

replika

TÁRSADALOMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

2025/3.

137. szám

replika

TÁRSADALOMTUDOMÁNYI FOLYÓIRAT

Alapítva 1990-ben.

SZERKESZTŐSÉG

Havas Ádám (főszerkesztő)

Daradics Boglárka, Hajdú Zita (szerkesztőségi titkár),

Ilyés Zalán-György, Kopunovic Dávid,

Sebestyén Annamária, Szabó Róbert, Vancsó Anna,

Vatai Dalma (gyakornok), Wagner Sára

szerk@replika.hu

OLVASÓSZERKESZTŐ

Tiszóczy Tamás

Kiadja a Replika Alapítvány.

1038 Budapest, Tulipán u. 11.

Felelős kiadó: Sallay Zoltán

ELŐFIZETÉS

elofizetes@replika.hu



<http://replika.hu>

ISSN 0865-8188



Nemzeti
Kulturális
Alap

A kiadvány a Magyar Tudományos Akadémia és a Nemzeti Kulturális Alap
támogatásával készült.

A kiadványt az MTMT indexeli és a REAL archiválja.

BORÍTÓ

A borítót Halász Krisztián, Hizsnyik Zsófia és a Fortepan képeinek felhasználásával
Wagner Sára készítette.

NYOMDAI ELŐKÉSZÍTÉS

Hajdú Zita

NYOMÁS ÉS KÖTÉS

Könyvpont Nyomda

Felelős vezető: Gembela Zsolt

Tartalom

A szocializmus eszméje az első világháború után

Szerkesztette: Weiss János

Weiss János

Kísérletek és viták a szocializmusról (1918–1923)7

Rudolph Christoph Eucken

Vita a szocialista életfelfogással 25

Max Weber

A szocializmus

Beszéd osztrák katonatisztek előtt Bécsben, 1918-ban..... 59

Max Scheler

Profetikus vagy marxista szocializmus?..... 81

Replikázás

Demeter Márton

Replika a magyar nyelvű tudományosság és tudománymetria kapcsolatáról 97

A szocializmus eszméje az első világháború után



Szerkesztette: Weiss János

Fotó: Halász Krisztián

Kísérletek és viták a szocializmusról (1918–1923)

Weiss János filozófus, az MTA doktora, PTE BTK Filozófia Tanszék (Pécs)

Absztrakt: A tanulmány az első világháború utáni, a szocializmus jelenségéről és lényegéről szóló diskurzust próbálja bemutatni. (E cikk és az összeállítás alapvető inspirációja Axel Honneth *Die Idee des Sozialismus* című, 2015-ben megjelent könyvéből származik.) Ebben az időben a legkülönbözőbb filozófiai diskurzusok alapja Oswald Spengler *A nyugat alkonya* című műve volt. Ennek egyik döntő fogalma a „világnézet” – a szellemtudományi viták egyik kései kategóriája.

Ezután a jelen tanulmányt követő fordítások kontextualizáló bemutatása következik: mindhárom szerző esetében érezhető, hogy a megszólalás „itt és most”-ja egy nagyon erőteljesen pulzáló életösszefüggésbe illeszkedik. A szocializmus körüli viták csúcspontja ebben az időben Ludwig von Mises osztrák közgazdász *Die Gemeinwirtschaft* című könyve volt: ebben a szocializmus pontos meghatározást kap.

Végül Lukács György 1923-as *Történelem és osztálytudatára* vetek egy pillantást, amelyben a szocializmus mozgalmának alapvető fogalmai, mint „osztályharc”, „proletariátus” és „párt” – Hegelre visszanyúló – filozófiai jelentést kapnak. Lukács minden bizonnyal jól ismerte ezt az egész vitát.

Kulcsszavak: *A nyugat alkonya*, a szocializmus mint alternatíva (és ennek különböző kritikái), közösségi gazdálkodás, a szocialista mozgalom foglalmainak filozófiásítása, Marx hegeliánus olvasata



Attempts and Debates on Socialism (1918–1923)

Abstract: The study seeks to present the post–First World War discourse on the phenomenon and essence of socialism. (This article and the present journal section, consisting of an introductory study and three translations, are fundamentally inspired by Axel Honneth's book *Die Idee des Sozialismus*, published in 2015.) In this period, one of the foundational points of reference for a wide range of philosophical discourses was Oswald Spengler's *The Decline of the West*. One of its decisive concepts is that of "worldview," a late category in debates within the human sciences.

This is followed by a contextualizing introduction to the translations that accompany the present study: in the case of all three authors, it is evident that the "here and now" of their interventions is embedded in a very powerfully pulsating nexus of life. The debates surrounding socialism reached a peak during this period with the publication of *Die Gemeinwirtschaft* by the Austrian economist Ludwig von Mises, in which socialism receives a precise definition.

Finally, by way of a brief outlook, I turn to György Lukács's 1923 work *History and Class Consciousness*, in which the fundamental concepts of the socialist movement—such as "class struggle," "proletariat," and "party"—acquire a philosophical meaning rooted in Hegel. Lukács was undoubtedly well acquainted with this entire debate.

Keywords: *The Decline of the West*, socialism as an alternative (and its various critiques), communal economy, the philosophization of the concepts of the socialist movement, the Hegelian reading of Marx



Axel Honneth így kezdi a 2015-ben megjelent, *Die Idee des Sozialismus* című könyvét: „Nem egészen száz évvel ezelőtt a szocializmus a modern társadalmon belül egy olyan hatalmas mozgalom volt, hogy abban a korban alig-alig volt olyan társadalomtudós, aki ne tartotta volna szükségesnek, hogy egy részletes [...] értekezést szenteljen neki” (Honneth 2017: 11). A datálásból arra következtethetünk, hogy a szerző nagyjából az első világháború utáni évekre gondol. Én ugyanerre a korszakra fogok összpontosítani az itt következő bevezetésben, majd az összeállításban. Induljunk ki abból, hogy a világháború utáni évek politikai és szociális zűrzavarai, valamint az orosz forradalom 1917-es győzelme nagyon élesen ráirányította a figyelmet a szocializmus eszméjére és valóságára. Erre a pár évre teljesen igaz (lehet), amit Honneth mond: „a szocializmus remény volt a reménytelen időkben” (uo. 181). De ennél érdekesebb, hogy magukban az elemzésekben az első világháborút követő pár év nem kap különösebb jelentőséget. Az első világháború utáni nagyon súlyos szocializmuskritikák visszautasítása részletesebb megfontolásokat igényelne – és ezek sikeressége (legalábbis) nyitott kérdés

lenne. Mindenesetre Honneth megpendíti azt a gondolatot, hogy a jelenkor és az első világháború utáni évek között van egy bizonyos hasonlóság. A mai helyzet: „Aligha van valaki, aki a társadalmi-gazdasági állapotok miatti rosszallását (a szegények és a gazdagok közötti növekvő szakadék vagy a foglalkoztatási viszonyok változékonysága miatt) még össze tudná kötni azzal a bizakodással, hogy mindez [...] a belátható időben jobbra fog fordulni” (uo. 182). Akkoriban pedig ez volt a kérdés: a „jelen” működésében felfedezhető elégtelenségektől el lehet-e, el szabad-e rugaszkodni a szocializmus felé? Van-e annyira ígéretes a szocializmus eszméje és projektje, hogy valóban a jelenlegi (akkori) állapotok korrektívuma tudna lenni?¹

1.

Az első világháború utáni években vagyunk, a Weimari Köztársaság első bő fél évtizedében. „A Weimari Köztársaságot a kezdetektől fogva megterhelték a versailles-i béke kihatásai. A háborús bűnösségre vonatkozó paragrafus, a jóvátételi követelések, a Rajna-vidék (francia) megszállása és a gazdasági inség mérgezték a légkört, és mindenféle államellenes agitáció számára tág teret nyitottak” (Heiber 1966: 1). A nagy csapás után pezsgő élet alakult ki, amelyről nem lehetett tudni, még csak nem is azt, hogy hová vezet, hanem azt, hogy milyen irányba mutat. Sebastian Haffner így emlékszik vissza: „Mögöttünk volt a nagy háborús játék, és a kimenet sokkja; egy dezilluzionáló tanfolyam a forradalomról, és most az összes életszabály mindennapos összeomlásának színjátéka, és az öregség és a tapasztalat tökéletes csődje. Végigmentünk egy sor egymásnak ellentmondó hiten. Először egy ideig pacifisták voltunk, aztán nacionalisták lettünk, később a marxista felvilágosodás vont a bűvkörébe...” (Haffner 2002: 62).

1 Honneth azt sugallja – rejtett módon visszautalva Marcusénak *Az egydimenziós ember*ben kifejtett koncepciójára –, hogy mindkét esetben az utópikus erők vagy energiák vereségéről vagy meggyengüléséről van szó. Honneth könyvének alcíme a „szocializmus eszméjének” egy aktualizálási kísérletét ígéri. „Nem csak hogy hiányoznak az utópikus víziók, amelyek oly módon magával ragadnák az érteinket, oly módon tudnák a fantáziáinkat izgalomba hozni, hogy minden kishitűséget feladnánk, és bátran keresnénk szövetségeket után abban a harcban, amelyet a nyomasztó viszonyok ellen kell megvívunk; sokkal inkább hiányzik belőlünk a jobb jövő képei iránti szubjektív rezonancia, úgyhogy, ha lennének ilyenek, érzéketlenek lennénk a bátorító üzeneteikkel szemben” (Honneth 2017: 182; kiemelés – W. J.) – Marcuse *Az egydimenziós ember* című könyvében a késő kapitalizmust (az előrehaladott ipari civilizációt) döntően azzal jellemzi, hogy ebben a „tiltakozás logikájának” minden formája „verséget szenvedett”. A „technológiai racionalitás” korában a logika megváltoztatja a maga helyét és/vagy alakját: most már csak az „uralom logikájaként” lehet elgondolni (Marcuse 2014: 139). Húsz évvel később Habermas az „utópikus energiák kimerüléséről” beszél. „A jövő horizontja összehúzódott, és alaposan megváltoztatta mind a korszellemet, mind a politikát. A jövőhöz most már egy negatív kép kötődik; a 21. század küszöbén az általános életfeltételek világméretben való veszélyeztetésének elriasztó panorámája bontakozik ki” (Habermas 1996: 141, 143). Mivel én alapjaiban egy eszmétörténeti tablót szeretnék fölvezetni, illetve Lukács *Történelem és osztálytudat* című műve számára egy kontextust szeretnék kidolgozni, ebbe az irányba már nem követem Honneth fejtegetéseit.

(Ennek árnyékában kisebbségben volt a például a Rilke által képviselt traumatikus rezignáció, amely még a kimondás – vagy a kifakadás – nehézségeivel küzdött. Most példaként az egyik korabeli leveléből szeretnék idézni: „A háború szentségtörését még mindig egész lényemben érzem: jó lenne, ha segítségemre jönne valamiféle [...] különös csend, hogy visszanyerjem azt a vidám, nyílt világ-beállítottságomat, amiből a legjobb és a legérvényesebb dolgaim már mindig is megszülettek” – Rilke és Forrer 1982: 112–113). Mindenesetre egy eufórikus lelkesültség uralkodott, aminek alátámasztására Kurt Pintes (az expresszionizmus előkészítője) egyik kiáltványából szeretnék idézni: „A jövő, a végtelen jövő, igazából ez érdekelt minket; ez árad minden emberi tettből és gondolatból. A jövő nem más, mint az emberi ittlét [jelenvalólét] lehánthatatlan szükségyszerűsége és boldogságot ígérő szabadsága – az emberiség leghalhatatlanabb műalkotása [...] tulajdonképpen az emberiség halhatatlansága” (Pintus 1965: 11–12).²

A kor „legjelentősebb” történeti-filozófiai könyve Oswald Spengler *Der Untergang des Abendlandes* című műve volt, melynek első kötete 1918-ban, a második kötete 1922-ben jelent meg.³ Egyfajta vigaszt és stabilitást nyújtott a háború után: ha a nyugati kultúra veresége történelmi szükségyszerűség, akkor mi (németek) „csak” egy világtörténelmi szerepet játszottunk el. Spengler ezzel egyúttal igazolni próbálta a maga korai, háború iránti lelkesedését, miközben mindenki mást is megnyugtat: ezt sem átgondolni, sem revideálni nem kell. Az első kötet előszavának végén a következő mondatot olvashatjuk: „Csak azt a kívánságomat szeretném megfogalmazni, hogy jó lenne, ha e könyv nem lenne egészen méltatlan Németország katonai teljesítményéhez” (Spengler 1923: viii). Ez a kötet minden magánkönyvtárban ott állt, a címe pedig szállóigévé vált.⁴ Egy olyan könyv vált a háború utáni évek paradigmátikus művévé, amelyről mindenki tudott, mindenkiire hatott, de teljesen szinte senki sem fogadta el: egyszerre lett híres, hírhedt, sokat vitatott, sőt lenézett mű. A rezignált visszavonulásnak éppúgy alapjává válhatott, mint az előlről kezdés és a lelkesedés eufóriájának.

De hogy juthattunk el addig, hogy egy ilyen bizonytalan műfajú alkotás (siker) filozófiai műként tudott megjelenni, illetve fellépni? Ennek bizonyos filozófiai-

2 Ezt a jövőorientáltságot Kurt Hiller (szintén korai expresszionista író-publicista) „akcionizmusnak” nevezte, és így már el is jutottunk a „szocializmushoz”: „az aktivista szocialista [...] a szocializmus szent nevét nem cseréli össze az osztályharcos nyárspolgárisággal” (Hiller 1965: 16–17).

