternalista volt.” Ralph de Toledano: *Lament for a Generation* (Farrar, Straus & Cudahy, 1960), 93–94.

győztes pártgépezet kezébe kerül, s a választás már csak népszavazás, amellyel az egész nép egy kicsiny bünszövetkezet kezébe helyezi sorsát.<sup>10</sup> Mindez totalitarizmus, mely biztonságot ígér és szabadságtól foszt meg, egyesíti a szellemi és a valódi hatalmat. A társadalom visszatért az összetartásnak ahhoz a formájához, mint a primitív törzsek. Mivel ilyen körülmények között párt és állam összeolvadt, az egyén, ha egyáltalán életben maradt, csak egyetlen tekintélyhez fordulhat élete, biztonsága, megélhetése, tanulása, szabadideje és az információszerzés érdekében, s hogy megvédjék az élet kiszámíthatatlan fordulataitól.

2. A hanyatló Római Birodalom és korunk minden, például Ferrater-Mora által kimutatott hasonlatossága ellenére, van legalább egy lényeges különbség: a IV. és V. századi Róma fantasztikusan földuzzadt bürokráciája egyszerre volt oka és jele az anyagi nyomorúságnak; napjaink bürokráciája, legalábbis ott, ahol mentes az abszolutista állami ellenőrzéstől és ideológiai nyomástól, mindenütt jelen van ugyan, és hatalma rejtett, mégis jól megfér a gazdasági virágzással és anyagi jóléttel. Oka talán az, hogy a bürokrácia jelenleg nem csak az állami adminisztrációt jellemzi, más átfogó szervezeteknek is megvan a maguk bürokratikus apparátusa és számos súrlódás lehet állami és nem állami bürokrácia között. Mindenesetre a modern tömegszervezetek, vagyis az állam, a társulások, a pártok vagy szindikátusok láthatóan inkább előmozdítják, semmint hátráltatják a jólétet, amelyen a társadalom alapul.

Ám a szervezés önmagában nem elegendő. Az ipari korszak korábbi évtizedeiben, beleértve a századelőt is, sokan hitték, hogy a termelés viszonylag egyszerű és elérhető cél, föltéve, hogy a munkaidő elég hosszú, a munkafolyamat ésszerű és figyelemmel vannak bizonyos fizikai föltételekre. Csak az elmúlt években derült fény a termelékenység egyéb összetevőire, melyek talán fontosabbak: a munkás erkölcsi és lélektani állapota, ideológiai elkötelezettsége, motiváltsága, viszonya a vezetéshez és munkatársaihoz.

A munkában mint összetett jelenségben való érdekeltség nem új: két évszázad gyümölcse, melyek során ez volt a közgazdászok, iparosítók, társadalmi újítók stb. központi gondja, akiknek írásai teli vannak sürgető javaslatokkal, melyek szerint a társadalomban mindenkinek dolgoznia

<sup>10</sup> Bertrand de Jouvenal: *On Power*, 257. Ugyanez igaz ott is, ahol a demokratikus rendszerekben szokásos simább, enyhébb formában „a második világháború után az a hatalom, melyet a végrehajtók átengedtek, a képviselői testületek közvetítésével a szavazók tömegeire szállt, akik nem tudták gyakorolni, ezért átengedték a pártvezetőknek, a nyomásgyakorló csoportok képviselőinek, a tömegkommunikáció új médiatulajdonosainak.” Walter Lippmann: *The Public Philosophy* [A közjó filozófiája] 13.

kell, senki nem lehet élősködő. Adam Smith és Ricardo a munkára építettek értékmeletüket, a saint-simonisták szerint a munka a társadalmi felszabadulás és az egyetemes béke egyetlen útja. Marx pedig olyan tevékenységnek látta, melynek segítségével nemcsak a természet alakítható át, hanem az egész elidegenedett emberi lét is. G. B. Shaw a következő megjegyzést írta be az egyik korai fabiánus kiadványba: „A szocializmus nem kevesebbet jelent, mint hogy a felsőbb osztályok minden tagját, nemtől és állapottól függetlenül arra kényszeríteni, hogy dolgozzon a megélhetéséért.”<sup>11</sup>

Josef Schumpeter mutatott rá arra, hogy a kapitalizmusra jellemző munkafegyelem a feudalizmus öröksége: paraszt őseihez hasonlóan a munkás is tudta, hogy csak kemény munkával és engedelmességgel érheti el a helyeslést és az anyagi ellenszolgáltatást, amire szüksége van a biztonsága és az életben maradása érdekében. A demokrácia véget vetett ennek a kvázifeudális viszonyoknak. A munkást, a szabad állampolgárt, a szavazót, akit véd a szakszervezet és a párt, ezért másként kell „motiválni”, hogy termeljen és így megteremtse a békeidők hatalmas fogyasztásának, a teljes foglalkoztatottság politikájának, a hadi készlet stb. anyagi feltételeit.

Ezt a problémát a szovjet befolyási övezetben erőszak alkalmazásával oldották meg; ám a munkásállam mítoszának fenntartása érdekében még a párthivatalnokok és a vezetők is keresik annak a módját, hogy dühödt munkaverseny-kampányokkal még tovább ösztönözzék a munkásokat: a „sztahanovista-” és „gaganovista-” mozgalommal,<sup>12</sup> a prémiumrendszerrel és a „munka hőseinek” kijáró bőséges publicitással az üzemi falijútságokon és az újságokban s ugyancsak nyilvánosan szégyenítették meg a lógosokat, a lustákat, az elkésőket és hiányzókat.

Ahol nem léteznek ilyen állami „ösztönzők”, a probléma bonyolultabb. Mert akárhány újítással akarják feloldani a munka lélekölő hatását, a termelési módszerek miatt a munkás belefárad, s nemcsak a folyamatától, hanem a végeredménytől is elidegenül. Sőt, ellentétben az „értelmes munka” jelszavával, a munkás egyformán közönyös a termelés társadalmi jelentősége iránt, lett legyen szó „épülő szocializmusról”, „a gyarmatosítás igája alóli felszabadulásról”, vagy a demokráciák egyszerű „általános jólétéről”. Simone Weil jól látta ezt, miután egy esztendő tölthetett kemény fizikai munkával a Renault Műveknél: „Nemcsak az szüksé-

<sup>11</sup> Idézi Anne Freemantle: *This Little Band of Prophets: The British Fabians*, 10.

<sup>12</sup> Gaganova munkásnő volt, aki saját normájának teljesítése után másoknak segített a norma elérésében. Így a versengés szellemét és a szolidaritás eszméjét együtt testesíti meg.



ges, hogy a munkás tisztában legyen munkája értelmével, de ha lehet, át kell látnia hasznosságát, s tudatában kell lennie annak, hogy ezzel a természet egy részét alakítja át. Jó lenne, ha minden munkás számára a saját munkája gondolkodásának tárgya is lehetne.”

A nyugati világban különböző kísérletek voltak, hogy közelebbi kapcsolatot teremtsenek munkás és munkája között, hogy egyesítsék emberi törekvéseit a kenyérkereset napi feladataival. Többféle területen próbálkoztak: anyagi juttatásokkal, a vezetésben való részvétellel, beleszólással az ár megállapításába (és az ehhez kapcsolódó reálbérekébe), munkaszervezéssel, részvénytulajdonlással stb. Általában elmondható, hogy az angolszász országokban a szakszervezetek bizonyos formájú beavatkozása az uralkodó, míg a latin országokban, melyekben a szakszervezeteket inkább általános politikai célok, semmint a gazdaságiak érdeklik, a munkások gyakorlatilag nem vesznek részt a vállalati vezetésben.<sup>13</sup>

A szovjet szférához tartozó rendszerekben – Jugoszlávia kivételével – persze, csak névlegesen, van bizonyos fokú munkásrészvétel a vezetésben, ám ez a természetes korlátai miatt nincsen hatással az olyan, az állam által hozott döntésekre, hogy mi történik a termékkel, a bevétel hány százalékát forgatják vissza, s hány százalékát költik a bürokrácia fenntartására. Ám a szabad országok és a szabad szakszervezetek tapasztalatának az a tanulsága, hogy a munkások elégedettsége nem attól függ, kié a vállalkozás, hanem inkább olyan tényezőktől, mint jó munkahelyi légkör, jobb munkafeltételek és -körülmények, fésztelen szakmai tanács és eligazítás. Amint azt Kurt Lewin és Jacques Van Bockstaek megírta tanulmányaiban, annak szellemében kísérelték meg összetartozóvá tenni a kisebb csoportokat azáltal, hogy tagjaikat megismertették a munkavégzés szerkezetével, s azzal, hogyan kapcsolódnak mások feladatához.

3. Ezekben a kísérletekben és próbálkozásokban nagy erőt fordítanak arra, hogy a munkás egyén, akinek vállán nagy a felelősség. Persze vitatkozhatunk e felelősség nagyságáról, vagyis arról, hogy az ember mennyiben tehető felelőssé a hatáskörében, vagy azon kívüli eseményekért. Nem hiszem, hogy azok közül, akik ezzel a kérdéssel foglalkoznak, sokan valóban tisztán látnák, hogy az érdekelttség, a törődés és a felelősség pontosan megfelel a világot behálózó új kommunikációs rendszer jelenlegi állapotának. Más szavakkal: azt állítom, nem okoz szükségszerűen intellektuális meghökkenést és érzelmi megrázkódtatást, hogy távoli

<sup>13</sup> Németországban köztes a helyzet. A szén- és az acéliparban a munkásoknak beleszólási joguk van (Mitbestimmungsrecht). Más iparágak többségében a munkásküldöttek csak a munkahelyek megőrzésével foglalkoznak. Nagyobb gyárakban kellő figyelmet fordítanak arra, hogy a nyereségből ne támogassanak politikai pártokat.

eseményekről hallunk, szerzünk tudomást, még ha úgy érezzük is, hogy hatnak az életünkre. Vagy ismét másképpen fogalmazva: annak érdekében, hogy létrehozzák a nemzetközi ideológiát, a véleményformálóknak, az ideológusoknak kellően tartalmas és általános jelszavakat kell kidolgozniuk ahhoz, hogy áthidalják a nyilvánvaló szakadékot a maga jelentéktelenségét, felszívódását egyre inkább tapasztaló egyén és a tágabb közösség, vagyis az emberiség között.

Egyvalami tehát világos: a munkakörülmények javítása, a termelékenység motiválása és jutalmazása, a munkások fölemelkedése a jóléti középosztályba arra ugyan nem elég, hogy egységesítse az emberek szellemiségét, de tagadhatatlanul létrehozta a „termelők közösségét” (Saint-Simon régi álmát). Ez a fejlemény olyan anyagi, szellemi és társadalmi légkört teremtett, melyben minden elérhető, minden kikényszeríthető, minden kikísérletezhető. A tömegmédiумokéval azonos nyelv – amelyet arra is alkalmassá tettek, hogy meggyőzze egyik vagy másik csoportot – fölhasználható információközlésre, véleménymondásra, statisztikai fölmérések készítésére és alapeszmék terjesztésére. E nyelv (és a vele elkerülhetetlenül együtt járó szellemiség) terjedését elősegíti a bizonytalanul érzékelt, de általános kiábrándulás a vallásokból és az ideológiákból; ez a nyelv a világi erkölcs és viselkedés nevében beszél. Mivel ez a nyelv legalábbis utánozza a tudományok nyelvét, kimondatlanul azt sugallja, hogy az emberi lét immár nem problematikus, az ember maga ura a sorsának. Noha, mint említettem, igaz, hogy az ember aligha érez valódi felelősséget a tőle távol zajló eseményekért, ez a nyelv és ezek a médiumok kialakítanak egy érzéspótlékot, az érzelgősség, a humanizmus és az „előkezelt”, felületes információ keverékét: sokan vélik úgy, hogy mindez egy, az egész földre kiterjedő új szellemiség kezdete.<sup>14</sup>

A „nagyobb eszméinek” mivoltát legjobban a kikapcsolódás fogalmában közelíthetjük meg. A kikapcsolódás nem azonos azzal a nyugalmi időszakkal, melyet hagyományosan összekapcsolnak a munkától mentesen eltöltött idővel, s mely a fizikai fáradtság föloldására való. A kikapcsolódás új fogalma számos összetevőt rejt.

A kikapcsolódás természete és jelentősége éppen úgy megváltozott, mint a munkáé. Fentebb azt mondtuk, hogy a munka még mindig „unalmas”, fárasztó, mindenféle kellemetlenség forrása. Marx csak az

<sup>14</sup> B. de Jouvenel sem nem érzelgős, sem nem ideológus; arról beszél, hogy a földön a világgal kapcsolatban kialakult a „gondnoki rendszer új érzete”. „Most értjük meg, amikor elértük a föld határait, hogy ez az ígélet földje, az éden, a tejjel-mézzel folyó Kánaán, amelyet élvezni, becézni, kényeztetni kell.” *A Place to Live*. In: *Modern Age* (1959–1960. téli szám.)

ipari munkát tartotta végzetesnek az értelmi képességekre nézve, csak az ipari munkáról vélte, hogy elidegeníti a munkást saját emberi minőségeitől; manapság a hivatali és a különböző szolgáltatásokban meg a szolgáltató ágazatban dolgozók hasonló panasszal élhetnének. Más szavakkal: amit manapság értelmes munkavégzésnek neveznek, nem komoly előrelépés, kivéve persze fizikai téren; a munka szellemi világa ma sem nyitottabb egy „fehérgalléros” számára, mint száz esztendővel ezelőtt.

A munkavégző benyomása mégis más, mert része egy nagyobb csoportnak, melybe másfajta emberek is tartoznak. A munkahelyi környezete igen hasonlatossá lett más, általa ismert környezethez: a hivatal, a repülőtéri várócsarnok, a bank, még a műhely is szinte otthonnak, iskolának, templomnak vagy étteremnek tűnik föl. A modern és százféleképpen átalakítható bútort, a függönyök és szőnyegek anyaga és formája, a mindenütt fölbukkanó rádió és más hangeszközök nem annyira az egyformaság hatását akarják kelteni, mint inkább azért a folyamatos környezetét, amelyben a „munkás” mozog. Való igaz, a munkást egyre kevesebb tárgy és eszköz emlékezteti arra, hogy otthonát elhagyva immár munkahelyén, vonaton, gyűlésen vagy előadáson van; mindenütt ugyanazt a kényelmet, ugyanazt a hatékonyságot találja, ugyanazt a mosolyt a szinte egyformán öltözködő emberek arcán, akikkel találkozik s akikkel üzleti életét vagy kikapcsolódását bonyolítja.

De említsünk meg még valamit, ami erősíti a munka és a kikapcsolódás hasonlóságát: mindkettő bekapcsolódik ugyanis a termelés és a fogyasztás körébe. Az anyagi termékeket meg kell vásárolni és el kell fogyasztani, mert csak így lesz helye az újaknak; ahogy nő a szabadidő, az ipar betör a szabadidőpiacra is és az étvágygerjesztés, az elavulás, az újdonság ingerének ugyanazon vastörvényeit érvényesíti ott is a legkülönbözőbb árusítási fogásokkal és csomagolással. Amilyen mértékben szocializálódik a munkahely és válik hasonlatossá a nem munkahelyi körülményekhez, úgy fedezi föl magának a szabadidőt lehetséges piacként az ipar – pontosan úgy, ahogyan már fölfedezte az iskolát, az otthon stb.

Természetesen az otthon is fölvesz olyan vonásokat, melyek a munkahelyre jellemzőek. Jacques Tati egyik közelmúltban készített filmje nagy-szerűen ábrázolja a gombnyomogatós „modern otthon” és a gombnyomogatós modern (automatizált) gyár hasonlóságát. A komikus hatást úgy éri el, hogy az embert mindkét helyszínen a gép rabszolgájaként mutatja be, amint ügyetlenül hozzá akarja igazítani a testét és a normális ritmusát a gép követelményeihez. Ám ez csak a fölháborodott társadalomkritikus nézőpontja; napjaink ipari munkása már nem szembesül a korai Chaplin-filmek tragikomikus szörnyűségeivel. És a Jacques Tati által édes-búsan

bemutatott férj és feleség láthatóan élvezik lakhelyük hatékony gépiességét, amint ez kiderül a *Life* magazin minden újévi különszámából is, mely a hamarosan megvalósuló amerikai álmotthon gépi csodáit írja le.

Végül pedig: a kikapcsolódás modern fogalma összekapcsolódik a kultúra fogalmával. A probléma, egyszerűen fogalmazva, a következő: hogyan töltse el a modern ember az egyre hosszabb szabadidejét úgy, hogy elsajátítsa a létezés egyhangúságát feloldó kulturális értékeket, ugyanakkor mégse adjon zöld utat munkafegyelem alól fölszabadult erőszakos hajlamainak?

Mindkét szempont egyformán fontos. A modern élet figyelmesebb kutatói látják, hogy van kapcsolat a jóléti állam uniformitása, érzelgős emberszeretete, szanatóriumi légköre és az ifjúkori bűnözés robbanásszerű kitörései között az olyan „progresszív” államokban, mint az Egyesült Államok és Svédország. Más szavakkal: a gazdasági felvirágzás, a társadalmi béke és az ideológiai mozdulatlanág modern körülményei ugyan anyagi kielégülést és biztonságot adnak, ám ezzel nem reagálnak, lényegében elnyomják és tagadják mélyebb ösztönök létezését, melyek ugyanakkor ki akarnak fejeződni. Ha nem tudják levezetni őket háborúban, egy ügyért való harcban, politikai elkötelezettségben vagy egyszerűen egy másik ember iránti lojalitásban, akkor biztos, hogy robbanni fognak: a szenvedés iránti cinikus közömbösség, a bűnözés, a fölösleges erőszak és a rombolás formájában.

E tagadhatatlan tény azonban éles ellentétben áll a kultúra manapság uralkodó fölfogásával, mely szerint a kultúra kikapcsolódás, hatása gyógyító – vagyis hogy szublimálással oldja föl a romboló energiát – és a társadalmi gyakorlat szempontjából szelídítő hatású. Ennek következtében messzemenően leszűkül a „kultúra” és a „kulturális érték” jelentése, mígnem azonossá válik a „játékkal”, amint a kulturált ember is rész munkaidős homo ludensszé változik.

Ám feladatunk most nem az, hogy a kultúra modern meghatározásának veszélyes hiányosságaival bíbelődjünk – noha e meghatározást folytonosan valósággá változtatja az egyes kormányok kultúrpolitikája, az alapítványok, iskolák és múzeumok. Számunkra az a fontos, hogy a kikapcsolódás már nem személyes, nem egyéni ügy, hanem közösségi, egyfajta fegyelem és szellemiség, mely megfelel és kiegészíti a modern ember életére jellemző munkafegyelmet és munkaszellemet. Amiként fölteszik, hogy a munka kapcsolatot teremt az emberek között – amit a csoportmunka, a munkafázisok és a különböző iparágak kölcsönös függése tesz szükségessé –, úgy a kikapcsolódás feladatának azt tekintik, hogy a munka mellett kapcsolatot teremtsen a felfogások, érdeklődési körök között és létrehozza az emberi szolidaritást.

A munka és a kikapcsolódás korábban kimutatott összefüggése már önmagában is alkalmassá teszi az utóbbit, hogy a nemzetközi ideológia alapja legyen: korábban a szabadidő igencsak különbözött a munkaidőtől, éppenséggel ellentéte kellett hogy legyen: a vásárokon és az ivókban, táncmulatságokon és ünnepeken a „munkaszerűtlenség”, fegyelmezetlenség, gondtalanság került előtérbe. Megengedték és természetesnek vették a vidámságot, a fizikai és erkölcsi féktelenséget. Napjainkban azonban „tiszták” a munkakörülmények: nem kell, hogy a szabadidő teljes szakítás legyen a munkával, elég ha más benne a munka és kikapcsolódás mennyisége: az utóbbiból több van benne, ám e mellett (mint rámutattunk) is „alkotó”, „tanulságos”, „nevelői célzatú”, értékes (humanitárius) célokat előmozdító. Más szavakkal: éppen olyan, ahogyan maga a kifejezés: szabadidős tevékenység oly csodálatraméltóan leírja.<sup>15</sup>

A modern kikapcsolódás számos vonatkozása itt nem érdekes: sok szempontból vizsgálhatók és fontosságukat elsősorban a szórakoztatóipar, a „csináld magad” mozgalom sikere illetve az a tény adja, hogy a szabadidőt a kedvezményezettek valójában másodállássá alakították át.

A mi szemszögünkből a következő jelenségek fontosak, ami a szabadidőt illeti: a szabadidőt lehetőségnek tartják, hogy a „munkás” saját kedvtelésére és az emberiség előtt álló feladatok érdekében művelje magát. A személyes kedvtelés viszonylag lényegtelen, hiszen a játékterapeuták, üdülési szakemberek és kulturális próféták minden igyekezte ellenére, hogy megfejtsek és irányítsák, valójában nem mérhető. Mindenesetre elmondható, hogy a személyes kedvtelés inkább annak a tevékenységnek a mellékterméke, mely a közös cél sikeres megvalósítására és az abban való részvételre irányul, mivel ez a cél – a nemzetközi együttélés – a föltételezés szerint minden egyén tudatát áthatja. Más szavakkal: a pusztá tény, hogy mind a munkát, mind a játékot a bolygó sikeres megszervezésének jegyében és a közös boldogság érdekében „végzik”, alapvetően meghatározza mindkét tevékenységet. Senki sem tagadja, hogy az egyénnek joga van a szórakozásra és a kikapcsolódásra; de remélik,

<sup>15</sup> Sidney Lens, chicagói szakszervezeti vezető *A Shorter Work Week?* című cikkében fölveti a fenti kérdések némelyikét. Szövege tökéletes példája annak, hogy a kikapcsolódás problémáját „globálisan” ideologikusan közelítik meg. Azt ajánlja, ne változtassanak a negyvenórás munkahéten, ám ebből öt-tizenöt órát oktatásra kell fordítani (amit a társadalommérnök bálványoz). Mint írja: „A jövő gyárában a munkást nemcsak azért díjazák, amit megtermel, hanem azért is, hogy saját személyiségét fejleszti. Kaphat jó és rossz pontokat... A művelődés és a munka így lesz fokozatosan egységes folyamattá. Ezek a javaslatok azon alapulnak, hogy a társadalom, a munkásszervezetek értékei és maguk a munkások képesek-e gyökeresen humanizálni... Ha egyszer értékrendszerünk másra irányít, valójában mi akadály a annak, hogy mindent legyőzzünk?” *Commonweal*, 1960. ápri-lis 29.

hogy a „szabadidős tevékenységre” felszabaduló energiákat egy még tökéletesebb világ megalkotásának szolgálatába lehet állítani, melyben még több lenne a kikapcsolódás, a szórakozás és az alkotás.<sup>16</sup>

„Normálisan és logikusan a kikapcsolódásnak arra kell ösztönöznie az embereket, hogy minél tevékenyebben részt vegyenek a közélet valamennyi formájában. A kikapcsolódás a demokratikus ember szükséges feltétele. Erősíteniünk kell a társadalmi viszonyok tudatosítását úgy, hogy a kikapcsolódás a másokkal való önkéntes együttműködés lehetősége legyen.”<sup>17</sup> Valójában a munka természete és a termelést meghatározó feladatok elkerülhetetlenül differenciálódáshoz vezetnek: sokféle tehetség, tudás, jártasság és felelősség tartozik a munka világegyetemébe. A munka nem lehet egyenlősi, munkamegosztást követel, a szerepek hierarchiáját annak ellenére, hogy a közelmúltban a munkapszichológusok megpróbálták harmonikus társadalmi viszonyokat megvalósítani a gyárakban, áruházakban és hivatalokban. A mérnök és a kétkezi munkás ugyan barátkozhat hétvégi kirándulásokon és karácsonyi ünnepségeken, de mindkettő tisztában van azzal, hogy visszatérve a munkahelyre, a mérnök hatalma és felelőssége újra visszakerül a megkövetelt szintre, s magában foglalja az utasítás, a lefokozás, akár az elbocsátás jogát is.

A kikapcsolódás terén nincsenek ilyen korlátozások: mindenki egyenlőként vehet részt benne, s az alá-fölérendeltségnek nincsenek gazdasági vagy társadalmi következményei. A szabadidő-szakértők kiemelik, hogy napjainkban a kikapcsolódásnak nincsenek „úri” formái, s hogy mind a munkás, mind főnöke részt vehet olyan korábban arisztokratikusnak számító időtöltésben, mint színházlátogatás, vadászat vagy golfozás. A szabadidős tevékenység közben teljes lehet a társadalmi egyenlőség, hiszen minden résztvevő ugyanabban a hangulatban lubickol.

Amikor tehát a nemzetközi ideológia formálói a kikapcsolódásra való nevelésről beszélnek, azt értik ezen, hogy a munkásoknak több szabadidőt kellene követelniük, s hogy mindenki hozzáférhessen a kikapcsolódás eszközeihez. De azt is értik rajta, hogy minden társadalmi osztályt rá kell ébreszteni jogaira, nemcsak a munkához való jogra, hanem a kikapcsolódáshoz és a szórakozáshoz való jogra is. Emlékezetes, hogy 1959-

<sup>16</sup> Amerikai iskolákban manapság elterjedt fölfogás, azért kell foglalkozni idegen irodalmakkal, hogy elősegítsük a nemzetközi megértést és jóakaratot. Arra a kérdésre, hogy miért utaznának külföldre, sok diák azt válaszolja, hogy a barátság szellemét akarják terjeszteni, a világ népei közötti jobb kapcsolatért akarnak munkálkodni. Az oktatási minisztériumok különösen hangsúlyozzák a „nemzetközi szempont” fontosságát, arra törekednek, hogy a diákok „nemzetközi fölfogásúak” legyenek, s hogy újraértékelve beállítottágukat, az összhangban álljon az eljövendő „egy világgal”.

<sup>17</sup> Louis Raillon cikkéből. 1959. június.

ben a brit választások előtt mind a konzervatív, mind a munkáspárt meglehetősen zavarban volt, hogy a virágzó országban alig találnak komoly problémát, ezért teljes erejükkel a több és jobban megszervezett pihenés és kikapcsolódás követelésére összpontosították. A két párt által kiadott választási broszúrák foglalkoztak a már megszokott sirámokkal, hogy csökkenteni kell a munkaidőt, a szabadidő eltöltésének problémáival, s hogy mi a kívánatos foka az állami támogatásnak és a beavatkozásnak ezen a területen.

Miként a politikai élet és a munka, maga a kikapcsolódás is széles skálán kormányok, a szabadidőipar, a szórakoztató médiumok, alapítványok segítségével szerveződik. Mivel a kikapcsolódást is szervezik, s mivel a szervezők másutt is alkalmazott eljárásokat használnak föl, a kikapcsolódás is irányítottá, irányzatossá válik. A modern szervezési módszerek természete még minden ideológiai cél nélkül is a kollektívizmus bélyegét üti rá a kikapcsolódásra, vagy legalábbis nagy kísértést jelenthet bárkinek, az államnak, a pártnak, a művelődést monopolizálóknak, hogy az általa kívánt irányba tereljék. Még ha az olyan szervezetek hatalmát és tekintélyét, mint az UNESCO, soha nem használták is föl ideológiai célokra, egy ilyen szervezetnek a merő léte – a megszerzhető pénze, a befolyása és alkalmazott eljárásai – egységesítő vagy egységes megközelítést, modus operandit és célkitűzést közvetít.

A kialakuló nemzetközi ideológia e tisztán formai tárgyalása során eltekintettem attól, hogy e globális közmegegyezés lehetséges tartalmát is vizsgáljam. E tartalomról sok mindent lehetne mondani, képzelni; miként a kialakulását segítő erőkről, s arról a sebességről, mellyel áthatja életünket, intézményeinket és gondolkodásunkat. De céлом most itt inkább az, hogy jelezzem, érzékeltessem azokat a szerveződési irányokat, melyek egyöntetű módszer- és életmód-tömböket alakítanak ki. S ennyi elég is ahhoz, hogy jelezzem: jelenlegi viszonyaink közepette nagy valószínűség szerint milyen ideológiai tartalom tölti ki az így kialakított formákat és csatornákat.

Még egy szó e témáról. Mint e fejezet elején már mondtam, a nemzetközi ideológia nem határozható és fogalmazható meg a megszokott politikai fogalmainkkal. Az „ideológia” szót használtam jelzésére, mivel ez felel meg az ideológusok és értelmiségiek évszázados szándékának, hogy rendszert, összetartó erőt és olyan világi vallást kívántak adni az emberiségnek, amely szerint élhet. Fenti gondolatmenetünkéből világosan kitűnhet, hogy manapság miért nem a hanyatló értelmiségi ideológus, hanem a társadalommérnök formálja ezt a rendszert. De ne feledjük, hogy a társadalommérnök akkor lépett az értelmiség helyére, amikor ez

utóbbi látványos kudarcot vallott, hiszen meggyengítette az emberek lojalitását, ahelyett hogy centripetálisan összefogta volna. Vagyis a társadalommérnök bizonyos értelemben bevégzi az el nem végzett munkát és betölti az üresen hagyott helyet: célja ideologikus, csak hogy munkáját, hogy úgy mondjam, a másik oldalról közelíti meg. Az ő célja is az, hogy beteljesítse az emberiségnek a békére, a gazdasági virágzásra és az egységre irányuló örök törekvését – az értelmiség éppen e célok megvalósításában vallott kudarcot. Az előző két fejezetben fölvezetett kép ugyanezen célokat tartalmazza, noha új társadalmi megközelítésben, más név alatt első látásra nehéz fölismerni őket.

A nemzetközi ideológia a végső kísérlet, hogy az egyén és engedelmességének depolitizálásával létrejöjjön az egyetemes béke; hogy a gazdasági felvirágzás a munka és az újfajta munkára ösztönzés eredménye legyen; s hogy megszülessen az egység az (irányított) kikapcsolódás és kultúra révén.



## AZ AMERIKAI ÉRTELMISÉGI

„Amerika feladata, hogy elszakadjon attól az alaptól, melyen mind ez ideig a világtörténelem fejlődött” – e szavakat Hegel írta az *Előadások a világtörténet filozófiájáról* című művében.<sup>1</sup> Ez az új alap valójában szakítást jelentett a megelőző korok történelmi folyamatával, olyan berendezkedést, olyan közösséget, mely az emberi lehetőség szerint a legközelebb állt az utópikus állapothoz. A második fejezetben már láttuk, hogy a XVI. századi angliai anarchisztikus-demokratikus eszmék nem szöktek szárbá szülőföldjükön, s hogy nonkonformista szekták misztikus elképzelése röpitette át őket az óceánon. Mint Daniel J. Boorstin írta e vándorlásról: „Ha volt valaha nép, melyet szellemi poggyásza alkalmassá tett arra, hogy útra keljen az utópia felé, ez az új-angliai puritánok népe volt. A Jó Társadalom tervét a bibliában találták meg; s költséges utazásuk Amerikába csak még inkább érdekeltté tette őket a hitben, hogy Sion városa fölépíthető ezen a földön.”<sup>2</sup>

Boorstin józan ítéletében érdemes fölfigyelnünk arra, hogy egymás mellé helyezi „Sion”-t és „Utópiá”-t. Korábban már rámutattunk, hogy az újkor intellektuális-ideológiai történetét fölfoghatjuk úgy is, hogy keresték azt, ami helyettesítheti a *Respublica christianát* – Siont, melyet az Istentől áldott Dávid és Salamon királyok oly dicsőségesen egyesítettek, és ami fölött uralkodtak. Az európai kontinensen, melynek földjét oly sokszor fölszántotta a történelem ekéje, már nem lehetséges egy ilyen utópia; Amerika szűzföldje azonban korábban soha nem látott lehetőséget kínált arra, hogy ez megtörténjen. Mint Boorstin hozzáteszi: „Az új-angliai gyülekezet története arról tanúskodik, hogy vezetőik újra meg újra kísérletet tettek arra, hogy közösségüket közelebb vigyék a keresz-

<sup>1</sup> I. m. 87.

<sup>2</sup> Daniel J. Boorstin: *The Puritanic Tradition, Commentary*, 1958. augusztus.

tény mintához.<sup>3</sup> Herbert Schneider azt írja, hogy az új-angliaiak a zsidókkal azonosították magukat, „akik otthonaikból a pusztába kényszerültek, nem ugyan büntetésből, hanem hogy megtalálják az Ígéret Földjét”.<sup>4</sup>

Vagyis az amerikai értelmiségi kezdettől fogva abban a meggyőződésben élt, hogy adva vannak a harmonikus társadalom anyagi és szellemi feltételei, s hogy e társadalom sikere vagy bukása csak attól függ, pontosan alkalmazzák-e a képletet, ama bibliai tervet. Mint Boorstin a továbbiakban kifejti: „Az új-angliai gyülekezeti terem, mint a zsinagóga, melynek mintájára épült, elsősorban az »eligazítás helye« volt”, tehát nem a tanácskozásé, hanem az eligazításé. Új-Anglia vénei nem túrték el az eltérő véleményt, nem gondoltak arra, hogy olyan intézményeket állítsanak föl, melyeknek segítségével az ellenzéki vélemények kifejezésre juttathattak volna – ahogy nagyjából ugyanakkor Európában megtörtént. Az új-angliaiak kizárták az irányításból a fölforgatókat, hiszen a vadonban való élet nem kedvezett a finom részletek megvitatásának, hanem megkövetelte az erők egyesítését az ellenséges természettel vívott harcban.

A külső akadályok leküzdése, a belső egység biztosítása, hogy ezt a célt elérjék, az amerikaiak kettős feladata és mindennapos tapasztalata lett. S ez a szellemiség határozta meg az amerikai értelmiség gondolkodását is. Mint Mannheim Károly írta: „Az Egyesült Államok vezető rétegét a szervezés feladatai kötötték le, s nagyrészt ugyanez határozta meg az egész nemzet szellemi horizontját is.”<sup>5</sup>

Mint fentebb már mondtuk, az amerikai értelmiségi vagy a lakosság bármely rétegének tagja úgy vélte, birtokában van annak a képletnek, mellyel egyéni vagy közösségi feladatát a legjobban végre tudja hajtani. Az amerikai szellemiség legfontosabb, meghatározóan jellemző vonása éppen ez a képletekbe vetett hit: ez magyarázza az amerikaiak hatékonyságát és optimizmusát, s ugyanakkor szellemi bizonytalanságukat és képzeltszegénységüket.

A kálvinizmus hagyományának lényeges öröksége, hogy egy bizonyos viselkedésmódban nem az okát, hanem a jelét látja az üdvösségnek – a kiválasztottságnak. Az első bevándorlók Sionja és a puritán gondolkodásukból adódó kálvinista életfelfogás azt a meggyőződést alakította ki az amerikaiakban, hogy a kiválasztottak földjén élnek – „magában Isten országában” –, s aki alkalmazkodik ehhez az eszményi közösséghez, egyben jelét adja, hogy méltó reá. Noha a valódi értelemben vett vallás

<sup>3</sup> Daniel J. Boorstin: i. m. uo.