3 De messze nem a kor legjelentősebb filozófiai könyve. Legalábbis a második kötet előtt jelentek meg: Ludwig Wittgenstein *Tractatus* (1921), Franz Rosenzweig-től a *Der Stern der Erlösung* (1921) és Ernst Blochtól a *Geist der Utopie* (1918). Nem lehetne azt mondani, hogy ezek a könyvek ne keltettek volna már akkor is feltűnést, de a kort a maga bénultságából – legalábbis rövid távon – nem tudták felrázni. Utána jelentek meg: Lukács György-től a *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923), Martin Heidegger-től a *Sein und Zeit* (1927) és Ernst Cassirer-től a *Philosophie der symbolischen Formen* (három kötetben, 1923–1929). Általában ezeket tekintik a Weimari Köztársaság legjelentősebb filozófiai műveinek; és a kort (legalábbis annak 1923 utáni szakaszát) egy nagy filozófiai virágzásnak szokás tekinteni.

4 Jegyezzük meg: a cím magyar fordítása ugyan mutatós, de nem egészen pontos, ugyanis nem az „alkonyról”, hanem inkább elmerüléséről, alámerüléséről, sőt bukásáról van szó. És a Wagner-, valamint Nietzsche-fordításokban az „alkony” szót általában a „Dämmerung” fordításaként szoktuk meg.

filozófiatörténeti fejlemények ágyaztak meg. A 20. század elejére a szellemtudományi diskurzusban egyre inkább elterjedt az az elképzelés, hogy a filozófia maga is (csak) egy sajátos világnézet. A meghatározó gondolkodó ebben az időben Wilhelm Dilthey volt, aki *Das Wesen der Philosophie* (1907) című kései művében ezt a koncepciót erőteljes vonalakkal vázolta fel. „Így jönnek létre mindenütt a valóság interpretációi: a világnézetek. Ahogy egy mondatnak van értelme vagy jelentése, mégpedig az, amit kifejez, úgy az interpretációk a világ értelmét és jelentését mondják ki” (Dilthey 2008: 74). A világnézetek meghatározása tehát végtelenül általános. „És milyen változékonyak minden egyes individuumban ezek az interpretációk. A tapasztalatok hatására fokozatosan vagy hirtelen megváltoznak. Az emberi élet szakaszai egy tipikus fejlődésen mennek keresztül, vagy ahogy Goethe mondta, különböző *világnézetek*en, amelyek sokféleségét az idő és a hely határozza meg” (Dilthey 2008: 74). Jól érezhető, bár kifejtetlen marad; a „világnézet” fogalmát Dilthey Goethétől veszi át, és próbál neki koncepcionális alakot adni. Van tehát háromféle világnézetünk: a filozófiai, a vallási és a költészetre támaszkodó. De még mindig az általános meghatározásnál tartunk: „A világnézet az érzelmi élet viselkedésmódjai által meghatározott. A dolgok értékének nézőpontja alá tartozik, a világ élet-értékének, jelentésének és értelmének van alárendelve: az egész világ ekkor egy belső kifejeződéseként jelenik meg, és úgy kell megragadnunk, mint egy tudattalanul vagy tudatosan ható lelki összefüggést” (Dilthey 2008: 102). Itt érezzük először, hogy a világnézet a természettudományok és a szellemtudományok metodológiai vitájából származó fogalom, amellyel azt akarjuk bizonyítani, hogy a természettudományoknak is szükségük van egy szellemtudományos alapfogalomra. A baj csak az, hogy Dilthey nem beszél természettudományos világnézetről, de ettől érezhetően csak egy kis lépés választja el. Mindenesetre Dilthey koncepciójának még csak nem is ez a meg nem tett lépés a fő problémája, hanem az, hogy a filozófia fogalma maga is megkettőződik: először is az egyike azoknak, amiknek van világnézete (filozófia, vallás, művészet),⁵ másodsor a világnézet vagy a róla szóló tanítás maga a filozófia. A világnézettel szemben az általános vád mindjárt a pluralizmus és az ebből fakadó relativizmus. Dilthey igazából nem válaszol a relativizmus vádjára, hanem csak azt mondja rá, hogy ennél fontosabb a szellem, vagyis a világnézetek egysége vagy koherenciája. És ezt az biztosítja, hogy minden világnézet egyazon világról szól, és ennek az egy világnak a különböző megközelítéseit nyújtja.

A világnézet mint a metafizika meghatározása azonban meglehetősen vérszegény, de idővel még a diltheyi meghatározás is kicsúszott alóla. Ha Spengler könyvének következő helyére tekintünk, már láthatjuk, hogy a fogalom önálló életre kelt: „A dolgok nemcsak *valóságosak* a környezetben belül, hanem úgy, ahogy »megjelennek« egy világnézetben belül, értelmet is kapnak. Először egyedül az emberhez volt egy bizonyos viszonyuk, most az embernek is van egy viszonya hozzájuk. Az ittlétének [jelenvalólétének] jelképeivé váltak” (Spengler 1923: 216). Egy kicsit értelmezve: a dolgok

⁵ Dilthey ebben az értelemben „metafizikáról” is beszél, hogy előkészítse a filozófia újfajta jelentését.

a megjelenésükön keresztül vonatkoznak az emberre, a világnézet pedig (és ebben a nézet szó egyszerre van idézőjelben és kurziválva) az embernek ez a dolgokhoz való, már mindig is értelmezett viselkedésmódja. A „világnézet” így egy egészen eleméntáris, sőt fundamentálisnak nevezhető jelentést kap. Egy világnézeti mű lesz ennek a könyvnek az egésze, de világnézetek lesznek az alapjai a különböző mozgalmaknak is, a szocializmusnak is van tehát egy világnézeti komponense. A szocializmus először is általánosságban így határozható meg: „A [...] szocializmus egy életérzés elérhető maximuma, a célok aspektusa szerint tekintve” (Spengler 1923: 463). Ha a társadalmunkról és a történelmünkről beszélünk, a „szocializmus” egy nélkülözhetetlen idealizáció lett; a legáltalánosabban nem jelent mást, mint jól érezni magunkat a világban: a szocializmus testesíti meg a lehető legnagyobb boldogságot. Ebben a nagyon általános értelemben mindannyian szocialisták vagyunk. „Mi mind szocialisták vagyunk, tudjuk és akarjuk, vagy sem. Még a vele való szembesegülés is ennek formáját követi” (Spengler 1923: 462–463).⁶

De nézzünk egy tartalmibb jellegű meghatározást is. „A szocializmus – a szó legmagasabb értelmében, és nem az utcai értelmében – egy olyan [...] exkluzív ideál, amely a maga népszerűségét egy teljes félreértésnek köszönheti, amely még a vezetők körében is meglehetősen elterjedt [...]: mivel a kanti imperatívuszt eltünteteti és nem kielezi, az irányadó energiák elsorvadnak és nem fokozódnak. Vannak a triviális és felületi tendenciák: törekvés a jólétre, a »szabadságra«, a humanitásra, a többség boldogságára – de ezek csak a fausti etika negatív vonásaival rendelkeznek, teljes ellentétben az antik epikureizmussal, melynek számára a boldog állapot valóban minden etika magja és summázata volt” (Spengler 1923: 448). Egy némileg túlírt passzus, némileg zavaros is, de most megpróbálom szétszálazni. (1) Amikor Spengler ezt a mondatot leírja, még nem az 1917-es orosz forradalomra, hanem csak a német mozgalomra gondol, amely az „utcán hever” – a szocialista mozgalom már az első világháború végén is az utcán zajlik. (2) Ez az „utcán heverő” szocializmus egyetlen hatalmas félreértés, elvétí ugyanis a szocializmus „helyesnek” hitt meghatározását, aminek a kategorikus imperatívuszra kellene épülnie. Idézzük most a *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* meghatározását: „Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája mindenkor egyzersmind általános törvényhozás elveként érvényesülhessen” (Kant 1991: 138). De hogy lehet értelmezni ennek a kiélezését, amelyet minden ideális társadalmi projektnek szem előtt kellene tartania? Nagy valószínűséggel arra kell gondolnunk, hogy ezt a követelést mindenkivel szemben meg kell fogalmaznunk; abban természetesen már nem lehetünk olyan biztosak, hogy ez egy kölcsönös interszubjektív összefüggéshez való átmenetet követel-e meg; Spengler valószínűleg nem zárna ki, hogy ezt az

6 „A kései kor minden antik embere, ugyanilyen belső szükségszerűségnél fogva, sztoikus volt. Az egész római népnek mint testnek sztoikus lelke volt. Az igazi római, és aki ezt a leghevesebben vitatná, szigorú értelemben sztoikus, sokkal inkább, mint ahogy bármelyik görög is lehetett volna. A kereszténység előtti utolsó évszázad latin nyelve a sztoicizmus leghatalmasabb találmánya” (Spengler 1923: 463). Ebben az értelemben mondhatjuk tehát, hogy az első világháború utáni évek (vagyis a Weimari Köztársaság első éve) a szocializmus kora.

imperatívuszt egy földi vagy égi uralkodó is támaszthatja. De ehhez jön még valami: a kitűzött célok (jólét stb.) nem is morális célok, vagyis a szocializmus nem is kizárólag morális alapokon szerveződik. (3) A célok ugyanakkor nem is abszolútak, csak a jelenlegi helyzethez viszonyítva jelennek meg: nem azt a jólétet, szabadságot stb.-t akarják, amelyek a kapitalizmusban megvalósult. És most tűnik fel, hogy Spengler nem is említi az igazságosságot, ami pedig a szocialista törekvések között az első helyen szokott állni. Vagyis a szocializmus mint mozgalom csak negatíve meghatározott értékeket tud közvetíteni. Ezt nevezi Spengler a „fausti etikának”. (4) Ha már a kanti etikát nem akartuk követni, akkor van még egy etika, amely egy ideális társadalmat megalapozhatna, és ez Epikurosz elmélete. „Az élet az örömmön keresztül válik boldoggá...” (Epikur 2023: 19). És ezt az örömet úgy lehet elérni, ha a testben nem érzünk fájdalmat, a lélekben pedig nyugtalanságot (vö. Epikur 2023: 27). A testi fájdalom ellen is mindent meg kell tennünk, de filozófusként a legtöbbet a lelki nyugalomért (a lélek kiegyensúlyozottságáért) tehetünk. (Szembetűnő, hogy Spengler tévedett: ugyanis ez is egy negatív meghatározás.⁷)

Az alább következő szerzők közül Max Scheler bírálta a legélesebben Spenglert, de valószínűleg úgy, hogy az a másik két szerzőnek is kedvére való volt. Szerinte Spengler a megfigyelő álláspontjára helyezkedve, a pozitivista történetírás keretei között egy univerzális hanyatlásfolyamatot próbált bemutatni. De ezt – így Scheler – egy olyan szintű dilettantizmussal teszi, ami már-már eléri a „groteszk” határát (Scheler 1963: 28). (Ez inkább az alapkonceptióra vonatkozik – amelyet itt nem is rekonstruáltam –, és nem a szocializmus csak töredékesen kidolgozott elméletére. A szocializmus ekkor tipikus értelemben még nem egy történelmi korszak, hanem „csak” egy világnézet.)

2.

Ebben a fejezetben a három lefordított tanulmányt (előadást) fogom áttekinteni, amelyekről mind elmondható, hogy Spengler könyvének köpönyegéből bújtak ki. De azt is ki kell mondanunk, hogy a három szerző *egyike sem* említi, még csak utalásszerűen sem, Spengler művét. Ugyanakkor három vonatkozásban is lehet érezni a kapcsolatot: a) Mindhárom szerző üdvözölte a háborút, a kirobbanásakor lelkes szavakat és fordulatokat írtak. Lelkesen követve Spenglernek a fentiekben idézett mondatát. Most abban a vonatkozásban nem tennék különbséget, hogy a három szerző a lelkesedés milyen hőfokát képviselte, és ez a feltétlenül lelkes hang meddig tartott ki. b) Mindhárom szerző aláírná, hogy közvetlenül a háború utáni kor a szocializmus kora – legalábbis abban értelemben, hogy ez a kor égető kérdésként veti fel a szocializmus egész kérdéskörét. Ezért a tárgynak szentelt nagy figyelem és a tanulmányokhoz képest hosszú terjedelem, amely helyenként kétségtelenül elmegy a terjedősség határáig. c) Mindhárom szerző egyetért Spenglerrel abban is, hogy a kérdés

⁷ De ennél sokkal súlyosabb, hogy Spenglernek fogalma sem volt arról, hogy Kant és Epikurosz koncepcióját nem lehet egyszerűen összekeverni.

égető aktualitásából a szocializmus legitimitására (megvalósíthatóságára) nézve még semmi sem következik. Sőt a szocializmus mint eszme nem koherens, és a megvalósítása esetleg még visszaeséssel is járhat.