<sup>4</sup> Herbert Schneider: *The Puritan Mind* (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1958. 26.).

<sup>5</sup> Karl Mannheim: *Man and Society in the Age of Reconstruction*, 84.

fogalma eltűnt az amerikai életből, az alapvető meggyőződés változatlan maradt, csak a hit körvonalai és a neki megfelelő viselkedés maradt fenn. Ezért még az Egyesült Államok radikális mozgalmai, különösen a nem politikai természetűek (s ez a mai napig az angolszász szellemiség és a történelmi hagyomány kizárólagos területe), mint például a kulturális, a művészeti, az értelmiségi és az oktatási irányzatok, ma is félnek az eredetiségtől s él még a képletek iránti titkos és be nem vallott szenvedélyük. Még az úgynevezett progresszív mozgalmak is arra törekednek, hogy előírják a progresszívizmus szellemiségét, hogy megfogalmazzák – nem fogalmilag, ami egy eszme és követői számára oly fontos –, hanem a viselkedésen belül, mit vár el tagjaitól és követőitől. Talán erre utalva írja Boorstin egy helyütt, hogy: „Az amerikai történelem mindkét végén »zárt«, mind kezdete, mind végcélja egyszer s mindenkorra rögzített.”<sup>6</sup>

A képletek keresése olyan egymástól távoli területeken is feltűnő, mint a vezetési stílus és a spontaneitás. A vezető olyan személy, aki ismeri a szabályokat, aki ellentmondás és bizonykodás, botrány és rossz érzés nélkül megkövetelheti, hogy beosztottjai elsajátítsák és alkalmazzák ezen előírásokat. A vezető különböző érdekek kereszteződésének közepén van, az egyetértést testesíti meg, mely a semlegessége révén hathatós, anélkül hogy a különböző vélemények érdemeit megítélné és választana közülük.<sup>7</sup>

Ugyanez a helyzet a spontaneitással, melyet jelentkezésekor egyszerűben körbepátyáznak – s nem olyan körülményekkel, amelyek között erősödhetne és fölbátorodna, hanem – képletekkel, melyektől ortodoxia lesz belőle. Szóljon bár a vita tehetséges gyermekek oktatásáról,<sup>8</sup> a szülők gyermekeik iránti szeretetéről, a népszerűségekre való törekvésről, eredeti ötletekről vagy a kreativitás új formáiról, a természettől és az ösztönöktől tartó kálvinista terror azonnal elfojthat bármit, ami eredetiségre törekszik, s kiürült jelszavakat, kellemes, de tartalmatlan absztrakciókat állít a helyébe, s persze valamiféle képletet. Az egyik szomorú eredménye ennek az, hogy a gyermekek, a szülők és a művészek, akik nem lehetnek

<sup>6</sup> Daniel J. Boorstin: *America and the Image of Europa* (New York, Meridian Books, 1960. 174.)

<sup>7</sup> Európában a vezetés lényegét még mindig a középkori-feudális szerkezet határozza meg (hogy ne menjünk vissza még tovább). Szerkezete piramis alakú, forrása a tekintély, s összetartó ereje a tisztelet (ezt nevezte Bagehot „hódolatteljes társadalomnak”).

<sup>8</sup> Számtalan tanulmány készült annak bizonyítására, hogy a tehetséges gyermekek érzelmileg mennyire zavartak, társadalmilag mennyire bizonytalanok – hiszen még az iskola is inkább ellenük van. Ugyanakkor megnyugtató, hogy szellemi képességeiket mégsem tagadják, s hogy kiválóságukat nem „kompenzálják” azzal, hogy a középszerűhez igazodnak.

igazán spontánok, formátlan és szélsőséges szabadosságban élük ki hajlamaikat, a nonkonformizmus, az erőszak és a nihilizmus ruháját öltve föl. A beatnemzedék jó példája ennek a gyakorta visszatérő, halva született lázadásnak a képletek fétise ellen.<sup>9</sup>

A fenti megfontolások nem idegenek témánktól. Bizonyos mértékig indokolják, hogy az amerikai értelmiséget miért tekintik (s miért tekinti magát) lényegében szervezőnek, szabályalkotónak, specialistának, szakértőnek. Persze a megszervezendő feladatok és célok adottak, s a természeti, de legalábbis az emberi lények eszményi közössége premisszáinak tekintik őket. Az európai értelmiség történelmi emlékezete rendszerek kialakulását őrzi, s olyan elveket, melyek akár egyetlen nemzet történelmében is ellentmondtak egymásnak; az amerikai értelmiségi ha visszaneéz, egyetlen, folytonosan létező rendszert lát, egyetlen alapvető filozófiával s egyetlen alapokmánnyal, az amerikai alkotmánnyal.

Mire tanít az amerikai történelem? Először is arra, hogy: „Amerika benépesedése szelektív folyamat volt... Nem okvetlenül a legtehetségesebbeket és a legerősebbeket vonzotta, hanem a leginkább vállalkozó szelleműeket. Bizonyos értelemben elmondhatjuk, hogy Amerika a kezdet kezdetétől nem hely, hanem szellemi állapot.”<sup>10</sup> Az amerikai nemzetnek nincsen a múlt mitikus kódéba vesző történelme, az amerikai politikai pártok és intézmények híján vannak minden misztikumnak. Az egész „amerikai kísérlet” nappali fényben folyt le és az országot alakító erők vagy racionális ellenőrzésnek voltak alávetve, vagy valamely embercsoport képviselői voltak: a bevándorlóké, az Alapító Atyáké, az ipari báróké, vagy a New Deal agytrösztjeié.

Másodsorban elmondható, hogy Amerika története a külföldiek bevándorlása következtében ugrásszerűen szaporodó népesség története. Ám bármennyire elkeseredettek is voltak azok a bevándorlók, akik hátat fordítottak szülőföldjüknek: „Amerika mégis labilisnak tűnt nekik: a létezésnek nem volt rendje. A társadalmi helyzet biztonsága, a rang elismerése nélkül egyetlen ember vagy család sem találhatta meg igazi helyét a társadalmi rendszerben. Csak a pénz számított.”<sup>11</sup> „A család, a méltóság semmit sem ért itt. Csak az érdemelt figyelmet, aki biztosította megélhetését, s ezzel bebizonyította, hogy képes boldogulni az Újvilágban.”<sup>12</sup>

\* A lélektan mai divatja véleményem szerint azzal magyarázható, hogy a nemi és az érzelmi életet tudományos nagyképűséggel és tudományos képletekkel magyarázza: a puritán mentalitás e nélkül nem vehetne tudomást róluk.

<sup>10</sup> Henri B. Parkes: *The American Experience*, 7.

<sup>11</sup> Oscar Handlin: *The Uprooted*, 115.

<sup>12</sup> Uo. 119.

Az amerikai lakosságnak ez a kezdeti gyökértelensége magyarázza, hogyha nem tudták, hova tartoznak, s hogy a gazdagság és a siker, mi több, az alkalmazkodás fokának külső jeleit kell hangsúlyozniuk, hogy kifejezhessék elért státuszukat. S ezt nemcsak a bevándorlók élték meg így: minden Nyugatra irányuló hullám, hogy betelepítsék a kontinenst, újabb bevándorlókat jelentett, s amikor befejeződött, elkezdődött egy éppoly intenzív és agresszív, fáradhatatlan felfelé mozgás, versenyfutás a gazdagságért és a tekintélyért. Az újonnan érkezett, de még a gyermekei is, így gyökértelenek voltak az új környezetben; arra kényszerültek, hogy a környezetükben élő embereket utánozzák, hogy minden kritika nélkül elfogadják mércéjüket és viselkedésüket, s hogy ragaszkodjanak elért helyzetükhöz, tudván tudva, hogy hírneves múlt vagy rang híján az anyagi javak fölhalmozása az egyetlen biztosítékuk, névjegyük az amerikai társadalomban.<sup>13</sup>

Harmadsorban tehát igaza van Henry B. Parkesnek, amikor azt állítja, hogy: „Az amerikai társadalom minden más társadalomnál inkább a természetes emberre épült, nem pedig a társadalmi szertartások és fékek által átalakított emberre.”<sup>14</sup> Ez a kijelentés mindenekelőtt a XVII. és a XIX. századi bevándorlókra igaz, akik szabadon döntve hagyták el otthonukat és szakadtak el hazai hagyományaiktól, hogy azután csak természetes képességeikre támaszkodva kezdjék újra a választott vagy éppen kényszerűen elfogadott életet; és igaz még e szó a XVIII. századi, az enciklopédisták emberképére alkalmazva is, amely szerint az ember természettől fogva eszes lény, melyet csak a környezeti korlátozások, a hagyományos szokások, a vallás és a babona kötnek gúzsba; s abban az értelemben is igaz ez, ahogyan az „amerikai álom” elképzelte a minden kötöttségtől mentes létezés: a cowboy, a törvényen kívüli, az úttörő alakjában, aki nem ismert semmi törvényt. Bórharisnya történetétől kezdve a *Superman* epizódjaiig az amerikai mese- és regényirodalom jelentős része arról a vágyról és hitről beszél, hogy mindig van menekülés a civilizációból egy olyan peremvidékre, ahol felépíthető az anarchizmus és a törvényen kívüliség utópiája.

„Semmilyen tény nem szent számomra – írta Emerson –, de nem is profán; egyszerűen tudomásul veszem őket, mint örökös kereső, aki mö-

<sup>13</sup> Ez a magatartás változóban van. E. Digby Baltzell szerint az Egyesült Államok ma már az európai arisztokráciához hasonló felsőbb osztály kialakításánál tart. Aki ide tartozik, azt magas pozíció, gazdagság, angolszász eredet, epizkopális vallás, a keleti parton szerzett egyetemi végzettség és klubtagság jellemzi. Baltzell szerint ez az osztály protestáns etikát vall és ellenséges a henyélőkkel; keményen dolgozik és felelősen él hatalmával.

<sup>14</sup> Henry B. Parkes: i. m. 10.

gött semmilyen múlt nem áll.”<sup>15</sup> Az amerikai írók elfogadták ezt a magatartást, vagy – ha valamilyen művészi hagyományra volt szükségük – önkéntes száműzöttek lettek. Emersonnal (s Melville-lel, illetve Mark Twainnel) kezdődik az íróknak az a különös vonulata, akik már nem osztoztak Franklin vagy Jefferson Újvilág-optimizmusában; de azt is tudták, hogy Európába sem térhetnek vissza, ezért a magány, a cinizmus, a vereség mazochista megélésében vertek maguknak tanyát.

Ám az amerikai értelmiséginek kevés köze van az írókhoz, ellentétben az európai értelmiségivel, aki egyértelműen irodalmi-filozófiai hajlamú, van stílus és esztétikai érzéke. Míg az amerikai író – Melville, Thoreau, Mark Twain, Dreiser, Henry James, Scott Fitzgerald, Nathanael West, Steinbeck, Upton Sinclair, Sinclair Lewis, Arthur Miller, J. D. Salinger – kritikus, elégedetlen és elkeseredett, az amerikai értelmiségi elfogadta az amerikai társadalmat, saját szerepét benne és a rá testált feladatkört. Ennek oka, hogy bármely társadalomban is él az író, az emberi létet vizsgálja, s így Amerikában ráébred a történelmi, környezeti, természeti és társadalmi gyökértelenségre, a „természetes ember” helyzetére: bizonytalanságára és magányára. Az amerikai álom és a valóság ellentmondásait írja hát le, az agresszív és mindenütt jelenlévő üzleti civilizáció által teremtetett ferde helyzeteket kárhoztatja, s gúnyolódik a cukormázon, amely nemhogy elfedné az élet kíméletlenségét, hanem még nyersebb színekkel emeli ki. Ezzel szemben az értelmiségi hatalomról és befolyásról álmodik, s a társadalom manipulációját saját törvényes jogának tartja; persze nem mások nélkül; az európai értelmiségitől eltérően nem a tekintély, a kiemelt helyzet és a karizmatikus vezető szerep érdekében törekszik a hatalomra. Tudatában van annak, hogy az amerikai társadalmat tőle különböző embertípus építette föl, a nyers és durva úttörő, az ugyancsak nyers és durva üzletember, majd később a hivatalnok, a jóléti állam úttörője. De éppen ez utóbbi miatt véli, hogy eljött az ő órája, amikor elfoglalhatja az őt megillető helyet a társadalom építőinek sorában.

Az amerikai értelmiségi tehát általában nem kerül szembe a fennálló hatalommal, nem álmodik forradalomról vagy erőszakos változásról, melynek segítségével a hatalmasok helyére léphet. Az értelmiség és a népszerű sajtó általában hitetlenkedve, kelleetlenül és rosszkedvűen fogad minden ezzel ellentétes megnyilvánulást, vagyis a hatalom keserű helytelenítését (leszámítva a kommunistáknak a „kapitalizmus” és a „háborús uszítás” elleni támadásait), mint például C. Wright Mill *Power Elite* című könyvét: a jelenség igencsak ritka. Amikor például Mill könyve megje-

<sup>15</sup> *Essays*, I. 297.

lent, a *Time* magazin jellegzetes amerikai érveléssel kárhoztatta tartalmát és hangnemét: mit gondolnak majd rólunk a külföldiek, ha azt olvassák, hogy az Egyesült Államokban visszataszító a kormányhatalom.

Mill támadása azonban kivétel; az amerikai értelmiségi rendszerint csodálja és átveszi az uralkodó szellemiséget és annak technikáját, mivel maga is részesedni akar abból a sikerből, melyet más csoportok már megszereztek. Eredményeként a legtöbb értelmiségi vállalkozás, az oktatás, a szórakoztatás, a művészet, a sajtó és a különböző kulturális intézmények elüzletiesednek és elgépiesednek. Melyek az ebből fakadó közvetlen következmények? Az üzleti jelszavak és az üzleti magatartás átvétele az amerikai értelmiségiben kifejleszt egyfajta szolgáltató viselkedést, ami alapvető. Mivel értelmiségiként (mint tanár, gondolkodó, szórakoztató szakember, újságíró, kritikus, kiadó, alapítványi igazgatósági tag stb.) nem termel profitot a szó üzleti értelmében, s a nemzeti jóléthez, a gazdasági virágzáshoz és a biztonsághoz való hozzájárulása nem mérhető oly megfoghatóan, mint az üzleti életben (s amire az üzleti élet folytonosan emlékezteti is a társadalmat), ezért tehát minden tőle telhetőt megtesz, hogy „kártalanítsa” a társadalmat azért a látszólag „haszontalan” tevékenységért, mellyel foglalkozni merészkedik. Állandóan igazolni akarja magát, s ezért újra meg újra kinyilvánítja, mily őszintén munkálkodik a közjóért, bármilyen szinten, gyakran csak hipotetikusán fogalmazódik meg ez a követelmény. Érdekes hát megfigyelni (s erről hosszú, személyes tapasztalat alapján nyilatkozhatom), hogy tanító és tanár mily teljes alázattal hódol meg a tanulóknak és hallgatóknak (az amerikai ifjúság természetesen a közjó legértékesebb része), mily szolgálatkészen siet kielégíteni az ifjak kívánalmait és hóbortjait, valós vagy képzelt érdekeit.

Az amerikai értelmiségi szolgáltató szellemiségéből következik, hogy körülveszi a közhasznúság aurája. A demokráciának a kiválósággal szemben tanúsított bizalmatlansága és a közjó szűk értelmezése nagyban akadályozza a tehetség kibontakozását. Aki bebizonyítja kivételes képességeit, hamarosan adminisztratív feladatok tengerében találja magát, melyet abban a hitben bíznak rá, hogy egyéni képességeit úgymond még jobban is hasznosíthatja a közösség közvetlen szolgálatában. Az üzleti vállalkozásoktól az iskoláig, a szórakoztatóipartól a politikai életig a bizottsági munka nemcsak hogy jelentős része bárki munkaidejének, hanem egyben sokkal biztosabb útja is a hivatali előmenetelnek, kitüntetések elnyerésének és tekintélyszerzésnek, mint a voltaképpeni alkotás. S itt nemcsak a demokrácia játékszabályairól van szó; ez is a kálvinista eredetű gyanakvás egyik változata, ami a spontaneitást és a gondolkodás függetlenségét illeti, hiszen a bizottság nem más, mint megvalósult képlet, mellyel megszelídíti, még gyakrabban: megsemmisíti az eredetiséget.

A szolgáltató szellemiség okozza végül azt az inkább szerencsétlen helyzetet, hogy részcsoportok vagy ideológiai, faji, nemzeti vagy vallási kisebbségek per definitionem hátrányban érzik magukat, hiszen „különbözők”, akár nem is amerikaiak. Thomas O'Dela katolikus szociológus például felhívja a figyelmet arra a jelenségre, hogy éppen azért, mert a katolikus értelmiségiek kétségbeesetten igyekeznek alkalmazkodni mind a társadalomhoz, mind az egyházhoz, ennek következtében félénkek, passzívak, improduktívak és középszerűek lesznek.<sup>16</sup> Az alkotásnál fontosabb a „dialógus”, mellyel minden szembenállás vagy a pusztán nézetkülönbség is feloldható. Sok esetben ez azonban lehetetlen, amikor a megegyezést tanbeli vagy ideológiai különbségek akadályozzák. Persze ilyen esetekre is van megoldás: óvatosan el kell kerülni a vita lényegét, s a nézeteltérésnek csak a felületét érinteni; így kialakítható a megbékélés, ám csak azon az áron, hogy a lényegi nehézséget nem érintik.

Mindennek következménye, hogy az amerikai értelmiségi sokkal biztosabbnak érzi magát – és nagyobb elismerést, díjazást várhat –, ha szervezési feladatoknak szenteli magát. Ennek láthatóan két fő oka van.

1. Az első az, hogy az amerikai társadalom nem szervesen, hanem egymást követő „toldalékokból” épült föl. Például nem volt meg az osztályok folyamatossága, az ipari munkásság nem egy korábban létező parasztságból nőtt ki, s a XIX. és XX. század új nagyiparosai sem egy korábbi arisztokrácia leszármazottai vagy beházasodott tagjai. A földbérlő paraszt vagy félparaszt bevándorló néhány év után szabadon vállalkozhatott, s önálló gazda vagy kisiparos lehetett. A későbben bevándorlók, ha elég pénzt tettek félre az építkezéseken, vagy bárhol másutt dolgozva, szabadon szerencsét próbálhattak bármilyen területen, múltjuk semmiben nem akadályozta őket; s a hagyományosan vagyonos rétegekhez képest kívülállóként felhalmozott vagyon gyakran felülmúlta az előbbiekéét.

A kialakult káosz és gazdasági dzsungel olyan problémákat okozott, melyek megoldását Európában vagy meghatározatlan időre elnapolták volna, vagy forradalommal oldották volna meg. Amerika azonban nem odázhatta el a választ s nem várhatott erőszakos megoldásokra sem. Az amerikai eszmény egyfajta esélyegyenlőség volt, s egyetlen társadalmi osztály sem gondolhatott arra, hogy más osztályokat tartósan kizárjon a fölemelkedésből, s az európai történelem megmutatta, milyen oktalan dolog hagyni, hogy fölhalmozódják a sérelem, mígnem ellenőrizhetetlen kitörésbe torkollik.

<sup>16</sup> Thomas O'Dela: *American Catholic Dilemma*.



Theodore Roosevelt megértette ezt, amikor a századfordulón arra figyelmeztette a kapitalistáit, hogy a szocialista forradalom veszélyét csak a gazdasági túlkapások megszüntetésének árán lehet elkerülni. A reformista értelmiségiek ezért hazafias kötelességüknek, mi több, filozófiai feladatuknak tartották, hogy erőiket a társadalom átalakításának szenteljék; olyan konkrét, ad hoc kérdések várták őket, melyek az amerikai társadalom pluralista szerkezetéből adódtak. Az európai értelmiségitől eltérően az amerikai értelmiségi nem rendelkezett szinte misztikus nemzeti történelemmel, mely telve volna hősökkel és szentekkel, legendás ütközetekkel, melyet szembeszögezhetett volna az új társadalmi mozgalmakkal, éppen ellenkezőleg, csak az intézményi és a társadalmi-gazdasági vívmányok egészére hivatkozhattak. Ez az érv azonban sosem lehet elégséges, s csak annyiban van értéke, amennyiben az említett vívmányok nem szűnnek meg sokasodni és egyre magasabb szintet érnek el. Az amerikai történelem és filozófia – Beard, Dewey, Veblen és Holmes személyében – így kezdett foglalkozni a feketék, az imperializmus, a trösztök és a munkásmozgalom problémájával. „Tudósok új nemzedéke remélte, hogy tudományos módszereket tud alkalmazni e problémák megoldásakor.”<sup>17</sup>

Ami tehát történelmi és filozófiai érv volt az európai értelmiség számára, az tudományos és társadalmi érv lett az amerikai értelmiség körében. Minden intézmény, amely Európában szükségképpen a múlt tapasztalatainak letéteményese volt, s így féke minden új törekvésnek, Amerikában a társadalom szolgálatának laboratóriumaként működött, melyben a jelen és jövő számára kísérleteztek. Igaz ez a bíróságokra, az iskolákra, a múzeumokra, a kulturális alapítványokra, a politikai pártokra stb.

Az érem másik oldala, hogy az amerikai értelmiséget annyira lekötik a szervezés feladatai, hogy nem elég tárgyilagos és széles látókörű, ami az igazán nagy teljesítmények előfeltétele. Mint szervező, mint társadalommérnök, nosztalgiával gondol a gyakorlati cselekvés emberére – ő maga nem ilyen –, s mindig kisebbségi érzés fogja el, ha saját, a környezetre gyakorolt hatását összehasonlítja az úttörő, az üzletember, a szakértő, a szakszervezeti vezető és a politikus hatásával.

Ebből fakad, hogy folytonosan lenézik az értelmiségi értékeket és mérceket. De ami még rosszabb, az amerikai értelmiségi gyanúba keveri magát, hogy egyéniség, s oly mértékben földicséri a közösségi szellemiséget és az ezzel kapcsolatos módszereket, mintha ez oldaná meg a jó és rossz dilemmáját. Mint Dewey írta: „Tények és igazságok merő elsajátítása

<sup>17</sup> Morton White: *Social Thought in America: The Revolt against Formalism*, 46.

olyannyira egyéni ügy, hogy igen természetesen válik önössé. A tanulá-  
nak nincs nyilvánvaló társadalmi indítéka, az e téren mutatott siker nem  
jár felismerhető társadalmi nyereséggel.”<sup>18</sup>

Az amerikai értelmiségi legfőbb jellemzője, hogy a „társadalmi moti-  
váció a rögeszméje, és szüksége van rá, hogy kézenfekvő társadalmi  
hasznosság igazolja az egyéni cselekvést, gondolkodást és eredetiséget.  
Nemcsak politikai és gazdasági ügyekben jellemző ez aviselkedés, hanem  
még oly tevékenységekben is, mint filozófia, teológia vagy művészet; e  
területeken nem az alkotó gényusz tekintélyétől, hanem a társadalomtól  
remélik a fejlődést és a haladást, melynek mértéke ismét csak a társa-  
dalmi hasznosság.”<sup>19</sup>

Valamennyi népszerű filozófia szemantikai és nyelvi elemzésekbe bo-  
nyolódik és elutasítja az egzisztencializmust; ez utóbbi menekvése az  
elől, amit Heidegger a közvélekedés terének nevez, s törekvése az önazo-  
nosságra inkább obszcén vállalkozásnak tűnik, miközben az említett  
elemzések közös fogalmi mintákat hozhatnak létre a pluralisztikus társa-  
dalom csoportjai között, s így „tudományos” nyelvek helyettesítik azo-  
kat, melyek különböző értékrendszereket fejeznek ki. S hasonló a helyzet  
a teológiában. Míg az európai protestáns iskolák (Barth) a Biblia egye-  
dülálló tekintélyét hangsúlyozzák, az amerikai teológia a társadalomra és  
az evolúcióra figyel, s James, illetve Whitehead hatására *folymat*nak te-  
kinti Istent, mely idővel jobb világot hoz létre. Ugyancsak megfigyelhető,  
hogy az európai teológusok Jézus kegyelmét hangsúlyozzák az utolsó  
ítélettel kapcsolatban, míg az amerikaiak a társadalom demokratikus fo-  
lyamatait emelik ki, melyek az emberiséget egyre közelebb segítik az  
eszményihez.”<sup>20</sup>

2. A második ok, hogy az amerikai értelmiségi jól érzi magát szervező,  
összekötő, a társadalomépítő szerepében, hogy ezáltal kapcsolódik a jövő  
társadalmát, az utópiát építő amerikai elképzeléshez. Nemcsak az értel-  
miségnek, hanem általában minden amerikainak szervezés és az intéz-

<sup>18</sup> *The School and Society*, 28. „Veblen felfogása, mely szerint a klasszikusok, a helyes  
kiejtés, az elegáns fogalmazás, mondatszerkezet és prozódia tanulmányozása szembetű-  
nően fölösleges dolog, szorosan kapcsolódik Dewey nézeteihez, melyek szerint a hagyó-  
mányos iskola haszontalanul formális és jelképes.” Morton White: *Social Thought in Ame-  
rica: The Revolt Against Formalism*, i. m. 100.

<sup>19</sup> Mint Peter Drucker az „új, modern üzleti szemlélet” dagályos stílusában írja: „Nap-  
jaink szervezeti formája közösséget, vagyis igazi társadalmi egészt épít az egyénre mint  
egyéni cselekvőre. Annak ellenére, hogy a szövegben háromszor is előfordul az „egyén”  
vagy „egyéni” kifejezés, nem kerülheti el figyelmünket, valójában hol a hangsúly.

<sup>20</sup> D. Williams, *What Present-day Theologians Are Thinking* (New York, Harper and  
Brothers, 1952).

mény önmagában is cél, amennyiben a társadalom tükröként, a közösség kicsiny másaiként szolgálnak. Az amerikai, aki bizalmatlan az egyéni elképzelésekkel és arra törekszik, hogy ezek hatását gyöngítse a társadalomban (ezt úgy éri el, hogy különböző fékező folyamatoknak veti alá – egyebek között erre szolgálnak a bizottságok), a miniatúr közösségek létrejöttét szorgalmazza, amelyekben az egyéni elképzeléseket először a tagok viselkedése alapján ellenőrzik. Mindez ugyanúgy érvényes az iskolákra, de még az iskolai osztályokra is, mint az óriási gazdasági társaságokra.

S igaz mindez az egész amerikai társadalomra, melynek történelmi tudatát nem annyira hagyományok és az emlékezet folyamatossága és folytonos elmélyülése biztosítja, mint inkább a kialakuló társadalom egymásra épülő szintjei, melyek közül mindig a legutóbbi a legjobb s csak az érdemel elismerést. A múltat elfelejtik, mivel „idejétmúlt”, ami szinte egyenértékű azzal, hogy tévedés. Ezzel szemben a jelen állapot, az éppen alakuló jövő minden figyelmet és hírverést megérdemel: az érte munkálkodók, a reflektorfényben állók pedig magukra irányíthatják polgártársaik csodálatát.

Am nem csak a „jelen” és a „jövő” fontos és jelentős időkategória: a harmadik kategória az „utópia”, mely legalább annyira foglyul ejti az amerikaiak képzeletét, mint a másik kettő – talán még erősebben is, hiszen a „jelen” és a „jövő” megszervezhető és manipulálható, az „utópia” pedig mindig odébb van egy kicsit. Valóban, nem túlzás azt mondanunk, hogy az utópizmus nem más, mint az amerikai idealizmusa, akinek gyakorlatiassága nem engedi meg, hogy olyan képzetekbe ringassa magát, melyek nem valósulhatnak meg.

De ne feledjük, hogy az utópia nem az egyéni üdvösség formája, nem is egyéni törekvés eredménye: közösségi cél, melyet csak folytonosan erősödő közösségi törekvéssel, egyre magasabb szintű közösségi összetartással lehet elérni. De Amerikában ez a felgyülemlett vágyakozások és rejtett kielégülések megvalósulása is, amelyeket a puritán érzelmvilág meggátolt. Az utópia Amerikában tehát egyszerre jelenti a társadalmi szerveződés magasabb szintjét és a törvényen kívüliség álmát; ragaszkodást a szabályozotthoz, és az anarchia reményét. Az amerikai színtér számos megfigyelője hívta föl a figyelmet ilyen vagy olyan módon arra a tényre, hogy az amerikai gondolkodásban mind a kálvinizmus, mind az anarchizmus mindig kiharcolta a magáét. Míg az európai az ismert, mind a világegyetemben, mind a saját lelkében megtapasztalt rend ellen lázad, melynek létét elismeri, dogmáit és korlátait csodálja, az amerikai nem ismeri azt, ami ellen lázad, vagyis úgy gondolja, ha a normák és a mércék, az ember alkotta szokások igazságtalanok és ostobák, akarattal és

tettel félresöpörhetőek. Mivel azonban a rossz – ahogyan a XVIII. századi felvilágosodás ihlette amerikai ideológia mondja – nem állandó jellemzője a dolgoknak az amerikai szemében, meggyőzi magát, hogy futó, végül is megoldható problémáról van szó.

Az amerikai értelmiség ezért egyértelműen „progresszív” és „utópikus”, aki szeret abban hinni, hogy a rossz kiigazítható emberi cselekvéssel, s hogy az alkotó tettek halmaza végül is egyenesen elvezet a szervezett jóléthez és szabadsághoz. De éppen ez a hit – e hit premisszái (melyek közül néhányat felsoroltunk) – vetik föl az e századra oly jellemző értelmiségi dilemmát: minél gyorsabb és teljesebb a fejlődés, minél nagyobb az általános közömbösség, annál többen vannak a „holt lelkek”, annál szembetűnőbb a társadalmi fölbomlás. Ám az amerikai értelmiségi nem képes lemondani derűlátásáról, ahogyan más ideológus ezt megteheti. Ezt a társadalmat több, óriási probléma megoldása kovácsolta össze, részben annak az ideológiának a segítségével, melyet minden sikeres próbatétel csak erősebbé tett. A megoldások mindig „liberálisak” voltak; a bevándorlók betagozása, a mindenkire kiterjesztett szavazati jog és oktatás, a rabszolgaság eltörlése, a munkások szövetkezése a virágzó nemzet gazdaságának érdekében. Az amerikai értelmiségi nem lát maga előtt semmilyen más, utánzásra alkalmas történelmi, politikai vagy társadalmi mintát. Be van zárva egy bizonyos fölfogásba, szerepkörbe, melytől nem tud, nem is akar megválni.

Seymour M. Lipset egyik legutóbbi tanulmányában arra a következtetésre jutott, hogy az amerikai értelmiségiek nagyrészt „balosok”, vagyis inkább a Demokrata Párthoz, semmint a Republikánus Párthoz kötődnek, s az előbbin belül is inkább a baloldalhoz (az ADA-hoz), semmint a jobboldalhoz kapcsolódnak. „Az értelmiség az ideológiai baloldalhoz kötődik, s ennek talán még meggyőzőbb bizonyítéka, hogy a viszonylag kicsiny baloldali pártok, mind a szocialisták, mind a kommunisták, sokkal több támogatóra találnak az értelmiség körében, mint a népesség bármely más rétegében.”<sup>21</sup> A szerző hangsúlyozza, hogy a baloldali ideológia lényegi vonását, az egalitarizmust, már a *Függetlenségi nyilatkozat* és az amerikai élet- és embereszmény bevészte az amerikai értelmiség tudatába. Többek között ez magyarázza azt a tényt, hogy az amerikai értelmiség miért reagál azonnal minden külszármazású baloldali importra,

<sup>21</sup> Seymour M. Lipset: *American Intellectuals: Their Political Status*, Daedalus, 1959, nyár.

legyen az a XIX. századi európai radikalizmus vagy a XX. századi orosz kommunizmus.<sup>22</sup>

Választhatna az amerikai értelmiség valami mást is? Az elmúlt mintegy tíz év során a konzervativizmus vagy neoliberalizmus megkísérelt tekintélyt szerezni úgy is, mint filozófiai fölfogás, úgy is, mint a gyakorló politikusok ösztönzője, hogy szembehelyezkedjenek a jóléti állammal. Nem véletlen, hogy a konzervativizmus divatja akkor terjedt el Amerikában, amikor halálos ellensége, a szovjet kommunizmus és imperializmus megjelent, s a nemzet figyelmét először fordította az Amerikán kívüli világra. Az amerikai biztonságot és jólétet érő első igazi fenyegetés, az első jel, mely az utópia sebezhetőségét mutatta, mélyen megrázta az amerikai öntudatot, melyből máig sem épült föl igazán. A hidegháború elviselhetetlen légkört jelent az amerikai lélek számára, mely szeret abban hinni, hogy minden bajra van gyógyír, minden megoldható józan megbeszéléssel, a titkos érdekazonosság föltárásával, szerződéssel, és amely nem is képes fölfogni, hogy egy rossz helyzet tartós lehessen. Ha a szovjet kommunizmus gonosz, kérdi az amerikai átlagpolgár, vajon Isten miért nem törli el a föld színéről?<sup>23</sup>

A konzervatívok ilyen körülmények között, mint az ötödik fejezetben már láttuk, hajlanak arra, hogy összeesküvésre gyanakodjanak, mely megakadályozza Isten büntetését, vagy legalábbis gyengíti a kormányzat eltökéltségét, hogy kezdjen valamit ezzel az abnormális helyzettel. Noha ilyen összeesküvés létezése nem bizonyítható, a konzervatívoknak igazuk van, ha – az amerikai értelmiség, a bürokrácia és a kormányzati szakértők általános „haladó” beállítottsága miatt – számos egyénről és csoportról föltételezik, valóban hajlamosak rá, hogy saját országuk „kapitalistáit” minden elképzelhető bűnnel megvádolják, s egyben tisztára mossák a kommunistákat, akiknek jelszavai azonosak az övékéivel.

<sup>22</sup> Másrészt az is igaz – ahogy azt a Lipset által idézett Leon Samson állítja –, hogy a szocialista mozgalom bukásának fő oka Amerikában az, hogy a szocializmus céljai majdnem azonosak az „amerikanizmus” céljaival. Ezért az amerikaiak nem érzik szükségessé, hogy honosítsák saját elképzelésük idegen változatát.