(1) Max Weber előadása kapcsán az az első kérdésünk, hogy miként kerülhetett erre egyáltalán sor. Weber a háború után szenvedélyesen elutasította, hogy a közelmúlt német politikájáról etikai megközelítésben beszéljünk. Szerinte Németország egyszerűen azért veszítette el a háborút, mert túl nagy tételekben játszott (többször is kihívta a sorsot maga ellen). Egy ebben az időben született levélben írja: „Az utolsó két évtized politikája bűnös volt, nem azért, mert *háborús* politika volt, hanem azért, mert *könnyelmű* és hazug politika volt. A politikánk a háború előtt csak *buta* volt, és nem etikailag elvetendő, erről szó sem lehet. Én a magam részéről ehhez ragaszkodom” (Weber, idézi Mommsen 2004: 316).⁸ Weber 1918-ban a nyári szemeszterben a Bécsi Egyetemen tartózkodott, az előadására július 7-én került sor. Az előadásban többször utal a hadsereggel és a katonasággal kapcsolatos tapasztalataira. Az össziadás szerkesztője, Wolfgang J. Mommsen különböző dokumentumok alapján összeállította Weber katonai szolgálatainak listáját és a ranglétrán való előrehaladásának történetét (Weber 1984: 599). Weber azt mondja, hogy egy akadémiai publikumnak másképp beszélne, de alapján véve mégis (majdnem) úgy beszél, mintha egy egyetemi hallgatóság előtt állna. Az előadásról és az azt követő vitáról gyorsírási jegyzet készült, ezt küldték el Webernek, aki csak nagyon kis javításokat eszközölt, és végül a gépiratot a következő kis kísérő levéllel küldte vissza: „Én csak azt töröltem, ami *túlzottan személyes* volt, és amit a zárt körnek szántam, és néha jobb megfogalmazásokat tettem ezek helyére. Véleményem szerint a vitát teljesen el lehetne hagyni, de ezt mégis önökre bízom” (Weber 1984: 598). Ebből a kis megjegyzésből két dolog látszik: *Egyrészt* Weber az élő előadásban több bizalmas és intim információt mond el, mint amit az írásbeli megjelentetésben látni szeretne.⁹ *Másrészt* rá kellett döbbsennie: a katonatisztek az előadásnak nem voltak igazán jó közönsége, ezért Weber – anélkül, hogy ezt kimondaná – az előadást követő vitát (beszélgetést) kudarcnak érezte. És ezt érteni is véljük: a katonatiszteknek egy éppen elvesztett háború után az lenne a fő gondjuk, hogy előadást hallgassanak meg a szocializmusról egy nagy szociológustól? Valószínűleg a weberi szociológiából sem voltak felkészülve. Weber ekkor már betegeskedik, de még a *Wirtschaft und Gesellschaft* című monumentális fő művén dolgozik. Furcsa módon az előadásban Webert alapvetően az amerikai demokrácia kérdései foglalkoztatják: arra készült, hogy a háború után Németországban is egy modern demokrácia fog kialakulni, és ezért érdemes átgondolni az amerikai demokrácia legalapvetőbb sajátosságait. Másrészt az igazgatás kérdése foglalkoztatta, a hivatalnoki kar munkája és jelentősége (és itt persze fontosak voltak az Amerikától való eltérések). Ennek az

8 A levél címzettje Goldstein professzor úr, a keltezése: 1918. november 13.

9 Érdekes volna megnézni ebből a szempontból *A tudomány mint hivatás* című szövegét, amely 1917 novemberében hangzott el előadásként. Ott Weber nagyon sok intim dolgot mond, tulajdonképpen betekintést ad a diákoknak a professzori világba; ezzel korát messze megelőzte.

egészenek a fundamentumát egy alkotmány jelöli ki. Weber tudta, hogy a háború utáni új belső rend megteremtésében döntő szerepe van egy új alkotmánynak, ennek munkálataiban ő maga 1918–19-ben fontos szerepet is játszott. De hogy jön ide a szocializmus? És mi is ez a szocializmus? Nem könnyű megmondani: mindenesetre általában a magángazdasági vállalkozásokra épülő kapitalizmussal szokták szembeállítani. A piacon lévő egyik centrális mű ekkoriban Carl Rodbertus Jagetzow *Das Kapital* című könyve. (1913-ban posztumusz jelent meg a második kiadása.) Ennek az egyik alapgondolata az, hogy a kapitalizmust kizárólag a tőke magántulajdona határozza meg. „Csak egy olyan nemzetgazdaságban, amely a magántulajdon jogi intézményének befolyása alatt áll, amelyben a termelőt teljesen megfosztják a termékétől, lesz a »tőke« ebben az értelemben szükségszerűvé, és születik meg a fogalma” (Jagetzow 1979: 96). Ha ezt tükrözzük, akkor azt mondhatjuk, hogy a szocializmus egyfajta közösségi gazdálkodásként határozható meg, aminek viszont a közösségi tulajdonra kell épülnie. (És a közösségi tulajdont is elsődlegesen egy jogi szabályozáson keresztül kell megteremteni.) Weber rögtön rámutatott a következő körülményre: a „közösségi tulajdon” szükségszerűen az állami tulajdon alakját fogja ölteni, ami fogalmilag egyáltalán nem azonos vele. És innentől kezdve a családás programozva van: a munkásnak ugyanis teljesen mindegy, hogy a termelési eszközök tulajdonosa az állam vagy egy magántőké.

(2) Max Scheler előadásának (tanulmányának) körülményeit már nem ilyen könnyű kideríteni. Mindenesetre: először a *Hochland* című katolikus folyóiratban jelent meg 1919 októberében, de a megszületésről (illetve az elhangzásról) sem itt, sem az utána következő könyvkiadásokban nem lehet megtudni semmit. Támpontot keresve talán érdemes figyelni az első lábjegyzetre: ez Johann Plenge egy (kis) könyvét említi, amely *Christentum und Sozialismus* címmel – szintén 1919-ben – jelent meg. És még egy lépést téve: 1996-ban Bernhard Schäfers ugyanezzel a címmel kiadta Scheler és Plenge levelezését is. Ebből megtudhatjuk: Plenge ebben az időben a szociológia professzora volt a Münsteri Egyetemen, és ő hívta meg Schelert két előadásra, amelyekre 1919. április 8-án és 9-én került sor. (Mivel egymáshoz fűzve, egységes szöveggént jelentek meg, a következőkben csak egy előadásról fogok beszélni.) Plenge kis könyve pedig annak az egyetemi előadásnak az anyaga, amit rögtön utána (április 11-én) tartott a Münsteri Egyetemen, azzal a céllal, hogy Scheler előadását újra elmagyarázza és kritikailag rekonstruálja. (És ahogy az előszóból ki is derül, a diákok ezért hálásak voltak. A kis könyv alcíme a következő: *Max Scheler egyik előadásáról*.¹⁰ A kiindulópont pedig: „A kereszténység és a szocializmus közötti vita, a kettő lehetséges szintézise korunk egyik megkerülhetetlen feladata, és minden vitán felül állóan az európai emberiség egyik leg súlyosabb tárgya! Ugyanakkor az európai emberiség egész szellemi felépítésének megkoronázása és legtökéletesebb lezárása is! Ezen a megélt

10 A kis könyv előszavának végén álló keltezés: 1919 nagypéntekje, így hivatkozhatott rá már Scheler az előadásának októberi megjelenésekor. Vagyis az olvasók Plenge könyvéből előbb értesülhettek Scheler előadásáról, mint hogy az megjelent volna.

világunk semmilyen magassága és mélysége nem maradhat kívül” (Plenge 1919: 7). Feltűnően sok a felkiáltójel: Plenge szavait belső lelkesültség hatja át, nem akármilyen kérdésekről van itt szó, és nem akármilyen témában hallhattak önök (mármint a diákok) itt Münsterben egy előadást. Ugyanakkor az előadásnak volt egy közvetlen történeti-politikai aktualitása is: az 1919-es januári parlamenti választások alkalmából a német katolikus püspöki kar kiadott egy körlevelet, amelyben szerepelt ez a félmondat: „aki a szocializmus mellett van, Jézus Krisztus ellen van” (Plenge 1919: 7). Scheler ezzel nem foglalkozott, Plenge viszont óriási butaságnak tartja. (A fogalomnak persze már régre visszamenő története van: „A katolikusok körében 1846 körül Adolf Kolping [...] és Wilhelm Emanuel von Kettler fedezték fel a »munkáskérdést«; és egy élesen antiliberális, társadalmilag korporatív programban fektették le a keresztény szocializmus katolikus variánsának alapjait”) (Rudies 2004: 1498). Ennyi izgalom után már kimondjuk: a keresztény szocializmus (márpedig) van. Utána Plenge Scheler alapvető nézetét átvéve ezt mondja: „*A keresztény szocializmus kettős reakció korunk és az egész modern társadalom élet-beállítottságának eltorzulására. Reakció az individualizmusra és a kapitalizmusra! Mindkettő szükséges! De a legszükségesebb Plenge szerint a kapitalizmusra adott reakció. Igazából itt a keresztény akarat gyógyulásáról van szó*” (Plenge 1996: 15). – Egy következő lépésben a szerző azt állítja, hogy Scheler előadása tulajdonképpen három részből épült fel: (1) belőleg megalapozta a keresztény szocializmus létezési jogosultságát; (2) ezt a fogalmat más szocializmusfogalmak mellett helyezte el (innen adódott a Marxszal folytatott vita); (3) végül következett a keresztény szocializmus alapvető programjának felvázolása (Plenge 1996: 14). Plenge már itt megenged magának egy óvatos kritikai ellenvetést: „Itt közbe kell szúrunk: ahogy Scheler leszámolt a kapitalizmussal, éppúgy le kellett volna számolnia az egyoldalú individualizmussal is” (Plenge 1996: 14). Ebben nem biztos, hogy Plengének igaza van, hiszen Schelernek volt egy nagyon fontos fogalma, amelyet Plenge egyenesen neki tulajdonít: a *szolidarizmus* (Plenge 1996: 14). Ugyanakkor ez egy létező fogalom volt. A „szolidarizmus” – első megközelítésben ennyit mondhatunk – a szolidaritás világnézeti szintre emelt alakja. Ez a fogalom a 19. század elején Franciaországban és Németországban jött létre: a társadalmi rendnek egy olyan eszméjeként, amely mind a kommunista kollektívizmustól, mint a liberalizmus piaci egoizmusától különbözik. „Az individuum ne egyszerűen a saját érdekeit kövesse, de ugyanakkor ne is rendelje magát feltétlenül alá a kollektívumnak, illetve az osztálynak vagy az azt képviselő pártnak” (Hondrich és Koch-Arzheimer 1992: 11). (A scheleri elemzésekben ez a fogalom nagyon közel áll a „keresztény szocializmus” jelentéséhez, már-már azonos vele.) Igazi ellenvetésig Plenge csak az előadás végén jut el, az viszont alapvető lesz. Scheler az előadását egy hitvallással zárta: az európai kultúránk – bármennyire is fenyegetse a szétesés és a pusztulás – még mindig keresztény alapokra épül, és ezért alapjában véve egészséges. „A kultúránk régi, de a csiráját tekintve mégis életerős. A népünk egészséges. A társadalmi rendünkben most felemelkedő munkásság egészséges. A tudományunk egészséges” (Plenge 1996: 44–45). Scheler szerint nagy emberek kellenének az egészség helyreállításához, pontosabban: megmentéshez. E nagy emberek alaptípusa

pedig szerinte a keresztény szerzetes. És ehhez fűzi hozzá Plenge (most már erősen visszafogva a kezdeti lelkesültséget): „Nekem úgy tűnik, hogy amit Scheler kíván, az lényegében a világtól elfordult antimammonizmus hangulatából adódik, és nem is illik a saját akaratahoz” (Plenge 1996: 45). De az akaratahoz illik: kiutat akart mutatni a romlottságból, amely még nem vált totálissá. Nem elég egyszerűen *elfordulni* a mammonizmustól; ez pedig azt jelenti, hogy a kapitalizmust is valahogy *másképp* kellett volna bírálni. (Azt pedig láttuk, hogy az individualizmus bírálata – talán éppen a nagy emberek jelentősége miatt – elmaradt.) Végül Plenge ezeket átugorva azt mondja, hogy a keresztény szocializmus központi értékének a szolidaritást tekinthetjük; a cél pedig ennek kiterjesztése. Ez pedig csak a fiatalságtól várható – de közben meg kell engednünk, hogy a bírálathoz az ész mellett a tettekre is szükség van (Plenge 1996: 47). (Vagyis egyfajta akcionizmusra.¹¹)

(3) Rudolph Eucken tanulmánya a *Der Sozialismus und seine Lebensgestaltung* című, 1920-as könyvének záródarabja. Eucken ekkor már valóban idős, de széles körökben ismert gondolkodó. És most ugorjunk a mába: „Eucken egy [...] szinte teljesen elfelejtett filozófus, a maga idejében viszont nagyon is népszerű volt. Különösen 1890 után törekedett arra, hogy a meggondolásait szélesebb körökben is ismertté tegye, napilapokban publikált, számos nemzeti és nemzetközi előadóra vállalkozott, előadásokat tartott általános iskolai tanároknak stb. 1907-ig állítólag a műveiből tizenháromezer példányt adtak el. Ez a népszerűség 1908-ban még egy kicsit emelkedett, amikor megkapta az irodalmi Nobel-díjat” (Bandelin 2003: 272).¹² Euckent már csak azért is érdemes lenne felfedezni, mert ez a kis könyv a háború utáni korai viták egyfajta lezárása szeretne lenni. A könyv előszava a következő felütéssel kezdődik: „A szocializmus egyszerre tartalmaz egy gazdasági elképzelést és egy sajátos életfelfogást” (Eucken 1920: 5). Másképp fogalmazva: a szocializmusban benne van a gazdaság egy bizonyos átalakításának programja, de ugyanakkor egy sajátos életforma víziója is. Az előbbi a politikusokat (és tehetjük hozzá: a történészeket, a jelenkortörténészeket) érdekli, az utóbbi pedig inkább a filozófusokat.

A szocializmus elméletét megírni annyit jelentene, mint Simmel *A pénz filozófiája* című művét újraírni, talán ezzel a címmel: *A szocialista tervgazdaság filozófiája*. De ha Simmel néhány kiemelt témájára gondolunk (az intellektualitás túlsúlya az érzelmi funkciókkal szemben; az életstílus objektivitása és karakternélkülisége; a dolgok kultúrájának növekedése, a személy kultúrájának visszamaradása; a distancia

11 Scheler értette a kritikát; mire a cikk megjelent, már el is távolodott tőle. 1919 őszétől a Kölni Egyetemre nevezték ki professzornak (és ezt az akkori kölni főpolgármester, Konrad Adenauer is támogatta), s ettől kezdve elfordult a katolicizmustól és így a keresztény szocializmustól is.

12 A Nobel-díj odaítéléséről érdekes lenne valamilyen indoklást olvasni, 1908-ban német filozófusnak Nobel-díjat adni nem lehetett könnyű. Heinrich Rickert, a legnagyobb hatású neokantiánus már meghalt, de éltek még a következő nagy filozófusok: Wilhelm von Windelband, Wilhelm Dilthey, Hermann Cohen és Georg Simmel. A fenti idézet azt sugallja, hogy Eucken a díjat valamilyen tudatos imázsépítésnek köszönhetően kapta meg.

megnövekedése¹³), akkor rögtön láthatjuk, hogy Eucken ennek nem áll neki, és valószínűleg nem is tudna nekiállni. Ő újra és újra csak egy alapelv kimondásának alkalmait keresi. „Mint gondolkodó lény, az ember nem merül ki a pillanatnyi helyzetben és a futó pillanatban, a törekvéseinek felrázásához és szárnyalásához egy magasabb élet-állapotról és egy teljesebb boldogság felé mutató irányra van szükség. Ez adhat neki örömet és ragyogást. S ez érvényes az egyes emberre, de ugyanúgy az emberiségre is; az emberiség sem tud gyarapodni anélkül, hogy életének egészét a maga feladatává ne tenné, hogy ne próbálna ki újabb és újabb ígéretes lehetőségeket...” (Simmel 2009: 6–7). Eucken a maga feladatát így az empirikus gazdasági elemzések és az életvilágra és a személyiségre vonatkozó filozófiai következmények tematizálása között helyezi el, és újra és újra kimondja, hogy csupán az első perspektíva érvényesítése az emberi lényeg alapvető redukciójához vezet. A szellemtudományos tradíció legeslegmélyebb pontjára visszamenve: a szocializmus így végső soron az ember *lényegét* sértő vállalkozás. Ez pedig már nem egyszerűen hiba, hanem *bűn*. Ebből adódik egy bizonyos pátoz, amely áthatja Eucken teljes tanulmányát. (És más szövegeit is – ebből adódhatott az egykori népszerűsége, de a gyors elfelejtése is.)

3.

A háború utáni első évek szocializmusdiskurzusának leg súlyosabb alkotása az osztrák közgazdász, Ludwig Mises könyve, melynek címe: *Die Gemeinwirtschaft*. Azt kimondhatjuk, hogy az előző vitában fontosabb volt a szocializmus elutasítása, mint a fogalmi lényegének meghatározása – ez most megfordulni látszik. „A szocializmus napjaink jelszava. A szocialista eszme uralja az emberek szellemét. A tömegek lelkesednek érte, de mindenkinek a gondolkodását és az érzékelését betölti, ez adja meg korunk stílusát. A történelemkönyvek majd a mi korunkról szóló fejezetnek ezt a címet fogják adni: a szocializmus kora” (Mises 1922: 1).¹⁴ Nagyjából két év telt el a fentiekben rekonstruált diskurzus óta, a szocializmus népszerűsége érezhetően jelentősen nőtt, most már tényleg kimondhatjuk: a „mi” korunk valóban a szocializmus kora (abban az értelemben, hogy mindenkit a szocializmus eszméje foglalkoztat).¹⁵ A fenti idézetből gyorsan szűrjünk le két szempontot: (1.) A szocializmus alapvetően tömegmozgalom: Mises ez alatt értheti a „mozgalom” hallatlan kiterjedtségét, de ugyanakkor egy *tömegnek* is a mozgalma, amelyről a 19. század végén és a 20. század elején sokan és sokat írtak. (2.) A korunk „stílusa” természetesen egy Simmelre utaló kifejezés, de ezzel csak a „Társadalmi rend és családszerkezet” című fejezetben foglalkozik. Ez mintegy hagyományosan végigkíséri a szocializmus irodalmát. „A szocializmus nemcsak

13 Csak a „Stil des Lebens” című fejezetből válogattam (vö. Simmel 2009: 10–11).

14 1932-ben jelent meg a könyv második, alaposan átdolgozott kiadása, amelyet azonban most teljesen figyelmen kívül hagyok.

15 Nagyjából úgy, ahogy azt Hegel megfogalmazta: „Egyébként nem nehéz látni, hogy a mi korunk a születés kora és egy új korszakra való átmenetnek az ideje” (Hegel 1986: 18).

jólétet, sőt gazdagságot ígér mindenkinek, hanem szerelmi boldogságot is. A népszerűségének egy jó részét a programja eme részének köszönheti” (Mises 1922: 69). – De Mises sem a „tömeg”, sem a „stílus” kérdésével nem foglalkozik részletesebben; elemzései, néhány kordiagnosztikai megjegyzésen túl, tisztán gazdaságiak. (A „stílus” kapcsán talán azt is mondhatta volna – a könyv egészéből levonható az a következtetés –, hogy a szocializmus önmagát redukálta egy ökonomiai irányzatra, ezért a simmeli értelemben vett stílusról igazából *nem is* lehet beszélni.)

De most kanyarodjunk vissza a „szocializmus” közelebbi meghatározására. „A szocializmus nem más, mint a termelési eszközök magántulajdonának a szervezett társadalom, vagyis az állam tulajdonává való átalakítása” (Mises 1922: 34). Miseset tehát már nem érdekli a *közösségi* és az *állami* tulajdon elválasztása, ami pedig Webernél még a kritika egyik meghatározó eleme volt; de Eucken alapvető fenntartása sem érdekli, mely szerint a szocializmus egy olyan berendezkedés, amely az *emberi lényeg* ellen irányul. Mindenesetre számunkra most a legfontosabb, hogy a szervezett társadalmat azonosítja a címben megfogalmazott „közösségi gazdasággal” – és az alcím egyértelműen mutatja, hogy ő ebben látja a szocializmus lényegét. „Szervezett társadalmon” Mises valami olyasmit ért, ami ellentmond az anarchizmusnak, annak egyértelmű meghaladása. „Az anarchizmus elutasít minden társadalmi kényszer-szervezetet, elveti a kényszert mint a társadalmi technika eszközét. Valóban fel akarja számolni az államot és a jogrendet, mert az a véleménye, hogy a társadalom ezt különösebb károsodás nélkül nélkülözheti” (Mises 1922: 35). A szocializmus nagy ígérete már Marxnál egy osztálytársadalmi racionalitás megvalósítása volt. „A szocialista szerzők, különösen azok, akik a szocializmust etikai okok miatt ajánlják, a szocializmust általában egy olyan társadalmi formaként értelmezik, amelyben minden a közjó megvalósításának irányába mutat” (Mises 1922: 36). A szocializmus tehát az anarchizmustól szeretne elrugaszkodni, de közben elkövet egy alapvető hibát: az anarchizmust egyszerűen a *liberalizmussal* azonosítja. Ha igaz az, hogy az anarchizmus elutasítja a társadalomban lévő összes kényszer-szervezetet, azaz intézményt, akkor ez a liberalizmust egyáltalán nem jellemzi. A liberalizmus tudja, hogy egy mindenkit kötelező jogrend kényszere nélkül a társadalmat nem lehetne összetartani. És most mindegy, hogy a liberális gondolkodók miben látják a jogrend tartalmát és terjedelmét, a létjogosultságában és a szükségességében nem kételkednek. Az anarchizmus és a liberalizmus azonosításával egyvalami megy veszendőbe: a jogrend és a jogelméleti kérdések iránti érzékenység. Ha tehát a kapitalizmust az anarchizmus jellemzi, akkor ennek leküzdése során a gazdaságra vonatkozó alapvető liberális jogok is veszendőbe mennek. Miközben a szocializmus azt ígéri, hogy a közösségi termelés kialakításával biztosítani fog bizonyos gazdasági alapjogokat is.

Mises itt a jogász és társadalomtudós Anton Menger (a híres közgazdász, Karl Menger testvére) egy kis könyvét veszi elő, amely még a 19. század nyolcvanas éveinek közepe táján jelent meg. „Az itt előttünk fekvő írás azt a célt követi, hogy a szocializmus alapeszméit egy jogi álláspontból kidolgozza. Ez egy nagyobb munka töredéke, amelyben a szocializmust mint jogrendet megpróbáltam bemutatni” (Menger 1886:

iii). Mielőtt ennek a jogrendnek az alappilléreit és azok misesi kritikáját bemutatnánk, először azt nézzük, hogy milyen hatalmas hasonlóságok vannak kettőjük között a szocializmus lényegének meghatározásában. „Korunk szocialista törekvéseinek célja lényegében az emberiség új gazdasági rendjének kialakítása. A szocialista törekvésünk alapja a fennálló gazdasági rend éles kritikája; a konklúziókat tekintve azonban ezek a támadások mindig bizonyos jogfilozófiai posztulátumokra futnak ki...” (Menger 1886: 1). Menger a szocializmus *három* alapvető gazdasági jogát különbözteti meg: 1) jog a teljes munkahozamra, 2) jog a létezésre, 3) jog a munkára (Menger 1886: 4). A könyv zárómegjegyzésében Menger ezt írja: „Az aligha kétséges, hogy egy olyan jogrendszer kialakítása, amelyet ezek a fundamentális jogeszmék uralnak, a távoli jövőbe tartozik. A forradalmi szocializmus több követője is úgy véli, hogy a dolgozó osztályoknak csak az államhatalmat kell megragadniuk, hogy a szocialista társadalmi rendet viszonylag rövid időn belül be tudják vezetni.” És ezen a ponton hirtelen Menger is megtorpan: óv az államhatalom erőszakos megragadásától. „Nem szabad elsiklanunk afölött, hogy a politikai átalakulások csak kevésbé érintik a népek belső életét, míg az elhibázott társadalmi kísérletek egy egész nemzet létét megkérdőjelezhetik” (Menger 1886: 163). És itt egy fontos különbség is feltárul: Menger még fontosnak tartja az állam és a társadalom (következetes) megkülönböztetését, Mises már nem. – De számunkra most az a fontos, hogy Mises végigveszi ezeket az alapjogokat, és úgy látja, „tisztá” megvalósulásukat csak a termelési eszközök közösségivé tétele, államosítása garantálhatná, vagyis egy olyan társadalmi berendezkedés, ahol a kollektívum érdeke az egyéni érdekek felett áll. De a nagy baj az, hogy ebben az esetben az emberek érintkezése („össze-hatása”) lehetetlen lenne, pontosabban egy preszociális szférába zuhanna vissza: „Az emberek közötti érintkezés természeti állapota így a mindenki harca mindenki ellen lenne. A béke és egymás elviselése nem létezhetne, hanem csak átmeneti fegyverszünetek lennének, amelyek csak addig állnának fenn, amíg a résztvevők kipihenik magukat. Az egyes ember legalábbis potenciálisan mindig lázadna az egésszel és minden másik emberrel szemben...” (Menger 1886: 47). A szocializmus annak az anarchiának a meghaladására törekedett, amit ő nevezett így – de igazából ő maga hozza létre az igazi anarchiát. Legalábbis hozná létre, a megvalósítása esetén.

A szocialista gondolkodók a „Gemeinwirtschaft” első és legfontosabb feltételének a magántulajdon¹⁶ felfüggesztését tekintették. Ha nincs tulajdonosi elkülönülés, akkor pénz sem lehet, mert a pénz mindig a tulajdoni elkülönülés réseiben jön létre. És így adódik egy hatalmas módszertani probléma is: „Az elméleti nemzetgazdaságtan a maga kiindulópontját a gazdasági javak és szolgáltatások pénzben mért árainak megfigyeléséből merítette” (Menger 1886: 94). Vagyis a szocializmus a gazdaság szféráját állította előtérbe, de leírható-e a szocializmus valósága a hagyományos közgazdaságtan eszközeivel? Mises vállalkozásának alapja egy metodológiai optimizmus, ami per sze a pénz nélküli gazdasági valóság kritikája lesz. „Illúzió azt hinni, hogy a pénzbeli

16 Mises nem a *Privat*-, hanem a *Sondereigentum* fogalmát használja.

kalkulációt a szocialista gazdaságban naturális kalkulációkkal lehet helyettesíteni. A naturális kalkuláció [...] mindig csak az élvezeti javakat ragadhatja meg; és teljesen kudarcot vall minden magasabb rendű jószág esetén. Mihelyst feladjuk a magasabb rendű javak árképzését, a racionális termelést általában tesszük lehetetlenné. Minden egyes lépés, amely a termelési eszközök magántulajdonától és a pénzhasználattól elvezet, a racionális gazdaságtól is elvezet” (Menger 1886: 106). A pénz, mint a piac koordinálási mechanizmusa, nem helyettesíthető mással, legalábbis mindaddig, amíg racionális gazdálkodásra törekszünk.¹⁷ Ha tehát valahogyan létre is jönne egy közösségi tulajdon bázisán működő gazdaság, azzal a követelménnyel szembesülve kudarcot vallana, hogy a modern gazdaságnak racionálisan kellene működnie. A racionalitás szükségképpen egy folyamat, melyben sok a veszteség és a forgács, de nem helyettesíthető egyszerűen az összesség racionalitásával, nem lehet egyszerűen az összérdek statikus vonásaként értelmezni.

4.