<sup>23</sup> Mint ifjabb Hans Morgenthau írja, az amerikai mítosz a múlt külpolitikájának aranykoráról beszél, melyben nem érvényesült hatalmi nyomás, kegyetlenség és hódítás, s ugyanígy az eljövendő aranykorról, melyben a világ országai az Egyesült Államok mintájára szövetségben élnek majd egymással. A jelen azonban gonosz, mivel Oroszország meggátolja a világharmónia Amerika által támogatott létrejöttét. Ezt a jellemrajzot De Gaulle tábornok is megerősíti, aki Rooseveltnél a háború alatt folytatott beszélgetései során rájött, hogy az elnök a békés amerikai hegemonia világrendszerében hisz, és ezért dolgozik: ezzel az angol, a francia, a holland stb. gyarmatosítás bűnei után a világméretű nyomorúságot a demokratikus népek – beleértve a Szovjetuniót is – békés együttműködése váltaná fel.

Hazai terepen a konzervatívoknak azonban ennél nehezebb problémával kell szembenézniük. Megismételjük: az amerikai társadalom és kormányzat természete szerint progresszivisták, s a haladó erők, Jackson korától a Legfelsőbb Bíróság deszegregációs (apartheidellenes) döntéséig, minden tárgykörben győztek, mégpedig föltűnően rövid időn belül. Vagyis a konzervatívoknak nincsen megbízható történelmi hátterük, s ezért könnyen megkapják a vádat, hogy vagy a „reakciós kapitalisták” pénzelik, vagy egyszerűen csak lassúak, tunyák, nem képesek fejlődni a korról a haladók által diktált tempóban. Nyilvánvaló, hogy a konzervatívok ezen dépaysement-ja még inkább elmélyült a roosevelti korszak óta, amikor is a haladó erők elképzeléseinek jelentős része megvalósult, s amikor a külpolitikát is jelentős adag utópizmus hatotta át.

E helyzetben az amerikai értelmiséginek persze nincs kedve hozzá, hogy konzervatívnak nevezze magát, hiszen e meggyőződés elemei egyszerűen értelmetlenek az amerikai történelem, társadalom és az amerikai jövőkép összefüggésében. Ezért arra kényszerül, hogy az európai konzervativizmus (vagy a klasszikus európai liberalizmus) terminológiáját alkalmazza, s ezzel végképp lehetetlenné teszi a dialógust amerikai polgártársaival. Ha szemügyre veszi a két amerikai pártot, vagy általában az amerikai intézmények – a szociális hálózat, a bíróságok, az iskolák és a művészeti intézmények – eljárását és kijelentéseit, mindenütt csak olyan szavakra, olyan programokra bukkan, melyek a haladó ideológia és az utópizmus szellemiségéről árulkodnak. Ily módon rendkívül leszűkül a harc és a vita lehetősége, szemben az európai országokkal, melyekben a haladó erők még győzelmük esetén is kénytelenek egyezkedni a velük nyilvánvalóan szembenálló ideológiákkal és terminológiákkal, s melyekben maguknak a haladó erőknek is megvan a maguk történelmi hagyománya, s ezáltal történelmi dimenziója. Mint Morgenthau írja: „Amerikával ellentétben Európa ismerte a társadalmi osztályokat, melyeknek összetételét és a társadalomban elfoglalt helyét a hagyomány vagy másvalami élesen és folytonosan megszabta, s érdekükben állt a status quo megvédése, vagy egy múltbeli, akár valóságos, akár elképzelt status quo restaurálása. De milyen status quo védelméért vagy helyreállításáért küzdhetne az amerikai konzervatív? Önálló hatalomért, állami jogokért, a jövedelmi adó eltörléséért, kizárólagos férfi választójogért, rabszolgaságért, esetleg a brit fennhatóság helyreállításáért? E szónoki kérdések abszurditása azonnal megvilágítja, hogy az amerikai politikán belül a célokat illetően milyen abszurd a konzervatív álláspont.”<sup>24</sup>

<sup>24</sup> ifj. Hans Morgenthau: *Dilemmas of Politics*, 286.

A haladás és az utópia vallásának a politikai magatartáson és szemléleten túlmutató következményei vannak. „A bűntől és rossztól mentes millenniumi létezés álma – írja egy éles szemű megfigyelő, Henry B. Parkes – folyamatosan megihlette a radikálisokat, akár Kálvin János, akár Marx Károly tanítását követték. A puritánok korától kezdve, akik új eget és új földet reméltek teremteni Massachusettsben, mind a mai napig megfigyelhető, hogy ez az álom különösen összekapcsolódik az amerikai kontinenssel. A hit, hogy Amerikának különleges szerepe van egy új és felsőbbrendű életforma megvalósításában, az amerikai jellem része lett, noha csak igen kevés amerikai hajlana arra, hogy ezt nagyon radikálisan értelmezze.”<sup>25</sup>

Az amerikaiak a mai mérce szerint talán nem hajlanak a radikális értelmezésre, de arra a fajtára igen, melyet az amerikai kísérlet szelleme hat át. A „millenniumi létezés” álma az egyenlők társadalma. Előmozdítására a demokráciát használják ideológiaként, vagyis nem a politikára leszűkített módszerként, hanem egyetemes képletként, mely minden emberi törekvésre alkalmazható. Hát így termelődik, s tudatosan ki is termelik a középszert egy olyan társadalomban, ahol az egyéniség és a kiválóság előtt annyi a nyitott pálya.

A kultúrkritikusok népszerű panaszai ezen a téren is az amerikai társadalom kommercializálódásáról szólnak. S mint megjegyeztük, igaz, hogy az amerikai értelmiséget ellenállhatatlanul vonzzák az üzleti világ sikeres módszerei. Ám e helyzet gyökerei mélyebbre nyúlnak. Az Egyesült Államokban ugyanis az általános kommercializálódással párhuzamosan megfigyelhető a közvélemény általános intellektualizálódása is, melynek hatásait még nem tárták fel eléggé. A kultúrkritikusok általában csak a felszín érintik, amikor az amerikai üzletember értékellenességét, mesterkeltségét és hamis érzelgősségét hangsúlyozzák, vagyis a sirám, hogy az amerikai nép és vezetői „antiintellektuálisak”, félrevezető, s inkább árt, mint használ az amerikai civilizáció természetét firtató törekvéseknek. Hiszen a helyzet lényege éppen az ellentét: az amerikai társadalom szélsőségesen intellektualizált.

John Dewey a haladás kérdését már 1927-ben „a széles tömegek intellektualizálásában” látta. Seymour Lipset fentebb már idézett tanulmá-

<sup>25</sup> Henry B. Parkes: *The American Experience*, 81–82. Az ember és a társadalom XVIII. századi képe világosan tükröződik olyan kijelentésekben, mint például Jeffersoné, aki szerint az Egyesült Államok „egyetemes nemzetként egyetemes eszmék megvalósítására törekszik”, vagy John Adamsé, aki szerint „a mi tiszta és erényes, közösségi szellemű szövetségi köztársaságunk fogja irányítani az egész földgolyót és megvalósítja az ember tökéletesedését”.

nya rámutat, hogy az Egyesült Államokban arányosan több az értelmiségi, mint más nyugati országokban, és „az amerikai értelmiségi önképével ellentétben, mely szerint a társadalomban csak kevésbé megbecsült helyzete van, az Egyesült Államokban nagy a társadalmi tekintélye az akadémiai vagy más értelmiségi foglalkozásoknak.”<sup>26</sup> Az amerikai színtér bármely megfigyelője megerősítheti, hogy egyetlen más országban sincs annyi bizottság, munkaközösség, a kultúra népszerűsítésével foglalkozó újság és rádióadó, felnőtt tanfolyam, oktatási intézmény, „intellektualizált” hirdetés, „művészi” reklám, mint éppen az Egyesült Államokban. Gyakorlatilag minden jobb középiskolát végzett férfi vagy nő értelmiséginek tarthatja magát, nem mintha oly fölkészült vagy művelt lenne – e téren a legtöbbször meglepő hiányok mutatkoznak –, hanem mert van bizonyos kapcsolata a finomabb kultúrával: művészettel, tudománnyal, művelődéssel, általános értelmiségi törekvések vagy kulturális intézmény filantróp támogatásával. A munka–kikapcsolódás–kultúra összekapcsolódása, melyről az előző fejezetben szóltunk már, tény az amerikai társadalomban, ahol a demokratikus ideológia nem tűrheti, hogy bárkit is kizárjanak az anyagi, társadalmi vagy kulturális javakból.

Az eredmény, hogy nincsenek kiválasztási folyamatok, vagy éppen ellenkezőleg; helytelen, gépies a kiválasztás; hogy ellenállhatatlan a közepszerűség vonzása és az arra való törekvés; hogy teljes a zavar, ami a valódi és a mesterkelt, a felsőbbrendű és a szépen csomagolt, a népszerű és a valóban mély megkülönböztetését illeti. Mindez természetes: a kultúra, az oktatás, az információ az amerikaiak szemében jog és nem különleges erőfeszítést igénylő vívmány, ami szükségszerűen kétes színben tünteti föl az alapját, hogy tudniillik mindenki az állampolgársággal járó járulékos juttatásnak tekinti. A közepszerűség mindent a maga szintjére süllyeszt, ami kapcsolatba kerül vele, s nem engedi meg a kiemelkedő teljesítményt. Vagyis amerikai értelmiségi gyakorlatilag bárki lehet: Iskolas János vagy Janka. A „millenniumi lét álmát” éppúgy szolgálják, mint saját érdekeiket, amikor a kulturális értékek és tevékenység terjesztését, nem pedig összpontosítását szorgalmazzák. A társadalom szerkezete megkönnyíti tevékenységüket: az egyházak és iskolai vezetőségek decentralizálása, az egyesületek, csoportok, női klubok, a szórakoztatóipar, a helyi bizottságok stb. kulturális és oktatási törekvéseihez értelmiséginek számító alkalmazottakra van szükség, akiknek persze követniük kell a különböző munkáltatók korlátozott ambícióját, és a tagság átlagszintjén kell gondolkodniuk. Az ilyenfajta értelmiségi-kulturális tevékenység mi-

<sup>26</sup> Seymour M. Lipset: *American Intellectuals: Their Political Status*, i.m. 469.



nőségét és természetét tehát az a bizonyos „közös nevező” fejezi ki, mely Amerikában kétértelmű kifejezés: ideológiailag kívánatos, ám a valódi értelmiségi törekvések szempontjából kárhozatos.

A nyertes természetesen az ideológiai szempont: közösségként az amerikai értelmiség elkötelezetten törekszik a lakosság intellektualizálására, még ha legjobbjai tisztában vannak is azzal, hogy e törekvés éles ellentétben áll az emberi természettel, a nagy számok törvényével, s bármely társadalom lehetőségeivel. Míg tehát az értelmiségi feladatául azt jelölték ki, mint korábban e fejezetben már láttuk, hogy a pluralista társadalom egyes csoportjai között közvetítsen, egyben arra is megkérték, hogy igazolja a létező vagy megjelenő tömegértékeket. Fontos látnunk, hogy az értelmiségiek nem örvendenek különösebben ezen tömegértékeknek mint kulturális jelenségeknek: mi több, valahányszor értelmiségiek gyűlnek össze – hivatalosan valamilyen bizottságban, vagy találkozáson, magánemberként koktélpartikon és a barátaiknál –, beszélgetéseik egyik fő témája éppen a tömegértékek, a tömegkultúra, a tömegszellemiség becsmérlése, mégpedig oly fokon, ami bármely európai arisztokrata társaságot megszégyenítene. Ám becsmérlésük soha nem végleges és visszavonhatatlan, hiszen e tömegértékek, a társadalmi összetartás, az oktatás, a sajtó és a tömegkommunikáció demokratikus gépezetének hatékonyságát jelzi és jelképezi.

A tömegértékek igazolása, de nem szükségszerű védelme bizonyos értelemben egy társadalmi osztály védelme is, a formátlan, ám mindenütt jelenlévő középosztályé, mely oly jellemző az Egyesült Államokra, és gyakorlatilag azonos a nemzettel. Mivel Amerikában nincsen egypárti ideológia és központilag előírt politikai viselkedés, helyét a demokratikus credo tölti be, melyet az üzleti szellem támogat, amely a közgondolkodás ritmusát is megszabja. Ez nem szocialista realizmus, mely a szovjet művészek és írók gondolkodását irányítja; hanem „égi mása”, a demokratikus szemfényvesztés, mely benne van a tömegkultúra valamennyi jelenségében. Mivel az Egyesült Államok szabad ország, a tömegkultúra közvetlen közelében, annak kritikájaként tetszőleges számban léteznek valódi elméletalkotók, valódi műalkotások, értelmiségi mozgalmak, tudományos teljesítmények, jó színdarabok, regények és így tovább. Ám a társadalmi és üzleti tényezők köre biztos határt szab ezen utóbbiak elterjedésének és hatásának: a színpad közepét továbbra is azok az illúziógyártó mechanizmusok foglalják el, melyek inyére vannak az „amerikai közönség”-nek, vagyis azon vagyonos, dinamikus és elégedett középosztálynak, mely majdnem az egész népeiséget képviseli.

Nem e középosztály létének merő tényéből, hanem inkább az értelmiséggel szemben elfoglalt kivételezett helyzetéből következik, hogy az ő

ízlése az elsődleges, hogy az ő kielégítetlen illúzió- és szórakozáséhsége diktálja az amerikai élet iramát. Az már viszonylag lényegtelen, hogy a középosztály kiváltságos helyzete, vagy a szemfényvesztő-szórakoztató ipar felelős-e elsősorban mindezért. A *Partisan Review* egyik számában C. Wright Mills, aki részt vett egy szimpozionon, azt írja: „Az amerikai tömegkultúra nivelláló és tébolyító hatását nem a demokrácia, hanem a kapitalista kommercializmus számlájára írnám, mely manipulatív módon egységes ízlést kényszerít az emberekre, majd ezt az ízlést és »jellemzőit« eladható márkaként forgalmazza.”<sup>27</sup> De már elmondtuk, hogy a demokrácia, ha ideológiaként alkalmazták az élet minden területén és az intézmények esetében, szükségképpen vezet a középszerűség gyakorlásához, ami azután nagyszerű légkört teremt a gondolkodás, az ízlés és a viselkedés uniformizálásához, amit a Mills által kárhozottatott „kapitalista kommercializmus” nem is késlekedik kihasználni. Továbbá, mint már elmondtuk, a kommercializmus szellemisége – melyet én inkább a középszer imádatának neveznék – azokat a köröket és vállalkozásokat is áthatja, melyeket nem hajt az úgynevezett kapitalista profitéhes ösztöke.

Ám Mills fentebb idézett nézetét általában a legtöbb értelmiségi, sok művész és író vallja. Más szavakkal: nem a demokráciát mint ideológiát kárhoztatják, hanem a demokráciának a kapitalista profithajhászok általi manipulációját, mely vulgáris, hiszen a nagyközönség rossz ízlését követi, s rossz is, mert tevékenységével fenntartja. Ez az oka, hogy az értelmiség lázadása Amerikában a baloldalról indul, hogy a szocializmust azért dicsérik, mert képes rá, hogy a profitszerzést önzetlenséggel, a fásult és névtelen tömeget pedig művelt egyének céltudatos közösségével helyettesítse.

Az írók és művészek, akik általában kevésbé politikusan gondolkodnak ugyan, de ugyancsak a kapitalizmust hibáztatják a kulturális élet sekélyességéért. Az 1920-as és 30-as évek művészeiről írva Malcolm Cowley megjegyzi: „Osztályként az volt a feladatuk, hogy védelmezzék az intellektuális értékeket, ennek ellenére tevékenységük egy aligha intellektuális életformát propagált. Kiárusították tehetségüket, de még nem tanulták meg, hogy mihez kezdjenek az így kapott pénzzel, ezért hát autókra, ginre és gyönyörű házakra költöttek – pontosan úgy, mint félrevezetett közönségük, melynek írtak és rajzoltak.”<sup>28</sup> A Cowley által leírt helyzet nem változott lényegesen az 1950-es évekre, az amerikai művész és író ma is elsősorban a középosztály szintjén akar élni, azzal a különb-

<sup>27</sup> *Partisan Review*, 1952. július–augusztus.

<sup>28</sup> Malcolm Cowley: *Exile's Return*, 209.

séggel persze, hogy ezek a szabványok igencsak megváltoztak. Részt kell venni a tömegmédiумok hangzavarában, és némi lelkiismeret-furdalással lenézni azt; egyesíteni kell a Madison Avenue stílusát a Greenwich Village affektáló stílustalanságával; ha már befutott, a beatnemzedék szűk nadrágját és garbóját az alapítványi hivatalnok szürke flanelöltönyére cseréli. Ám belül ugyanaz a szellemi űr, a belső tartás hiánya miatt ugyanaz az erkölcsi nyomorúság.

Mindezért és sok másért a művész a társadalmat hibáztatja, s ezt a baloldali vádaskodások szavaival fejezi ki. Ám, mint Seymour Lipset tanulmánya sugallja, az amerikai értelmiségi igazi dilemmája az, hogy miközben jól megfizetik, befolyásra és hatalomra tesz szert, bizonyos értelemben meg is becsüli a társadalom, ugyanakkor titokban nyugtalanítja az amerikai jellegű demokráciában megnyilvánuló egalitarianizmus. Mint fentebb rámutattam, kritikájához európai fogalmakat használ, ám mind őt, mind hallgatóságát láthatóan kényelmetlenül érinti, hogy ezt kell tenniük. Amint nekilát tehát, hogy rendszeres formában ítélje el az amerikai civilizációt, folytonosan szükségszerűen félreértik, hiszen mint kritikus a megszokott utalási rendszeren kívül helyezi magát. Ez akkor is megtörténik, ha az európai bal-, s akkor is, ha az európai jobboldal terminológiájából merít.

Már láttuk, milyen félreértésekhez vezet, ha például a neokonzervatívizmus a jobboldali terminológiát használja. S noha a marxizmus az 1930-as és 1940-es években összehasonlíthatatlanul sikeresebbnek bizonyult az amerikai értelmiségi körökben, mégis határozottan idegen fölfo-gás maradt. Az 1950-es évekre, amikor Joseph McCarthy szenátor közhírré tette emlékezetes vádjait, a marxizmus már senkinek sem kellett, s a vádak főleg azokat a volt kommunistákat érintették, akik ifjúkoruk elmúltával „tiszteletre méltóak” lettek.

Ez persze nem jelenti, hogy tizenöt vagy harminc évvel ezelőtt az amerikai liberálisokat és haladókat nem vonzotta volna az ideológusok tekintélye. Leon Samson, mint Seymour Lipset utal rá, azt állította, hogy: „A szocialista mozgalom bukásának fő oka Amerikában az, hogy a szocializmus jelképes céljai majdnem azonosak az »amerikanizmus« céljaival. Ezért az amerikaiak nem érzik szükségesnek, hogy honosítsák saját elképzelésük idegen változatát.” Ám a maga idejében sokan érezték úgy, hogy az orosz típusú szocializmus még a New Dealnél is hívebben fejezi ki az amerikanizmust, hiszen a New Deal sokan csak félmegoldásnak látták, ami az igazán jó társadalmat illeti. Mint Ralph de Toledano írja az 1930-as és 1940-es évekről: „A liberalizmus vagy progresszívizmus félretette saját gyermekkorának minimalista szocializmusát... A szovjet alvilág természetesen fölhasználta ennek a keynezianizmussal és kommuniz-

mussal megspékelt szocializmusnak az idealistáit. Belőlük lettek a párt frontemberei, kitárták szívüket és pénztárcájukat, értelmiségi légkört teremtettek.<sup>29</sup>

Ezen megfontolások elvezetnek bennünket az amerikai értelmiség feladatának és dilemmájának lényegéhez. Röviden fogalmazva, az amerikai értelmiség olyan civilizációt hoz létre, szervez meg és védelmez is egyben, melyet egyszerre csodál, és talál tragikusnak, mert híján van az eredeti értékeknek. E kettős viszonyulás egy mélyebb zavart rejt, de megszabja az amerikai értelmiség nyilvános szereplésének hangnemet: megszabja könyveinek, beszédeinek, előadásainak és nyilvános beszélgetéseinek „objektivitását”. Őszintén törekszik arra, hogy egyik tényt a másikkal, dicséretet bírálattal ellensúlyozzon. De néhány ritka és hátborzongató esettől eltekintve végül is ott végzi, mint Max Lerner a legutóbbi, terjedelmes tanulmányában, hogy „az amerikai növekedés hazafias dicshimnuszát” zengi.<sup>30</sup>

Tanulmányunk szempontjából vizsgálva ezt a jelenséget, elmondhatjuk: az amerikai értelmiség problémája abból fakad, hogy értelmiségi értékeit kénytelen fölládozni társadalomépítő szerepéért és feladatáért. Ezt a kijelentést azonban árnyalnunk kell.

A társadalomépítés mint ideológia egy bizonyos eszme logikus végigvitele: ez az eszme a földön megvalósítandó utópia. Az utópiához való ragaszkodás, az utópikus gondolkodás azonban szintén amerikai jelenség, az amerikai kísérlet természetes folyománya. Ebben az értelemben nem is nevezhető utópiának, mivel az amerikai önfelfogás részeként van gyökere, hagyománya. Mi több, az utópizmus az amerikai önazonosság-keresés végső formája, amelynek eredménye tán nem lesz ideális és örömteli, kivéve a jó társadalmat, Siont, mely a bevándorló, a kormány, a nép és a tökéletes amerikai életmód végső igazolása. Az amerikai társadalom létezésének ez a türelmetlen és ideges igazolása talán a legfontosabb erő, mely ezt az országot hajtja – ami jóra is, rosszra is vezet. Mint James Burnham megjegyezte: „Az amerikai nemzet nem valami felsőbb lény, melynek oltárán az állampolgár kész vért, pénzt vagy életet áldozni, hanem merőben gyakorlatias megszokottság, melynek egyetlen igazolása az, hogy képes az állampolgárai érdekeit szolgálni... A nemzet legmagasabbra törő és legkiválóbb tagjai közül kevesen választották a politikai vagy a katonai pályát. A tehetséges, értelmes, alkotó, képzeletgazdag, mi

<sup>29</sup> Ralph de Toledano: *Laments for a Generation*, i. m. 162.

<sup>30</sup> Max Lerner: *America as a Civilisation* (1957).

több, hataloméhes amerikaiakat főleg az üzlet és kisebb mértékben a polgári foglalkozások vonzották.”<sup>31</sup>

Gertrud Stein mondta: „Amerika számára nehéz bebizonyítania saját amerikaiságát, s ezzel a nehézséggel még egyetlen más nemzet sem szembesült.” Valóban, az amerikai történelem kezdetétől fölmerült az a probléma, hogyan lehetséges az új és ellentmondásos nemzeti tapasztalatokat (a mexikói háborút, a rabszolgaság intézményét, a polgárháborút, az iparosodást, az imperialista érdekeltségeket, a világháborúkat, a gazdasági válságot) az erényes és természetes amerikai ember és a boldog, elszigetelt, a történelmen kívül és fölött álló amerikai nemzet korábban kialakított képében elhelyezni. A XVIII. századi filozófia és a puritán háttér igencsak szűk keretekkel szolgált, hiszen egyszer és mindenkorra egy bizonyos ember- és társadalomképet fejeztek ki, más nézeteket kizárva. Ennek következtében, mint Richard Hofstadter kifejezte: „Nemzetként az lett a végzetünk, hogy ne legyen ideológiánk – mi magunk legyünk az.”

A XIX. században Bancrofttól és Whitmantól Theodore Rooseweltig és Wilson elnökig folyamatosan keresték a további magyarázatot, az ön-meghatározást, amely azzal járt, hogy a különböző elképzeléseket – mi Amerika és az amerikanizmus – sorra megtagadták. A Hofstadter és Hans Kohn által is említett kemény ideológiával szükségképpen ütköző új tapasztalatokat nem dolgozták föl maradéktalanul, ezért azután mindig tárva-nyitva maradt az ajtó az eljövendő, olykor vulgáris, máskor eszményített formájú Jó Társadalom előtt. Vagyis a XIX. századi megrázkódtatások nem érnek véget, mi több, felerősödnek, drámaibbá válnak. Egy egyenlőséget bálványozó társadalomban a négerkérdés feléledése, a katonai és gazdasági amerikai nagyhatalom jelentkezése, miközben a nép a szíve mélyén elszigetelődéspárti, a jóléti állam sürgetése a különben gazdasági individualizmusára és magánkezdeményezéseire büszke társadalomban, a Hirosimára ledobott atombomba hatása a magát jónak, ártatlannak és erkölcsösnek hívó nemzet lelkiismeretére; ezek a tényezők együttesen megakadályozzák az önazonosság kialakulását, megzavarják a közgondolkodást és meggyöngítik az állampolgári tudatot.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> James Burnham: *Congress and the American Tradition*, 89.

<sup>32</sup> Mit kezdjünk például Peter Drucker kijelentésével, aki a nagyvállalatok és új stílusú „igazgatási filozófiájuk” apológétája. „A társadalomnak vissza kell térnie a szellemi értékekhez, de nem azért, hogy háttérbe szorítsa az anyagiakat, hanem hogy valóban termékkennyé tegye azokat.” Egy angol szemleíró ezt a kifejezést és Drucker *The Landmarks of Tomorrow* című könyvét igen találóan „a General Motors teológiájának” nevezte (John Caxton, *The Manchester Guardian Weekly*, 1959. június 11.).

Ezek az okok magyarázzák, hogy az amerikai értelmiség miért kötődik oly erősen az utópiához. Ugyanakkor már több tényező is társadalommérnökké minősíti ezt az értelmiséget: szervezési szenvedélye, a társadalomépítés alkalmazása a pluralista társadalom egyes csoportjainak, nézeteinek és érdekeinek kiegyensúlyozásában, a mágikus képletekben való hite, melyekkel egyszeriben megfékezhető a természetben lakozó rossz, amitől a természet termelékennyé változtatható, valamint az amerikai társadalom igazolása a sikerekre való hivatkozással. De rögtön hozzá is kell tennünk ehhez a képhez, hogy – mint láttuk – az amerikai értelmiségit mint társadalommérnököt két különleges, csak Amerikában megfigyelhető tényező is jellemzi. Az első, hogy maga az ország a természet, a történelem és az egyén utópikus fölfogására épült (legyőzhető természet, történelmietlen történelemeszmény, tökéletesedett egyén); a másik, hogy kezdettől fogva az értelmiségi vagy részt vett a társadalmi célok megvalósításában, vagy figyelmen kívül hagyták és kizárták belőle. Vagyis az amerikai értelmiségi nem is álmodhatott olyan szellemi-intellektuális-társadalmi tekintélyről, mint európai kollégái. Más szóval: az amerikai értelmiség soha nem csempészhetette be nemzetébe az ideológia trójai falovát, mert ez az ideológia a nemzet volt maga. Vagyis nem az értelmiség választotta.

David Riesmann, William H. Whyte, C. Wright Mills vagy Walter Lippmann – közelmúltban megjelent tanulmányai – elég jól jelzik a társadalomépítés növekedését. Két tény akadályozza elemzéseiket, amelyek épp ezért nem mélyek és alaposak: az első, hogy a társadalomépítést az amerikai élet új jelenségeként mutatják be, amely szakítást jelent a múlttal; kifelé forduló embert a befelé fordulóval szemben, közösségi etikát a protestáns etikával szemben. A másik, ami szükségképpen elfedi a dolog lényegét, hogy e szerzők és mások a társadalomépítés egészét azonosítják az egész világra jellemző technológiai mentalitással. Tehát sem a speciális amerikai jelenséget, sem a világméretű jelenség amerikai jellemvonásait nem vizsgálják a maguk különösségében.

Mi jellemzi tehát az amerikai értelmiségit mint társadalommérnököt? Most csak néhányat említhetünk ezek közül, melyeket az amerikai civilizáció kritikusai rendszerint élet-, vélemény- és ízlésmanipulációként sorolnak fel. S éppen ezt a témát dolgozza ki Reismann, Whyte, Mills, Lippmann, valamint Russel Kirk, Paul Tillich és sokan mások.

A világ túlnyomó részén a feudális vagy félf feudális rendszer hagyományosan határozta meg az emberek és társadalmi csoportjaik vagy osztályaik közötti hatalmi kapcsolatokat. Ezek az intézmények testesítették meg és kényszerítették ki az olyan természetes érzéseket, mint engedelmesség, tisztelet, tekintély stb., és működésük révén fenntartották

ezeket az emberek lelkében. Amikor hatalom és tekintély egybeesik, hatalmas erőt képviselhet, ám aki a hatása alatt áll, helyzetétől függetlenül olyan eszközzel rendelkezik, melynek segítségével pontosan meghatározhatja helyét a társadalomban és az őt körülvevő hatalmi rendszerben.

A tekintély léte és megbízhatósága egyáltalán nem jelent negatív, elnyomó erőt, noha persze éppúgy korrumpálható, mint minden intézmény. Mi több, az ember lelki élete akkor csonkul, amikor nem vetheti alá magát a tekintélynek, mely irányítja őt s fölmenti a totális felelősség alól, s az alól, hogy csak magában bízzék. A nagyszerű francia színész, Jean-Louis Barrault számol be róla, hogy pályája elején hatalmas tiszteletet érzett tanára, Charles Dullin iránt. Egyszer, amikor éjszaka váratlanul szembetalálkozott vele az utcán, bemenekült a csatornába, mert nem volt képes szembenézni a csodált és tisztelt mesterrel. Ugyanakkor, mint beszámol róla, Dullin inkább korholta őt, semmint dicsérte, igen szigorú volt, s éppúgy tökéletességet követelt tőle, mint többi tanítványától.

Mármost az Egyesült Államok egalitárius ideológiája megfosztja az embereket a félelemmel vegyes tisztelet tapasztalatától. Amerikai fiatalokkal foglalkozó gyermekpszichológusok rendszerint megállapítják, hogy a fiatalok sokat vitatott s közhelynek számító „lélektani egyensúlyhiánya és bizonytalansága” abból származik, hogy soha nem szembesülnek tekintéllyel: az engedékeny apa és anya távoli, homályos kép csupán, a tanárról mindenki tudja, hogy nem tud mit kezdeni a rendtelennel, s a reklámcégek arra szakosodnak, hogy kiszolgálják a tizenévesek vagy a még náluk is fiatalabbak hóbortjait. A kamaszok és egyetemisták ugyanebben a légkörben élnek, hiszen az amerikai ideológia teljesen rabul ejti őket, s el is látja őket a felnőttek világának manipulatív eszközeivel, amelyek az egyének közötti valóságos különbségeket elfeledhetik, cukormázzal vonhatják be, szétmállaszthatják, vagy nyíltan letagadhatják.

Mindennek ellenére a tekintély létezik, nélküle a társadalom összeomlana. Ám mint C. Wright Mills megjegyzi: „A tekintély kinyilvánított hatalom, melynek önként engedelmeskednek; a manipuláció a hatalom titkos gyakorlása, akikre hat, nem ismerik.”<sup>31</sup> Hozzátehetnénk: a manipu-

<sup>31</sup> C. Wright Mills: *The Power Elite*, i.m. 317. A szöveg így folytatódik: „A manipuláció akkor jelenik meg, amikor emberek koncentrált, ám önkényes hatalomhoz jutnak, melyhez nincs tekintélyük, vagy amikor bármi ok miatt a hatalmukat nem akarják nyíltan használni... Emberek kicsiny köre hozza a döntéseket, melyeket legalábbis el kell fogadtatniuk a közömbös vagy makacs emberekkel, akik fölött nincs kinyilvánított hatalmuk. Ezért a kis csoport arra törekszik, hogy rábírja a lakosságot e döntések szabad elfogadására vagy lelkes támogatására, de legalább arra, hogy elvesse a lehetséges ellenvéleményeket.”

láltak ugyan ismerhetik ezt a hatalmat, ám a közös társadalmi magatartás és a közmegegyezés elfedi. Ez az a „rejtett rábeszélés”, mely alig, fölismerhető manipulatív viszonyrendszer hálójává fejlődve létrehozza a „másikra való irányulásnak” azt a légkörét, melyet David Riesmann ír le: „A másikra irányuló ember hozzászokott, hogy ne a nyílt tekintélyre reagáljon, hanem kifinomult, ugyanakkor igencsak kényszerítő személyes elvárásokra.”<sup>34</sup> Riesmann rámutat, hogy már gyermekkorban kialakul a manipulációra és a manipuláció be- és elfogadására való készség. „A másikra irányuló gyermek azt tanulja az iskolában, hogy olyan társadalomban él, melyben a csoport nem azzal törődik, mit hoz létre, hanem inkább azzal, milyenek belső viszonyai, milyen a csoportszellem.”<sup>35</sup>

Mint Vance Packard népszerű könyve, a *The Hidden Persuaders* kimutatja, általános a hit, hogy a manipuláció az amerikai üzleti élet és reklámvilág módszere, hogy innét került bele az amerikai élet egészébe. Az igazság inkább az, hogy a manipulatív tevékenység egy mélyebb, a társadalom demokratikus szerkezete által kialakított törekvés alkalmazása. Valóban úgy tűnik, hogy az amerikai ideológia utópikus, apolitikus jellege, melyet csak megerősített a gazdasági felvirágzás, kedvez az élet depolitizálásának, ami viszont megkönnyíti a manipulációt. David Riesmann: „Egyetérthetünk azzal a fölfogással, hogy az amerikai élet még az alacsonyabb jövedelműek körében is elégségesen magas színvonalú ahhoz, hogy megmagyarázza a jobbitást célzó politikai törekvések iránti közömbösséget... Az amerikaiak elég gazdagok és kényelemszeretőek ahhoz, hogy a legtöbb népnél többet egyenek, többet telefonáljanak, többet utazzanak, s a biztonságuk miatt nagyobb politikai közönyt engedhetnek maguknak.”<sup>36</sup> Samuel Lubell ugyanezt a témát dolgozta föl két könyvében, a *The Revolt of the Moderates*ben és a *The Future of American Politics*ben.

Kritikusai tehát azzal vádolják az amerikai társadalmat, hogy olyan állapot felé engedi magát sodortatni, melyben nyilvánosságra nem lépő csoportok egyre inkább manipulálják, de még azoknak az elveknek és értékeknek a nevében, melyeket a társadalom mindig is fontosnak ismert el, s melyeket nyíltan nem utasíthatna el. Walter Lippmann például „pontatlan hírek pszudokörnyezetéről” beszél, melyet a médiumok terjesztenek a társadalomban, s ami a sikeres manipuláció egyik föltétele.

A manipuláció másik föltétele még jellemzőbb az amerikai szintérre. A legtöbb amerikai úgy hiszi, s ez a közvélekedés egyik lényeges eleme,

<sup>34</sup> David Riesmann: *The Loneley Crowd*, 288.

<sup>35</sup> Uo. 85.