És így eljutottunk korszakunk végpontjához, amelyről Sebastian Haffner ezt írja: „Az 1923-as év Németországot felkészítette – nem a nácizmusra, hanem mindenféle fantasztikus kalandra. A nácizmus pszichológiai és hatalompolitikai gyökerei mélyebbre nyúlnak vissza [...]. De akkoriban jött létre az, amit ma az örűtség vonzásának neveznek: [...] »a jog az, ami a hasznunkra van« és »a lehetetlen mint olyan nem létezik«” (Haffner 2002: 54–55). Ez az év zárta le a Weimari Köztársaság első korszakát, és ebben az évben jelent meg Lukács György *Történelem és osztálytudata*. A szocializmusról szóló (a fentiekben rekonstruált diskurzus) alkothatja a mű előtörténetét. De ha meggondoljuk: ez volt az a kontextus is, amelyben Lukács „megtérése” lejátszódott. Ő nem támogatta a háborút, de utána azok közé tartozott, akiket magával ragadott a lelkesedés, az eufórikus hangulat, a jövőnek élés vágya.¹⁸ Lukács átélte – és minden bizonnyal követte is – a fentiekben rekonstruált szellemi kontextus kialakulását és működését. És talán még az is megkockáztatható, hogy ebből a szocializmusdiskurzusból merítette a maga feladatát: a szocializmus létének filozófiai *igazolását*. A kontextus legfontosabb szereplőinek beállítottsága – mint láttuk – egyértelműen negatív volt, elvetették a szocializmus eszméjét. Lukács közülük egyedül Oswald Spenglerre hivatkozik, de itt is messze elkerüli a szocializmusra vonatkozó passzusokat, csak egy metodológiai vonatkozásban bírálja: az általános „relativizmus” miatt, ami – mint láttuk – a Dilthey-féle világnézet-fogalom következménye (vö. Lukács 2023: 205).

17 Ezen a ponton még sor került egy fontos kísérletre: Oskar Lange a harmincas évek második felétől a pénzkoordináció szimulálásával próbálkozott. Lange ezt próbálta a szocialista tervezés alapjává tenni, és ezzel valóban a szocializmusra szabott új gazdaságelméletet megalapozni. Megmutatható – most már nem fogom –, hogy a „megvalósíthatóság” még ezek után is komoly kételyekkel illelhető (vö. Lange 1977).

18 Az e mögött álló esetleges pszichés összefüggések rekonstruálásától most eltekintek.

A negatív kontextusból egyedül (és némileg) Max Scheler lógott ki, aki a szocializmust egy másik szférába (a vallásba) akarta átemelni; igaz, ez csak egy néhány hónapig tartó epizód volt a pályáján. Rudolph Eucken cikke pedig azért lehetett érdekes Lukács számára, mert ez volt az egyetlen filozófiai kritika – közelebbről tekintve, inkább csak az empirikus társadalomtudományok érveit próbálta filozófiailag alátámasztani.

Lukács abból indult ki, hogy nem elég a marxi koncepciót rekonstruálni, ez – az adott vita-összefüggésben – nemhogy meggyőző nem lenne, de még a figyelmet sem keltene fel. Így azt a megoldást választotta, hogy a marxi koncepciónak megpróbálja „visszaadni” a maga hegelianus, (vagyis) filozófiai gyökereit. Az előszóban írja: „minden jó marxistának [...] a »hegeli dialektika barátainak társaságává« kellene egyesülnie” (Lukács 2023: 9). Így lesz Lukács a szocializmus nagy filozófusa és egyúttal pozitív apologetája. Filozófiai háttérrel próbál adni az olyan fogalmaknak, mint az „osztályharc”, a „proletariátus” vagy a „párt”. (Mondanom sem kell: a munkásmozgalom akkori meghatározó alakjai nem tudtak maradéktalanul örülni ennek a vállalkozásnak.) De még ezután is visszamarad egy hatalmas kérdés: hogyan lehet hatástalanítani a Ludwig Mises által előadott és többnyire meggyőző körülményekkel kidolgozott érveket? Ezeket így summázhatnánk: a szocializmus *nem* lehetséges, mert nem képes a *racionalis* működésre. Lukács erre „A történelmi materializmus funkcióváltozása” című fejezetben próbál adni egy választ.¹⁹ Létre kell hogy jöjjön a szocialista termelést koordináló tervezésnek egy sajátos tudománya: és ez a „történelmi materializmus” (pontosabban: a marxi kritikai politikai gazdaságtan) funkció- és alakváltozásán keresztül jön létre. A kérdés az, hogy most (illetve a világforradalom totális győzelme után) milyen jelentése és feladata lehet még a marxizmusnak: ha már nem a kapitalizmusban rejlő ellentmondásokat kell tudatosítani és a társadalom átalakítása felé előre mutatnia. Lukács már itt panaszkodik: ezt a különbséget, ezt a kihívást a vulgármarxizmus nem hajlandó meglátni (Lukács 2023: 245). Továbbá, amikor a történelmi materializmus a kapitalizmus kritikai elmélete volt, akkor – Marx elemzése szerint – a nemzetgazdaságtan ennek az apologetikus koncepciója volt. Ha tehát a történelmi materializmusnak lejárt az ideje, akkor a nemzetgazdaságtannak is. Most már az lesz a feladat, hogy megvalósítsuk „a termelés tudatos kontrollját és ellenőrzését” (Lukács 2023: 260). A nemzetgazdaságtannak így a tudatos tervezésre vonatkozó technikai tanítássá kell átalakulnia. És ennek kellene biztosítani a gazdaság racionalis működését. – De Mises bírálataból így mégis csak életben marad valami: hiába jelöljük ki egy ilyen tudomány helyét és feladatát, ha életben van az a tézis, hogy egy ilyen *racionalis* koordináció a pénz nélkül nem lehetséges. (Vagyis nem bízhatunk annyira a tervszerűségben, hogy ezt a racionalitás kizárólagos formájának tekintsük.)²⁰

19 Most a *Történelem és osztálytudatról* mint egységes könyvről beszélek, és eltekintek attól, hogy Lukács említett tanulmánya még 1919-ben, tehát Mises könyve előtt született.

20 Ez az utóbbi pont lett igazán jelentős Lukács tanítványai számára a hetvenes évek elején: ekkor már súlyos alakban merült fel az a kérdés, hogy van-e létalapja a szocializmusnak, ha nem képes a racionalis működésre. Az ekkori tapasztalatok már egyértelműen alátámasztották Mises tézist: nem a tervezés, hanem a piaci viszonyok (és a pénz általi koordináció) garantálhatják csak a

Hivatkozott irodalom

- Bandelin, Sebastian (2023): Philosophiegeschichtsschreibung als Sakralisierungspraxis. Der Fall Rudolph Eucken. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 71(2): 251–271.
- Dilthey, Wilhelm (2008): *Das Wesen der Philosophie*. Wiesbaden: marix Verlag.
- Epikur (2023): *Von der Lust zu leben*. Köln: Anaconda Verlag.
- Eucken, Rudolph (1920): *Der Sozialismus und seine Lebensgestaltung*. Ditzingen: Reclam.
- Habermas, Jürgen (1996): *Die neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Haffner, Sebastian (2002): *Geschichte eines Deutschen. Die Erinnerungen 1914–1933*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): *Phänomenologie des Geistes*. In *Werke in 20 Bänden mit Register*. Band 3. Eva Moldenhauer és Karl Markus Michel (szerk.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heiber, Helmut (1966): *Die Republik von Weimar*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Hiller, Kurt (1965): Ortsbestimmung des Aktivismus. In *Literarisches Leben in der Weimarer Republik*. Jost Hermand (szerk.). Stuttgart: Ernst Klett Verlag.
- Hondrich, Karl Otto és Claudia Koch-Arzberger (1992): *Solidarität in der modernen Gesellschaft*. Berlin: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Honneth, Axel (2017): *Die Idee des Sozialismus*. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Jagetzow, Carl Rodbertus (1979): Das Kapital. In *Ausgewählte Lesestücke zum Studium der politischen Ökonomie. Kapital und Kapitalismus*. Karl Diehl és Paul Mombert (szerk.). Frankfurt am Main – Berlin – Wien: Ullstein Verlag.
- Kant, Immanuel (1991): *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája – Az erkölcsök metafizikája*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Lange, Oskar (1977): *Ökonomisch-theoretische Studien*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Lukács, Georg (2023): *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Bielefeld: Aisthesis Verlag.
- Marcuse, Herbert (2014): *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. Springe: Zu Klampen Verlag.
- Menger, Anton (1886): *Das Recht auf den vollen Arbeitstag*. Tübingen: Verlag der J.G. Cotta'schen Buchhandlung.
- Mises, Ludwig (1922): *Die Gemeinwirtschaft. Untersuchungen über den Sozialismus*. Jena: Verlag von Gustav Fischer.
- Mommsen, Wolfgang J. (2004): *Max Weber und die deutsche Politik 1890–1920*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag.
- Pintus, Kurt (1965): Rede für die Zukunft. In *Literarisches Leben in der Weimarer Republik*. Jost Hermand (szerk.). Stuttgart: Ernst Klett Verlag.
- Plenge, Johann (1919): *Christentum und Sozialismus*. Münster: Theissingsche Buchhandlung.

racionalitást. De a piaci viszonyok bevezetése egy tervgazdasági kontextusba állandóan egy dominó-effektus-szerű hatással fenyegetett. Röviddel az 1968-as új gazdasági mechanizmus bevezetése után tehát újra felmerült a kérdés: lehetséges-e egyáltalán a szocializmus? És hogyan kellene erre válaszolnia – igennel vagy nemmel – egy filozófiai elméletnek? Ez végső soron a *Történelem és osztálytudat* kérdéseinek és fejtegetéseinek a „megismétlését” követelte meg. (És ezzel a kihívással szembesülve igazán jelentős művek születtek meg: olyan könyvekre, illetve tanulmányokra gondolok, mint Heller Ágnes-től a *Marx szükséglet-elmélete*, Bence Györgytől / Kis Jánostól / Márkus Györgytől a *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* című könyvre és Vajda Mihálytól a korai hetvenes években írt tanulmányokra, amelyek később a *Marx után szabadon...* című kötetben jelentek meg.) Az eredmény – mint ismeretes – az volt vagy az lett, hogy a szocializmusnak sem az eszméje, sem a valósága nem tartható és nem is menthető.

- Rilke, Rainer Maria és Anita Forrer (1982): *Briefwechsel*. Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Rudies, Hartmut (2004): Christentum und Sozialismus. In *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Band 7. Kurt Galling (szerk.). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schäfers, Bernhard (2013): Christentum und Sozialismus. Ein Briefwechsel zwischen Max Scheler und Johann Plenge. In *Soziologie und Gesellschaftsentwicklung. Aufsätze 1966–1996*. Berlin–Heidelberg: Springer Verlag. 1996. 403–418.
- Scheler, Max (1963): Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens. In *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*. Maria Scheler (szerk.). Bern: Francke Verlag. 27–35.
- Simmel, Georg (2009): *Philosophie des Geldes*. Köln: Anaconda Verlag.
- Spengler, Oswald (1923): *Der Untergang des Abendlandes*. München: C.H. Beck Verlag.
- Weber, Max (1984): *Gesamtausgabe*. Band 15. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag.

Vita a szocialista életfelfogással¹

Rudolph Christoph Eucken (1846–1926) német filozófus, a Bázeli Egyetem, majd a Jénai Egyetem professzora, 1908-ban irodalmi Nobel-díjat kapott

Absztrakt: Ez a tanulmány a maga korában híres gondolkodó, Rudolph Eucken kései, *Der Sozialismus und seine Lebensgestaltung* (1920) című könyvének záró fejezete. (A mára teljesen elfelejtett filozófus 1908-ban kapta meg az irodalmi Nobel-díjat.) A kiindulópont számára Georg Simmel *A pénz filozófiája* című műve volt. Ennek egyik legfontosabb fejezésében Simmel a kiterjedt pénzgazdálkodás „életstílusbeli” következményeit próbálta felvázolni. Ezt a stratégiát próbálta meg Eucken a szocialista tervgazdaságra is alkalmazni. Elemzései mindig ugyanahhoz az eredményhez vezetnek: a szocialista tervgazdaság rabszolgává tenné az embert, nem teremthet kellő perspektívákat az emberi lényeg megvalósítására.

Kulcsszavak: Georg Simmel, életstílus, szocialista tervgazdaság, az emberi lényeg



Examination of the Socialist Ideal

Abstract: This study is the closing chapter of *Der Sozialismus und seine Lebensgestaltung* (1920) by the renowned thinker Rudolf Eucken. (The philosopher, now almost completely forgotten, was awarded the Nobel Prize in Literature in 1908.) His

1 Megjelent: Rudolph Eucken: *Der Sozialismus und seine Lebensgestaltung*. Reclam, Ditzingen, 1920. 77–145. A fordító a Deutsche Nationalbibliothekben végezte a fordítói munkálatok túlnyomó részét, a munkát viszont Magyarországon kellett befejeznie, így a fordításokban szereplő hivatkozások tisztázására – a Bibliothek állományához való hozzáférés hiányában – már nem maradt lehetősége. A szerkesztés során tehát el kellett térnünk a *Replika*-lapszámokban használt hivatkozási rendszertől.

point of departure was Georg Simmel's *The Philosophy of Money*. In one of its most important chapters, Simmel sought to outline the "life-style-related" consequences of an extensive money economy. Eucken attempted to apply this strategy to the socialist planned economy as well. His analyses invariably lead to the same conclusion: the socialist planned economy would turn human beings into slaves and would fail to create adequate perspectives for the realization of the human essence.

Keywords: Georg Simmel; lifestyle; socialist planned economy; human essence



(1) Az élet egysége és koherenciája

Hogy a mai emberiségnek sürgősen belső koherenciára és szilárd célokra van szüksége, ahhoz a legkisebb kétség sem férhet; és az, hogy a szocializmus teljes mértékben elismeri e probléma jogosságát, nagy erőt ad az egész programjának. De más a probléma, és más a megoldás. A megoldás a társadalom gazdasági jólétét nyilvánítja a fő céllá. Ennek a fő célnak rendel alá minden feladatot, azt remélve, hogy innen kiindulva minden területet átfoghat; vagyis az élet egészére kiterjesztheti a maga törekvéseit. Ezzel egy jelentős tényezőt hoz játékba. Először is, a fizikai és gazdasági jólét az emberi együttlét virágzásának szükséges feltétele; ennek helytelen megítéléséből súlyos visszaélések következnek. Továbbá itt nem is csak feltételekről van szó, hanem az élet ezen oldala állandó érintkezésben és kapcsolatban van az egész fejlődésével. Ha a régebbi idealizmus az anyagi és vele együtt a gazdasági oldalt is másodlagos feltételként kezelte, akkor a tapasztalat kellőképpen megtanított bennünket arra, hogy az anyag is visszanyúlik a szellemi életfejlődésbe, hogy nem lehet pusztán eszköznek tekinteni. Ennyiben az élet különböző oldalainak egymás felé törekvése félreérthetetlen; egy láncnak kell összekötnie a kettőt. Itt azonban felmerül a kérdés, hogy ez a törekvés egyazon síkon játszódik-e le, hogy nem kell-e szétválasztani a vezető és a követő csoportokat, és hogy az életünk nem hordoz-e magában egyfajta rétegzettséget. Még az élet gazdasági szemlélete sem zárkózhat el az elől a tény elől, hogy egy hatalmas elkülönülés uralkodik rajtunk: az érzékiséghez kötődő és az öntevékeny élet között, az adott itt-lét és a teremtő cselekvés-világ között. Az előbbi az érzékelésben, az utóbbi a gondolkodásban gyökerezik; ez pedig ellentétes kiindulópontokat és mozgásirányokat tesz lehetővé: az előbbiben az élet egy olyan világ közepén áll, amely érzékileg körülveszi, az utóbbiban képes szembenézni ezzel a világgal, és elindulni a saját útjain. Ez alapvetően különböző dimenziókhoz és értékekhez vezet, amelyeket nem köt össze egy folytonos vonal. Az előbbinél a késztetések, eszmék, állapotok, amelyek lényegében nem haladják meg a hozzánk közel álló állapotok állapotát, az események pusztasága és vak ténszerűsége, az egyéni hatások és ellenhatások szüntelen áradata, az elemek közömbös egymás mellé helyezése, az egyéni benyomások és késztetések rabsága; ezzel szemben áll a gondolatvilág összefüggő világára való törekvés, az elkülönítés és

összekapcsolás, az ítékezés és a választás képessége, az életet önmagába helyező és az egyes tevékenységeket átfogó célok révén összekapcsoló tartalmak megjelenése. Az előbbinél az érzéki élvezet túlsúlya a maga véletlenszerűségével és mulandóságával, a mindenkori benyomáshoz való ragaszkodással; az utóbbinál az önálló célok kialakításának és az ellenállással szembeni érvényesítésének képessége. Ez egy olyan képesség, hogy az egyes késztetéseket is egy felsőbbrendű egységből irányítsuk, és ítélő normáknak vessük alá. Csak egy ilyen tevékenység tudja az értelmetlen létet a kultúra birodalmával ellensúlyozni, az ember uralma alá hajtani, az individuumok egymás mellé helyezését szilárd közösséggé egyesíteni, a pillanatok egymásutánját tartós történelemmé alakítani. Az élet különböző szakaszai tehát összetéveszthetetlenek az emberben; az embereknek valóban kölcsönös kapcsolatban kell állniuk egymással, de ez a kapcsolat nem egy azonnali összefolyás; mindig szükség van az elkülönülésre, hogy minden faj kibontakoztathassa és érvényre juttathassa a maga sajátosságait; a pusztá összevisszaság még nem eredményez összefüggést, nem hoz magával egy uralkodó egységet. A szocializmus által felkínált koherencia azonban a különböző szintek egyesítésével csak zűrzavart eredményez, mivel hiányzik belőle a felsőbbrendű és átfogó egység. Ezért mondhatjuk, hogy minden egyes alapfogalma súlyos tisztázatlanságban, sőt kétértelműségben szenved. Ez különösen nyilvánvaló az „együttélés” fogalmában, amely minden mást felülír. Azt tudjuk, hogy az együttélésnek alapvetően különbözőnek kell lennie, attól függően, hogy az alapstruktúrát a szellem vagy a természet uralja-e. Az egyszerű társadalom és a belsőleg összekapcsolt közösségek között nagy a távolság; s ez a távolság alapvetően más utakra tereli az életet. Ha az emberek együttléte pusztá egymásmellettség, akkor az egyes pontok talán érintkeznek egymással, de nem mozdítják elő egymást; ha azonban az együttlét belső közösséget hoz létre, akkor benne egy felsőbbrendű egésznek kell működnie. Ha a társadalom pusztá egymás mellé helyezés, akkor lehet, hogy alkalmanként összegzést végez, de lényeges átalakulást és emelkedést nem tud kiváltani. És ha ezekről nem lehet lemondani, akkor az emberben olyan erőnek kell működnie, amely nem magyarázható a pusztá létezésből, és egy tett-világ működéséről tanúskodik; de egy ilyen tett-világ elismerése számára a szocializmusban nincs hely.

A szocializmus minden közelebbi vizsgálata ahhoz az eredményhez vezet, hogy még az alapvető törekvéseiben is kiáltó ellentmondások vannak. Az egyes pontok fölött álló szerkezetet szeretne létrehozni, ehhez köti minden kívánságát és reményét, de az egész – számára – csak az egymás mellé helyezést, az egyes elemek összegét jelenti, sohasem az egészből kiinduló életet és a belső kapcsolatot. Így kerül konfliktusba önmagával: az egészre vonatkozó nagybecsülése egy tett-világot követel, így lesz számára nagyon fontos az öntevékenység és a szellem; közelebbről tekintve azonban a természeti egymás mellé helyezés elvét, így marad szilárdan a természethez kötve. Ezért van az, hogy a szocializmusban – kiegyensúlyozatlanul – teljesen különböző életfelfogások találkoznak egymással. És a felkínált boldogság is osztozik ebben a kétértelműségben: az egésznek a lehető legboldogabbnak kell lennie; de miben áll ez a boldogság, ha végső soron mindig az egyén állapotába tér vissza, ha a jó és igaz birodalma

soha nem emelkedik ki az egyéni érdekek kuszaságából, és nem engedi, hogy az ember részt vegyen ebben? Végül is a minőség helyébe a mennyiség fog lépni; de nem alapvetően más világokról van-e szó. A szocializmus egy közösség megvalósítására törekszik, de az eredmény egy pusztá társadalom lesz.

Így tehát elég rosszul állunk az élet egységét és koherenciáját tekintve. Az összekényszerítés ellenére az egyének belsőleg széthullanak, és amikor a gazdasági feladatok az egyes életszférákat fő célként egyesítik, az eredmény az egyes életszférák súlyos beszűkítése és sajátosságaik elsorvasztása lesz. Az élet egy bizonyos felületén bizonyos összefüggések, sőt egybefonódások kínálkoznak, de ez a felület nem azonos az élet egészével, nem az élet alaprétege, amely annak értelme és értéke felett dönteni tudna. Meggyőződésünk, hogy az élet ennél sokkal nagyobb és nehezebb feladatokat is magában hordoz. Az igaz, hogy a jelenlegi állapotot a maga ellentmondásaival együtt nem szabad véglegesnek elfogadnunk, ennek leküzdése csak egy előre mutató alkotás, egy felemelő átalakulás, egy mindent átfogó valóságformálás útján lehetséges. Egyértelmű: a szocialista életfelfogás ehhez a feladathoz nem tud felnőni. Bizonyára tud elemeket szolgáltatni az egész felépítéséhez, és becslendő javaslatokat adni, de átfogóan nem képes megtervezni és végrehajtani az építkezést. Így a szocialista életfelfogás (az élet egységesítését tekintve) éppen a maga szándékainak az ellenkezőjét éri el. Az embereket szorosan össze akarja fogni, és minden köztük lévő szakadékot le akar küzdeni, de mivel csak kívülről építkezik, és nem belülről, nem tud egy felsőbbrendű életet felkínálni. Az egyének így egyre távolabb kerülnek egymástól, mindegyikük a saját egészre vonatkozó felfogását akarja ráerőltetni a többiekre. Ez pedig egyre nagyobb széttöredezethez vezet, míg végül jön egy hatalmi parancs, amely minden ellenállást szétzúz. Végül megfogalmazódik a követelés a proletariátus diktatúrája iránt; de mit ér egy diktatúra, ha nincs egy mindennek felett álló diktátor? Ebben a szocialista egységtörekvésben világosan igazolódik az a régi tapasztalat, hogy az egységre való elégtelen törekvésből különösen sok vizsály adódik. Erre támaszkodva mondhatjuk, hogy a szocializmus nem nyúl vissza eléggé az élet gyökereihez, nem ismeri fel a mély összefüggéseket, de a nagy lehetőségeket sem, amelyeket az emberi élet magában hordoz. Az élet egésze helyett csupán egy kivonatot kínál, amely különleges körülmények között szenvedélyesen megmozgathatja az emberiséget, de sohasem fogja kielégíteni. Az egységre való helyes törekvés nem fakadhat a létezők egymás mellé helyezéséből, csak egy felsőbbrendű és átfogó cselekvési világból. Csak egy ilyen világ adná meg a lehetőséget a dolgok fennálló állapotának meghaladására.

(2) A szocialista emberiségidealizmus felülvizsgálata

A szocializmus azt reméli, hogy az életnek nagyobb koherenciát ad azáltal, hogy a törekvést és a tevékenységet közvetlenül az emberre és az ő jólétére vonatkoztatja, hogy minden cselekvést hozzá mér, és hogy minden akadályt és zavart, amennyire csak lehet, távol tart tőle. Ez az ember felé fordulás megfelel a modern élet egyik fő

vonásának, amennyiben az embernek a szellemi szféra középpontjába való helyezése ezt a kort világosan megkülönbözteti a korábbiaktól. A korábbi korokban az ember úgy jelent meg, mint az őt körülölelő egész tagja vagy része: az egész jelenthette akár a világmindenséget (a kozmoszt), akár Isten országát. Mindenesetre úgy tűnik, hogy ez az egész adta az emberi élet fő tartalmát és értékét; a modern kor ezzel szemben az emberből indul ki, és így próbálja megragadni a világot, illetve fölépíteni annak jellegzetes vonásait. De ugyanakkor azt is ki kell mondanunk, hogy ez a modern törekvés különböző fokozatokon ment keresztül, és egészen különböző eredményeket hozott; a fő célja mindenesetre az volt, hogy áthidalja azt a szakadékot, amelyet a naiv és a szellemi tevékenység elválása vájt az ember és a világ közé. Ezt eleinte a felvilágosodás vállalta fel, szellemi eszközökkel és merész gondolati futamokkal; elég erősnek érezte magát ahhoz, hogy a kettőt szorosan összekösse, és ezt felkínálja az emberi élet számára. Ennek ellentmondott a világképeket felosztó kanti kritikai gondolkodásmód: az élet súlypontját az erkölcsi cselekvésre helyezte át, amely így önálló világgá emelkedett, és a szabadságon keresztül mérhetetlen értéket kölcsönzött az embernek, de nem is törekedett arra, hogy átfogja az összes léte tartalmát. Az így megvalósított szétválasztás egy merész fordulattal a spekuláció kialakulásához vezetett: az emberiség a saját alkotásán keresztül próbálta előállítani a valóság egészét. Az események további menetét tekintve ez az emberi képesség merész túlterhelése: ennek következtében az ember és a világ újra szétváltak, a kapcsolatuk újból problematikus lett. Időközben azonban bekövetkezett egy olyan fordulat, amely az embert egyre inkább a saját körére igyekezett korlátozni: a nagyvilág már a 18. században egyre inkább az emberi élet pusztá környezetévé vált. És aztán a pozitívizmus volt az, amely ezt tudományosan is keresztülvitte, megszakítva az embernek a világgal való minden belső kapcsolatát. A szocializmus is ezt az irányt követi, de kiegészíti azzal, hogy nagyobb hangsúlyt fektet az ember saját teljesítményére, ami mind a természet tudományos és technikai leigázásában, mind az új társadalom felépítésében kifejeződik. Azt reméli, hogy ezzel felvértezve, az ember képes lesz teljesen önmagára összpontosítani, és az életét igazzá és boldoggá tenni.

De ez a leválás nem megy végbe olyan egyszerűen és zökkenőmentesen, mint ahogyan első látásra tűnik; súlyos következményei is vannak az ember belső állapotára és tevékenységére nézve; olyan korlátokat szab ugyanis neki, amelyeket egy gondolkodó lény nem fogadhat el. Ha az ember kizárólag önmagára redukálódik, akkor a törekvésének célja nem lehet más, mint a saját állapota és kényelme, a boldogság szubjektív élménye. Ez a cél azonban sohasem elégséges egy olyan gondolkodó lény számára, aki már eljutott a teljes öneszméléshez. Gyakran úgy tűnik – különösen a szocialisták műveiben –, hogy egy munkával kevésbé terhelt, gondtalan, szellemi örömmel teli élet lenne az, amely minden igényt ki tudna elégíteni. Így látják ezt a munkával túlterhelt és az élet fenntartásáért keményen küzdő emberek, de a végső következtetést csak azok tudják levonni, akik a maguk szellemi természetét másodlagos kérdésként tudják kezelni, és a szellemi tevékenységet csak kellemes szórakozásnak tekintik, nem

pedig belső szükségletnek. A szellemi tevékenység is elveszíti felemelő erejét, ha csupán egy alapvetően más élet kiegészítőjévé válik. Még a finomabb élvezet és szórakozás is, az egészről levált szubjektum ügyeként, belső ürességgé válik, ami hosszú távon nehezebben elviselhető, mint a fáradság, a küzdelem és a fájdalom összes formája. Ezt mutatta meg az ókori epikureizmus évezredekkel ezelőtt, és ezt fogja megmutatni a szocialista epikureizmus is.