<sup>36</sup> Uo. 197.



hogy a közérdekű vagy félig-meddig közérdekű ügyvitel terén, ahol a kormány és a kialakult intézmények túl nehézkesek, a magán- vagy önkéntes társaságoknak kell dolgozniuk. Ez egyben az angol liberalizmus egyik klasszikus tantétele is Locke-tól J. S. Millig, s valóban, amikor megvalósíthatónak mutatkozott, tehát a gyenge és szűk mozgástérre korlátozott kormányok esetében, a legjobb megoldás volt. De manapság, amikor a kormányok kényszerítő hatalma mindenre kiterjed, amikor még inkább szükség lenne erre az elvre, egyre kevésbé megvalósítható, hiszen az erőteljesebb kormányzati beavatkozást támogató szavazók tömegét a kormány arra használja föl, hogy megghiúsítsa az önkéntes magántársaságok működését; ez utóbbiak joga a fennmaradásra már csak jelképes, s alig tudják befolyásolni a közjót. Történetileg ezek a társulások tökéletesen helyettesítették a központi cselekvést; manapság azonban paravánná alakulnak át, melynek fedezékében a nagyérdeműt a cselekvés látszatával olyan állapotba kábítják, amelyet részvétel általi passzivitásnak nevezhetünk.<sup>37</sup>

Ilyen körülmények között a magántársaságok tehetetlenségre vannak kárhóztatva, noha kívülről nézve tevékenységük és szerepük fontos. Az általuk eredetileg elfoglalt politikai teret azonban ma már meghódította a kormányzat és a bürokrácia, vagy a kormány által támogatott nyomásgyakorló csoportok. E csoportok persze továbbra is magántársaságként viselkednek, s ha szükséges, követelik maguknak a jogokat, melyeket egy demokrácia általában kiterjeszt a kisebbségekre, valójában csupán a manipuláció monopóliumát biztosítják minden fontosabb területen, s megakadályozzák, hogy más mozgalom vagy ellenvélemény benyomulhasson területükre. A kisebb csoportok persze még inkább tehetetlenségre vannak kárhóztatva, vagy arra, hogy ugyanazt a nyelvet használják, mint a nagy nyomásgyakorló csoportok vagy a kormányzati bürokrácia, amelyekről gyakorlatilag nem lehet megkülönböztetni őket. Az eredmény, hogy a magán- és félmagán társaságok körében pót-cselekvés uralkodik – pszeudorészvétel, ahogyan a demokrácia credója megköveteli – anélkül, hogy új ötleteket vagy eredeti akciót kezdeményeznének. Az olyan kifejezések, mint „dinamizmus”, „ötletroham”, „merész és képzeletdús gondolkodás” gyakran, ha jóhiszeműleg is, az enerváltságot, a konfor-

<sup>37</sup> „Föltehetjük a kérdést, hogy vajon a vitatott információ-többség nem a cselekvést helyettesíti-e minden területen. Szabad-e azt mondanunk, hogy a kellemes magáncsevegés iránti igény fölkészülés a társadalom életében való aktív részvételre vagy azonos azzal, nem pedig a pótléka ennek a részvételnek? A kapott, adott, kicserélt információ tömege azt a látszatot kelti, mintha sokat tennének a társadalomért; holott csak csevegünk róla.” Riesmann, az Esprit által az amerikai társadalomtudományról rendezett szimpóziumon, 1959. január.

mizmust, az eredetiségtől való félelmet takargatják. A manipulátor persze jól tudja, hogy a közügyek csak nagyon kevés embert érdekelnek valójában, s még ennél is kevesebben alkalmasak arra, hogy ezt megtegyék, ám ennek beismerése az Egyesült Államokban ideológiailag megengedhetetlen. Az „intellektualizált” lakosságról föltételezik, hogy egészségesen érdeklődik a köz- és államügyek iránt, akár megerősíti ezt a szavazások, a statisztikák és közvélemény-kutatások eredménye, akár nem. Az első következmény: az érdeklődés és a részvétel folytonos, mesterséges fölkorbácsolása; a második az az állítás, hogy a fontos döntéseket a politika, a gazdaság és a kultúra terén mindenkor közvélemény-kutatási adatok alapján, társadalmi szervezetekkel való tanácskozás eredményeképpen hozzák meg. Néha persze nyilvánvalóvá válik az ilyen fondorlatok üressége: amikor 1959-ben a szovjet ultimátum miatt a figyelem Berlinre irányult, a *New York Times* közvélemény-kutatói az országot járva úgy találták, hogy a lakosságnak mintegy negyven százaléka semmit nem tud Berlin helyzetéről.

Mint láttuk, lehetetlen az amerikai értelmiség kudarcait és hiányosságait úgy elkönyvelnünk, mintha új betegségről lenne szó. Éppen azt figyelhettük meg, hogy a társadalomépítés az amerikai értelmiség hagyományos szerepéből alakult ki, melyet az értelmiség mindig is elfogadott. Az értelmiségiek társadalommérnökök lettek, mert a társadalom csak mint „szakértőkről” és specialistákról vett róluk tudomást, és soha nem kérte föl őket vezető szerepre, vagy útmutatásra.

Éppen az a fontos, hogy az amerikai értelmiség elfogadta ezeket a feladatokat és ezt a szerepet, ahogyan más szerepeket is a nemzet történelme során. Láthattuk, hogyan lettek egyszerű „szervezőkből”, amint a századfordulón szükségessé vált, „társadalmi újjáépítőkké” (Dewey, Holmes), s lettek azután, vagy fél évszázaddal később, a tömegtársadalom fő táplálói és a társadalmiasított ember új, polgári erkölcsének megfogalmazói. Ebből a szempontból az amerikai értelmiség állapota, célja és fogalmi világa a jövő értelmiségének általános állapotát vetíti előre. Hiszen a világ számos országában az értelmiség az amerikai értelmiség tapasztalatát felhasználva kezdi el vizsgálni saját társadalmát, és benne a saját helyzetét.

## AZ EURÓPAI ÉRTELMISÉGI

Az európai értelmiségi tanulmányozásához kedvező kiindulópontot nyújt, ha összehasonlítjuk amerikai kollégájával. A XVIII. század vége óta az európaiak számára az Egyesült Államok egyfajta tükörként és kísértekként szolgált, mely egyszerre vonzotta és taszította őket. Az amerikai viszonyokban az amerikai társadalomban utópiát láttak, ám nem annyira elérhetlent, hogy elképzelhetetlen lett volna európai talajon: logikusan következett az európai gondolkodók sok-sok elméletéből.

Amikor a XX. században az Egyesült Államokban egyre jobban kifejlődtek azok a vonások, melyek zavarták az európaiakat: a materializmus, az elüzletiesített kultúra, a tömegdemokrácia, a természettudományok győzelme a tragikus életfölfogás felett, az öreg kontinens értelmisége rájött, hogy Amerikát szemlélve a saját jövőjén gondolkozik.<sup>1</sup> Ettől az időtől, vagyis az első világháború végétől fogva a kérdés az volt: meddig képes Európa szembeszegülni az amerikanizációval? S a második világháború után ezt a kérdést is újra kellett fogalmazni: milyen mértékben fogja érinteni Európát az amerikanizáció?

Mármost az „amerikanizáció” kifejezésen nemcsak az Egyesült Államoknak Európára gyakorolt hatását kell értenünk, nemcsak az amerikai közkatonák és az amerikai életstílus befolyását. A kifejezés, vagy pontosabban: a képlet mögött számos fölfogás talál biztos menedékre; a tömegek és az elíttek viszonya, a demokrácia fogalmának kiterjesztése a kultúrpolitikára, az elszemélytelenítés technikái, a tudományos megszállottság, a szabadidő elpocsékolása s végül az elfogadott és tanított értékekből fakadó társadalmi viszonyok egész hálózata.

A második világháború végén azonban váratlan bonyodalom támadt, ami az amerikanizációt illeti. A század közepére ugyanis az európai ér-

<sup>1</sup> Lásd Georges Duhamel: *Scènes de la vie future*.

telmiség előtt világos lett, hogy nem egyszerűen az amerikai befolyás elfogadásáról vagy elvetéséről van szó, hanem arról a kérlelhetetlen tényről, hogy a jövő nyilvánvalóan a tömegtársadalmaké és a tömegértékeké. Másként fogalmazva: tudomásul kellett venni, hogy nem az Egyesült Államok az egyetlen Európán kívüli „hódító”, hiszen a Szovjetunió, egy másik hatalom is benyomult Európába, melynek filozófiája, értékrendje, céljai és technikája annak ellenére idegen Európától, hogy földrajzilag részben ugyanazon a kontinensen terül el. A második világháború előtt és a fasizmus iránti gyűlöletében az európai értelmiség nem fogta föl, hogy keleti határain fölépült egy tömegtársadalom; számukra a Szovjetunió még mindig Gogol és Dosztojevszkij Oroszországa volt azzal párosulva, hogy Lenin, Trockij, Lunacsarszkij, Csicserin, vagyis a nyugatosodott politikusok és tudósok még izgalmasabbak voltak a forradalmi eszméik miatt.

Ám 1950 körül hirtelen világossá vált, hogy egyáltalán nem véletlenszerű a világ és Európa megosztása a két szuperhatalom között, amelyek történelme és fejlődése nagyon különböző volt ugyan, de sok szempontból zavarba ejtően hasonlítottak egymásra. Idézték Tocqueville, Marx, Disraeli és Danyilevszkij kijelentéseit, akik megjósolták, hogy a két kifejlesztő birodalom, az Egyesült Államok és Oroszország a világ ura lesz<sup>2</sup> – s egyre többen kíséreltek azzal, hogy megvilágítsák mindkettő ideológiáját. Fokozatosan világossá vált, hogy a címkék nyilvánvaló különbségén túl („kapitalizmus” versus „kommunizmus”) mindkét gigászi hatalom optimista, ami az emberiség jövőjeként elképzelt egyetemes társadalmat illeti; mindkettő hisz az embernek a művelődés, a társadalmi felvilágosodás és a kommunisztikus magatartás által való tökéletesítésében, s egyformán nagy a bizalmuk abban, hogy a tudományos közgondolkodás mozdítja előre a haladást és az együttműködést.

A világosabb gondolkodású európai értelmiség csak úgy juthatott erre a belátásra, hogy lemondott a marxizmus melletti és a kapitalizmus elleni előítéleteiről s új alapokra helyezte a tömegtársadalommal szembeni általános kritikáját. Mivel ennek az értelmiségnek nem volt közvetlen tapasztalata a tömegcivilizációról és tömegdemokráciáról, így utazásokból, másodlagos beszámolókból, a kulturális kapcsolatokból és politikai eseményekből kellett megtanulniuk, hogy régi terminusokat – kapitalizmus,

<sup>2</sup> Több mint egy évszázada Adolphe Thiers azt állította: „A világ jövője e két nagy birodalom, az Egyesült Államok és Oroszország között dől el. Egy napon összecsapnak, és a világ oly küzdelem szentánúja lesz, melyről a múlt fogalmat nem adhat, legalábbis ami a mozgósított tömegeket és a fizikai erőt illeti. Ugyanakkor az erkölcs nagy korszaka már lezárult.” Idézi Sainte-Beuve: *Cahiers*, 1847. december 19.

kommunizmus, szocializmus – meghaladva, a tömegtársadalom, ennek szellemisége és alkalmazott technikái a század minden mást háttérbe szorító realitása. Nagy különbség persze, hogy a tömegtársadalmat szabadságban vagy szolgaságban gondolják el; fényévnyi a távolság a polgárjogokat tiszteletben tartó, és a kíméletlen totalitarizmus társadalmá között. De az európai értelmiség, mely nem ismerte behatóan sem az Egyesült Államokat, sem a Szovjetuniót, főleg azokat a vonásokat állította előtérbe, melyek a hasonló életfelfogásra utaltak: a mindenütt jelenlévő párt, vagy az ugyancsak mindenütt jelenlévő üzleti érdek uniformizáló hatását; a kommunista embernek, avagy az istenített közembernek kijáró hivatalos ünneplést; az anyagi siker hangsúlyozását; a belső élet visszaszorítását; nevetséges jelszavak használatát stb.

André Malraux, korának vezető európai értelmiségi alakja, egy 1954-ben adott interjúban elismerte, hogy Európa legnagyobb kérdése nem az Egyesült Államok befolyása; sokkal fontosabb, mondotta, hogy a formálódó civilizáció az egész földre kiterjed. Szerinte Európa számára ez a kérdés úgy jelentkezett, hogy az újat az örökké élő formákkal kell összekapcsolni. S amikor megszorongatták, ennek a formának, ennek a speciális európai értéknek a természetét illetően, szabadkozva az egyszerűsítés miatt, ugyanakkor elég határozottan arra jutott, hogy ez a forma nem más, mint amit Michelangelo is megfogalmazott: „a transzcendencia akarása”, „hősies és tragikus rezonanciájú teremtés”.

A kor egy másik európai író-gondolkodója, Aldous Huxley (aki jellemző módon már igen jól ismerte az Egyesült Államokat) arra a zavarba ejtő következtetésre jutott, hogy a kultúra, tehát a belső ember nem ússza meg tragédia nélkül, nem maradhat fenn a hagyományos társadalom keretein kívül, melyben az emberi kapcsolatok és nem a tudományos szervezés uralkodik. Ez az illúziótlan megállapítás a *Szép, új világ*ból való, amely minden kiszámíthatatlant, a szabadság utolsó morzsáját s ezzel együtt az alkotáshoz szükséges türelmetlenséget is eltávolítottak. Huxley ebben a század közepi európai értelmiségi titkos gondolatát, tudatának tragikus déchirement-ját fogalmazta meg, aki mind a szovjet, mind az amerikai megoldást elveti, ugyanakkor úgy érzi, hogy megállíthatatlanul nyomják az általuk képviselt tömegtársadalom felé.

Seymour Lipset írta a *New York Times*ban (1958): „Napjaink Európája, gazdasági életében és társadalmi rétegződésében, egyre hasonlatosabbá vált Amerikához. Ez a jelenség számos európai értelmiségit kétségbe ejtett, látva, milyen gyorsan nő az amerikaihoz hasonló népszerű sablonok száma saját országuk kulturális életében. Az európai tömegkultúra kialakulása talán abból a tényből adódik, hogy az európai alsóbb rétegeknek most van először elegendő pénze és ideje arra, hogy a kultúrpiac

ráérezzen a kívánalmaikra.” Valóban, az így értelmezett amerikanizáció számtalan jelenségéből hatásos bizonyítéksort lehetne összeállítani. Különböző közvélemény-kutatásokban idézik a francia munkásokat, akik jobban szeretik az amerikai regényeket, mint a franciákat, mert az előbbie-  
ek „úgy vannak megírva, hogy az egyszerű emberek is megérthetik”. A német emigráns, Frederick Morton idéz egy ifjú német író, aki szerint: „Már nincs társadalom, melyről írni lehetne. Azelőtt az ember tudhatta, hol áll: a parasztok a Bibliát olvasták, a polgárok Goethét; az örültek a Mein Kampfot. Az embereknek ma már nincs véleménye – van viszont hűtőszekrénye. Illúzió helyett van televíziónk, hagyományok helyett Volkswagenünk. A kor szellemével csak akkor lehetnénk összhangban, ha kézikönyvet írnánk a háztartási gépekről.” Angliában, ahol a felsőbb osztályok szabják meg az élet külső formáit, a „tiszteletteljes társadalom” paravánja mögött (Bagehot kifejezése) egyre szélesebb körben terjed a tömegkultúra, elárasztva a nagyvárosok körül kialakuló lakótelepeket. Angolok millióinak napi szellemi tápláléka a szenzációhajhász sajtó és a vulgáris televízióműsorok, míg a könyvolvasók tábora a háború óta és a háború utáni pénzügyi megszorítások következtében állandóan csökken.

Raymond Aron megfigyelte, hogy a háború utáni Európában az embereket minden ideológiánál jobban foglalkoztatják a termelékenység, a javak elosztásának és társadalmi helyzetüknek a problémái. Mind a bal-, mind a jobboldal magának követeli a technokrata szellemiséget (ez is amerikai elképzelés), vagyis a depolitizált hatékonyság szakértőjének jogát, aki feláldozza vagy egyenesen semmibe veszi az egész kulturális örökségben megtestesülő értékeket. A technokrata jelenléte az európai társadalmakban már jelzi a hamarosan bekövetkező mély szerkezeti változásokat, melynek jelentékeny része lehet az európai gazdaságnak kontinentális alapra való helyezése, a tömegtermelés ösztönzése, a kulturális sokféleség veszélyeztetése, mely mind ez idáig Európa kincse és önképe volt. Anglia, Francia- és Olaszország, Hollandia, Belgium elveszítették gyarmataikat, és elveszítették a kelet-európai hátországot is nyersanyagforrásként éppúgy, mint a késztermékek piacaként, s ez mind arra kényszeríti az európai nemzeteket, hogy tágasabb gazdasági egységet hozzanak létre, melyet azután különböző politikai eszközökkel megerősítenek, s ebből végső soron létrejöhet valamiféle államszövetség.

A Marshall-terv nemcsak az amerikai ipar, hanem a fejlesztési vállalkozások, termelési módszerek, üzleti és reklámtechnikák előtt is megnyitotta az európai piacot. A Marshall-terv először hirtelen jött megoldásnak, nem túl jelentős kísérletnek tűnt. Raymond Aron néhány évvel ez előtt még leírhatta, hogy az amerikai ipari technológia oly korszak szülötte, melytől Európa még mesze elmarad: „A munkásság és az értelmiség

még bizalmatlanul szemléli, hogy a termelékenységre összpontosítanak: az előbbieket a kizsákmányolás kifinomult formáját gyanítják mögötte, az utóbbiak a kulturális értékek fennmaradását féltik.”

A Közös Piac megalakulása egy csapásra megváltoztatta ezt a helyzetet. A hat nemzetből álló „Kis-Európa” alkalmazni kezdte a gyanús amerikai technikákat, s egyre bátrabb a félelmetes, gazdag nagybácsiival szemben. Ráadásul a stabilitás és a viszonylag alacsony bérek politikája csábító az amerikai ipari beruházás számára: egész termelőüzemek költöznek át Amerikából az öreg kontinensre, így kerülve el az amerikai munkaügyi politika által erőszakolt magas béreket, s egyben új piacot is találva termékeik számára. Csak egy példát hozok föl, melynek ugyanakkor az egész európai életmódra messze vezető hatása lesz: az IBM üzemeket létesített Milánóban, Nyugat-Berlinben, Stuttgartban valamint Franciaországban azzal a céllal, hogy kielégítse az új fogyasztói igényeket, többek között az adminisztrációban, az üzleti életben, az iskolákban stb. használt elektromos kártyák iránti igényt.

Ennek két következménye lesz: az amerikai munkaerő képviselői végül szükségesnek fogják találni, hogy az európai munkásokat rávegyék magasabb bérek követelésére, és így életszínvonaluk amerikanizálására. Mivel nem valószínű, hogy az amerikai gyárak elhagyják a frissen megszerzett piacot, a bérnövekedés nem fogja érinteni az amerikai tőke beáramlását. De új ipari szerkezet lesz az eredménye: Európa amerikanizációja helyett mindkét kontinens „atlantizációjáról” fogunk beszélni. Ismét Malraux-t idézhetjük, aki szerint egy kultúrát sosem lehet teljes egészében átvenni: „Az új kultúra soha nem azonos az előzmények összességével, hanem azok metamorfózisa.”

Az európai értelmiség vegyes érzelmekkel szemléli az új civilizáció kialakulását. Általában elmondhatjuk, hajlik rá, hogy azt gondolja, az európai élet által kialakított értékek mindörökké fennmaradnak. Történelmi emlékezete és korának megrázkódtatásai azt sugallják, hogy csak a felszín változik, hogy az emberi létnek olyan állandó elemei vannak, melyek meghatározzák a társadalmak és az egyének életét. Saját világán kívül még két társadalom létezését rögzíti, melyek eredete európai, ám mindkettő külön úton fejlődött, s bizonyos értelemben még bizonytalanok önmagukban, s amelyekben az értelmiség azt állítja, hogy legalább a képét ők alakították ki a jövő emberének, az eszményi embernek, és szakadatlanul, fanatikus célratöréssel dolgoznak megvalósításán. Velük elmentésben az európai értelmiségnek nincsen világos célja, nincs kizárólagos emberképe, hiszen tudatában történetileg egymásra épülő képek sokasága halmozódott föl, melyek mindegyike értékes, egyedi és helyettesíthetetlen. Az európai értelmiségi úgy látja, minden törekvése a platon

eszme felé halad, de ez csak az irány, elérni soha nem éri el; de hittelt vallja, hogy létezik. Gondolkodásának gyógyíthatatlan betegsége, hogy tudja: létezik kudarc, s hogy ez nagyon is emberi; egyetlen előnye, hogy nem fél a kudarctól és nem is próbál megszabadulni tőle.

Mivel tudja, hogy létezik kudarc, ez arra tanítja, hogy a civilizációk halandók, s hogy belső egyensúlyuk a bennük lévő isteni és emberi elemektől függ. Vagyis a sokféleség problémája számára a szabadság föltételként jelenik meg, a szabadságénak, mely a maga részéről fenntartja e sokféleséget. Ortega y Gasset fontos figyelmeztetése, milyen veszélyekkel jár, ha a tömeguniformizmus fölszívja a civilizációs értékeket, s arra is rájött, hogy az isteni elem elhalványult nyugaton, ami egyértelműen kifejeződik a művészetek elembertelenedésében, melyeket már nem táplál egy szenvedélyektől és érzelmektől mentes világegyetem; oly világot hoznak létre, melyben már nem lehetséges emberi kapcsolat.<sup>3</sup> Ez a „szép új világ”.

Európa tehát anarchiára lenne ítélve, egymással szembefeszülő típusok és törekvések képtelen kultuszára? Christopher Dawson fogalmazta meg, hogy: „Az európai kultúra a belső feszültségek sokkal magasabb szintjét képes elviselni, mint más civilizációk, s eközben mégsem veszíti el saját folyamatosságát és önazonosságát. Ez a jelenség leginkább annak köszönhető, hogy a múltban az egymással szemben álló nyugati vallások és ideológiák egy töről fakadtak, s ezért bizonyos elveik és hittételeik közös voltak.” Denis de Rougemont hasonlóan vélekedik, amikor azt írja, hogy a jövő Európájában a sokféleségek és a helyi különbségek sem nem maradhatnak elszigeteltek, sem nem keveredhetnek össze, hanem meg kell maradnia a köztük lévő feszültségnek. Európa akkor marad egészséges, ha képes a partikularizmus Szküllája és a nivelláló központosítás Kharübdiszé között hajózni.

A legkiválóbb gondolkodók tehát felismerik, hogy Európa lényege nem a közös ideológia, hanem a feszültségi állapot. Ez a feszültség megvan már az európai történelmi múltban is, Platón és Arisztotelész filozófiája, a görögség és a rómaiság szelleme, az érett civilizáció és a barbár elemek között. A kereszténység is ilyen feszültséget hordoz, hiszen angyali jóságra kötelezte az embert, ami elérhetetlen, miközben megengedte, hogy minduntalan megkísértse a szabadság. Tisztaság, becsület, áldozat és kegyelem; Szent Bernát, Don Quijote, Michelangelo és Goethe: mind elképesztő erővel birkóznak az emberi anyaggal, hogy megszeliédíték, sokszor még annak árán is, hogy elszakadnak az emberi közösségtől.

<sup>3</sup> Ortega: *La Deshumanización del Arte*, 20., 36..



Ez az elszakadás azonban legtöbbször közösségi, noha kizárólagos formában ment végbe. Egy-egy kiválóság megvalósította a vágyott testvériséget, és természetszerűen kereste a rend, a törvény, az előjog vigaszát. Az európai társadalom egész szerkezete kedvezett az elitformálás folyamatának, részben azért, mert az egyenlőtlenség igazolását találta meg benne.

A válság akkor vette kezdetét, amikor kérdéssé vált az egyenlőtlenség. Európa értelmiségi osztálya, mely már hosszú ideje készült a prométheuszi forradalomra, meglepve vette észre, hogy az új valóság, a kialakuló új társadalom széttöri a régi kategóriák öntőformáit. A történelmi tapasztalatot és bölcsességet értékhierarchia irányította, melyben az egyén a közösségtől elkülönülten, a közösség felett állóként jelenik meg, miután dialektikus kapcsolatba lépett vele. A közösség az egyénen keresztül juthatott hozzá az értékekhez, az egyén tudata volt a megkerülhetetlen tisztítómedence és tárolóhely.

Az Európán kívül kifejlődött társadalmak, mint láttuk, más alapelvekre épültek. Amerika az egyenlőség és a gazdasági virágzás eszméjére; Szovjet-Oroszország a kommunista ember otthona lett, aki minden eszmét új valósággá változtat (Lenin kifejezésével: az aranyat arra, hogy kicsempézzé a mosdót.) Mindkét társadalomban a tudomány és a technológia volt az átalakítás eszköze, mely nélkülözhetetlen volt a hatalmas területek meghódításához, a gazdagság kiaknázásához és újratermeléséhez, s hogy milliók lehessenek munkások és fogyasztók.

Gazdasági virágzás, tudomány, technológia, természetes ember: semelyik sem idegen az európai kontinens számára, ám elmondható, hogy inkább kísértésként, semmint valóságként léteztek. Ám az elmúlt évtizedek átalakulásai, az amerikai és a szovjet rendszerrel való közelebbi kapcsolat, az európai értelmiségi eszmék veresége és az ebből fakadó kisebbrendűségi érzés, végül pedig az európai tömegek „lázdása” a korábban csak rejtett ellentéteket immár nyilvánvalóvá tette.

Ennek egyik fontos feltétele volt, hogy az európai értelmiségnek új társadalmi vízióra kellett szert tennie. A háborút követően, amikor Európa földjén más kontinensek katonái állomásoztak, az európai értelmiség rákényszerült, hogy kitörjön nemzeti elszigeteltségéből, és egész Európát lássa. Új megvilágításban kellett fölfedezniük Európát, ahogyan az amerikaiak, az oroszok, a kanadaiak látták. Ennek eredményeképpen alakult ki a kontinentális tudat, a helyi különlegességek és eltérések helyett a hasonlóság fölismerése.

A másik feltétel az volt, hogy egyén kontra közösség problémáját Európában első ízben nem politikai, hanem kulturális kérdésként fogalmazzák meg. Korábban a politikai, katonai és társadalmi átalakulások

során sosem kérdőjelezték meg a tanult rétegek elsőbbségét a tanulatlanokkal szemben. Európát mára elárasztotta az új középosztály, mely az értelmiség szempontjából nézve új közönseget, több iskolás gyereket és embert jelent, akik tanulásra és szórakozásra vágyanak. Az eddig főképpen kiváltságos csoportoknak fenntartott kulturális életnek a nagy tömegek számára is elérhetővé kell válnia.

Az európai értelmiség arra való, hogy magának tartsa meg a kezdeményezést, ám ez két okból is nehéz.

Először is azért, mert Európa, hosszú évszázadok után (pontosabban a kora középkori arab reneszánsz óta) sok szempontból ismét inkább tanuló, semmint tanárnak érzi magát. A régi kontinens minden kulturális büszkesége ellenére új kulturális politikát tanul az Egyesült Államoktól és a Szovjetuniótól, amely a tömegekre irányul, azok szintjéhez, s a tömegekkel és tömegproblémáikkal való bánásmód technikáihoz igazodik, melyek áthatják az öreg kontinenst. Európa előnye, hogy képes válogatni, elfogadni, illetve elutasítani, és megpróbál európai megoldást kialakítani. Ám mindezt már nem teheti teljesen szabadon – s ezzel a feladat nehézségének második okához értünk –, mivel az újfajta szabadidő saját világot alakít ki, saját szakértői, manipulátorai és ízlése van. Az európai értelmiségnek előbb-utóbb rá kell döbennie, hogy az új osztályok – vagy az amerikai minta szerint kialakított, mindenhol megjelenő középosztály – nem elégszenek meg azzal, hogy ők is részesüljenek a hagyományos kultúra javaiból, hanem új kultúrafogalmat, új megközelítést fognak követelni.

Az amerikai példa, illetve a hivatalos szovjet szónoklatokban megnyilvánuló hőfok alapján ítélve ez az új fogalom nagy valószínűséggel tömegkultúra lesz. Egyelőre ennek csak elszórt jelei észlelhetők, hiszen a tömegkultúra lényege, a szenvedélyes tárgyimádat (mely szellemi ürességre utal) igazán nagyban még nem bontakozhatott ki. De föltehető, hogy ennek csak technikai okai voltak, melyek hamarosan leküzdhetőek. Amint ez bekövetkezik, ezen tárgyak fogyasztói és tulajdonosai rögvést diktálhatnak saját igényeiket, értékeiket, mely értékeket viszont a társadalommérnökök új osztálya fog manipulálni.

Az európai értelmiség tehát egyre mélyebben éli meg a technológiára alapozott gazdasági fölvirágzás, valamint az értékhierarchia és a kultúra konfliktusát. Ám az így szerzett tapasztalat mégsem oly egyértelmű, mint amennyire annak látszik, vagy amennyire például a tömegtársadalom amerikai kritikusan látják annak. Az európai értelmiség hozzászózott, hogy szellemi és intellektuális vezető szerepe kétségbevonhatatlan a hagyományos társadalmakban. Örökölte a papoknak kijáró tiszteletet, melyhez később az osztályideológiákat megfogalmazó tudósokat és

rendszerzőket megillető még nagyobb tisztelet járult. Az európai értelmiségnek a társadalomról és annak jövőjéről vallott fölfogását megérthetjük, elég, ha összevetjük, hogy – tanárként, íróként, művészként, gondolkodóként, zsurnalisztaként vagy pártideológusként – amerikai kollégáihoz képest még ma is mi a helyzetük, mekkora a tekintélyük. Az európai értelmiségi tudja, hogy még mindig ragaszkodik az egyéni teljesítmény és kiválóság eszméjéhez, miközben az amerikai értelmiségi nem zárkózik el a kommercializmus és a csoportmunka elől, a szovjet értelmiségi pedig feltétel nélkül alárendeli magát a pártutasításoknak.

Ám az európai értelmiségit e fennkölt helyzet megakadályozza abban, hogy megértse az eljövendő tömegtársadalmat. Némi egyszerűsítéssel azt mondhatjuk, hogy az európai értelmiségi a társadalmi erőket ideológiai mozgalmaknak, vagyis elsősorban szellemi háborgásoknak tekinti. Ismét csak ellentétben az amerikai értelmiséggel, aki a történelem mozgását anyagi szubsztrátum megfigyelése alapján gondolja végig és ítéli meg, az európai értelmiségi úgy érzi, akkor ura e mozgásoknak, ha filozófiai tükröződésüket ragadja meg. Míg az amerikai értelmiségi megelégszik a korlátozott cselekvéssel és kisebb szerepekkel a társadalmi sakktáblán, s a bürokratikus és bizottsági munkában keresi a mimikrit, hogy ne legyen föltűnő, az európai értelmiségi a tényleges társadalmi folyamatokat megelőzve és azok felett dolgoz ki rendszereket, és azt várja, hogy a valóság már a következő utcasarkon utoléri őt.

Az európai értelmiségi ezért vegyes érzelmekkel tekint a változások elé: szorongva figyeli az átalakulásokat, s türelmét veszti, ha azok nem az elvárása szerint következnek be. Mindeközben a történelem ritmusán lassítani kívánók (a tradicionalisták és a politikai jobboldal) heves szócsatába keverednek azokkal, akikben az elvárás legyőzi a félelmet (a haladókkal, a politikai baloldallal), s elítélik vagy igazolják azokat a változásokat, melyek még be sem következtek. Ez a csatározás mégsem hasztalan: bármennyire is ezoterikus és elméleti, mégis hozzájárul a bekövetkező események fogalmi tisztázásához, életben tartja azon „örökké eleven formákat”, melyeknek Malraux szerint be kell fogadniuk az újat.

Az európai értelmiség problémájának leírásához először is meg kell értenünk azt a helyzetet, melyben találja magát. Körülötte egyre inkább ellentmondást nem tűrően fejlődnek ki a tömegtársadalom jellemzői. A tömegipar és a tömegszórakoztatás alapjai már adottak; ezen gazdasági és társadalmi valóságok intézményes szentesítését már nem lehet sokáig halogatni; mi több, már körvonalazódtak a Közös Piac és más együttműködési szervezetek alapokmányában, mint amilyenek az Euroatom, az Eurovízió és az OECD.

A társadalomépítéssel, a nemzetközi együttéléssel és a nemzetközi ideológiával foglalkozó fejezetekben azonban már megjegyeztük, hogy ezen társadalmi valóságok és intézmények a fejlődőben lévő kollektív ideológia természetes gyümölcsei, s a maguk részéről azután visszahatnak ezen ideológiára, megerősítik és tagoltabbá teszik. S noha fentebb azt mondtuk, hogy Európa lényege nem a közös ideológia, hanem a feszültségi állapot, Európa fő problémája ma, hogy a társadalmi összetartás előnyei nem kedveznek-e túlzottan a kollektivista megoldásoknak.

Erről az utóbbiról az európaiak bőséges tapasztalatot szereztek a közelmúltban. Ezért visszautasítják a totalitarizmus elvét, ahogy a kelet-európai nemzetek is, melyek még ma is az elnyomás, az ideológiai agymosás és a szovjet fegyverek évek óta tartó állandó fenyegetése ellenére egyfajta passzív ellenállást tanúsítanak, ami megmutatkozik az alacsony termelékenységben, a folytonos mezőgazdasági válsághelyzetben, a homo homini lupus mindennapi légkörében, vagyis a tökéletes közönyben a közjő iránt. A már felsorolt okok miatt azonban az európai értelmiség fölismeri, hogy a világ belépett a tömegcivilizáció és az ennek megfelelő tömegideológia korába. Erőfeszítése jelenleg arra irányul, hogy rajta tartsa a szemét a munkát meghatározó tényezőkön, összebékítse ezeket a hagyományos értékekkel, s figyelmeztessen, amikor ez nem látszik lehetőnek.

A jelen problémáival kapcsolatban három értelmiségi állásfoglalást találunk, melyek mindegyike tartalmazza ezeket a tényezőket. A jellemző álláspontok: a technológia humanizálása, az egzisztenciális humanizmus és a vallásos humanizmus. Mindhárom felfogás központjában az az alapfogalom áll, amit Malraux az UNESCO hallgatósága előtt így fogalmazott meg: „Korunkban arra a kérdésre keressük a választ, él-e, hal-e az ember ezen az öreg kontinensen.”

1. Sok európai értelmiségi, talán a többség számára korunk válságát Goethe fejezte ki *A búvészinas* című balladájában. E fölfogás szerint a tudományos és ipari forradalmak által felszabadított fizikai erők irányíthatatlanná váltak. Az egyén egyre inkább úgy látja, hogy saját létezésének szövetét radikálisan megváltoztatta a technológia, mely betolakodott közé mint emberi személy és a természet világa közé, valamint közé és embertársai világa közé. A közösség úgy látja, hogy újjászervezik a hatékonyabb termelés érdekében, s mivel elszakad gyökereitől, könnyen kiszákmányolják azok, akik jobban tudják vezérelni az általuk megteremtett termelési eszközöket és viszonyokat.