Hogy ebből az elviselhetetlen ürességből kiszabaduljon, az emberiség a munka felé fordult, ebből kiindulva próbált az életnek méltó célt adni. Különösen a 19. század fejlesztett ki ebből kiindulva egy egyszerű és igen sikeres munkakultúrát. Az erők lázas fokozásával és minden érdek koncentrálásával az egész életet ennek vetette alá, de éppen a sikerei hozták napfényre a hiányosságokat, és fokozták a lélek iránti érdeklődést. Ez erős szelet fújt a szocializmus vitorlájába, de mivel a lélek számára csak a szubjektív állapotot tudta bevetni, az egész embernek sem célt, sem tartalmat nem sikerült adnia. Az átlagos helyzet így e két irányzat közötti szakadatlan és tehetetlen ide-oda ingadozásban áll. Egy ilyen ellentmondásból nem jöhettek létre nagy egyéniségek és eredeti alkotóerők. Most azonban a probléma teljesen tudatosodott, és ezért minden egyes kérdésnél és feladatnál fontosabb lesz az egész ember problémája; ezt pedig csak egy világtörténelmi összefüggésben és egy mélyreható átalakulással lehet érvényre juttatni. Új lehetőségekre van szükségünk, vissza kell térnünk az embernek a valósághoz fűződő alapvető viszonyához. A korábbi korok a világ egészéből indultak ki, s ekkor az életből hiányzott a teljes szabadság és az eredetiség; a modern korban viszont a fő gond a szabadságra és az eredetiségre irányul, ekkor viszont az életnek nincsen szilárd tartalma és biztos igazsága, aminek következtében pusztán szubjektív és individuális lesz. Ezért egy mélyreható átalakulásnak a szabadságot és az igazságot kellene szorosabban összekapcsolnia. Ez azonban csak akkor történhet meg, ha az emberről alkotott alapfogalmaink megváltoznak, ha az emberben közvetlenül felfedezünk egy világeletet, őt pedig a lényegéből kiindulva felemeljük egy alkotó életbe. Ez az ember egészének új képét eredményezi, amely tartalmazza a természet és a szellem két szintjét; a szellemi szint magában foglalja az egyes pontok és az összélet találkozását – ezek együttese egy önálló életkoncentrációt, egy szellemi „energiát” alkot, amely a teljes életben való megalapozottságánál fogva lényegileg különbözik a természet elemeitől. Az a tény, hogy az emberben mind az egyes pontok, mind a világelet benne rejlenek, és hogy benne lehetséges az egyes pontok és az össz-élet kapcsolata, egy jellegzetes életfolyamatot eredményez, amely minden megformálás fölött uralkodik. Az „élet tartalma” csak akkor nyer világos értelmet, ha a teremtés nem az embernek a világhoz való viszonyában, hanem benne magában van. Csak itt jöhet létre igazi valóságalakítás, csak itt keletkezhet vad életszomj, és csak itt, a feszült tevékenység közepette létezhet az élet valóban önmagában, lehetséges a belső egyesülés, a nyugodt tekintet, az önálló teremtés. Az emberiség fő irányai és életszférái, mint a tudomány és a művészet, a vallás és a jog, nem a különálló pontok munkája, hanem egy felsőbbrendű átfogó erő tanúságtételei. Az emberi lét korlátait tekintve, egy ilyen felemelkedés csak fokozatosan mehet végbe, de a lényeg az, hogy az emberben ilyen célok felé irányuló mozgás

megy végbe, és hogy ez a valósághoz való új és alapvető kapcsolatot mutatja meg nekünk. Így olyan átfogó tapasztalatok is kialakulhatnak, amelyek egybeesnek az ember mint szellemi lény közvetlen tapasztalataival. Még az igazság és a szabadság ellentéte sem kelthet most már vizályt, hiszen az embernek mint a teremtő élet hordozójának mindkettőben közvetlen része van. Egy ilyen fordulattal az ember élete visszavonhatatlan értelmet és magas értéket nyerne. Ez számos fontos következményhez vezetne: Ezen az alapon a szellem és a lényeg kultúrája legyőzheti a munkakultúra és a jóléti kultúra közötti ellentétet; innen kiindulva szembehelyezkedhetünk az intellektualizmussal, amely súlyos károkat okozott a modern korban. S ennek következtében az intellektuális tevékenység immár a szellemi élet egyik fő támasza maradhat, hiszen a felsőbbrendű teremtő életen belül, nem pedig azzal szemben áll. Az ember és a világ most nem esik szét, hanem egy belső mozgás által egyesül; az emberiség nem áll magányosan és elhagyatottan egy sötét és elérhetetlen világban, hanem ez a mozgás felvilágosodást hozhat és szorosabbá teheti az emberek közötti kapcsolatot. Ennek eredménye egy új élet- és kultúrákép, amely egy teljesen új világképen nyugszik.

Mindezekkel a problémákkal azonban a szocialista életfelfogás nem tud szembenézni; de ha valahogy mégis megbirkózna velük, súlyos tévedéseknek lesz kitéve. Az ilyen eltévelyedés vége az emberiségidealizmus, amely áthatja az emberiség teljes gondolatvilágát. Az embert tekinti a legfőbb értéknek, és mindent ennek szeretne alárendelni, de ezt az értéket magát nem tudja megalapozni. Az emberiségidealizmus abba az ellentmondásba esik, hogy az embert a létezés pusztá részeként kezeli; és azt a megbecsülést, ami egyedül egy értéknek szólhatna, a létezés eme része felé irányítja.

Ez az eljárás azonban rendkívül veszélyes, mert az ideális ember igényeit habozás nélkül a tapasztalati emberre ruházza át; és ez jelentősen le fogja szállítani az élet minden mértékét, és egy sekélyes optimizmust fog szülni. Ugyanakkor az a tendencia is megjelenik, hogy minden nehezebb problémát egyszerűen ledarál, és ezekért – amennyire csak lehetséges – a külső világra és az életkörülményekre hárítja a felelősséget. Így módon a barát és az ellenség is könnyen megkülönböztethetővé válik: úgy tűnik, mintha a sérelmek csak az ellenfelekre vonatkoznának, míg a saját oldalunkon állók mentesülnek minden bűn és hiba alól. Én azt javaslom, hogy őrizzük meg a szellemi és isteni dolgokban való szilárd emberi hitünket, de attól óvakodjunk, hogy naiv módon higgyünk az emberekben!

A szocialista idealizmus az egyes embert a lehető legjobban igyekszik támogatni, de a színvonal esése árt az embereknek; ha ez ugyanis csökken, akkor az egyes ember is osztozni fog a hanyatlásban, s ez ma már ijesztő világossággal látható.

Aztán az ember és az individuum státuszának ilyen összemosása a közösség életét is sekélyessé és egyoldalúvá teszi. Az biztos, hogy a szocialista életfelfogás egyik legfontosabb érdeme abban áll, hogy az élet állapotát közelebb hozza az egyes emberek összetartozásához, és ezáltal képes erősebben megmozgatni az egyes embereket. Itt fontos feladatok állnak előttünk, amelyek még sok tennivalót is jelentenek. De ez a feladat, hogy az individuumoknak többet adjunk, nem kerülhet a szellemi teljesítmények és erők eredeti megteremtése elé; ne a szellemi intézkedéseket mérjük az egyes

emberhez, hanem az embert mérjük a szellemi intézkedésekhez! Nem emelheti magát a mérce szintjére anélkül, hogy a maga legfelső céljává ne a jólétet tenné, hogy szubjektív és relatív irányba ne volna el mindent, hogy az élet belső állapotát ne tenné másodlagossá, és minden teljesítményt ne csak aszerint értékelné, amit az az individuumnak nyújtani tud.

Ezért be kell ismernünk, hogy a szocialista életfelfogás sok rosszat megszüntethet, és sok javulást bevezethet, pl. sokat tehet a nevelésért, enyhítheti az intézményrendszer nehézkességét és durvaságát, de az a törekvése, hogy az élet szellemi tartalmát az emberi jólét eszközévé tegye, romboló marad. Szellem vagy ember, az ember felemelése vagy az individuum jóléte? – ezek olyan kérdések, amelyek elől nem lehet kitérni, a szocializmus pedig az ember és jóléte javára dönt. És minden szellemi tevékenység, amelyet a szocializmus nem öncélként kezel, el fog süllyedni; ez az élet sohasem érheti el az önfenntartás belső kényszerét, de annak belső örömét és emelkedettségét sem. Így nem ragadhatja meg a lelket, nem ösztönözheti eredeti, lényegformáló tevékenységre. Ez az élet szükségképpen lelki sivárságba torkollik, nem képes felébreszteni az embert a tehetetlenségből és a tompaságból. A lélek magatartásában nem ismer kérést, lehetetlen vagy-vagyokat; foglalkozhat ugyan politikai és társadalmi kérdésekkel, és ebbe a legnagyobb lelkesedéssel vetheti bele magát, de minden kérdést a napi politika, a gazdasági érdekek és a pártok szintjére fog lesüllyeszteni, őt nem érdekli a belső ember és az ember mint egész lényege. De mi lesz az emberrel, ha a másik jelent neki mindent, és a kifelé való tájékozódással önmagát veszíti el?

Az ilyen hatások alapján, az ember megítélését tekintve, sok ingadozást tapasztalhatunk. A különböző korok ebben a vonatkozásban más-más utakat jártak be; nagyon is érthető, hogy a különleges helyzetekben az ember önmaga felé fordult, és a saját lényegében igyekezett megerősödni. Így tett a kései ókorban, amikor az emberség eszméje szilárd támasz volt, és így tett a modern korban, amikor az életérzés fokozását váltotta ezt ki. Azt látom, hogy ez a gondolat a jelenkor nehéz külső és belső küzdelmeiben sokak számára örömteli kilátást és várva várt vigaszt tud nyújtani. De ez a menedék mostanra sokunk számára ingatag és bizonytalanra vált. A kései ókorban és a felvilágosodás fénykorában az emberiség eszméjének szilárd alapja a világfölközi ész gondolata volt, amely – úgy tűnt – meg tudja erősíteni a lelkeket. Mostanra azonban a legtöbbünk számára ez az eszme üres frázissá süllyedt, és a kérdés az, hogy hogyan pótolhatnánk a benne rejlő erőt. Ugyanakkor meg tapasztaljuk a túlnépesedést, az emberek összezsúfolódását, a gazdasági küzdelmek árnyoldalait, a tér szűkössé válását és azt, hogy az ember az ember ellenségévé válik; a konkrét kérdéseken túl is fájdalmasan érezzük a gonosz hatalmát az ember felett. Így az emberfeletti gondolat hívei letünk, de vajon a pusztá gondolat képes-e túlvezetni a dolgon és annak hatalmán? Az emberre vonatkozó kérdést tekintve tehát óriási bonyodalmakkal állunk szemben – a szocialista életfelfogás pedig nem képes felnőni ehhez. A dolog reménytelen lenne, ha a felsőbb hatalmak nem dolgoznának az emberért, nem ruháznák fel mindenféleképpen, nem nyitnának meg számára régi és új életforrásokat. De most inkább csak egy bizonytalan keresésben vagyunk.

(3) A történelem szocialista értelmezése

A szocializmus képes volt arra, hogy az életet teljes jelenvalósággá alakítsa át; alaposan átvizsgálta az élet egész elavult tartalmát, és kiűzött mindent, ami idejétmúlt, minden intézményt és meggyőződést a teljes igazsághoz akart mérni. De ugyanakkor igaznak csak azt tekintette, ami az embert közvetlenül érintette és mozgatta; ez az életet egyszerre tette frissebbé és erőteljesebbé. Hogy mennyi tennivaló van ebben a vonatkozásban a német életben, hogy a múlt milyen gyakran akadályozza a jelen, azt nem lehet nem látni; így csak egyetérteni lehet a jelenvalóság felé való fordulással. De itt is (mint ahogy másutt is) arról győződhetünk meg, hogy a szocializmus túlságosan elnagyoltan és egyoldalúan ragadja meg a problémát, és hogy az a sok ösztönzés, amit nyújtani tud, nem ellensúlyozhatja az élet alapállagának károsodását.

Mindenekelőtt induljunk ki abból, hogy minden nagy felfordulás felszínre hozza az átörökölt dolgok sötét oldalát; és ez különösen igaz egy olyan gondolkodásmódra, amely az életet a maga szabadon lebegésében próbálja megragadni. Azt is érdemes megjegyezni, hogy a szocializmus erejét alkotó tömegeket nem nagyon érdekli a történelem és a történelmi műveltség, ők döntően a jelenben élnek. De hogy ez a történelmietlen gondolkodásmód túlságosan szűk képet ad a valóságról, és hogy túlságosan leszűkítő fogalmakat alkalmaz, azt most egy kicsit részletesebben is ki kell fejtenünk.

A szocializmus az életet tiszta jelenvalósággá akarja tenni; de mit jelent számára a jelenvalóság, és hogy kell ezt érteni? Vajon csak a mostani pillanatot jelenti, amelyben kielégítjük a vágyainkat? Ha ez így lenne, akkor minden szilárd fejlődés eltűnne az életünkben, a vágyaink és az intézményeink csak véletlenszerű és egyéni véleményeket és hangulatokat tükröznének; ahogy minden évszak hajlamos új divatot hozni, úgy cselekedeteink is teljes mértékben a pillanattól függenének. Ezt persze senki sem akarja ilyen nyersen, de vajon meg lehet-e menekülni ennek a következményeitől? Ha az élet minden támasz nélkül marad, és teljesen ki van szolgáltatva a valaminek való áramlatának, akkor egyéni benyomások sorozatára bomlik; s akkor lehetetlen lesz majd jelenről beszélni. Minden jelen egy gondolkodó lény összefoglalását igényli, valamilyen tartalommal kell felruházni, és az emberi tevékenységben kell elhelyezni; a jelenvalóság nem kívülről hullik az ilyen lényre, hanem a saját műve, érdeme vagy éppen bűne. Ebből az következik, hogy meg kell különböztetnünk a valódi jelen a pillanat jelenététől. A valódi jelen megköveteli a történelmet; nem lehet megérteni anélkül, hogy ne feltételeznénk: tartalmaznia kell a történelem egy darabját: a jelen nem holt múlt, nem az emlékezet közömbös képe, amely időnként foglalkoztat bennünket, és nem is a tanult hagyomány pusztá továbbadása.