A fizikai erők felszabadítása és a technológia uralma megváltoztatta az egyén lélektani tudatát éppúgy, mint a társadalom tagjai közt a pszichológiai viszonyt. A gépek világa, a technológiai szellemiség mesterkéltésé-

get hozott az emberi létezésbe, melynek következménye bizonyos egyensúlyvesztés, hamis tudat. Ha elfogadjuk a marxi felismerést és a modern civilizációt az ipari termelés másodlagos tünetének tekintjük, akkor a munkás, ahogy Marx mondta, egy holt mechanizmus eleven tagja lesz.

Ilyen körülmények között a lélektan is mechanisztikus lesz s a technológiai fegyelem kialakulását segíti, ami még inkább elidegeníti az embert a maga normális funkcióitól. „Vigyázat! – kiáltja Bernanos egyik profetikusan munkájában –, e sokféle technika között ott van a fegyelem technikája is, mely már nem elégszik meg pusztán a múltbeli engedelmességgel. Régen az engedelmisséget számos empirikus eszközzel el lehetett érni, ezért talán nem is fegyelemnek kéne neveznünk, hanem mérsékelt fegyelmetlenségnek. Am ez a technika előbb vagy utóbb kialakítja alkalmazóit, akik azután testestül-lelkestül hozzá fognak tartozni, s szó nélkül elfogadják a rend, az élet, az élet céljának technikai fölfogását. Ebben a hatékonyságnak és termelékenységnak szentelt világban minden polgárnak már születésétől kezdve ezeknek az isteneknek kell áldoznia. A technika nem kérdőjelezhető meg, hiszen megoldásai nyilvánvalóan a legjobban alkalmazhatók.”<sup>4</sup>

Európában a technológia már a görögök óta egyfajta kísértést jelentett; érthető hát, hogy amint materializálódott az ipar, összecsapott a hagyományos megoldásokkal, kihívást jelent a gondolkodó ember számára, totális kihívást, mely totális választ kíván. Az is érthető, hogy csak a mai nemzedék szerzett elegendő ismeretet a technológia természetéről a háborúk, a munkanélküliség, a gyorsított iparosítás miatt, hogy fölismerje néhány zavaró következményét. Romano Guardini és Gabriel Marcel megjegyzi, hogy a XIX. században olyanok bábáskodtak a technológiai civilizáció megszületésénél, akik maguk nem voltak technológiai szellemiségűek. Csak a mi korunkban szövetkeztek egymással technológia és a gépmemberi manipulatív tervek, melyek következtében már nem világos, hol a határ az ember és eszközei között.

A harmadik fejezetben már láttuk, hogy a technológia jelensége hogyan vált a marxista rendszer középpontjává, s hogy maga Marx hogyan ítélte el – és hogyan gondolta orvosolni – az elidegenedést nemcsak a kapitalizmusban, hanem egyszer és mindenkorra az egész emberi létben. Marx vonatkozó elgondolásai olyan hatásosak voltak, hogy elkerülhetetlenül megjelennek minden olyan modern elmélet megalapozásakor, melyek vád alá helyezik a technológiát, a termelés rendszerét, s azt a társadalomszerkezetet, amely az ember elembertelenítését szolgálja. De még a

<sup>4</sup> Georges Bernanos: *La France contre les Robots* i. m., 194–195.

marxista kommentátorok nélkül is fölismerhetjük a probléma valóságát, amely sok elsősorú gondolkodó figyelmét köti le.

A technológiai humanizmus olyan kifejezés, melyben mindkét szó hangsúlyos. Az európai értelmiség meggyőződött arról, hogy a modern világ, s az azt átható, attól elválaszthatatlan technológiai civilizáció olyan tények, melyeket el kell fogadnunk, melyeket irányítani kell. Számára a gép és a gép teremtette viszonyok „humanizálása” a legfőbb feladat, hiszen ilyen erőfeszítés híján a nem ideologikus technikus és a hataloméhes technokrata – vagyis a társadalommérnök európai változata – térhódítását könnyítenék meg.

Ez a törekvés természetesen illeszkedik abba a szélesebb filozófiai célkitűzésbe, hogy az alanyt és a tárgyat egy magasabb szintézisben összehévítsék. A husserli fenomenológia a vállalkozás spekulatív igazolásaként jött létre, biztosítandó, hogy az ember szeretettel szemlélhesse mind a természeti, mind a mesterséges tárgyi világot. Ugyanez a husserli szellem fejeződik ki E. Mounier szavaiban, aki amellet érvel, hogy az emberi személy egyszerre természetes – vagyis a fizikai világba tartozó – és transzcendens. Ám az ember megőrzi függetlenségét a természeti világgal szemben: „A természetnek az ember által történő kizsákmányolása nem jelenti, hogy a természetes meghatározottságok hálójára a feltételes reflexek másik hálózatát akarná ráépíteni.” Az ember még tiszteli annyira a környező tárgyi világot, hogy: „a profittermelés eszközeivé téve őket, megfosztaná a dolgokat benső méltóságuktól, melyet többek között a költők látnak benne.”<sup>5</sup> S hozzáteszi: ha lefokozzuk a tárgyakat, lefokozzuk az emberi kapcsolatokat is, hiszen a tárgyak a maguk módján jelentős mértékben kifejezik és szimbolizálják ezeket a kapcsolatokat.

Ám a gépek nem egyszerűen tárgyak. Egyrészt azt az állapotot képviselik, amely a teremtés világából alakult ki, ugyanakkor igen kifinomult manipulátorai ennek a világnak. Másrészt elgépiesítik az emberi viszonyokat, arra kényszerítik a munkásokat, hogy nem emberi kapcsolatban legyenek egymással. Mounier még azt is kijelenti, hogy: „a gép fejlődése kérdésessé tette az egész emberi létet”.<sup>6</sup> Ám hozzáteszi: a rendszeres formában fellépő gépellenesség polgári találmány.

Akár igaz, akár nem, mégis sokan állítják, hogy a középosztály és a szocialista szellemiség között alapvető eltérés van, ami a gép és az ipari civilizáció kárhóztatását illeti. Az európai politikai baloldal Marx nyomán elsősorban a gépek kapitalista fölhasználását támadta, vagyis a ma-

<sup>5</sup> E. Mounier: *Personalism*, 12.

<sup>6</sup> Symposium on Industrialization and Technocracy, Paris 1949.

gántulajdont, a normarendszer erőltetését, a fentről szabályozott munkarendet, valamint a profitérdekeltség és a szabad piac érdekében történő termelés kaotikus és összehangolatlan szerkezetét. A politikai jobboldal ugyanakkor a materializmus, a gazdasági kapzsiság és pénzimádat jelképeként fordult szembe a géppel. Mint Bernanos írta: „Az ember arra kényszerül, hogy gyűlölje a gépet, vagyis a termelékenységre, hatékonyságra és profitra alapozott életet.”<sup>7</sup>

A klasszikus jobboldal tehát egyfajta társadalmi karanténba helyezné a gépet, mint tisztátalan jelenséget, amellyel a minimumra kell szorítani az érintkezést, mert nincs politikai rendszer, amely kivédhetné korrumpáló hatását: „A technológiai felfogás képes arra, hogy belülről lerombolja a kapitalizmust, a demokráciát és a fasizmust” – írta F. W. Juenger. A klasszikus baloldal ezzel szemben a gépben olyan eszközt látott, melynek révén a tőke és a munka ellentéte elviselhetetlen mértékben kieleződik, s így a munkásosztály eszköze meghódítja az egész társadalmat.

Kétségtelen, hogy a technológiai humanizmus mindkét nézetből merített; a baloldaltól átvette azt az elképzelést, hogy a munkásnak össze kell békülnie az általa megdolgozott anyaggal és a használt eszközökkel; a jobboldaltól a technológiai szellemiséggel kapcsolatos bizalmatlanságot vette át, még olyan társadalom esetében is, amelyben jó anyagi körülmények uralkodnak. A technológiai humanizmus bizonyos eredetiséget árul el annak fölfedezésével, hogy a gépek és az emberek világa szoros kapcsolatban áll egymással, annyira, hogy az „ipari civilizáció” kifejezés szükségszerű egységet, nem pedig elkülönülést vagy ellentmondást jelent.

A technológiai humanisták szerint Európában a „kultúra” olyan rendszert jelent, mely szemben áll a „technológiáéval”. Jean Lacroix szerint a kultúra „olyan, az embert védelmező rendszert képvisel, melyben az is benne van, hogy a technikai tárgyak világa nem tartalmaz semmilyen emberi valóságot”. Ugyanakkor: „Ha a kultúra az marad, ami hagyományosan volt, nem tölti be többé szerepét, nem alakítja az ember magatartását a modern civilizációban... Az új filozófiának tehát újra be kell tagolnia a technikát a kultúra kitágított fogalmába... Nem létezhet kultúra, ha nem törődünk objektív teljesítményünkkel.”

Simone Weil, akinek a legmagasabb rendű szellemi törekvései oly szépen harmonizáltak erőfeszítésével, hogy megértse a munkásság életét, úgy vélte, véget lehet vetni a munka általi elidegenedésnek, ha a munkás „újra gyökeret tud verni” (ré-enracinement) a tárgyak világában. Olyan

<sup>7</sup> Georges Bernanos: *La France contre les Robots*, i. m. 140.

emberről beszél, aki „birokra kel a természettel, s önmagát a teremtett világ egyetlen szabad létezőjének tartja”. „Mily csodálatosan teljes lehetne az élet egy olyan civilizációban, melyben a munka volna a par excellence emberi cselekvés!”<sup>8</sup>

A munka humanistáinak fő igyekezete arra összpontosul, hogy olyan társadalmat hozzanak létre, melyben nincsenek osztály-, vagyoni és műveltségi különbségek, hiszen minden a munka megújított formáinak elsőbbségére és „nemességére” épül. Más szavakkal: a technológiai humanizmus végső soron az utópia nyelvén beszél (és inkább gyakrabban, mint ritkábban a marxizmus nyelvén), hiszen – hogy érvelésének csak egyetlen pontját említsük – a technikai újítások következtében a munka manapság egyre differenciáltabbá válik.

A technológiai humanista programja számos magasztos eszmét tartalmaz: lélekkel rendelkező gépről, a tudomány egysége által összebékített szakterületekről, a szellemi és a kétféle munka, az alantas és magasrendű feladatok különbségének megszüntetéséről beszél. Ugyanakkor nosztalgiaja van az ipari forradalmat és a kapitalizmust megelőző korszak iránt, melyben a kézműves tudás összeegyeztethető volt a személyes méltósággal és a végeredmény fölött érzett büszkeséggel, melyben a túlzott munkamegosztás nem darabolta fel a folyamatot. Úgy gondolják, technológiai-humanista korszak vezeti be az igazi demokráciát, melyben a „funkcionális elit” szoros kapcsolatot tart a tömegekkel és folytonosan megújítja önmagát úgy, hogy a tömegekből toboroz új tagokat.<sup>9</sup>

A technológiai humanizmus tételei tehát nem sokban különböznek a marxizmusról és a nemzetközi ideológiáról szóló fejezetek témáitól. Hiszen e két utóbbi fölfogás is a tömegek intellektualizálására és a technológia humanizálására törekszik. Maritain, akiről azt tartják, sok technológiai humanista mentora volt, ezt írta: „Az igazán humanista (nem kapitalista) kultúrában a világ dolgai arányosak volnának az emberrel.”<sup>10</sup> Jean Lacroix ezt a nézetet egy lépéssel még közelebb vitte a marxizmushoz, amikor is a filozófia feladatát abban látta, hogy „felszabadítson mindent,

<sup>8</sup> Simone Weil: *Opression et liberté*.

<sup>9</sup> A baloldal félelme attól, hogy a technokrácia nem lesz képes ilyen elitet létrehozni, jól kivehető André Philip *Le Socialisme trahi* című könyvének alábbi soraiból: „A vállalati igazgatók érzékelik a közérdeket, és fölismerik a gazdasági szervezés szükségességét; ők alkotják a gazdasági élet leginkább haladó rétegét; köztük vannak azok, akik egész Európára kiterjedő intézményeket segítenek, s létrehozásukon dolgoznak. Ebben az a veszélyes, hogy mivel büszkék értékeikre, hiszik, hogy szükség van mélyreható gazdasági átalakulásra, a népért dolgoznak ugyan, de a nép nélkül, s így olyan technokrata tanácsadó testület létrehozásához járulnak hozzá, mely szigorú fegyelmet, hatékony végrehajtást és autoritárius hajlamú kormányzatot követel.” I. m. 22–23.

<sup>10</sup> Maritain: *Humanismē intégral*, 204–205.



amit az ember elidegenít önmagától". Világos, hogy a technológiai humanizmus úgy bánik a gépi civilizációval, mintha merőben gondolati kategória lenne, melynek sorsa attól függ, tudatában vagyunk-e a gép működésének, s kedveljük-e. Más szóval a marxizmus mellett az az állítólagos egyensúly is csábítja, mely a görög gondolkodásban a tekhné és a kontempláció között fennállt. Nem veszik észre azonban, hogy függetlenül attól, milyen lehetett az az egyensúly, korunkban nem valósítható meg, hiszen a tekhné azóta a technológia hatalmas univerzumává nőtt föl.<sup>11</sup>

2. Miután az egzisztencializmust az évszázad meghatározó filozófiájának tartották, mostanára múltó divat lett a háború tépte Európában, melynek komor jövője megfelelő, borúlátó életfölfogást keresett magának, hogy kifejeződésre juthasson benne. Az egzisztencializmus persze sokkal több múltó divatnál, de azért feltehetjük a kérdést, miért lett az egzisztencializmus a háború utáni Európában az értelmiségi tudat meghatározó része, művészeti és irodalmi alkotások ihletője.

A válasz, hogy az egzisztencializmus megpróbált magyarázatot találni a háború előtti nemzedék nihilizmusára, s ez utóbbi erkölcstelenségét és kétségbeesését összhangba hozni egy lehetséges erkölcsi rendszerrel.<sup>12</sup> Más szavakkal: a lefokozott és hiteltelenné vált emberi cselekvésnek bizonyos rehabilitációra volt szüksége, ahogyan a legyöngült embernek is szüksége van néhány bátorító szóra, mielőtt járni próbálna. E. M. Cioran nagyszerűen ábrázolta ezt a bátorításra váró európai szellemiséget. „A szkepticizmus eleven volt, s a kétségektől gyötört értelmiségi egy dogmában keresi a kárpótlást. Elérve az elemzés határáig, hátrahőkölve az ott föltáruló szakadéktól visszafordul, s belekapaszkodik az első föllelhető bizonyosságba.”<sup>13</sup> De Cioran azt is fölisméri, hogy az értelmiség nagyfokú kedvetlenséggel adja föl szkepszisét, hogy „meggyőződés nélküli fanatikussá”, egyfajta „hibrid gondolkodó” lesz belőle, aki „a régihez gondolkodása formái, az újhoz az általa védelmezett eszmék révén” kapcsolódik.

Valóban igaz, hogy azok a gondolkodók és írók, akiket az egzisztencializmushoz kapcsolunk, láthatóan védelmeznek bizonyos eszméket, de meggyőződés, az elkötelezettség heve nélkül. Talán ezért szentesítették

<sup>11</sup> Henri Marrou szerint, aki nagyjából egyetért a technológiai humanizmus céljaival, mert az egyetlen módot látja benne, hogy a humanista értékeket megvédje attól, hogy elárasszák „a kultúra más formái”, a görögök tudatosan választották a kontemplációt a technikával szemben (*A History of Education in Antiquity*).

<sup>12</sup> Az *Actuelles* második kötetének bevezetőjében Camus ezt írta 1953-ban: „Lassan kiemelkedünk a nihilizmus állapotából... ismét lehetséges az erkölcs.”

<sup>13</sup> Cioran: *Sur une civilisation essoufflée*, Nouvelle Revue Française, 1956 május.

az „elkötelezettség” (engagement) fogalmát, melyben egyáltalán nem hisznek, legfeljebb formálisan. Sartre fölismerte a rendszernek ezt a hiányosságát, amikor azt írta, hogy az egzisztencialista humanizmust nem borúlátása, hanem derűlátó kérlelhetetlensége (dureté optimiste) miatt támadják.

E filozófiai irányzat fő gondja az emberi cselekvés és a cselekvő ember rehabilitálása egy értelmetlen világban, melynek fogalmi és politikai szerkezete mégis racionális. E világ erkölcsi imperatívuszát az ifjú André Gide 1894-ben így fejezte ki: „A bölcs ember bölcsességének megfelelően erkölcs nélkül él. Igyekeznünk kell, hogy elérjük ezt a felsőbbrendű erkölcstelenséget.”<sup>14</sup> Am nyilvánvaló, hogy ez az etikai rendszer megbukott, és Simone de Beauvoir más következtetésre jutott abból, hogy Isten nem létezik: „Nem jogosít föl bennünket semmilyen szabadosságra, hogy Isten nem létezik, vagyis hogy az ember magányos ebben a világban; ez inkább végső és abszolút elkötelezettséggé változtatja az ember tetteit. Olyan világért felelős, mely nem idegen erő teremtménye, hanem saját alkotása... Egy Isten megbocsáthat, eltörölhet bűnöket és megfizethet a jóknak; de ha Isten nem létezik, az ember hibái jövátéhetetlenek.”<sup>15</sup>

Hogyan és milyen érték nevében felelős az ember bármiért, ami nem saját szükségletei kielégítése, legyenek ezek a szükségletek akár biológiaiak, akár, mint Gide hangsúlyozza, „magasabb rendűek”, esztétikaiak? Hogyan igazul meg az ember a másokkal való kapcsolatokban? Milyen természetű a barátság, szeretet, nagylelkűség, irgalmasság? E kérdések filozofikusak ugyan, de látnunk kell, hogy a mai európai légkörben „egzisztenciális” kérdések lettek. A rájuk adandó válaszoknak pedig mindenekelőtt világosaknak és erőteljeseknek kellett lenniük a régi filozófiai, politikai illúziók értelmében. E válaszok végül is nemcsak az egyéneknek szóltak, hanem a közösségnek is megoldást jelentettek. Bizonyos értelemben azt is mondhatjuk, ezektől a válaszoktól függött a civilizált társadalom fennmaradása, hiszen mi más a társadalmi rend, ha nem értelmes célra irányuló emberi cselekvések hálója?

Az egzisztencialista humanizmus fontos szövege az az írás, melyben Jean-Paul Sartre a fent nevezett kifejezések kapcsolatát vizsgálja.<sup>16</sup> Nem

<sup>14</sup> André Gide: *Journal*, 55.

<sup>15</sup> Simone de Beauvoir: *Pour une morale de l'ambiguïté*, 23. Ugyanez a probléma gyötörte Nietzschét, aki, mint Walter Kaufmann írja: „megpróbált megszabadulni a nihilizmustól, mely úgy tűnt, együtt jár Isten létének állításával, s így azzal, hogy elorozzuk a végső értelem világát, s együtt jár Isten létének tagadásával is, ami minden jelentés és érték elorzása.” Nietzsché: *Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 86.

<sup>16</sup> *L'existentialisme est un humanisme* (1946).

szabad elfelejtenünk, hogy Sartre ezt az írást azon vádakra szánta válaszul, melyek szerint az egzisztencializmus (vagy legalábbis ennek sartre-i változata) kvietista, borúlátó és elbátortalanítja a cselekvést (mint a marxisták állítják), vagy pedig az emberi lény aljasságát teszi kirakatba (a katolikusok szerint).

Sartre érvelése szerint az egzisztencializmus azzal, hogy az önmeghatározás és azon értékek megtalálásának nehéz terhét rakja az ember vállára, melyek szerint él, valójában magas fokú személyes felelősséggel ruházza föl, s ezzel piederasztálra emeli. Sőt: az ember tökéletesen tudatában van annak, hogy választásait mások utánozhatják, s ezért elvileg kategorikus imperatívusként jelenhetnek meg. Az ember humanizmusát még inkább hangsúlyozza a tény, hogy tudja: szabadságáért és másokért vállalt felelősségéért nagy árat kell fizetnie. „Az ember szabadságra ítéltetett – állítja Sartre híres mondatában –, elítéltetett, mivel nem maga alkotta magát... és szabad, ha egyszer már a világba vettetett, felelős tetteiért.”<sup>17</sup> Másutt: „Ki bizonyíthatja be, hogy én lennék hivatva az emberről alkotott fogalmamat és választásomat rákényszeríteni az emberiségre?... Minden embernek kötelessége, hogy így szóljon önmagához, vajon jogom van-e úgy cselekednem, hogy az emberiség azt példának tekinthesse?”<sup>18</sup>

E szöveg és más szövegek vizsgálatából kiderül, hogy a Sartre szerinti humanizmus, mint maga is állítja, azonos azzal, hogy az ember a céljai, az eredményei, önmaga gazdagítása, a cselekvés segítségével tehát, meghaladja önmagát. Sartre szívesebben nevezi az egzisztencializmust „cselekvéselméletnek”, mely tehát rehabilitálja és igazolja az emberi cselekvést. Esetében, mint a hasonlóan gondolkodók esetében is, egyértelmű a marxizmus megrontó hatása, hiszen nem tekintenek elfogadhatónak olyan filozófiai rendszert, mely egyben nem szólít fel cselekvésre.

Igaz ez Camus és Malraux esetében is. Noha gondolatmenetük nem annyira rendszerezett, mint Sartre-é, talán még inkább jellemzőek az egzisztencialista humanizmusra, mivel annak valódi indítékait művészi intuícióval és személyes élmények alapján ragadják meg és fejezik ki – a nagyon érzékeny ember szabályos élményei azok, aki fogékony a korábbi európai környezet hatásaira.

Nekik is az a törekvésük, hogy igazolják mind az elemi, mind a kivételes emberi cselekvést. Rájuk is érvényes, amit Karl Reinhardt a filozófia egzisztencialista megközelítéséről mondott: „Az egzisztencializmus felhívja a figyelmet arra a tényre, hogy a filozófia az igazi emberi tudo-

<sup>17</sup> Uo. 37.

<sup>18</sup> Uo. 31.

mány, hiszen mindig ott van benne a kaland és a kockázat, és mind nagysága, mind esendősége az emberi lét kétértelműségét tükrözi.”<sup>19</sup>

Valóban, a „kaland és kockázat” jól jellemzi ezt a fajta humanizmust, mely az emberi cselekvés méltóságát szeretné helyreállítani – olyan cselekvését, melynek drámaibbnak kell lennie, különben visszhangtalan marad a közömbös világegyetemben. Malraux talán ezért magasztalja annyira T. E. Lawrence-t, a magányos férfiút, aki „a történelemben akarta nyomát hagyni jelenlétének, talán ezért szólítja fel »az emberi lénynek ezreit, hogy a forradalmi reményben és cselekvésben egyesüljenek, hogy immár ne tömeg, hanem embertársak legyenek«, s talán ezért állítja elének, mint életrajzírója mondja, a műalkotást mint „az öröklét csodáját”.<sup>21</sup>

Míg André Malraux világa, melyből hiányzik a szeretet és az érzelem, a kivételes emberi tettet, a forradalmat, a művészi alkotást, a történelmi részvételt ünnepli, addig Albert Camus, ez a sokkal elevenebb, melegbb szívű, „mediterrán” író a cselekvés kultuszának másik oldalát mutatja meg: a mindennapi aggodás a sziszüphoszi feladat igazolása, mely a közönséges létezés mindennapi robotja miatt ruházza fel méltósággal az embert. Igaz, Camus is szól a művészlől mint lázadóról, aki megpróbálja „elragadni a történelemtől annak csalóka értékeit”, s a forradalmárról, aki a közös szenvedés szolidaritása által ébred rá saját emberségére. Ámde Camus végül is elfogadja Kinéasz bölcsességét,<sup>22</sup> mely szerint „az atom és a világegyetem között az ember feladata, hogy éljen és kitartson”. Camus szerint, mint az *Actuelles* második kötetében írja, „művészként nem kell részt vennünk a világ háborgásaiban”.

Sartre-nek igaza volt, amikor azt állította, hogy az egzisztencializmus a determinizmus visszautasításával hirdeti a cselekvés érvényét. Az egzisztencialista irodalomban gyakori terminus a „választás”, „terv”, „szabadság”, s ennek következményeképp, mint Henri Peyre rámutat, a sartre-i szövegek elszakítják egymástól az emberi és az anyagi valóságot.<sup>23</sup> Camus maga leküzdi ugyan az öngyilkosság kísértését (mely az abszurd világegyetemben az egyetlen logikus cselekvés), ám ennek ára, hogy „a kétségbeesés ellenszereként” fogja fel a cselekvést. Más szavakkal, az egzisztencialista humanizmus elutasítja a racionális történelem fogal-

<sup>19</sup> Karl Reinhardt: *The Existentialist Revolt*, 17.

<sup>20</sup> André Malraux: *Les Vois du Silence*, 513–514.

<sup>21</sup> Gaëtan Picon: *Malraux pau lui-même*.

<sup>22</sup> Simone de Beauvoir: *Phyrrus et Cinéas* (1944).

<sup>23</sup> Henri Peyre: *Existentialism: A Literature of Dispair?* Yale French Studies, 1948 tavasz-nyár.

mát, melyben a rend hiányát merő véletlennek tartják. Az egzisztencializmus felfedezte, hogy a rendnek ez a hiánya az ember és a történelem tulajdonképpeni lényege.

S nincs is mód arra, hogy e kényszerpályát elhagyjuk, hiszen az ember „szabadságra ítéltetett”. De éppen ez az: a szabadságát csak a cselekvésben, az által bizonyíthatja. A cselekvés nem bizonyos fölismert értékek következménye, melyek isteni biztosítékot képviselnének, éppen ellenkezőleg, mivel az ember önkivetítése az értékek teremtője. Mint P.-H. Simon megjegyezte, az egzisztencialisták „ki akarják irtani a történelemből az abszolútum iránti szenvedélyt... (hiszen) csak a szabad ember alkothatja meg saját történelmét”.<sup>24</sup>

A kérdés nem annyira az, hogy az egzisztencialistáknak sikerül-e az abszolútumot kitessekélni a történelemből, sokkal inkább az, hogy kidogozták-e az ember és az emberi cselekvés érvényes és elfogadható elméletét?

Az elmúlt évtizedek során három ilyen elmélet versenyzett egymással az európai értelmiség gondolkodásában: a társadalmi átalakulás marxista elmélete, a munkástársadalom Georges Sorel-féle mítoszának változatai (ide tartoznak a nemzetiszocialista és a fasiszta tanok is), végül pedig a most is tárgyalathoz hasonló humanizmusok, melyek a cselekvés filozófiai megmentésére vállalkoztak, noha fölismerik, hogy a cselekvő, az ember eléggé szivacsos közeg.<sup>25</sup>

Sokat írtak arról, hogy kiemelkedő egzisztencialista gondolkodók a marxizmust választva elidegenedtek saját szabadságuktól. Annak ellenére, hogy Sartre világosan megfogalmazta figyelmeztetését az 1946-ban megjelent *Matérialisme et Révolution* című esszéjében, ami az egzisztencializmus (a szabadság filozófiája) és a marxizmus (a történelmi determinizmus filozófiája) összeegyeztethetlenségét illeti, ő maga meghódolt annak, ami a kommunizmus ellenállhatatlan vonzerejének látszott. Mások, így Camus is, a marxizmus kevésbé merev formáját választották, néha a libertariánus szocializmus igencsak személyes változatát, vagy a nem hithű kommunizmust stb. S noha Sartre elismerte, hogy a marxizmus döntő hatással volt nemzedékére<sup>26</sup> – amit talán úgy érthetünk, hogy a marxista megoldás nem következik logikusan a korábbi, egzisztencialista

<sup>24</sup> P.-H. Simon: *L'esprit et l'histoire*, 77.

<sup>25</sup> A „szivacsos” itt abban az értelemben használatos, ahogyan Sartre a világot tagadó embert a világegyetem „szépséghibájának” nevezi.

<sup>26</sup> „Kortársaim jól tudják, hogy életüknek még a két világháborúnál is fontosabb nagy eseménye, hogy folytonosan szembesültek a munkásosztállyal és annak ideológiájával, s ami megcáfolhatatlan képet adott nekik a világról és önmagukról. Számunkra a marxizmus több, mint filozófia: eszméink légköre, a bennünket tápláló talaj, az igaz mozgás, melyet Hegel abszolút szellemnek nevezett.” *Le Réformisme et les fétiches*, Les Temps Modernes, 1956. február.

választásból –, az igazság az, hogy a háború utáni egzisztencializmus nem volt képes áthidalni azt a szakadékot, melyet ember és világ, ember és cselekvése, a társadalom tagjai között fedezett föl. Röviden: az egzisztencializmus végképp negatívumként határozta meg az ember szabadságát, mint merész és kétségbeesett kivetítődést a dolgokkal telezsúfolt világ semmijébe.

Tehát Sartre és Camus, a háború utáni filozófiai-irodalmi élet e két legkiválóbb alakja, miközben az ember rehabilitálására törekedtek, csak annyira jutottak, hogy az általuk felvázolt kép igencsak kétértelmű, hiszen a kétség és lelkesedés között hányódó ember nem bátoríthatta az igazi filozófiai megoldást. Ennek oka, hogy egzisztencializmusuk az embernek azt a vonatkozását hangsúlyozza, mely az embert teljes egészében „mássá”, a másik embert fölismerhetetlenné, ezáltal tárgyá teszi. A létezés terhes szabadsága, mely a kételyben, a bűntudatban, a hiány érzékelésében és az ítélet fölfüggesztésében (az epokhéban) jelenik meg, illetve a lényeg tömörsége között ember és világ csak a történelemben és annak dialektikusan kanyargó folyamatában lelhetnek egymásra. Vagyis a megoldás, mint oly sokszor, ismét az utópia.

3. Az ember mint egyén (pour-soi) bűnös abban az értelemben, hogy a teljessé (pour-soi-en-soi), vagyis istenivé válás reménytelen vállalkozását erőlteti. Bármennyire hasztalan szenvedély ez, emberségünknek megadja azt a komor reményt, melyet Sartre, mint említettük, derülátó kérlelhetetlenségnek nevezett.

A mai európai vallásos humanizmus egyebek között abból a fölismerésből fakad, hogy az embert és cselekvését egy időben kell megváltani, különben ez utóbbi sziszüphoszi aktus vagy a hatalomvágy eszköze lesz. A három intellektuális álláspont közül tehát csak ez a harmadik fogja föl, hogy ha valamilyen jelentést tulajdonítunk a cselekvésnek, az embert is értelmes cselekvőnek kell tekinteni, ezt azonban csak az ember Istenre irányuló transzcendenciája biztosíthatja. Vagyis az ember nem céltalan szenvedély, hanem olyan lény, aki válaszol egy nála magasabb rendű lénynek. Mint Heidegger mondja: az ember a lét pásztora.

A vallásos humanizmus természetesen az egyénre alapozza tanítását, vagyis a személyre, tehát nem arra az individuumra, aki csak a közösséggel, munkakörülményeivel, társadalmi osztályával vagy a történelemmel kapcsolatban rendelkezhet tudattal. Mint Maritain írja: „Az a személy, akit Marx felszabadítani igyekszik, maradéktalanul azonos a csoportjával. Ezért a kommunizmus csak egyfajta felszabadítást érhet el, a kollektív emberét, nem pedig a személyét.”<sup>27</sup> Ezt a megkülönböztetést

<sup>27</sup> I. Maritain: *The Person and the Common Good*, 83.

az elmúlt száz esztendő valamennyi kiemelkedő vallási gondolkodója megtette, kezdve Kierkegaard-ral, aki lelkiületének megfelelően még külön is hangsúlyozta: „A XIX. század erkölcstelensége... nem más, mint a magánszemély szélsőséges megvetése... Az emberek manapság félelemben élnek... csak tömegben mernek élni, még talpalatnyi helyet sem hagynak egymásnak, hogy érezzék azt, hogy léteznek... A szubjektív gondolkodó feladata..., hogy kifejezze, ami a létezésben emberi.”<sup>28</sup>

Kierkegaard szerint az az igazság, melyre kortársai a hegeli világrendszer ultraracionalizmusa után annyira szomjaztak, nem ismereti jellegű. A *Tudománytalan utóiratban* következtetésként azt írja, hogy a tiszta gondolat filozófiája a létező egyén számára illúzió csupán, mármint ha a keresett igazság olyasmi, amiben létezni lehet. Csak a létezést nem kell ahhoz elgondolni, hogy valóságos legyen, s aki a létezést választja, minden új választásban újraalkotja magát, mert általuk kívül kerül a racionális, logikus egymásutániságon. A kierkegaard-i filozófia alapvető választása természetesen a *tour de force* (a racionálisan nem garantálható Istenben való hit), mely önmagában alaptalan, ám minden további választás alapja.

A protestáns, lutheránus Kierkegaard mellett az ortodox Lev Szesztov is Isten mellett voksolt. Fölhívja a figyelmet arra a paradoxonra, melyet a klasszikus racionalizmus képviselői – Spinoza, Leibniz, Kant – nem vettek észre: hogy tudniillik az embernek, miközben szabadságát keresi, el kell fogadnia egy személytelen szükségszerűséget (az egyetemes törvényeket, a természettudományt, a determinizmust), s még Istent is ezeknek veti alá; az ember fő vétke, Ádám eredeti bűne szerinte az, hogy míg szörnyűségeknél találja, hogy átadja magát az élő Istennek, könnyű szívvel aláveti magát a szükséges törvények rendszerének”.<sup>29</sup> Az embernek az „élet kategóriái” szerint kell gondolkodnia, melyek föltárják Isten szüntelen megújuló csodáját, akinek „semmi sem lehetetlen”, még az sem, hogy eltörölje mindazt, ami van, ahogyan Krisztus is eltörölte az ember bűneit. A vallásos filozófia célja Ádám szabadságának visszaállítása, a hívő bizalom, hogy Isten mindenható.

Kierkegaard és Szesztov a kortárs vallásos spekuláció szélsőségét képviselik. Érdemük, hogy szembefordultak egy ugyancsak szélsőséges racionalizmussal, melynek összeomlása után tanácstalanul marad az ember, aki kétségbeesetten keres új kapaszkodókat. Vagyis e két gondolkodó nagyban hozzájárult a filozófia rehabilitációjához, melynek feladata,

<sup>28</sup> *Fragments du post-scriptum*, Nouvelle Revue Française, 1939 március.

<sup>29</sup> Lev Szesztov: *Athens and Jerusalem*. (A fini i Jeruszalim).

hogy a létet tanulmányozza, nem pusztán azt, amit a tudomány (az ismeretelmélet, a logikai pozitivizmus). Ezzel új humanizmus vált lehetségessé. Mint Bergyajev írta: „A filozófiai ismeret főképpen abban különbözik a tudományos ismerettől, hogy a filozófia a létet az emberben és az emberen keresztül ismeri meg, az emberben találja meg a megoldást az értelem problémájára, míg a tudomány a létezését az embertől elkülönítve, rajta kívül ismeri meg.”

Míg a kontinens peremén a protestáns és a szláv lélek – más és más okból – ember és ráció kettéválasztására, Közép- és Nyugat-Európában a katolikus és zsidó gondolkodás éppen kibékítésükre törekedett. Ez azt is jelentette, hogy megpróbálták szintetizálni az anyagi és a szellemi világot, az egyént és társadalmat. Már említettük E. Mounier véleményét, aki mesterét, Maritaint követve úgy látta, hogy a tárgyi világot a művészek és a költők módján kellene tisztelnünk. Ezt a gondolatot Simone Weil sokkal nyomatékosabban fejti ki, aki a Nyugat egész történetét – tudományát, művészetét és államrendjét – megkoronázó vallási szellemet világítja meg. Szerinte a görög geometria és a keresztény hit ugyanazon forrásból ered,<sup>30</sup> s ennek az egységnek a felismerésében látja annak zálogát, hogy megváltoztassuk életfelfogásunkat. Hiszen, mint a *L'Enracinement*-ben is megjegyzi, a modern világ súlyos betegsége az a hit, hogy a tudomány csak a természeti világra érvényes, holott a tudomány valójában „a világ szépségének visszatükrözése”.

Simone Weil platonizmusa, mellyel megkísérelte a tudományt és a tárgyak világát visszatagolni a filozófiába egyfajta kozmoszfogalom segítségével, nem hagyhatta figyelmen kívül az embert sem; mi több, azáltal, hogy az embert alávetette Istennek, a legmagasabb polcra emelte. Mint J. M. Perrin atya és a filozófus Gustave Thibon írták Simone Weilről szóló visszaemlékezésükben, a filozófusnő korai tanulmányai, különösen Spinoza gondolataihoz való kapcsolata „eleve arra rendelték, hogy a vallási érzelemben az emberi élet legmagasabb rendű kifejeződését lássa. De ezzel együtt egy másik, emettől végzetesen különböző tény is meghatározta szellemiségét: a fény fentről sugárzik; bizonyosságot kapott arról, hogy nem az ember, hanem Isten a dolgok mértéke.” Weil hitt abban, hogy az ember képes önmaga meghaladására, s éppen ezt nevezte hitnek és természetfölötti szeretetnek.<sup>31</sup>

Az ember transzcendenciája nem mond ellent annak a vágyának, hogy társadalomban éljen. A kérdés csak az, elvész-e az arctalan tömegben,

<sup>30</sup> Simone Weil: *Intuitions pré-chrétiennes*.

<sup>31</sup> Simone Weil, *telle que nous l'avons connue*.



avagy saját személyiségét mint a kifejeződés képességét beépíti a közösségbe. Mint Martin Buber írja, az ember kötődhet a tömeghez, ahogy a vessző része a vesszőnyalábnak, ha rajta kívül álló erő mozgatja. Ugyanakkor lehet elkötelezett is a közösség mint politikai organizmus iránt, s ekkor a közösség minden mozgását óvatosan mérlegeli. Az egyén feladata, hogy a tömeg átformálásán, közösséggé alakításán dolgozzék; máskülönben függő helyzetbe kerül s nem lesz képes személyes választ adni a közösségben mint egészben fölmerülő kérdésekre. Saját maga és a közösség érdeke is azt diktálja, hogy önmagát mint személyt megőrizze, hiszen „a közösség a személy helyett nem folytathat párbeszédet mindazon korokkal, melyeket az istenség irányít az emberiséggel”.<sup>32</sup>

A vallásos humanizmus fő törekvése tehát, hogy szembezálljon két valóság, az egyén és a közösség körüli mostani zavarral; nem a kettősség állításával, féltékeny elkülönítéssel érik ezt el, hanem inkább az ember kettős természetét hangsúlyozzák, melynek révén mindkettőben otthonos. Bernanos igen világosan fejtette ki ezt a gondolatot, amikor emlékeztette a kollektivistákat a túlzásaikra: „Az embert nem arra teremtették, hogy egymaga éljen, s a nyáj elkóborolt tagjai végül is valamiképpen megtalálják a visszautat. Viszont ha az ember, mint személy, föláldozza a jogait egy bizonyos közösség oltárán, soha nem nyeri vissza őket, mivel a közösség az ilyen áldozatok árán növekszik erőben és hatalomban.”<sup>33</sup>

Mivel a vallásos humanista – technológiai és egzisztencialista társaitól eltérően – nem tartja szükségesnek az ember mivoltának vagy létezésének igazolását, arra sem kényszerül rá, hogy a munkát az ember más tevékenységei fölé helyezze. A technológiai és az egzisztencialista humanista számára (a forradalmat leszámítva) csak a munka kapcsolja össze az embereket egymással, akik különben teljesen be vannak zárva egoizmusukba, mint Leibniz nomádjai a maguk kilátástalan létébe. Marx hatása e két csoportra megmagyarázza továbbá, miért tartják oly fontosnak a munkát: hiszen ez határozza meg az ember viszonyát a természethez, és a munka megszervezése a felelős a társadalmon belüli kapcsolatokért. A vallásos humanista számára az ember sokkal gazdagabb teremtmény, aki végtelen számú kötelékkel kapcsolódik a természeti és a transzcendens világhoz. Joseph Pieper ezért beszélhet a munka kultuszának és az istenség kultuszának kölcsönhatásáról, valamint a kontemplációról, amely szerinte a kikapcsolódás valódi célja.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Martin Buber: *Between Man and Man*, 80.

<sup>33</sup> Georges Bernanos: *Plea for Liberty*, 262.

<sup>34</sup> Joseph Pieper: *Leisure, the Basis of Culture*.

Az európai értelmiség helyzetét összefoglalva azt mondhatjuk, hogy fő gondjuk a zökkenőmentes átmenet biztosítása a nagymértékben hagyományos társadalomból a nemzetek ipari közösségébe. A problémát természetesen nagyban dramatizálja a tény, hogy az európai értelmiség szemében a technológiai társadalom fogalmát, a tömegkultúra modern formáit, a társadalmi összetartás és az ideológiai közmegegyezés modern fogalmát a két szuperhatalom, az Egyesült Államok és a Szovjetunió testesíti meg. Az értelmiségiek így képesek arra, hogy gondolatilag kikristályosítsák a valószínű jövő felé mutató folyamatokat s egyben azokat az eredményeket is, melyeket elérni, vagy éppen elkerülni akarnak.

Természetesen nagy különbség, hogy valaki képes intellektuálisan szembesülni egy lehetséges helyzettel, s hogy valóban képes-e megbirkózni vele, amikor valóra válik. Általában elmondható, hogy az európai értelmiség messzemenően bízik abban, képes fölismereni és uralni az új korszak erőit, s történelmi tapasztalata okán példát adhat az ifjabb civilizációknak. Ám amikor minden érv elhangzik, amikor tettekre kerül a sor, kiderül, hogy az európai értelmiség sokkal inkább képes a társadalomépítés eljövendő korának végső, politikai-filozófiai konklúzióit levonni, s eleven művészi-irodalmi művekben megfogalmazni őket, mint arra, hogy előkészítse a védelem és a befogadás eredeti formáit. Így például az úgynevezett „profetikus irodalmon” belül három európai író fejezte ki azon félelem lényegét, mely a világot a kialakuló utópikus-totalitárius társadalom láttán elfogta: Kafka, Huxley és Orwell a pokol minden körét leírta, amelybe az emberiség alászállhat. Ugyanakkor volt konkrét eredmény, ami egy másik lehetőség felmutatását illeti. Továbbá: a legkiválóbb európai gondolkodók, Ortega y Gasset, Toynbee, Jaspers, Heidegger, G. Marcel és R. Guardini különös elmeéllel elemezték a tömeggondolkodás, a hanyatló civilizációk, az elgépiesedés támadásait; ám következtetéseiket vagy az általuk elfogadott világtörténelmi perspektíva rontja meg, vagy pedig az a tény, hogy az új korszakról alkotott képüket csak annak politikai-ideológiai képviselőivel fenntartott kapcsolatuk befolyásolja. Röviden: nem ismerik közvetlenül a társadalommérnököt, sem az általa képviselt tömegtársadalmat, hanem csak a (nyugati) marxista ideológust, a technika emberét, a haladás megszállottját, aki mindeddig még nem volt képes létrehozni a tevékenységéhez szükséges társadalmi közeget. Ez az absztrakt megközelítés jól megmutatkozik a fentiekben tárgyalt humanizmusokban, melyek értékeket akarnak becsempészni az ember és a gép kapcsolatába, ám végeredményben csak a marxista világnézet fölhígított változatát kínálják. Csalóka öngerjesztést ültetnek el az emberben.

Mivel az európai értelmiségnek egy séma szerint fogalmilag közelíti meg a technológiát, és a gép ideológiai lecsapódásának tekinti, úgy beszél

róla, mintha eszme lenne, olyan létező, melyet elfogadhatunk, elvetethünk, földarabolhatunk, betagozhatjuk a kultúrába vagy alárendelhetjük a szellemi értékeknek. Ám ez a metafizikai megközelítés nem éri el a probléma lényegét: a technológia ugyanis több, mint a gép által generált „szellemiség”; a technológia a társadalomépítés előfeltétele és kísérő jelensége, amennyiben megkönnyíti az adatok összegyűjtését és a sorozatgyártáshoz szükséges elrendezését (társadalmi analízis, tesztek, tervezés stb. kialakítását), valamint olyan konkrét társadalmi megoldásokat kínál, melyek nyilvánvalónak, tudományosnak és ellenőrizhetőnek tűnnek föl.

Ezek az okai, amiért a társadalomépítést nem lehet az anyagi tárgyak világára leszűkíteni; áthatja az emberi kapcsolatokat is, melyeket a technikai problémákból és megvalósításokból származó módszereknek megfelelően alakít és értelmez: ezek az átlagszámítás, a kollektív hatékonyság, s az emberi megnyilvánulások szükségessé válása és mechanizálása.<sup>35</sup>

Mivel az európai értelmiség a technológiát leírható jelenségként kezeli, melyet filozófiai szelleműzéssel meg lehet semmisíteni, vagy legalábbis korlátok közé szorítani és irányítani, egy elitet próbál megbízni a technológia kezelésével. Akár szocialistával, technokratával, konzervatívval, katolikussal, kommunistával beszélünk, mindegyik másként gondolja el ugyanezt az elitet, de azt biztosra veszi, hogy képes „elbánni” a technológiával. Denis de Rougemont mondta nekem néhány évvel ezelőtt, hogy mivel a nyugati demokrácia jelenlegi formája már nem érvényes, a kormányzást olyan új elite-re kell bízni, melynek történelmi feladata, hogy az egyesült Európa sorsát intézze. Ez a kijelentés legalább egy szempontból összefoglalja az európai értelmiség jelenlegi fölfogását: Platóntól Moszáig és Toynbee-ig valamennyien azt hitték, hogy minden az eliteken múlik, hogy az elitek alakítják ki a társadalom „maradék” részé számára a formákat. Ám az európai értelmiség eddig még nem fogta föl, hogy a depolitizált élet és az osztálykülönbségek eltűnése megszüntetheti az értelmiség egyensúlyteremtő funkcióját, s elitként elmozdíthatja posztjáról.

Az értelmiség mind ez ideig csak politikai-ideológiai eliteket ismert, vagyis a politikai-vallási közösség középkort követő felborulásának „termékeit”. Ezért a társadalommérnökök most fölemelkedő elitjét is ha-

<sup>35</sup> A kortárs társadalomépítés sokat köszönhet a hadtudományból eredő, a katonai parancsnokság alatt álló nagy tömegek mozgatójának, az ellátásnak, a hadtáp, a harci szellem problémái megoldásának. A XIX. század elejének francia ideológusai, és Saint-Simon követőinek legtöbbször az École Polytechnique diákja volt, melyet Napóleon a katonai problémák, katonai tervezés tanulmányozására hozott létre.

sonló megvilágításban látja, s meggyőződéssel vallja, hogy a jövő attól függ, milyen szellemiséget tesz magáévá az új elit. Nehezen értik meg, hogy ez az új elit nem lesz hordozója és kifejezője olyan értékeknek, melyek azután a közgondolkodást alakítják; a közgondolkodás meghatározatlan forrásokból táplálkozik majd, részben mint a mindenütt jelenlévő „köz” tűnékeny igényeinek újra felkavarásából, részben, ahogyan az ugyancsak mindenütt jelenlévő bürokrácia ezeket az igényeket és szükségleteket kvázi-tudományossággal értelmezi. Sem a közösségi igények, sem a bürokrácia nem törődnek majd az eszmék és ideológiák megszűrő folyamatával, így szüntetve meg az intellektuális elit hagyományos funkcióját. Igaz, továbbra is léteznek majd ilyen elitcsoportok, ám hatásuk nem lesz érzékelhető a közvéleményre. Mint Leo Strauss írta: „Amikor a közember a tekintély, mindent a közember ítélőszéke előtt kell igazolni; s ami nem képes erre, az legföljebb eltűrt lehet, ha nem lenézett és gyanús. S az is akarva-akaratlan az ítélőszék előírásai szerint alakul, aki ismeri.”<sup>36</sup>

Hacsak nem játszunk a szavakkal, el kell ismernünk, hogy a közember nem válhat elitté, ha csak nem a társadalommérnökök demagóg szóhasználatában. De mint Strauss észlelte, a közember mégis alakíthatja a társadalmi értékeket – éppen napi igényeivel, a bonyolultabbal és a mélyebbel szembeni türelmetlenségével, azzal, hogy időnek előtte fölfeszíti a kagylóhéjat, melyben az érték lassan formálódik. Közhely, hogy ezen törekvéseiben a társadalommérnök segíti a leginkább. Ebből azonban helytelenül következtetnénk arra, hogy a társadalommérnök az elit szerepét játssza; pontosabban, ha azt mondjuk: a társadalommérnök és a közember között logikus és elkerülhetetlen együttműködés áll fenn, ők a tömegcivilizáció kettős jelensége. Az egyik előretörése mindig a másik fölemelkedését is jelenti.

<sup>36</sup> Leo Strauss: *Natural Right and History*, 137.

## ÉRTELMISÉGI ÉS FILOZÓFUS

## 1.

„Az értelmiségek helyzete – írta Mannheim Károly – mindaddig egyszerű volt, amíg szellemi és intellektuális érdekeik azonosak voltak a társadalmi hatalomért küzdő osztályéval. Ugyanabból az utópikus szemszögből szemlélték a világot, mint az a csoport vagy társadalmi réteg, amelynek érdekeivel azonosultak. Ez a tétel éppen úgy érvényes Münzer Tamásra, mint a francia forradalom polgári harcosaira, Hegelre ugyanúgy, mint Marxra... Helyzetük azonban kérdésessé válik, amikor a csoport, amellyel azonosították magukat, hatalomra jut, s ennek eredményeképpen utópia és politika elválik egymástól.”<sup>1</sup>

Ha az értelmiségiek kitartanak bizonyos „szellemi és intellektuális érdekek” mellett, ha szövetséget köthetnek olyan osztályokkal, melyek a „társadalmi hatalomért küzdenek”, úgy nyilvánvaló, hogy ezen osztályok is hordoznak bizonyos eszményeket, melyek összhangba hozhatók az értelmiség értékeivel. Aminthogy az is nyilvánvaló, hogy a politikai hatalomért küzdő társadalmi osztályok a haladás eszközei voltak. De arról a haladásról van-e szó, amelyet az értelmiségiek tűztek ki célul? Más szóval: hogyan értsük az „utópia” szót a fenti szövegben? Kiderült, hogy a társadalmi osztályok harca, függetlenül attól, mennyire voltak kibékíthetetlenek az érdekeik, olyan társadalmi harmóniát hozott létre, melyben a kiharcolt jogokból végül mások is részesültek. Például a munkásosztály fölemelkedése, fogyasztóként való megjelenése döntően hozzájárult az egész társadalom általános virágzásához, stabilitásához és biztonságához. Ebben az értelemben elmondhatjuk, hogy az utópia előfeltételei már megvalósultak, amint ezt a társadalomalakítás jelenlegi folyamata is mutatja, mely az általában vett, s most már majdnem mindenütt a munkásokat is magában foglaló középosztály értékeire épít.

<sup>1</sup> Karl Mannheim: *Ideology and Utopia*, 258.

Ugyancsak ebben vált el egymástól utópia és politika – vagyis egy békés és virágzó világra való törekvéstől, amennyiben e törekvéseket ideológiák kormányozzák. Mannheim pontosan állapítja meg, hogy a hatalomnak saját megszilárdítása végett már nincs szüksége az értelmiségre. De azt már nem teszi hozzá, hogy az osztály nélküli társadalom fejlődésének következő fázisában már ideológiákra sincs szükség.

Karl Popper *A historicizmus nyomorúságában* érdekesítő fejezetet szentel a „holista és utópikus társadalomátalakítás”-nak, melynek „célja a ‘társadalom egészének’ átformálása meghatározott terv vagy séma szerint”. Popper azt állítja, a társadalomalkítás valójában megsemmisíti a saját célját, hiszen „minél nagyobbak a megkísérelt holista változtatások, annál nagyobbak lesznek a nem szándékolt és többnyire nem várt visszahatásaik, s ez a holista mérnökre a fokozatos improvizáció gyakorlatát kényszeríti”. Vereségtől vereségig az utópista társadalommérnök mégis eljut addig, hogy az ne csupán a társadalom terv szerinti alakítását fogja át, hanem egyúttal az ember átalakítását is.”<sup>2</sup> A Popper által is idézett Mannheim Károly éppen ezt látta meg: „A politikai probléma az, hogyan szervezzék meg az emberek lendületét úgy, hogy energiájukat a stratégiailag jó célokra irányítsák, s a fejlődés folyamatát a kívánt irányba fordítsák.”<sup>3</sup> Ez az oka annak, hogy Mannheim szerint az ideológiák haszontalanná válnak az új, „átalakított” társadalom megszilárdításának az időszakában.

Mint Karl Popper helyesen rámutat, ez a program az igényt, hogy „emberhez méltó új társadalmat építsünk, fölcseréli azzal az igénnyel, hogy átalgyúrjuk az embert, s így illesszük bele az új társadalomba.”<sup>4</sup> Más szavakkal: Popper szerint a Mannheim által előre látott manipuláció már nem emberi lényekre, hanem gépies robotokra fog irányulni. Vagyis csalás van a dologban. Ugyanakkor Popper, a kiemelkedő logikus, Mannheim szövegét a jelentés szempontjából vizsgálja, s nem is veszi észre a benne megbújó utópikus törekvést. Mannheim igényét úgy kell értenünk, hogy a társadalom átalakítása két szinten megy végbe: az intézményes keretszerkezet létrehozásának a szintjén és – mivel ez az első nem elégséges – a jövőbeli állampolgárok átalakításának – tudományos irányításának, gazdasági fölkészítésének, hivatásbeli eligazításának, lélektani vezetésének és társadalmi fölkészítésének – a szintjén.

<sup>2</sup> Karl Popper: *The Poverty of Historicism*. Magyarul: *A historicizmus nyomorúsága*. Ford. Kelemen Tamás. Bp. 1989, 84., 85., 86.

<sup>3</sup> Karl Mannheim: *Man and Society in the Age of Reconstruction*, 199.

<sup>4</sup> Popper: *A historicizmus nyomorúsága* i. m. 87.

Poppernek mindenesetre abban igaza van, hogy ezt a törekvést a társadalomalakításra való fölszólításként értelmezi. Amikor Mannheim az emberek lendületének megszervezéséről szól, nyilvánvalóan nem eszmékre és fogalmakra gondol, nem is szenvedélyekre vagy érdekekre, hanem a személy- és csoportszellem azon részére, melyet a pszichiáterek, a motivációk kutatói, a személyiség vizsgálói igyekeznek befolyásolni s manipulálni.

A társadalomalakítás érzelmi és még inkább a viselkedéssel összefüggő kifejezései világosan mutatják, hogy a manipuláció milyen területre összpontosul: a vezetés, az együttműködés, az egyetértés, a csoportszellem, az összetartás, az alkalmazkodás, a szervezőkészség, a másokra való figyelés mind-mind ellenőrizhetetlen, nem racionális impulzusokon vagy belenevelt viselkedésen alapul, melyekre vonatkozólag minden kijelentésnek csak efemerális, hic et nunc érvénye lehet, de amelyeket sem bizonyítani, sem cáfolni nem lehet. S mivel ezek a területek nem tárgyai a racionális megítélésnek, a társadalomalakítás kedvenc célpontjai: az ily módon manipulált személyeknek nincs módjuk az ellenállásra, hiszen a közös szint hiánya, az indíttatás különbözősége miatt még összefogni sem képes társaival.

Ha tehát a politikai tevékenység hangsúlya áttevődik az emberek lendületének megszervezésére, az értelmiségi, aki értelemszerűen elmarad egy ponton a társadalommérnöktől, kegyvesztett lesz – ám maga tehet róla. Ha könyörületese vagyunk hozzá, azt mondhatjuk, nem ébredt rá, ideológiájának logikája hová vezet, míg végül vállalt feladatát a társadalommérnök elragadta tőle. Ettől kezdve eszméi társadalmi-intellektuális vákuumban lebegnek, s nem kelhetnek versenyre a társadalommérnök verbális eszközeivel, melyek a közgondolkodást annál is inkább lenyűgözik, mivel irracionális jelszavakból és közhelyekből állnak, melyeket lefordítanak a gesztusok és az irányított viselkedés nyelvére is.

Annak fő oka, hogy az értelmiség végül kénytelen volt elhagyni trónusát, elsősorban monisztikus filozófiai nézőpontjában rejlik. Mint az előző fejezetekben már mondtuk, az értelmiség szerint a történelem célja és értelme a jó társadalom fölépítése, s ezért alapvető kötelességnek tartja, hogy biztosítsa az emberiség kollektív üdvét. E hamis cél torzítja el az értelmiség emberlátását s a politika természetéről vallott nézetét: az embert anyagi tökéletességű lényvé akarja átformálni, s abban bízik, hogy a politika természetét megváltoztathatja úgy, hogy vallássá teszi, vagyis az együttműködő szociális egységek végső és magasztos egyetértésévé. Egységekről van szó, mivel nem tekinthetünk embereknek olyan lényeket, amelyeket megfosztottak egyéniségüktől, önérdeküktől, a kiszámíthatatlan döntések lehetőségétől, vagyis a szabadságtól.

Végelemzésben azt mondhatjuk, hogy az értelmiség kudarca – és szükségyszerűen bekövetkező „alkonya” – tévedésekre alapozott filozófiájára vezethető vissza. Törvényes utódjához, a társadalommérnökhöz hasonlóan azért hiszi, hogy az ember gépszerű lényre dermeszhető, működési köre pedig, vagyis a politika, mechanizált képletekben foglalható össze és irányítható. Nem értik meg, mint az ifjabb Hans Morgenthau írja, hogy: „A politikai problémákat nem lehet mechanizált képletekkel megoldani, mintha így egyszer s mindenkorra el is feledkezhetnénk róluk... Mint-hogy a politikai problémák az emberi természet kivetülései a társadalomba, egyáltalán nem oldhatók meg, csak újrafogalmazhatók, manipulálhatók, átalakíthatók, és minden korszaknak újra meg kell küzdenie velük... A politika erkölcsi kérdése csak különleges változata az erkölcsi problémának, mellyel az ember mindenütt szembekerül, amikor embertársával van dolga.”<sup>5</sup>

E fejezet második részében fölvezélem azt az utat, melyet az értelmiségnek a jövőben követnie kell, ha vissza akarja nyerni nem annyira befolyását, hanem – ami sokkal fontosabb – integritását. Tehát nem ideológiákról lesz szó, hanem filozófiáról, és arról az útról, melyen az értelmiségi ismét filozófus lehet. De először vegyük szemügyre a fentebb említett filozófiai tévedés három következményét, melyek olyanok, mint az értelmiség kálváriájának stációi: ezek az egységes világ, az egységes ideológia és a történelem mint isten eszménye.

1. Az értelmiség kudarca bizonyos értelemben a görög gondolkodásra alapozott nyugati humanizmus és liberalizmus kudarca is. Amit Lev Sesztov az Athén és Jeruzsálem közötti választás drámaiságáról mondott, ott volt az értelmiség tévedésének és gyávaságának gyökerében is. A humanista, az ideológus, a liberálisok, a marxisták és ellenfeleik, akik ugyanebben a témakörben dolgoztak, hevesen elutasították az osztályokra épülő társadalom ösztönző változatait, s kárhoztatták azokat az „akadályokat” is, melyek az embernek csakis a józan ész által támasztott felszabadulását gátolták. A társadalom és a társadalmi intézmények kritikája tehát párhuzamosan bontakozott ki azzal az ultraracionalista elképzeléssel, melyben az ember Szent Györgyként arat győzelmet a sötétség, az irracionalitás, a részérdek és a babona sárkányai fölött.

A liberális társadalom nyugati fogalma tehát történetileg kapcsolódik az egyén humanista értelmezéséhez, mely szerint az ember az irányítója a könnyen összhangba hozható belső erőinek. A felvilágosodott érdekek

<sup>5</sup> Hans Morgenthau: *Dilemmas of Politics*, i. m. 241, és 272.



fölött békésen uralkodó jóságos respublica képzetéhez így kapcsolódott a nyílt eszű és ésszerűen gondolkodó egyén eszménye, aki kész tovább tökéletesíteni magát, ahogy a még több műveltség révén még több ésszerűsége, még békésebb szándékokra tesz szert. „A liberális világban – írja R. Niebuhr – az emberi természet és a történelem gonoszságát a társadalmi intézményeknek, avagy az emberi természet és környezete más, kiküszöbölhető defektusának tulajdonították.”<sup>6</sup>

De mint Niebuhr kimutatja, s mint láttuk is a haladó értelmiségiről szóló fejezetben, a marxizmus mindig rálicitált a liberális világnézetre. Ha a liberalizmus a történelmi rosszat általában a társadalmi intézményeknek tulajdonította, a marxizmus minden további nélkül a magántulajdonra fogta rá; míg a liberalizmus az embereket a művelődéssel és a társadalom tudományos tervezésével akarta ráébreszteni saját érdekeikre, a kommunista dogma ismét részletekbe bocsátkozott: a magántulajdon eltörlése Engels szerint visszavezet az ártatlanság állapotába, melyben nincs szükség katonákra, csendőrökre, rendőrré, elöljáróra és bíróra, törvényekre vagy pereskedésre, melyben – most Lenint és Buharint idézve – az örök béke állapota köszönt be, hiszen a háborúk kizárólag a kapitalizmusból és a benne rejtőző ragadozó imperializmusból fakadnak. Míg a liberális fölfogás a társadalmi harmóniát a gazdaság manipulációjával – a progresszív adózással, oktatási intézkedésekkel, kötelező iskoláztatással stb. – kívánta elérni, a marxista abban hitt, hogy a társadalmi konfliktusok megszüntetésére egyetlen osztály, a proletariátus hivatott úgy, hogy meghódítja az egész társadalmat s elfogadtatja a saját értékeit.

A marxista és a liberális fölfogás tehát – az egyik fokozatosan és kísérleti jelleggel, a másik radikális határozottsággal – a társadalom irányításának minden lényeges pontján olyan állapotot készít elő, melyben úgy hitték, az érdekeket összhangba lehet hozni, a konfliktusokat kiküszöbölni, a hatalmat megszüntetni lehet, s létrehozható a globális közösség. Ha Engels fentebb idézett szavait egy országtól elszakítva a világra vetítjük, a történelem által bármikor létrehozott politikai közösség teljes és végleges megsemmisítéseként érthető. S mivel tudatában vagyunk annak, hogy egy korszak vagy egy ideológia politikai fogalmai mily szorosan összefüggenek az illető emberképpel, azt is mondhatjuk, hogy Engels eszményének megvalósításához nem elegendőek csak a tisztán politikai eszközök, vagyis az intézmények, az alkotmányok és a jogi szerkezet megváltoztatása; mint Mannheim mondja, magának az embernek az átalakítására van szükség.

<sup>6</sup> R. Niebuhr: *The Irony of American History*, 4.

Más fogalmakat használva, egy újfajta gnoszticizmus tanúi vagyunk, amely – mint Eric Voegelin rámutat – a létező világ teljes elutasításában, a történelem tagadásában s abban a szenvedélyes és agresszív követelőzésben gyökerezik, hogy mindkettőt radikálisan át kell alakítani. Míg azonban a gnosztikusok és a manicheusok olyan világról álmodoztak, melyben sem globális szervezet, sem ellenőrző elit nem alakulhatott ki, kortárs utódaik elvileg már rendelkeznek azon szervezési eszközökkel, amelyek legalábbis a „totális regeneráció” külső szerkezete megvalósítható. Persze ez a gondolat a marxizmus lényege is, mivel állítja, hogy a proletariátus az emberiség többségének öntudatos mozgalma, s így az egész emberiségért cselekszik; valamint, ahogyan Niebuhr írja, a liberális kultúra ugyanarra a türelmetlenségre épül, azaz türelmetlen amiatt, hogy „az emberi bölcsesség a látszólagos korlátozottsága miatt nem képes maradéktalan sorsmeghatározásra, s hogy az emberi hatalom képtelen e sorsmeghatározást az emberi akarat uralma alá rendelni”.<sup>7</sup>

Elfogadva tehát, hogy a liberális-haladó és a marxista ideológia különbsége csak fokozati, levonhatjuk a következtetést: az emberi elidegenedés megszüntetése nem érhető el a történelmi elidegenedés megszüntetése nélkül. A termelési módnak és a termelési eszközök birtoklásának átalakítása csak előfeltétele annak a sokkal általánosabb átalakításnak, melynek bevégeztével a történelem maga is megszabadul, felszabadul, és „a szükségszerűség birodalmából átlép a szabadság birodalmába”. Vagyis mind ez ideig a történelem nem is volt történelem, hanem csak vak tapogatózás zsarnoki intézmények között, melyek gonosz módon megfosztották az embert a szabadságtól és a boldogságtól; a történelem csak akkor jut el önmagához, ha létrejön az egyetemes társadalom, az Új Jeruzsálem.

Igaz, ezt a végső időszakot megelőzi a rombolás. Az értelmiség manapság rémülten fordul el minden rombolás láttán, mivel nem ismeri föl, hogy a pusztítás a kreativitás ikertestvére, s mivel egyoldalú humanizmus, ebből következően korlátozott képzelet jellemzi. Ugyanakkor minden további nélkül készen áll arra, hogy durván támadja a jelen világ szerkezetét és intézményeit, mely véleménye szerint megakadályozza az „igazi társadalom”, az „új ember” fogantatását és megszületését. Mint Gerhart Niemeyer írja a kommunistákról: „Ezek az emberek nem egyszerűen uralni akarják a világot, hanem lerombolni. Számukra a jelen világ hamis, romlott, minden jónak híján van, teljes elvetésre méltó. Intézményeit, eszméit, érzelmi mintáit maradéktalanul el kell pusztítani... Az

<sup>7</sup> Uo. 67.

igazi társadalom csak akkor emelkedik ki ebből a küzdelemből, ha a jelen hamis társadalmának minden maradványát eltakarítják.”<sup>8</sup>

Könnyen belátható, hogy ezek az utópikus elvárások nem a valóban létező emberiség demagóg módon megkövetelt szeretetéből fakadnak, sokkal inkább annak gyűlöletéből, mely gyógyíthatatlanul elégedetlen és elutasító az emberi természettel. Ezek az elvárások ugyanakkor arra az ultraracionális igényre is támaszkodnak, mely szerint sem az ember, sem a történelem, de még a világegyetem sem rejt olyan titkot, melyet tudományos laboratóriumainkban, társadalomkutató intézeteinkben vagy a pszichoanalitikus díványán ne tudnának kipuhatolni, megvizsgálni s megtanulni, hogyan manipuláljuk és irányítsuk. De mi hasznunk lenne, kérdezhetjük, abból, hogy eltöröljük a társadalmi, lélektani és történelmi rosszat, ha ugyanakkor képtelenek vagyunk biztosítani a teljesen új emberiségnek az új létezését, mivel – más szavakkal – hagytuk, hogy új viszályok magvát vessék el az emberek között? Valóban, kortárs tudósaink közül sokan vélekednek úgy, hogy a haszon nem érné meg a fáradságot, ha nem tudnánk ugyanúgy megszervezni a társadalmat, ahogy manapság az anyagot és az anyagi világot meg tudjuk szervezni. Mi több, ez utóbbi egyenest az előbbi függvénye, hiszen a tudomány jótéteményeit csak akkor élvezhetjük mindannyian, csak akkor biztosíthatjuk őket az egész emberiség számára, ha az emberiség az együtt élők egységévé, egyetemes közösséggé alakulna, vagyis, más szóval, lemondanak korábbi ellentéteikről, különbségeikről, a versengésről, az egyéni kiválóságra való törekvésről stb. Ezzel párhuzamosan, mint a korábbi fejezetekben már láttuk, a politikát – mely mindig föltételezi a másikat mint részben ismeretlen partnert s ennek megfelelően szervezi meg a védelmet, a támadást, az összeilleszthető érdekek szövetségét – a társadalmi technika váltaná föl, melynek számára a másik csupán maradvéktalanul kiismerhető mechanizmus, vagy pedig gépies alapszerkezetre redukálja, hogy manipulálhassa.

A manipuláció természetesen hatalom. Ennek megfelelően az utópikusok által javasolt egyetemes közösséget, az egységesült világot vagy egy kíméletlen és elnyomó elit uralná, vagy rabszolga-gépezetekké fokoznák le tagjait, hogy irányíthassák őket. Mégis e felé a megoldás felé sodródnak az ideológusok, részben meggondolatlan és naiv rajongásból, részben némileg húzódozva, ám mégis az elmúlt évszázadokban kialakult impulzus által hajtva. Ám nemcsak ideológusokról és társadalommérnö-

<sup>8</sup> Gerhart Niemeyer: *Risk or Betrayal? The Crossroads of Western Policy, Modern Age*, 1960 tavasz.

kökről van szó, hiszen ezekben az évtizedekben az ideológiai törekvések összetalálkoznak a nagy tömegek formátlan, de erőszakos követeléseivel. Manapság könnyebb, mint valaha szóban és példával meggyőzni ezeket a tömegeket afelől, hogy az ideológus egyáltalán nem gyűlöli az emberi létet és a szabadságot, hanem inkább azt az idealizmust fejezi ki, amellyel az emberek nézik a jövőt. Mivel napjainkban a két világbirodalom, az Egyesült Államok és a Szovjetunió olyan ideológiák megtestesítői, melyek végső célja és igazolása az általuk versengve épített egyetemes társadalom, a nemzetközi élet is telve van hasonló álmokkal: olyan eszmei légkör jött létre, melyben az egységesült világ kialakulásának bármifajta késleltetését gonosz emberek és obszcén erők összeesküvésének tulajdonítják, rendellenesnek, anakronisztikusnak tekintik.

A társadalomalakítás éppolyan viszonyban van az egységesült világgal, mint az ideológiák a társadalmi osztályokkal. A társadalommérnöknek azonban a dolog lényege miatt nincs ellensége, hacsak nem egy másik társadalommérnök, aki esetleg jobb ellenőrzési eszközöket fejleszt ki. Vagyis a korábban már tárgyalt politikamentesség, az „utópia és a politika elválása” olyan történelmi szakaszt indít el, melyet Max Weber szavával: „a görcsös önhittséggel leöntött gépies merevség” fog jellemezni.

Eszerint az egyetemes társadalomnak éppen a szerkezete bénítja meg azt az emberi képességet, mely a haladást megvalósította – a haladást most nem mechanisztikusan, szűken értelmezve, hanem a szabad egyének közösségben kibontakozó, mindig megújuló találékonyságának eredményeként. Claude Lévy-Strauss, a francia etnológus írja, hogy a haladás végül is nem más, mint a többi csoport utánzása – feltéve, ha a többiek jó távol maradnak. Ha egyesülnek és elveszítik identitásukat, a kölcsönös változás felületessé válik, a versengés megszűnik s a kapcsolat inkább korrump, romboló, semmint ösztönző lesz.<sup>9</sup> Leo Strauss ugyanezt a jelenséget vizsgálja a fejlett civilizációk szintjén: „A nyitott vagy mindent átfogó társadalom valószínűleg sok kisebb társadalomból állna, melyek a

<sup>9</sup> „Ördögi kör ez: minél kevésbé képesek az egyes kultúrák az egymás közötti kommunikációra, s ebből fakadóan minél kevésbé hatnak egymásra korrumpív módon, információs csatornáik annál kevésbé lesznek képesek fölfogni e sokféleség gazdagságát és jelentőségét.” Claude-Lévy-Strauss: *Tristes tropiques* (Szomorú trópusok) 33. Ez a megfigyelés azonban értelmezésre szorul: egy kultúra „információs csatornáinak” nincs szükségük egy másik kultúra „gazdagságának és jelentőségének” fölfogására azért, hogy utánozzák, hogy reagáljanak rá, vagy hogy bizonyos részeit elsajátítsák. A Mexikót és Perut meghódító spanyolok valószínűleg nemigen fogták föl az azték és az inka kultúra jelentőségét, nem is törődtek velük, vagy egyenesen megvetették őket, mert szerintük alacsonyabb rendűek voltak a keresztény értékeknél. S ez megfordítva is igaz: az amerikai őslakosok szemében a spanyolok isteni lényeknek tűntek. Ám a megértésnek ez a hiánya sem akadályozta meg, hogy létrejöjjön egy különleges latin-amerikai civilizáció.

politikai érettség különböző fokain helyezkednek el, mely esetben igen nagy az esélye, hogy az alacsonyabb szintűek lehúzzák magukhoz a magasabb szintűeket. Vagyis a nyitott társadalom az emberség alacsonyabb szintjén fog állni, mint a zárt társadalom, mely nemzedékeken keresztül koncentrált erőfeszítéseket tett az ember tökéletesítésére. Egy jó társadalom létrejöttének esélyei tehát nagyobbak, ha több, független társadalom létezik, mintha csak egy van belőle. Ha tehát az a társadalom, melyben az ember tökéletesítheti természetét, szükségképpen zárt társadalom, akkor megfelel az emberi természetnek, hogy az emberi faj független csoportokban különül el.<sup>10</sup>

Az egységesült világ a lehetőségek horizontján tehát nem a történelmi folyamat szerves folytatásaként, hanem végpontjaként jelenik meg, s az emberiség végzete is inkább, mint Bergson mondja, a lepkék kialakulására emlékeztetne. Mint már fentebb állítottuk, az egyetemes társadalom apolitikus lenne, vagyis erőnek erejével egyben tartott, miként minden totalitárius szervezet. Egyedei, mint Jung mondja, „depotenciáltak” lennének, megfosztva becsvágyuktól, alkotó energiájuktól, aktív belső indítékuktól. Talán nem hajlanának jobban a rombolásra, mint az utcákon randalírozó fiatalok, ám éppen ez utóbbiak képzeletszegénysége és sivár nihilizmusa mutatja, hogy még az ő ösztöneiket is megfékeznék és erőtlenné állatiasságra fokozná le. Az elképzelt világkormányzat alá rendelt csoportok is ugyanúgy depotenciáltak lennének, álcsoportokká válnának, vagyis híján lennének a szabad társulásból fakadó energiának, és mint Niebuhr mondja, haszontalan és megunt játékszerei volnának a szociológusoknak és pszichológusoknak, akik az egyetemes zsarnok, a tudás-király trónját veszik körül.<sup>11</sup>

E csoportok csak álcsoportok lennének, mivel tevékenységi körük semmi értelmes aktivitást nem tartalmazna. Az egyetemes állam nem adna át és nem adhat át semmilyen fontos tevékenységet magán- vagy helyi vállalkozásoknak, hanem minden ezzel kapcsolatos anyagot összegyűjt magának, és saját tapasztalata, szakértelme és jogrendje alapján dönt. E tökéletes világhivatalban, írja Karl Jaspers: „Létezne valamilyen célszerű gazdálkodás, melynek segítségével – s a kötelező munkaszolgálat által – mindenki szükségletét kielégítenék. S nem is lenne szükség más döntésre. Az egymást követő nemzedékek élete semmit sem változna.

<sup>10</sup> Leo Strauss: *Natural Right and History*, i. m. 131–132.

<sup>11</sup> „Pszichológusok bizottságai addig vitatkoznak majd erkölcstudorok és teológusok bizottságaival, míg az egyén valamennyi védhető jogáról vagy fél tucat kormányzati hivatal gondoskodik majd, nyitva tartás naponta 9-től 5-ig, vasár- és ünnepnap nincs félfogadás.” Georges Bernanos: *Lettre aux Anglais*, 183.

Mindenki egyforma adagokban részesedhetne az élet örömeiből, a küzdelem és a kockázat fűszere nélkül némi munkát várnának el tőle és sok szabad időt biztosítanának a számára.”<sup>12</sup>

Jaspers e szavai megegyeznek korábbi következtetésünkkel, mely szerint a kikapcsolódás a jövőendő társadalmának egyik fő problémája lesz – mivel a szabadidő egyben az indoktrináció és a besorolás legfőbb területe is. Láttuk, hogy azok az elméletek, melyek mintegy átmenetet képeznek az ideológiák és a társadalomalakítás között – mint például a szabadidő-kutatás, a gazdasági vagy technológiai humanizmus és a marxisták elidegenedéstől megszabadult vidám egyénisége – az egyéni önállóságot leginkább a kikapcsolódásban látják megtestesülni. Tévedésük nyilvánvaló s fentebb már el is mondtuk: paradoxon azt képzelni, s az idő pillanatokon belül megcáfolja, hogy ha minden centralizált és egyetemesen megszervezett, akkor a kultúra továbbra is megmaradhat az alkotó egyén hatáskörében. Mégis sokan vallják ma ezt a paradoxont: az ideológusok és a társadalommérnökök a mellett érvelnek, hogy a „kultúra” különálló valóság, szabad terület a különben szervezett társadalmi rendszerben. A politika, a gazdaság, az intézmények, az állam a törvény és a magántulajdon mind rossz: a kultúra az a kiváltságos pont, amelynek segítségével az ember kapcsolatba léphet a „magasabb rendű élettel”. Mellékesen: ez az elképzelés logikusan következik a marxista és liberális világundorból, s leleplezi rendszereik töredékes jellegét, rejtett manicheizmusát. De ha elfogadjuk is, hogy a fönti két ideológia elválasztja egymástól a politika és a kultúra szféráját, lehetetlennek kell tartanunk, hogy az utóbbi csodálatos módon elkerülje a világot behálózó manipulációt és központi irányítást. Ahogy minden másban is, a világállam a kikapcsolódás és a kultúra területén is arra való, hogy saját hatáskörébe vonja az összes érdeket, s az egyéneknek és a társulásoknak a valódi dolgoknak csak az árnyékát hagyja meg.<sup>13</sup>

2. Még az utópikus szellemiség sem engedheti meg magának, hogy légüres térben éljen és dolgozzon; miközben általánosságban a modern történelem legnagyobb hatású mozgalmának kell tartanunk, mégis részeseiményekből táplálkozik, melyeket elvi szükségletei szerint értelmez. Már említettük, hogy az utópikus mennyire türelmetlen a jelenlegi világ-

<sup>12</sup> Karl Jaspers: *Man in the Modern Age*, 70.

<sup>13</sup> „Napjainkban azt látjuk, hogy fokozatosan terjed az egyetemes köztársaság eszménye, mely az emberek maradéktalan egyenlőségén és a javak közösségén alapulna: olyan köztársaságról van szó, melyből minden nemzeti különbség ki lenne tiltva... Ha megvalósulnak ezek az elméletek, elképzelhetetlen terror rendszerét engedik szabadjára.” XV. Benedek pápa 1920. július 25-én.

gal, mely fölfogása szerint csak előkészíti, hogy az emberiség eljusson a szervezett tökéletesség szintjére; nyilvánvaló, hogy ezért minden, valamennyire is fontos történeti eseményben jelet lát, a millennium előjelét, az események döntő fordulatát, mely az eddigi világtól teljesen különböző korszak beköszöntét hirdeti.

Hozzá kell tennünk, hogy ezt az ideológiai szenzációhajhászt nagyban táplálják a tömegcivilizáció jelenlegi körülményei és kommunikációs hálózata. Walter Lippmann megfigyelése, hogy a széles tömegek állítólagos hatalmi helyzetbe kerülése valójában nem jelent igazi hatalmat, hanem csak egyfajta kompenzációt, az „informáltság”-ot, mely egyben szórakoztatást és véleményfölmérést is jelent, s az állampolgár így a nemzeti, nemzetközi, kulturális, erkölcsi és politikai ügyekről csak leegyszerűsített formában kap tájékoztatást annak megfelelően, hogy a hatalom valódi birtokosainak inkább negatív vagy inkább pozitív reakciókra van szüksége, minden esetben az érzelmekre és nem az észre apellálva. Ebben az összefüggésben minden eseményt dramatizálnak, szinte apokaliptikusan írják le, úgy tálalják és tárgyalják, ami arra emlékeztet, ahogy cirkuszigazgatók dicsérik fel a látványosságukat a vásáron.

Ezért aligha meglepő, hogy még a felelősséggel gondolkodó emberek, szakemberek, publicisták, filozófusok is előnyben részesítik a manifesztumot, mely hatalmas események beköszöntét jósolja, s fölhívja a lakosság figyelmét a közelítő kataklizmára. Ám nem lenne helyes, ha azzal vádolnánk őket, hogy pusztán a figyelmet akarják fölkeltetni; inkább arról van szó, hogy engednek az utópista szellemiségükben meglévő hajlamnak, amely megköveteli, hogy messianisztikus ihlettel szóljanak a világról.

Számos példát hozhatnánk föl arra, hogy a holnap világától azt várják, legyen egészen más, mint a jelenlegi, s nemcsak külső megjelenésében: városi-vidéki lakóközpontok, még soha nem hallott technológiai megvalósítások, új utazások, forradalmi haladás a köztisztaság, az élelmiszerellátás, a hírszolgáltatás terén, de még ennél is több: az emberi együttélés politikai formái, új vallási és erkölcsi értékek, a lélektani változások, a kulturális fogyasztás, az érzelmi gazdagodás. Ha megvizsgáljuk korunk hírlapjait, magazinjait, könyveit, a nyilvános vitákat, azt találjuk, hogy számos gondolkodó, köztük komoly és tiszteletre méltó személyiségek, makacsul úgy gondolják, hogy az alább felsorolt jelenségek egyike vagy összessége alapvetően megváltoztathatják az emberi létet és a történelem menetét: a világháborúk, a nukleáris energia léte, az úgynevezett népeségrobbanás, a munka és a kapcsolódás új aránya, az elmaradott országok fölbukkanása a világpolitika színpadán és így tovább. Hatalmas várakozások övezik e változásokat és találmányokat, annyira, hogy úgy

tartják, elfogadható radikális forradalmakról beszélni, valahányszor valamilyen mennyiségi növekedés vagy új kémiai képlet változást idéz elő a hatalmi viszonyokban, a jelenlegi kényelmi szintben vagy a konfliktusok formáiban.

A változásokat követő megnyilvánulásokban az a jelentős – mert nagyszerűen kifejezik az utópikus szellemiséget –, ahogyan az emberi természet átformálhatóságának bizonyítékát keresi, illetve azt az ideológiát, amelyben helye van ennek az átformálhatóságnak. A szomorú tény (már az utópikusnak), hogy politikai forradalmak, technikai találmányok stb. ellenére az emberi természet állandósága makacsul visszautasítja az utópikus leginkább dédelgetett reményét, ami az egyetemes társadalmat, az igazi és hatékony társadalomtudományt, és az ember ideológiai uniformizálását illeti. Ezért az utópikus, miközben kénytelen újra meg újra elhalasztani a végső nagy reformot, minden alkalmat megragad, hogy bejelentse a nagy változást. A szabad informálódásra hivatkozva, de valójában a végső és megdönthetetlen ideológia kidolgozásában reménykedve, azt követeli, hogy vizsgálják felül a jót és a rosszat, amit az atombomba tesz szükségessé, valamint a házasság intézményét, hogy a születésszabályozás intézményesíthető, a népességrobbanás megfékezhető legyen. Vizsgálják felül a nemzeti függetlenséget és általában a nemzeteket, hogy megszüntethető legyen a háború „intézménye”; az emberi lelket is, hogy az emberekbe, s főképpen a gyermekekbe belecsöpögtesse a nagylelkűséget, emberszeretetet és szociális érzékenységet. Chesterton kifejezésével valóban azt mondhatjuk az utópikusról, hogy: „mivel valószínűleg szárnyuk nő, ők levágják a lábukat”.

Ezeknek a gyökeres politikai, erkölcsi, vallási, érzelmi és életmódbeli változásoknak, megújulásoknak a háttérében az a fő törekvés húzódik meg, hogy megkönnyítse az egyetemes közösség kialakulását. Az utópikus úgy érzi, hogy ő az egységesült világ igazi úttörője, aki igazán könnyű átmenetet biztosít, föltéve, ha megfogadják tanácsait. Máskülönben, mint ezt terjengősen és ismételten világossá teszi, a hatalmas változások bekövetkeznek ugyan, csak hogy kataklizmaszerű felfordulás kíséretében. Csak annyit javasol, hogy erkölcsileg és mindenképpen készüljünk föl a világállam, ennek technológiai és szervezeti berendezkedésének eljöveteleire.

A remélt eredmény, az utópikus elképzelése az eljövendő és végső világról. azonban csak egyik szelete ennek a mentalitásnak. Meggyőződésének éppennyire fontos másik szeletébe azok a technikák tartoznak, melyek összhangban vannak a posztutópikus társadalom igazi természetével. Már láttuk, hogy az utópikus retteg a politikától, a hatalmat mint ördögi találmányt egyértelműen elutasítja, mert rendellenesnek találja a



millenniumhoz közeledő világban. Arra törekszik, hogy a hatalmat a vélemények egységével helyettesítse, mely szerinte az érdekek összhangján alapul. Jól látja, hogy a hatalom, ahogy a folyadék, természetesen folyik fentről lefelé; de azt hiszi, ha a szükséghez képest kiszintezi, a folyadék egyenlően fog eloszlni, vagyis gyakorlatilag eltörölhető a hatalom és a széthúzás.

Ez utóbbi elképzelés az oka, hogy az utópikus kedvenc elképzelése szerint az állam a hatalom középponti és semleges szerve, az egyetemes állam pedig szerfelett jótékony szervezet. Ha az állam már nem egy adott osztály eszköze lesz, visszanyeri eredeti rendeltetését, és nem az osztályokra tagolt és így egymással különböző kapcsolatban lévő embereket, hanem összességüket fejezi ki.

Vagyis az állam a hatalom elosztója, amely így akadálytalanul terjed a gáttalan szociális lapályon.

Fentebb már kimondtuk, hogy az utópikus gondolkodó úgy szemléli a kortárs történelmi fejleményeket, mint az általa várt átalakulás előhírnökeit. Egyetemes államfogalma, amely lényegében azért jó, mert hatalmi szempontból semleges (mindenre kiterjedő), tehát egyfajta munkahipotézis, a társadalmi cselekvés vezérfonala. Mivel a politikának, az erkölcsnek, a vallásnak, még az emberi érzelmeknek is alkalmazkodniuk kell az egyetemes állam megszabta körülményekhez, ez utóbbi kényszerítő módszereit nem lehet majd megkülönböztetni az állampolgárok érdekeitől, problémáitól és értékrendszerétől. Az egyetértés tehát biztosított, s annak már alig van jelentősége, hogy a társadalmi célkitűzések eléréséhez használt technikákat valamilyen elit vagy pedig a nyilvánosság, avagy szakértők különleges testülete alakítja ki, hiszen az egyetemes társadalomnak akár a felső, akár az alsó rétegeiből származnak, ezeket az intézkedéseket az egyedül lehetségeseknek tartják. Mivel állítólag túllépnek az egyéni érdekeken, minden, az eredetüket, indítványozásukat és alkalmazásukat firtató kérdés bárgyú. Ez magyarázza, hogy a kollektivismus teoretikusai, a levellerektől kezdve Rousseau-n át Marxig és a társadalommérnökig, rendszerükben mindig helyet hagytak az elitnek: ám komolyan hitték, hogy ezek az elitek valójában nem elitek, hanem csoportok, melyekben a valós társadalmi helyzet megnyilvánul és kifejeződik.

Az új elitnek ez a „politikai ártatlansága” már abban is megmutatkozik, ahogyan ünnepélyesen lemondanak az erőről mint a kormányzás és általában az emberek közötti ügyvitel eszközéről. Mivel az erőt rossznak tartják, mely az egyének és a csoportok közötti egyenlőtlenségből fakad, az egyenlők egyetemes közössége nem alkalmazhatja; helyére etikai viszonyok kerülnek, melyeket buzdítások, nyilvános eskütételek és ártat-

lanság megvallásával valósítanak meg a közösségben. Robespierre, pár hónappal bukása előtt, a jakobinus diktatúra csúcspontján azt hirdette: „Országunkban helyettesíteni fogjuk az önzést az erkölccsel, a becsvágyat a becsülettel, a jó modort a kötelességgel, a divatot a rációval, a szegénység megvetését a bűn megvetésével, a hiúságot a nagylelkűséggel, a pénzhéséget a dicsőségvággyal, a hírnevet az igazsággal, a nemesség aljasságát a közember nagyszerűségével.”<sup>14</sup>

Mint fentebb már megjegyeztük, ezek az erények nem irányíthatóak, nem határozhatók meg, nem kényszeríthetők ki, nem vitathatók; különösen akkor, amikor egész közösségekről van szó, üres jelszavakká válnak, melyek elveszítik érvényüket. Tény, ha bárki megpróbálja erőszakolni őket, leértékelődnek, cinizmus és nevetség tárgya lesznek. Ha bármilyen hatást gyakorolnak egyének és csoportok viselkedésére, akkor az a betartásuk elutasítása. Ironikus, hogy csak egyetlen erő, a kenetes képmutatás képes erkölcsöt kényszeríteni a társadalomra, ez az akartan elhitt erény pedig a kollektív önmisztifikáció. Ezért jobb, ha felismerjük, ahogyan Niebuhr teszi, hogy: „A csoportok közti viszonyoknak mindig túlnyomóan politikainak kell lennie, nem pedig etikainak, vagyis az egyes csoportok által birtokolt hatalom aránya fogja meghatározni őket, legalább annyira, mint a csoportok egymáshoz viszonyított szükségleteinek és igényeinek bármifajta racionális vagy erkölcsi méltánylása.”<sup>15</sup>

Általában a normálisan irányított politikai élet és emberi létezés belebukik, ha az értékeket úgy próbálja meg átértékelni, hogy a feladatot mérőben racionális szemszögből közelíti meg; ebben az esetben a politikai tevékenység fő eszköze a meztelen, még könyörtelenebb hatalom kell hogy legyen, hiszen el kell titkolnia e lehetetlen és embertelen feladattal kapcsolatos szorongásait. A történelmi változások valódi etikai törekvések eredményei, de még ezek sem képesek megváltoztatni a hatalom alapvető viszonyait és természetét, csak arra képesek, hogy új elemekkel gazdagítsák a már létező helyzetet. Az etikai törekvések mögött azonban nem racionális rendszerek húzódnak meg, nem is a jóakarát hangoztatása, hanem mélységes-mély tapasztalatok. „A választási szabadságunkat bővítő társadalmi átalakulások szinte mindig úgy következtek be, hogy egy kiemelkedő szellem vagy egy dinamikus, új társadalmi csoport az ismeretlenbe ugrott: ezek a megfigyelt társadalmi törvények ellenében szándékos tettek.”<sup>16</sup> Ám szellemóriásokat nem hozhatunk létre akarati

<sup>14</sup> 1794. február 5. Idézi Bernard Fay: *La Grande Révolution*, 434.

<sup>15</sup> R. Niebuhr: *Moral Man and Immoral Society*, 13.

<sup>16</sup> R. Crossmann: *Explaining Revolution of Our Time, Can Social Science Predict Its Course?*

alapon, s társadalmi csoportok is csak akkor válnak dinamikussá, ha valami hirtelen belátás – éppen a nagy szellem belátása – mozgásba lendíti őket. A világméretű kollektivitás, ha valami, akkor éppen az ilyen csoportok és az ilyen dinamizmus logikus tagadása; megtervezett társadalma és hangosan hirdetett erkölcsössége nem szünteti meg, csak elrejti a hatalmi harcot. A kommunista rendszerekben kialakult hatalmi csoportokhoz hasonlóan a világkormányzat frakciói is harcolni fognak egymással, miközben egységes ideológiát vallanak; ha bármely frakció lefoglalná magának a központi hatalmat, az nem az erőről való lemondást, hanem csak kifinomultabb felhasználását jelentené.

3. Mint fentebb már mondtuk, az utópikus végső célja a történelem megmentése, a szabadság, az önzetlenség, az örök béke uralmának megteremtése a földön. Úgy akarja elérni ezt, hogy meg akar semmisíteni mindent, amit rossznak tekint, s hogy a végeredmény ne pusztán az emberi sors jobbítása, hanem egy ténylegesen erkölcsre épített társadalom legyen: nem emberi lények története, hanem az istenség krónikája.

Am az utópikus szemében ez az istenség nem az Isten; még ha vallásos is, nem képzeli, hogy az utópiát az utolsó ítélet fogja elhozni, s hogy a nyája által kiengesztelt Isten továbbra is az emberek között marad. Az „istenség” ebben az esetben azt jelenti, hogy a földi ember elfogadja azon tanokat, melyeket egyfajta természetes vallásnak tekintenek. Ezek a tanok valójában gyakran csak annak ellentétét állítják, amit embertársunkban és a fölöttünk hatalmaskodóban elítélünk: az a leegyszerűsített kép, melyet kiemelkedő férfiak, mint Rousseau, Fourier, Marx, Lenin (s nem is beszélve a kortárs Bertrand Russelről és John Deweyről) habozás nélkül fölvezetnek a tökéletes társadalomról és az egységesült világról, tetemes naivitást föltételez, mely lehetővé teszi, hogy megbocsássák a filozófusnak vagy a történésznek, hogy „az idők végezetéig stallumba helyezték magukat.”<sup>17</sup> Erről a képzeletbeli magaslatról könnyű Istenhez hasonlatosan áttekintést szerezni, s felépíteni egy kimerítő történelmi magyarázat rendszerét, amely metatörténelemként bánik a történelemmel, mely valójában egyszeriben véget ér, mihelyt racionálisan megértettük. Ebből kiindulva, mint Marx javasolta, azután magunkra ruházhatjuk a feladatot, hogy megszerzett és tévedhetetlen áttekintésünkkel összhangban átalkítsuk a történelmet. Az utolsó probléma már csak a terv megfogalmazása, az anyagi és emberi akadályok eltávolítása, s végül a megvalósítás.

Még ha köztünk él is, az utópikus a történelmen túlra helyezi magát, arra a pontra, ahol a történelem az ő véleménye szerinti egyetemes társa-

<sup>17</sup> Jacques Maritain: *On the Philosophy of History*, 162.

dalommá alakul át. Maritain szerint ez azért van, mert céljai abszolút megvalósítására törekszik, holott a keresztény jól tudja, hogy „ez a világ a maga történelmén belül soha nem békül meg teljesen Krisztussal”.<sup>18</sup> Ugyanezt a különbségtételt találjuk meg Szent Ágostonnál, aki ismerte a manicheus hajlamú gondolkodást, hiszen ifjúkorában őt is elcsábította. Az utópizmusra adott válasza éppúgy érvényes ma, mint az i. sz. IV. században. „Nevetséges mesének” minősíti azt a várákozást, mely szerint a második eljövétel átalakítja a történelem szerkezetét, a földön nem lesz Paradicsom, s a két birodalom közötti feszültség mindenkor megmarad. „Azon túl, hogy Krisztus az egyháza által jelen van benne, a társadalom soha nem válik istenivé.”

Ha a történelmet mégis azonosítjuk Istennel, az számtalan következménnyel jár. Azok a próféták, akik ennek az istenségnek a nevében beszélnek, társadalmi szemszögből tekintenek a transzcendenciára, vagyis az ideált látják, amely a kierőszakolt egyetértés miatt állandó társadalom tökéletes formájában ölt testet. Sőt kizárják az egyéni megjavulást, vagy pontosabban: a közösségi érdekek és beteljesedés függelékének tartják; a társadalmat nem annak alapján ítélik meg, hogy mennyire biztosítja az egyén szabadságát és valódi kibontakozását, hanem ellenkezőleg, az egyén értékét azon mérik, mennyiben járul hozzá, s mennyiben veti alá magát a társadalomnak.

A történelem istenítésének másik következménye, hogy nemcsak az egyént, de a közösséget is elnyomja és eltéríti valódi rendeltetésétől. Az ember azt akarja, hogy istene tökéletes legyen, s a történelemnek még az isteni trónuson is meg kell felelnie ennek az elvárásnak. Mint R. Niebuhr írja: „A történelem elvetélt kísérletek hosszú sora a vágyott társadalmi összetartás és igazságosság megvalósítására, s kudarcuk rendszerint annak tudható be, hogy vagy teljesen ki akarták küszöbölni az erőszakot, vagy ellenkezőleg, túlzottan bíztak benne.”<sup>19</sup> Mindegy, merre „terelnék” a történelmet, hogy megszüljön az utópiát, akár a passzív rezisztencia „technikáját” választjuk a gonosszal szemben, s nem igyekszünk a hatalmat hatalommal ellensúlyozni, akár saját kezünkbe kaparintjuk az összes hatalmat, a közösség mindenképpen szenvedni fog a túlzásainktól. A földi rend és ezzel az emberi lét és a társadalom szerkezete olyan, hogy minden korszakban és minden nemzedéknek újra meg kell ismernie, értelmeznie és újra felhasználnia, miközben alkotóelemei nem változnak.

<sup>18</sup> Uo. 155.

<sup>19</sup> R. Niebuhr: *Moral Man and Immoral Society*, i. m. 49. oldal.

E fejezetben, s a korábbi elmélkedéseink során két, egymással ütköző emberfogalmat láttunk, és értelmiségieket, akiket fokozatosan azonosítottak az egyikkel vagy másikkal. Ennek oka az volt, hogy az értelmiség gondolati rendszerekkel akart sikert aratni ott, ahol a vallás kudarcot vallott, valamint az, hogy a filozófiai kutatást alárendelte az ideológiai célszerűségnek, illetve a tudomány módszereivel, s a tudomány táplálta göggel sürgette az emberi élet átalakítását.

Láttuk, hogy ennek következtében az értelmiségnek két kudarcot kellett megélnie: az egyik a liberális trauma, amikor látták, hogy azok a tényezők, amelyekkel nagyobb szabadság érhető el, új obskurantizmus eszközei lettek. Említsünk csak egy példát: az államhatalom, melyet az értelmiség kényszerítő eszközzé akart átalakítani, hogy segítse a tömegeket, elhallgattatta a kritikát. S nem tanultak a kudarcból, hanem ugyan-ezen értelmiségiek most már arra törekednek, hogy az államot nemzetközi rendszerré téve (amely még „természetes állapotú”) megfosszák normális hatalmi jellegzetességeitől és rábeszéljék, hogy szuverenitását adja át egy világkormányának, s közben nem gondoltak arra, hogy egy nagyobb egység még inkább elnyomó lesz. E világkormányzat nem lesz alávetve olyan erkölcsi kódexnek, mely legalábbis az emberek lelkiismeretében fölötte áll a nemzetállamnak.

Az értelmiség másik nagy kudarca az, hogy fogalmilag egy olyan etikai-társadalmi szürrealitást készített elő, mely a valóság helyettesítésére lett volna hivatott. Másként fogalmazva, az értelmiség nemcsak arra használta föl bizonyos osztályérdekkel kötött szövetségét, hogy az igazságosságért küzdjön, hanem hogy alakot adjon egy absztrakciónak, az átkos utópiának. E fejezet elején már idéztem Mannheim Károlyt, aki szerint utópia és politika elválik egymástól, amikor egy adott osztály eléri politikai céljait, ám ennél több történt: az értelmiséget nemcsak „elbocsátották” az osztály nélküli társadalom általános depolitizálódása miatt, hanem arra is rákényszerül, hogy szemtanúja legyen, hogyan korcsosítja el saját eszméit a társadalommérnök. Ez utóbbi már nem tiszteli Isten képét az emberben, hanem az ember belső életét – személyiségét, magánéletét, szabadság- és csodaérzékét – maradéktalanul külső cél, a manipulált robotok eszmei közösségének szolgálatába állítja.

A társadalommérnök a maga részéről hasznot húz az értelmiségi örökség szellemi kettősségéből. Annak oka, hogy még gondolkodó emberek is csak ritkán ismerik fel a társadalomalakítás veszélyeit – a kárhoztatásáról már nem is szólva –, abban keresendő, hogy az elmúlt évszázadok intellektuális-ideológiai tevékenysége sikeresen elködösítette, s filozófiailag,

ebből következően történelmileg kívánatos színben tüntette föl. Először is hozzászoktunk annak elfogadásához, hogy a politikai és a társadalmi kérdések megoldásában mindenkor a közösség érdekeit kell szem előtt tartanunk, s az egyént nem kell számításba vennünk; másodszor elfogadtuk azt is, hogy gondolkodásunkat társadalmi helyzetünk, ideológiai elkötelezettségünk és a történelem megjósolható fejlődését állító elméletek határozzák meg. Ennek eredményeképpen elfeledkeztünk arról, hogy a társadalom az egyénben gyökerezik, s komolyan csak azzal foglalkoztunk, hogy a társadalom mint önálló és önellátó valóság milyen formában fejlődjék.

Mindez pontos ellentéte annak, amit a középkor fontosnak tartott – s mellékesen arra is rávilágít, hogy miért nem létezett mai értelemben vett értelmiség a középkorban. Hiszen a középkori ember, mint az első fejezetben rámutattunk, egyszer s mindenkorra adottnak vette a társadalmat és annak szerkezetét, vagyis az isteni rend tükörképének tekintette, ami égen-földön hasonló. A középkori ember, mivel része volt Krisztus misztikus testének és tagja az egyháznak, Isten, nem pedig a közösség szemében volt fontos. Olyan egyén volt, akinek a sorsa, bűnei, bűnbánata és üdvössége fontos volt; s a társadalmi rend elfogadását vagy elutasítását nem azon mérték le, hogy mennyit nyer vagy veszít rajta az illető társadalmi rend, hanem azon, hogy az egyén betartotta-e vagy sem az isteni parancsokat. A középkori ember, legalábbis elvileg, olyan eszköznek tekintette a közösséget, mely segítheti vagy gátolhatja az egyén evilági útját, s önmagában nem cél, legfeljebb az egyéni erények és gyengeségek próbatételének helyszíne.

Az olvasó előtt bizonyára világos, hogy nem a középkori emberfogalom magasabbrendűsége mellett érvelek, csupán hangsúlyozni akarom, hogy a mi emberfogalmunk majdnem szöges ellentétben áll vele. Azt akarom hangsúlyozni, azért haboznak rosszallani a társadalomalakítás céljait és módszereit, mert szellemi elődeink elkötelezték magukat a mellett az elképzelés mellett, hogy a közösség élete mindörökre független saját tagjainak életétől, hogy a közösség követelményeit az egyén minden további nélkül köteles elfogadni. Röviden: manapság számos szerző állítja, anélkül hogy figyelmet fordítana arra, milyen abnormális ez az idéje, hogy a közösségi célkitűzések – világkormányzat, ideológiai közmegegyezés, tökéletes társadalom, állandósult béke – problémáink eszményi megoldását jelentik, csak éppen vagy a távoli jövő rejti őket, vagy soha nem is valósíthatók meg. S nagyon kevesen veszik maguknak a bátorságot ahhoz, hogy kimondják: ezek a célok irreálisak ahhoz, hogy küzdjünk értük, habozhatunk, ami a megvalósításukat illeti, és gyalázatosak, ahogy vannak.

Az értelmiségnek tehát öröksége jelentős részétől meg kell szabadulnia, ha ebben a vitában nem annyira ideologikus, mint inkább filozófiai alapon akar részt venni. Más szavakkal: amíg elfogadja, hogy filozófiai fölfogását az ideológiának kell meghatározni, nemcsak hogy bárgyúság marad minden spekulációja, hanem elveszíti uralmát azon folyamat fölött is, melyben az eszmék valósággá válnak. Hiszen az ideológia ihlette célok, amelyekhez ragaszkodik, eleve oly természetűek, hogy csak a társadalomalakítás vállalkozhat konkrét megvalósításukra – aminek ára hatalmas: az emberiség és a szabadság föláldozása.

Valójában a létező világ utálata és az utópia reménye az a kapocs, mely összeköti az ideológus értelmiségit és a társadalommérnököt. Kettejük között a különbség nem filozófiai, s ha mégis különbséget teszünk köztük, ennek oka, hogy a történelmi fejlődés időben elválasztja egymástól azokat a társadalmi, politikai és kulturális összefüggéseket, melyekben e két típus tevékenykedik, s arra készíti őket, hogy két meglehetősen eltérő dolognak adjanak hangot. Az értelmiséget a világ érdekelte a maga valóságában s meg akarta változtatni; ám nemcsak tevékenysége, de még képzelete is meglehetősen korlátolt volt, s így nem adhatott tiszta képet arról, amiért dolgozott. A társadalommérnök már birtokában van a változtatás eszközeinek, s ennek megfelelően hozzá is láthat az utópia felépítéséhez.

Ugyanakkor filozófiailag nem sok nézetkülönbség van az értelmiség és a társadalommérnök között: mindkettő arra törekszik, hogy az emberi sorsot kiemelje a végzet kezéből, biztonságossá és tudományossá tegye.<sup>20</sup> Láttuk már, hogy ez nem választás kérdése: a társadalommérnök nem útonálló, aki rátámad a társadalomra s megfosztja szabadságától. A XIX. és a XX. század társadalmi, nemzeti és gyarmati lázongásai olyan szellemi légkört teremtettek, mely kedvezett a globális megoldások és képletek kialakításának, amint ez be is következett a kommunikáció és a hadviselés területén bevezetett technikai újítások révén. A „planetáris együttélés” szükséglete nem eredménye, hanem oka a társadalomalakítás hirtelen támadt tekintélyének. A társadalomalakítás lehetőség és csábítás volt, amely annál erősebbé vált, minél inkább kiderült, hogy a hagyományos megoldások kudarcba fulladtak, vagy egyszerűen – türelmetlenül és kritikátlanul – félresöpörték őket.

A társadalommérnök alapvető kérdése így szól: hogyan kezeljük a tömegeket és a számokat? A társadalomalakítás közvetlen problémái, amelyekkel szembesül s amelyeket megfogalmaz, természetesen a valóságból erednek; ám a valósággal és problémáinak megoldási kísérleteivel együtt új problémák merülnek föl: szervezési, pszichológiai, nevelési és

<sup>20</sup> H. Belloc: *The Servile State*, 127.

erkölcsi kérdések, melyekre szintén oda kell figyelni, s gyakran kiderül, hogy fontosabbak az eredetieknél. A társadalommérnök tehát meggyőzi magát, hogy ezeken a területeken is alkalmazható a tudományos megközelítés, s a tudományos megközelítés nem más, mint tények sorba rendezése egy adott elmélet fényében, valamint egy módszer kidolgozása, melynek segítségével az adatok megérthetők, kezelhetők, kísérletivé tehetőek, s végül ellenőrizhetők.

A tudományos megközelítés fenti meghatározásában használt szavak közül az elmélet természetesen döntő fontosságú, hiszen nincs tudomány, de még a kutatást sem lehet elkezdeni hipotézis nélkül, mely aztán elméletté fejleszthető. Az utópizmus filozófiai lényege éppen az elmélet, nevezetesen hogy az emberiségnek el kell érnie a tökéletesség állapotát, vagyis teljesen uralnia kell a sorsát. Már láttuk, hogy a szervezési szinten mivel jár ez a cél: növekvő központosítással, az egyén lefokozásával robottá, amely mind a munkáját, mind a kikapcsolódását az előírt módon végzi, valamint egy igazgató bürokrácia kialakulásával, mely a tökéletesedő kommunikációs technika következtében mindenhova benyomul. Ám ezek a „reformok”, melyek az emberiséget megvédenék minden külső balesettől, s elsősorban a „régis Ádám” hatásától, ez a társadalmi higiéné, ahogy Goethe megjósolta, hatalmas kórházzá változtatja a világot, föltételez egy bizonyos emberfogalmat, mely egyben filozófiai-lag is megfogalmazható.

Ne feledjük el, amit Nietzsche mondott, hogy a modern tudomány kipenderítette az embert a teremtett világ közepéből a periféria felé. A különböző filozófiai és ideológiai rendszerek azóta is igyekeznek megmagyarázni az ember új és kétségbeejtő helyzetét, s egyben indokokat ajánlgatnak, miért kell elfogadnia ezt az új és véglegesnek tekinthető sorsot. Az utópizmus társadalomalakításban testesítette meg a végső magyarázatot, melyet a teremtett világba vetett hitében megingott embernek fölajánlott, mely egy sorozat utolsó tagja, s bizonyos értelemben magába foglal, megerősít és tagad minden korábbi magyarázatot: megerősíti őket, hiszen ugyanazt ígéri, mint a korábbi elméletek; s tagadja őket, mert a megszabott föltétel a szabadságról való lemondás.

A szabadságról való lemondás azt jelenti, a közösség mindennel rendelkezik, amit az egyén felad, mert terhes, kockázatos vagy kiszámíthatatlan. Az üzlet mégis csábító, hiszen az ember mindig is erősen hajlott arra, hogy lemondjon szabadságáról biztonsága érdekében és anyagi juttatások fejében. S az „elitek” is megtalálják számításukat, hiszen – akár jobb-, akár baloldaliak – már nem hisznek a demokráciában, csakis egyfajta paternalista igazgatásban, legyen az vállalati igazgatók, szakértők, tervezőmérnökök, világkormányzatiak, akármilyen ügynökség vagy bár-



milyen más átfogó szervezet diktatúrája. Ez a szervezet éppoly tartós lenne, mint a világtársadalom rendje.

Mármost az egyéni szabadságról való lemondásnak van egy rendkívül fontos következménye: a közösségnek kell magára vállalnia mindazon szellemi és mentális tevékenység bővített változatát, mely korábban az egyéneket jellemezte mind egymás közti, mind a társadalomhoz való viszonyukban. Ennek megfelelően manapság egyre többen beszélnek egy új tudatszint szükségességéről, mely képes lenne megbirkózni a globális problémákkal. Új etikai tudatról és megnövelt felelősségtudatról; modernizált oktatásról, mely képes fölkészíteni, szembenézni e felelőségekkel; arról, hogy az állampolgárnak több információra van szüksége, hiszen fontosabb döntéseket kell hoznia, mint valaha. Más szavakkal: a meghirdetett követelmények nyilvánvaló módon meghaladják az egyén képességeit, normális befogadókésztségét, megszokott érdeklődési körét, etikai érzékenységét és intellektuális kapacitását, s egy elképzelt emberre illenek. S minthogy ilyen ember nincs, a hatalmas szervezeteket és intézményeket – a létező szuperegyéneket – kell felruházni a megkívánt jellemvonásokkal.

Am ha félretesszük is az egyént, mivel nem alkalmas az általunk javasolt feladatokra, jellemző korlátai attól még jelen lesznek a csoportban. Vannak persze olyan szervezési feladatok, melyekben a csoport mint csoport sokkal hatékonyabb, mint az egyén, noha végső soron mindig ez utóbbinak kell a döntés, az időzítés, a bátorság terhét hordoznia. De amint elhagyjuk a tisztán gyakorlati tevékenység területét és az egyénileg meghozott döntések megvalósítását, az intelligenciának, az erkölcsi tudatnak, a nevelhetőségnek és az elkötelezettségnek még a csoportokban is megvannak a maguk természetes határai, melyek pontosan azonosak az egyén intelligenciájának és egyéb tulajdonságainak határaival. Axiomatikusnak kell elfogadnunk, hogy egy közösség erkölcsi tudatossága, intelligenciája, nevelhetősége és elkötelezettsége nem lehet nagyobb az egyénénél. A közösség bizonyos mennyiségű egyéni tulajdonságot hordoz magában, minőségileg nem képes azok jobbítására; még azt tarthatjuk szerencsésnek, ha megőrzi az egyéni tulajdonságok minőségét, és számbeli fölénye és ereje folytán nem az egyén gyöngéit és hibáit erősíti. „Az ember növekvő vonzódása (egyre nagyobb közösségek iránt) – jegyzi meg R. Niebuhr – nemhogy megszüntette volna a viszályokat, hanem még többet eredményezett. Így a civilizáció eszköz lett, hogy az egyének vétkeit mind nagyobb és nagyobb közösségekre ruházza.”<sup>21</sup>

<sup>21</sup> R. Niebuhr: i. m. 20.

Elég könnyű lenne azoknak a lényeges lépéseknek a lehetetlenségét felmutatni, amelyekkel a fent említett tulajdonságok és erények (intelligencia, erkölcsi tudat stb.) fokozhatóak, s még könnyebb lenne bizonyítani, hogy egy ilyesfajta előrehaladás, mihelyt megvalósul – mint Niebuhr rámutatott – a konfliktusterületeket csak áthelyezi, de nem szünteti meg. Látványosan ugyanazok az elemek volnának jelen, csak mint egy fölnagyított fényképen, más dimenziókat mutatnának. Az intelligencia nem fokozható, hiszen az újabb adatok fényében mindig saját problémáival szembesül. Ha az intelligencia fejlődésén azt értjük, hogy egy csoportban, nemzetben, vagy az egész világban a rendelkezésre álló értelmi képességeket összesítjük, máris elhagyjuk az intelligencia birodalmát, és átlépünk az etika területére, mely választásokat, döntéseket, normákat és érdekeket foglal magában, és valószínűen az értelmesen megfogalmazott alternatívák konfliktusához vezet. Mellesleg ez az oka, hogy az utópikus olyan állapotról álmodik, melyben az intelligencia már nem egyedi tulajdonság, hanem egy kollektív test kollektív tudata: ezáltal megszabadulhatnánk a konfliktusoktól, és az emberiség egységes és egyetlen intelligenciáját tudományosan alkalmazhatnánk minden problémára.<sup>22</sup>

Hasonlóképpen: mi mást jelentene a több információ, mint néhány egyén erőfeszítését, hogy megértsék a politikai, társadalmi és másfajta jelenségek természetét és képessé tegyék magukat arra, hogy ha belátásaikat nem közölhetik is, mégis belássanak a világban zajló küzdelmek, mozgások és konfliktusok mögé? Mint az intelligencia esetében, itt is arról van szó, hogy a befogadott és feldolgozott információ bármely lényeges növekedése akár a diplomácia, akár az üzleti élet terén csak az informáló eszközöket erősíti, amelyek segítségével az információt szórják, finomítják, versenyeztetik és manipulálják, anélkül hogy elősegítenék a tényszerűbb, igazabb, ösztönzőbb és értelmesebb kutatást. Továbbá, mivel a politika természete olyan amilyen, vagyis különbségekből, egyoldalú kiváltságokból, helyzeti előnyből táplálkozó, a „jobban informált” nagyközönség csak új eleme volna az amúgy is bonyolult információs világnak. Az információ nem cél, hanem eszköz: amint a közvélemény hatalom lett a modern világban, hatalmi tényező a politikai életben,

<sup>22</sup> Tudatosan vagy sem, ezt a célt tűzték ki maguk elé olyan filozófiai iskolák, mint a logikai pozitivizmus és a Bécsi Kör. Az interszubsztitívitás tudományos státuszának megvalósításáért küzdöttek, amelynek segítségével az emberek mindig új és megjósolhatatlan reakcióit egzakt nyelvvel helyettesítenék, mely minden esetben pontos és állandó jelentést biztosítana, utalással a pontosan leírható tárgyakra és eseményekre (élményekre). A társadalommérnök sem vágyhatna ennél a tudományos nyelvnél jobb eszközre is, ami a társadalmi viszonyokat illeti.

azonnal a legkülönbözőbb érdekek kaparintották meg, amiként a múltban más hatalmi tényezőket. Ugyanakkor a döntéshozók és az informáltak számbeli, hatalmi és befolyást illető aránya állandó maradt.

Mutatis mutandis ugyanez mondható el az *oktatás* kiterjesztéséről, a *háború* kiküszöböléséről, a *felelősségtudat* növekedéséről, az emberek és nemzetek közötti *egyenlőség* fokozódásáról. Még ha elismerjük is, hogy lehetséges bizonyos szűk értelemben vett fejlődés, ezeket a területeket illetően is be kell vallanunk, hogy a megjelenő új problémák szükségképpen meghaladják a rendelkezésre álló erkölcsi, intellektuális és műveltségi forrásokat, amelyeknek lépést kell tartaniok az új problémákkal, s így ismét csak gondok keletkeznek. Utolsó példaként említsük meg a társadalmi és gazdasági egyenlőséget: nyilvánvaló, hogy amint sikerül bizonyos szintet – mindegy, milyen magasat – biztosítani, a tehetséges és okos egyének egy még magasabb szint elérésével kívánják mérni saját kiemelkedő képességeiket és alkalmasságukat, felülemelkedve társaikon. Új és magasabb helyzetük pedig hatalommal és tekintéllyel jár, ők lesznek a központ, vagyis tovább növelik a távolságot maguk és az alacsonyabb helyzetben lévők között. Már mondtuk, s nem indokolatlanul, hogy az egyenlőség kialakításához szükség van kényszerre, vagyis szükségképpen elvesz valami a szabadságból; de vajon az egyenlők társadalmában ki fogja kényszeríteni az embereket, ha nem azok a felsőbb csoportok, akik magukat az egyenlők közt „még egyenlőbbnek” proklamálva erőt alkalmaznak.<sup>23</sup>

Mindezt talán meg sem kellett volna említenünk, ha manapság az egyén természetes képességeire és a társadalom erkölcsi és szervezeti lehetőségeire vonatkozó igények nem volnának oly túlzók. Az elkövetett hibákat és a csalódást a társadalommérnökök arra használják fel, hogy igazolják, miért követelnek még hatékonyabb szervezést és még több emberfölötti erényt. Ezen csodálatos dolgokat mindenki készpénznek veszi tömegkorszakunkban, s a bennük való hitet az értelmiségiek és örökösök terjesztik. Innét ered, hogy türelmetlenek mindennel, ami nem egyezik az elidegenedés alól való totális felszabadítás, a háborús fenyegetést meggátló totális béke és a minden viszályt megszüntető totális egység eszményével. Ám a társadalmi próféták érzélgőssége elhomályosítja azt a tényt, hogy: „A társadalomban különböző szerepeket betöltő egyének között soha nem froghat fenn az érdekek kölcsönössége... Az em-

<sup>23</sup> E. von Kuehnelt-Leddihn jegyzi meg, hogy: „egy magasabb rendűnek tartott személy által gyakorolt uralom lélektanilag kevésbé elnyomó, mint az egyenlők kényszerítő uralma – nem is beszélve az alacsonyabb rendűnek tartott személyekről”. *Equality vs. Liberty*, 88.

ber mindig eléggé képzeletgazdag lesz ahhoz, hogy saját szükségleteit mindig sürgetőbbnek érezze a másokénál” – jegyzi meg Niebuhr.<sup>24</sup>

Az utópisták azonban nem vették figyelembe ezeket az igazságokat, hiszen a *politika* magát a *történelem*, a történelmet pedig a *vallás* fogalmainak felhasználásával gondolja végig és ítéli meg. E szempontból a jelen mindig átkozott, mindig siralomvölgy – ám ezért nem a túlvilág s nem az a dráma a kárpótlás, amelynek előadója hősként vagy áldozatként az egyén, hanem az utópia, mely felé az emberiség csak mint egész menekülhet.<sup>25</sup>

Mármost hiábavaló lenne azt mondani az embereknek, hogy „ez a világ a lehető világok legjobbika”, hogy minden jobbítási kísérletük elvesztegetett idő, s hogy erény az, ha alávetjük magunkat az adott körülményeknek. A reakciós értelmiség éppen ennek a csábításnak esik áldozatul s tévesen azt hiszi, hogy – Chesterton szavaival – „ha békén hagyod a dolgokat, olyanok maradnak, amilyenek. De csak nem hagysz nekik békét. Ha azonban békén hagysz egy dolgot, a változás viharának teszed ki.”<sup>26</sup> Ha a liberális szellemiség az utópiában keres menedéket, a reakciós abban vétlen, hogy minden emberi vállalkozásban, mely remél, mely lelkes, mely változást akar, összeesküvésre gyanakszik. A helyes magatartás ezen viszályokkal szemben, mint fentebb már említettem, ha újra fölfedezzük a filozófiát, melynek van elég bátorsága ahhoz, hogy megszabaduljon a történelmi-ideológikus és utópikus látásmódtól. Röviden szólva, e filozófiának újra hangsúlyoznia kell, hogy az egyén elsődleges a közösséggel (vagyis megjósolt kollektív tudatával) szemben, a szabadság a magán- és közösségi élet elgépiesítésével szemben, s a józan ész a tudományba vetett hittel szemben.

Ez a program talán nem látványos, noha olyan filozófiai tisztázásra tör, melyből az emberiségnek mindig haszna származott. Ami azt illeti, ez a program nem is program, hiszen ez esetben csak újabb utópia volna az eredmény. Az utópikus rendszerek mozzató erői közt mindig ott van, hogy kicsiny csoportok számára megszerzik a hatalmat, hogy az emberiség sorsát „biztossá” és „tudományossá” tegyék. Ez a gondolkodásmód oly mértékben áthatotta értelmiségieink gondolkodását, hogy ha tiltakoznak is a történelem mesterséges kimerevítése ellen, amit javasolni

<sup>24</sup> R. Niebuhr: i. m. 195–196.

<sup>25</sup> Még a nagy protestáns teológus, Karl Barth is elmarasztható az utópikus gondolkodásban, hiszen a politikát nélkülözhetőnek tekinti a vallási igazság fényében. Mivel nem fogja fel a különbséget a kommunista, illetve a nyugati rendszerű kormányok alatt élő népek politikai sorsában, azt ajánlja a keresztényeknek, hogy vessék magukat alá a szovjet uralomnak, még ha despotikus is az.

<sup>26</sup> Chesterton: *Orthodoxy* (1908), 212. Magyarul: *Igazságot!*, 1922.

tudnak, csak egy másik utópia. Néhány évvel ezelőtt Lewis Mumford közreadott egy könyvet,<sup>27</sup> amelyben nemzeti jellegüktől megfosztott kormányokat, teológiától mentes vallást javasol a „világkultúra” terjesztése érdekében, a „történelem utáni emberiségben”, valamint egyfajta világpolgár-rendőrséget, hogy gyökerestül kiirtható legyen, amit a szerző „az egyéni és közösségi bűnözés járványának” nevez. Aldous Huxley, az úttörő és szimbolikus jelentőségű antiutópia, a *Szép, új világ* szerzője, mostanában meglepő módon szembefordult korábbi álláspontjával: a University of California által rendezett előadás-sorozaton arról beszélt, mennyire szükséges az emberek közötti szeretet erősítése úgy, hogy a világon mindenütt rábeszéljük az anyákat, hogy szoptatás közben vigyék közel kisbabájukat más emberekhez és állatokhoz, miközben azt mondogatják, hogy „szép-szép, jó-jó”, s rá kell mutatniuk mindenkire, aki a közelükben van, és ráolvasásszerűen olyasmit kell ismételtetniük, hogy „jó ember, szeretnünk kell”. George Lichtheim egyik legutóbbi cikkében<sup>28</sup> lelkesen beszél a lehetőségről, hogy az értelmiségből egyetlen univerzális agy lehet, s meg fogják szervezni a hamarosan beköszöntő világállamot, amelyben gondolkodnak. Lichtheim sűrűn hivatkozik Teilhard de Chardin jóslatára, hogy az emberiség evolúciójának ilyenfajta lesz a végső állapota.

A filozófiához való visszatérés valójában visszatérés lenne az emberhez is, ami azzal az eredménnyel járhatna, hogy nem dicsőítenék a kollektív célokat, mintha erkölcsi pótlékok és vallási célok lennének. A kortárs utópikus gondolkodás teljesen összezavarta a politikai filozófia legfontosabb kérdését, az egyén és a közösség viszonyát. Az emberi viszonyoknak még oly éles szemű megfigyelője is, mint Niebuhr – akit a fentiekben már gyakran idéztünk –, fenntartja munkája során az „erkölcsös ember” és az „erkölcstelen társadalom” kettősségének illúzióját, mivel küszködik a titkos hajlamával, hogy úgy lássa a társadalmat, amely egy napon éppoly „erkölcsös” lesz, mint kivételes helyzetekben az egyén. Ezzel ellentétben az utópikus a maga egyszerűsített gondolkodásával abban reménykedik, hogy a jól szervezett társadalomban meglévő potenciális jó végül átragad a lázadó egyénre, megfékezi ösztöneit, eloszlatja irracionálisát.

Az igazság persze az, hogy míg némely egyén valóban elérhet egyfajta tökéletességet, e földi világban férfiak és nők mindörökre tökéletlenek maradnak, ám nem jobban, mint maga a társadalom. Hiszen az utóbbi végül is az egyéni tettek, indítékok és gyanakvások, nagylelkűség lenyo-

<sup>27</sup> Lewis Mumford: *The Transformation of Man*, New York, Harper and Brothers, 1956.

<sup>28</sup> George Lichtheim: *The Role of the Intellectuals*, Commentary, 1960. április.

matainak miriádját őrzi. Ennek megfelelően a társadalom is csak esetlegesen, olykor-olykor lépheti túl az emberi természet határait. A filozófus feladata, hogy ezt az igazságot értelmezze, amely az emberi természet állandóságát jellemzi, s ezáltal az embert ismét a gondolkodásunk és a bennünket érdeklő világegyetem középpontjába állítsa. Ez a követelés persze az utópikusok, a társadalomtudósok és azon gondolkodók rémült tiltakozását váltja ki, akik ideológiai megfontolásoknak rendelték alá filozófiájukat. Mégis, ez a nézet az egyedül valóságos. Ha becsülettel szembenézünk az ember problémájával, el kell ismernünk, hogy a csillagközi tér, a mélylélektan fölfedezése, a fizikai tudományok eredményei és a politikai gazdaságtan forradalmi az elmúlt egy-két évszázad során minden látszat ellenére sem fordították el az emberek érdeklődését magáról az emberről, érdeklődésünk állandó tárgyától és középpontjától. Vagy ötven évvel ezelőtt Chesterton a következőképpen kritizálta az utópikus irányzatokat: „A tudományos világegyetem kitágulása senkinek nem hozott újdonságot vagy megkönnyebbulést. A kozmosz örökké olyan volt, amilyen, ám még legvadabb konstellációja sem lehet annyira érdekes, mint a megbocsátás vagy a szabad akarat. Ennek a kozmosznak a titkai oly nagyszerűek és oly végtelenek, hogy nem volt mit hozzátenni. Ez olyan lett volna, mintha egy readingi rabnak azt mondják, hogy bizonyára örül, hogy hallhatja, a börtönépület már akkora, hogy elfoglalja a fél országot.”<sup>29</sup>

Mondhatja Camus, hogy az emberi lét abszurd, jósolhatja Freud az illúzió végét, az orosz fizikusok bejelenthetik, hogy szputnyikjaik nem találták Istent az űrben s a biokémikusok föltárhatják a protoplazma titkait – az ember azonban mindig visszatér önmagához, eleven reflexei félretolják a tudományos és a filozófiai rendszerek magyarázatait: ma is ugyanazon kérdéseket tesszük föl, mint az idők kezdetén. „Az ember általában sem nem nagyon jó, sem nem nagyon rossz, hanem csak közép-szerű” – írta Tocqueville egy barátjának. – Mindent egybevéve az ember a maga vétkeivel, gyengéivel, erényeivel a jó és a rossz, a magas és az alantas, az erény és a züllöttség keveréke, mindezzel együtt még mindig a legméltóbb lény e Földön arra, hogy tanulmányozzuk, hogy érdeklődésünket lekösse, hogy kiváltsa együttérzésünket, odaadásunkat és csodálatunkat. S minthogy nincsenek angyalok, nincs magasabb és méltóbb tárgya buzgó figyelmünknek, mint saját fajtánk.”<sup>30</sup>

Filozofálni tehát nem jelent mást, mint rehabilitálni az ember lényegi fontosságát és így az ember méltóságát. Erre irányult a szókratészi gon-

<sup>29</sup> Chesterton: *Orthodoxy*, i.m. 111–112.

<sup>30</sup> Levél Eugène Stoffelshez, 1843. január 3.

dolkodás, de ugyanígy Pascal aggodalma is erre összpontosult a tudomány karteziánus forradalmának hajnalán. Ebben az értelemben Pascal talán még Szókratésznél is fontosabb alakja a filozófiának: hiszen ő szegült szembe először azzal a tudományos igénnyel, hogy az embert mint a teremtés kivételezett lényét kimozdítsa erről a helyről, s azóta sem volt képes senki sem többet mondani arról, miért elégtelen a tudomány, és értelmet adni az emberi életnek, és örömmel tölteni meg az emberi szívet.

Ám ezt a gondolatot jól kell értenünk: Pascal nem volt obskurantista, hanem jól fölmérte, hogy meddig juthat el a tudományos gondolkodás (*esprit de géométrie*), s hol válik lényegtelenné az ember sorsának szempontjából. Álláspontja nem tagadja a tudomány eredményeit, nem is kicsinyli le őket vagy fordítja el tőlük figyelmét, struccként a homokba dugva a fejét. Csak annyit állít, hogy természetes képességeink, melyekkel a tapasztalat tényeire reflektálunk, minden tökéletlenségük és korlátoltságuk ellenére is az egyedül szükséges és nélkülözhetetlen eszközeink, melyeknek segítségével szembenézhetünk saját létezésünkkel, s az egyetlen, a harcunkhoz alkalmas fegyver.<sup>31</sup>

Azt kell ezen értenünk, hogy a filozófia azonos lenne a józan ész helyes és kritikus használatával? Azt. „A filozófus – írja Copleston Aquinói Szent Tamásról – reflektálhat arra, ahogyan a közember felfogja az igazságot, de nem áll rendelkezésére semmilyen különleges vagy rendkívüli eszköz, mellyel bizonyíthatná, hogy megismerhetjük az igazságot, vagy hogy az ismeret valóban az.. Az Aquinói azt mondaná, hogy az a fajta bizonyíték, melyet néhány filozófus keres, lényegében haszontalan és lehetetlen is, de ebből nem következik, hogy ne tudnánk mind megismerni, mind pedig tudni, hogy megismerhetjük az igazságot. Képesek vagyunk megismerni az igazságot, s ennek alá-támasztásához elegendő, ha tudatában vagyunk annak a ténynek, hogy tényleg megismerjük.”<sup>32</sup>

<sup>31</sup> „Amennyiben egyének vagyunk, mindannyian egy faj töredékei, ennek a világegyetemnek a része, kozmikus, etikai, történelmi erők és hatások végtelen hálózatának elemei vagyunk, amelynek törvényeit követjük. Alá vagyunk vetve a fizikai világnak. Ám minden ember egyén is, nem csillagok és atomok alárendeltje; hiszen teljes egészében önnön szellemi lelke élte, mely a teremtő egység, a függetlenség és a szabadság elve az emberben.” J. Maritain: *Scholasticism and Politics*, 66.

<sup>32</sup> F. J. Copleston: *Aquinas*, 48. Az ellentétes fölfogást, mely szerint az ismeretnek szolgálnia kell saját bizonyítékával, Chesterton támada ragyogóan: „Bolondság állandóan hit és ész ellentétéről beszélni. Maga az ész már hit kérdése. A hit aktuusa az az állítás, hogy gondolataink a valóságra vonatkoznak... Ha eltűnik a vallás, vele tűnik az értelem is. Hiszen mindkettő ugyanabból az elsődleges, tekintélyi fajtából való. Mindkettő bizonyítási módszer, melyek maguk már nem bizonyíthatók. S ha leromboljuk az isteni tekintély eszméjét, leromboljuk az emberi tekintélyt is, ami csak egy hosszú osztás végeredménye.” *Orthodoxy*, i. m. 58–60.

Ez a fölfogás véleményem szerint érvényes az ismeretelméletre; s érvénye annál világosabb, ha a politikára összpontosítunk, mely jelen vizsgálódásunk tárgya. S ez az álláspont ezen a téren sem ad okot a borúlátásra vagy a lemondásra, mégis filozófiaként kell értelmeznünk, megfigyelések rendszereként. S a megfigyelés arra tanít bennünket, hogy az embert erkölcsi természete – melyen politikai léte is nyugszik – arra korlátozza, hogy a világot olyannak fogadja el, amilyen, mely ugyanakkor az elképzelhető leggazdagabb és legváltozatosabb így, amit el tud képzelni. Ezért az utópikus gondolkodás nemcsak hiábavaló, hanem mélységesen erkölcstelen is, hiszen ellentétben áll az emberi gondolkodás és cselekvés szerkezetével és tevékenységével, mely által az ember a világot elfogadja. S mivel félrevezeti az embert, végeredményben felelőtlen tanítás.

A filozófus nem tagadja, hogy a történelem a változás és a küzdelem története, s nekünk mindönknek, ha már egyszer e csónakba szálltunk, használnunk kell az értelmet, az észet és az erkölcsi útmutatást, hogy biztonságosan haladhassunk. A filozófus ugyanakkor tagadja, hogy a világban annyira megnövekedhet a jó, hogy elhomályosítsa a rosszat, hogy az ember lényegileg megváltozhat, s hogy a társadalom olyan tulajdonságokra tehet szert, melyet az egyén nem szerezhet meg, s a végső boldogságot így biztosítja az utóbbinak.

Tény, hogy minden utópikus olyan gondolati sémát alkalmaz, melynek eredménye szögesen ellentétes érzelgős kívánalmaikkal. Az utópia az a mód, hogy jó legyen az ember, aki különben nem akar az lenni. Az utópikus tehát arra kényszerül, hogy olyan közösséget építsen, melyben megjelennek mindazon tulajdonságok, melyek vagy nem lelhetők föl az emberben, vagy más tulajdonságok ellensúlyozzák őket. Az utópikus azt várja, hogy a közösség lesz jó, ellentétben a makacs egyénnel, akinek viszont kötelessége együttműködni. „Ha nem tudunk létrehozni érvényes egyedeket – ezt mondja az utópikus –, hozzunk létre érvényes társadalmat; s az egyéni érvények helyett teremtsünk közösségeket.”

Ezért az utópikus mindenkor összekeveri az egyénit és a társadalmat, s azt részesíti előnyben a kettő közül, mely szerinte jobban kézben tartható. Valójában anarchistákat és totalitárius gondolkodásúakat találunk az utópisták táborában, akik azonban nem egymással ellentétes típusok, hanem ugyanazon alapirányultság két oldalát mutatják. Ez pedig olyan társadalmi alakzat építése, olyan emberiségé, mely egységesen cselekszik és gondolkodik, vagyis a tökéletességre való tekintettel szerveződik meg, vagy éppen kénytelen ilyené alakulni.

Az utópikus társadalma tehát nem más, mint valami végtelenül fölnagyított egyén, mely állítólag tökéletes értelmi erővel, erkölcsi tudattal, egyetemes felelősséggel, információval, kultúrával rendelkezik, s ráadá-



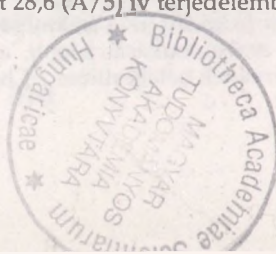
sul szívélyes. De ezen Nagy Egyén hirdetése vajon nem annak beismerése-e, hogy a mindennapi embert nem lehet csak úgy megfőzni, kényszeríteni, kiművelni, informálni, oly módon érzékennyé tenni, amire különben nem hajlik? A Nagy Egyén vajon nem az ideológus kudarcának jelképe, amiért erősíteni akarta az erényt, tökéletesíteni az egyént, olyannyira, hogy ne csak szuperemberré váljék, hanem istenné az istenek új közösségében?<sup>33</sup>

Mindebből természetszerűen következik az ideológus intellektuális bukása, mely mélységes erkölcstelenségének gyümölcse. Az igazat megvallva, az értelmiségi bűne a gőg, az a bűn, melyet csak a legnagyobb ostobaság tesz lehetővé. Mulatságos, hogy az értelmiségi, aki elkötelezte magát az ésszerű-tudományos világkép mellett, végül is együgyűnek bizonyul, igazi lelki szegénynek. Lesz számára megbocsátás?

<sup>33</sup> „Besant asszony szerint az egyetemes egyház egyszerűen az egyetemes én. Azt tanítja, hogy mindannyian egyetlen személy vagyunk; hogy nincs valódi különbség ember és ember, egyén és egyén között. Vagy másként mondva: nem arra tanít, hogy szeressük embertársunkat, hanem arra, hogy mi magunk legyünk önmagunk embertársa... A kereszténység és a buddhizmus között az a különbség, hogy a buddhista vagy teozófus szemében a személyiség az ember bukását jelenti, a keresztény szemében azonban az Isten célja, egész kozmikus tervének beteljesülése.” Chesterton; *Orthodoxy*, 244–245.

A kiadásért felel az Akadémiai Kiadó Rt. igazgatója  
A nyomdai munkálatokat a Neotipp Bt. végezte  
Budapest, 1996

Felelős szerkesztő: Király Zsuzsa  
Kiadványfelelős: Gellériné Lázár Márta  
Műszaki szerkesztő: Kerek Imréné  
A fedéltervet készítette: Németh Zsuzsa  
Megjelent 28,6 (A/5) ív terjedelemben





A magyar kiadáshoz írott előszavában Molnár Tamás többek között ezt írja: „Századunk intellektuellejé annyira felvértezett, hogy nem érinti őt tegnapi bálványaink és előőrseinek összeomlása. A berlini fal romhalmaza mögött már gyülekezik az új avantgárd, amelyet szintén ő hivatott támadásra vezetni – irodalmi bunkeréből osztogatva a jelszavakat és parancsokat. Manapság már az egész Nyugat a laikus megváltás áradatában úszik, sőt itt-ott a planéta elhanyagolt részei is. Az értelmiség új terveket sző. Nem mint marxista, haladó vagy reakciós, inkább mint technokrata, a szellemiség mérícskélője, a gépember imádója.”

Az eredetileg az Egyesült Államokban, majd németül is megjelent könyv azonban szerencsére és természete szerint is több és részben más, mint amit a fentiek sugallnak Szerkesztővel és látásnódja kettős: egyrészt történeti, másrészt a filozófiai tartalmat illetően kritikai. Nyomon követi az értelmiség szerepvállalását és -kényszerét kialakulásától – tehát a reneszánsztól – kezdve a közelmúltig, századunk hatvanas éveit. Azonosulva az ember természetes igényével a jobb és boldogabb életre és együttélésre, az értelmiség magára vállalta a megvalósítás elméleti kidolgozását, amely viszont sorra-rendre – s inkább gyakrabban, mint ritkábban – utópiának s így megvalósíthatatlannak bizonyult. Szerepkényszerét, hiszen a nagy francia forradalomtól napjainkig számtalanszor került és kerül olyan, egyszerre örömdetes és kínos helyzetbe, amikor gyakorlatilag részt vehetett és vesz az általa kidolgozott elmélet megvalósításában.

Molnár Tamás elkerülhetetlennek tartja, hogy az utóbbinak mindig kudarc és csalódás a vége, hiszen minden erőszakos és erőszakolt átalakítás kitermeli azt, ami tökéletes ellentéte az elgondolt célnak: a szabad, békés, elégedett emberi életnek.

ISBN 963 05 7312 1



9 789630 573122