Gondoljunk egy teljesen kifejlett kultúrnépre. Közösségének szüksége van állandó intézményekre és célokra, szüksége van tartós kapcsolatokra, a szeretet és a szenvedés közös élményeire. Ezek a vívmányok általában fokozatosan és gyakran nagy erőfeszítések árán jöttek létre; értékesek, mert összekovácsolják az individuumokat, és közös célokat adnak nekik, sőt közös szellemet oltanak beléjük.

Ilyen közös munka volt pl. a porosz hadsereg létrejötte, hosszú évszázadokon átívelő erőfeszítések eredményeként, és ilyen volt a német hivatalnoki kar létrejötte is. Az ilyen egyesüléseknek gyakran vannak érdes élei, lehetnek kényelmetlenek, és erősségeik sem nélkülözik a gyengeségeket, de határozott irányt adnak a nagyobb körök életének, bizonyos célokat testesítenek meg, és fokozzák a közös teljesítményeket; nem homályos gondolatok és eszmék, hanem sajátos gondolkodásmódok és életfejlődési irányok. Ezek különleges erőket és magatartásokat hívnak életre, mint a becsület és a bátorság, a megbízhatóság és a megvesztegethetetlenség; ellenállnak az alantas készleteknek; kiszakítják az embert a múlt pillanatok és a változó hangulatok uralmából – s ezeket csak egy sekélyes optimizmus tarthatja közömbösnek. Tudnunk kell, hogy ezeket az életerőket nehéz felépíteni, és könnyű lerombolni; a bennük rejlő hűség és állhatatosság nagy érték, amelynek elpusztítása vagy károsítása fájdalmas szakadékokat hozhat létre, amit nemrég érezhettünk is.

Egy nép nem létezhet hagyomány nélkül, mert akkor olyan, mintha elvesztette volna a saját árnyékát – a nevelés hatékonysága, a jogalkotás ereje nagymértékben függ a nép hagyományaitól. Egy kiváló kortárs kutató (Frazer) helyesen mondja: „Csak az a törvényhozás, amely valamilyen mértékben megfelel az adott nép múltjának, és képes átalakítani ennek a jövőjét. Minden törvényben, mint minden növényben is, benne kell hogy legyen a múlt mozzanata.” (Lásd *Folklore in the old Testament*, 1918, idézi a *Frankfurter Zeitung* április 23-i száma.) Eszerint az élő történelem és a bebörtönzött múlt teljesen különbözőek; de az a nép, amelyik megtagadja a történelmét, megtagadja a saját létét is, meg kell tagadnia önmagát is. Egyszóval egy nyomorult nép.

De hogy állunk a szocialista életvezetéssel? Először is nem tesz kellő különbséget a történelem különböző fajtái között: van a passzív történelem, amely csak a tényleges eseményeket foglalja bele az emlékezetbe, de önmagától ehhez nem tesz hozzá semmit, és van az aktív történelem, amelynek az ember törekvéseihez és tevékenységeihez van köze. Az aktív történelem kétségtelenül a cselekvés világához tartozik, és nem a pusztá létezéshez. Az élő történelem igazságtartalmát csak ez juttathatja érvényre. A szocializmus azonban a passzív történelemhez való ragaszkodásával képtelenné válik az elfogulatlan értékelésre; hajlamos kettős mércét és súlyozást alkalmazni: az újban csak a jót, a régiiben csak a rosszat látja, sőt hajlamos arra, hogy ezt karikatúraszzerűen el is torzítsa. Nos, az emberi dolgok tekintetében mindennek van egy másik oldala is, és könnyű ezt a másik oldalt kiemelni, és hagyni, hogy ez határozza meg az ítéletünket. Az mindenesetre visszatetsző, amikor még a magasan képzett értelmiségiek is úgy beszélnek a hagyományos és bevett államrendről, mint pusztá „tekintély-államról”. Az igaz, hogy Poroszországban a tekintély fogalmát gyakran túlfeszítették, de vajon leírható-e ezzel a fogalommal az állam a feltétlen kötelességtudatával, minden egyént az egész céljainak alárendelő törekvéseivel, nyughatatlan munkájával, lelkiismeretességével és pontosságával, megvesztegethetetlenségével? Gyakran úgy tűnik, mintha a németek többsége a helyzetét és a gondolkodásmódját tekintve nem lett volna szabad, és csak ez az erőszakos felfordulás segítette volna hozzá a szabadsághoz. De arról, hogy a hagyományos élet mi mindent birtokolt a szabadságból, ami messze

túlmutatott a pártok programjain, arról szívesen megfélelkeznek, mint ahogy arról is, hogy minden vezető kultúrnépnek megvan a maga sajátos szabadságfogalma; a mi radikálisaink azonban csak a francia szabadságfogalomra támaszkodnak, és büszkék arra, ha ezt a fogalmat a lehető legjobban utánozni tudják; a német szabadságfogalomról fogalmuk sincs.

A mi lényegünkben és teljesítményünkben rejlő nagyságnak ez a téves megítélése különböző területekre terjed ki. Gyakran úgy tűnik, mintha az oktatási rendszerünk, amelyen egész évszázadok dolgoztak hűségesen és szorgalmasan, most alapos átdolgozásra szorulna. Más irányban is elfelejtettük, hogy Németország minden nemzetet megelőzőtt a munkások szociális jólétét tekintve, és hogy ez az előny sok áldozatot követelt. A német vívmányok lekicsinylését egyesek összekötik az intellektuális felsőbbrendűséggel.

A valódi vívmányok figyelmen kívül hagyásának fő oka az, hogy az életszokások sok mindent magától értetődővé tesznek, ami pedig nem az, sőt inkább sok erőfeszítésbe és munkába, sok önmehtagadásba és belső felemelkedésbe is került. Nem beszélnének olyan lenézően a kereszténységről, ha nem felejtenek el, hogy mennyi minden kell ahhoz, hogy az embereket belsőleg összetartsuk, és legyőzzük az alacsonyabb ösztönöket, amelyek fogva tartják őket. Az állam esetében is hajlamosak vagyunk elmarasztalni és lekicsinyelni azt, ami van; Hegel szavai a vallásra éppúgy érvényesek, mint az államra: „A kezdődő nevelés mindig az elmarasztalásból indul ki, a végső nevelés viszont már mindenben a pozitívumot látja. S ez különösen igaz az olyan nagy felfordulások idején, mint amilyeneket ma is átélünk. A történelem menete már elég világosan mutatja, hogy vannak olyan dolgok, amelyek nem magától értetődőek, amelyeket azonban a szokás magától értetődővé tett, sőt „a szokás még láthatatlanná is teheti azt, amin létünk alapszik” (Hegel). Semmi sem árulja el jobban az egész életállapotunk hanyatlását, mint amikor egy korábban magától értetődő dolog hirtelen nehéz feladattá válik. Mi a helyzet itt a jelennel?

Az egyes korok elfogult kezelése kiterjed a különböző korosztályok közötti viszonyra is. A fiatalságot, amennyire csak lehet, ünneplik, az öregkort pedig lekicsinylik, amennyire csak lehet. A fiatalok éberebbek, elfogulatlanabbak, szabadságszeretőbbek, rátermettebbek, egyedül ők a jövő reménye – s ezért úgy tűnik, feltétlen elsőbbség illeti meg őket; az öregkor nagyobb élettapasztalata és érettebb belátása viszont szóba sem kerül. A szocializmus nagyon egyoldalúan és elnagyolva jár el; eltekint attól, hogy az élet bizonyos egyensúlyt és a különböző életkorok kölcsönös kiegészítését követeli meg. Ki ne osztotta volna Luther kívánságát: fiatalon is bölcsnek lenni, és öregként is erősnek lenni; de minden életkornak a maga előnyei mellett megvannak a maga gyengéi is, nem szabad csak az egyikhez ragaszkodni, és a másikat ignorálni. Ez megfelel annak, ahogy a szocialista gondolkodásmód összekeveri a fizikait és a szellemi, és elfogadhatatlan módon szembeállítja egymással a fizikai és a szellemi fiatalságot. A különböző korok itt különböző képeket mutatnak; a fizikai fiatalság lehet szellemileg petyhüdt és tompa, a pusztá évek pedig még nem tesznek bölcsőbbé. A nagyszabású és erőteljes korok viszont még a fizikai öregséget is szellemi frissességgel ruházhatják

föl. Mint általában, úgy itt is minden attól függ, mit tesz az emberrel a szellemi erő; az évek száma nem sokat számít, ezeket nem lehet köbcentiben mérni.

Ez a gondolkodásmód azonban a jelen túlértékelését szívesen összekapcsolja azzal a tendenciával, hogy a társadalmi élet tempóját minél gyorsabbá kell tenni. Itt is egy jelentős problémába ütközünk: ahogy a fizikai folyamat a gyorsítás és a lassítás egyensúlyától függ, úgy a szellemi élet is igényli az egyiket és a másikat is. Az államférfi különleges feladata, hogy az állam hajóját Scylla és Charybdis között megfontoltan és határozottan kormányozza. Nálunk, németeknél, a politika terén kétségtelenül fennáll annak a veszélye, hogy a döntéseket túl lassan váltjuk tettekre; hajlamosak vagyunk a dolgokat elég alaposan átgondolni, de aztán hirtelen hozzuk meg a nagy horderejű döntéseket – amint azt a legutóbbi háború elhamarkodott elkezdése is világosan megmutatta. A szocialista gondolkodásmód hibája azonban máshol van: az élet állapotát akarja minél jobban megújítani, és kevésbé törődik azzal, hogy a megújulás, amire törekszik, valóban előrelépést jelent-e. Ugyanakkor könnyen megelégedezik a szerencsés siker alapjairól, az ügyet teljesen a szabadon lebegő gondolkodásra bízva, és minden döntést is így hoz meg. Az olyan elvi döntéseknél, mint egy új törvénykönyv vagy egy új oktatási rend kialakítása, mindenekelőtt lelkiismeretesen és alaposan alá kell vetnünk magunkat annak a kérdésnek, hogy korunk elég szilárdan gyökerezik-e a maga meggyőződéseiben és céljaiban ahhoz, hogy összegyűjtse azt az erőt és bizonyosságot, ami egy ilyen vállalkozáshoz szükséges; különben a szél könnyen elfújhatja még a nyomainkat is. A most divatos parlamenti kormányforma szintén alkalmatlan a cselekvés megfelelő ütemének kialakítására; a jelentéktelen kérdések gyakran a pártok szeszélye szerint dőlnek el, de még ennél is nagyobb baj, hogy a fontosabbak csak futólag merülnek fel. Gondoljunk csak az új telefonrendeletre, amely mélyen beavatkozik az amúgy is nehéz helyzetben lévő középosztály életébe; a félig üres parlament kis többsége gyorsan és szőrmentén döntött ebben a sokak számára nagyon fontos kérdésben.

Ezek a benyomások és tapasztalatok mind-mind visszautalnak egy alapvető problémára, a gondolat és a tapasztalat, a jelen és a történelem viszonyának kérdésére. A modernitás itt egy óriási problémával szembesül, anélkül, hogy azt teljes mértékben meg tudná oldani, és anélkül, hogy meg tudna szabadulni tőle. Minden gondolatot és életet a saját tevékenységére akart visszavezetni, és önmagát szerette volna független vállalkozásként felmutatni. Ez a kikezddhetetlen törekvés azonban már a kezdet kezdetén beszűkült, mivel a pusztá gondolkodás (az élet formája) volt a fő hordozója. Kezdetben azonban nem az ember szabadon lebegő értelmére, hanem az abszolút gondolkodásra épült, ettől kapott olyan szilárd alapvonalakat, pl. a „velünk született eszmék”-re (*ideas innatae*), amelyeknek köszönhetően a megismerés Isten igaz voltára épült, és így szilárd alapot kapott. Az angol felvilágosodás, John Locke-tól kezdve, ebben nagy változást hozott: az eredeti eszmék eltűntek, az abszolút ésszel való kapcsolat megszűnt, az ész az alapvető szellemi alaptól az emberi elmébe került át. Ugyanakkor a gondolkodás elvesztette minden önállóságát, most minden tartalmát a tapasztalatból kellett merítenie; miközben a benyomások és impulzusok áradatának nem tudott

– a saját képességeinél fogva – ellenállni, minden igényhez alkalmazkodott, mint egy puha viasz. Amikor ez az empirista gondolkodásmód teljesen kifejlődött, és a következményei is láthatókká váltak, az ezen kívül álló tudományok minden lehetősége elenyészett, az általános érvényűség és a szükségszerűség igénye pedig elvetésre került. Ennek következtében minden gondolkodás pusztá elképzeléssé vált, legyen szó akár az egyes individuumokról, akár azok tömegekké való összegzéséről. Korunk átlagos gondolkodói azonban visszariadnak ettől az igen nagy horderejű következménytől és annak negációitól, így végül is beérik a szabadon lebegő gondolat és a beáramló tapasztalat valamiféle keverékével – de ez ingatag lábakon áll. A szocializmus elméletére is jellemző ez az ingadozás az üres gondolkodás és a meghatározott benyomások között; és így a történelem különböző változatai közötti vitában sem tud több-kevesebb határozottsággal állást foglalni: elutasítja a történelmet, ha az nem összeegyeztethető az elképzeléseivel, és szívesen tűri, ha a saját törekvéseinek előmozdítóját láthatja benne. Mindenesetre a saját ítéleteit általában nem a dolgok és az azok által támasztott igények, hanem a közvetlen benyomások és a pártérdekek alapján alkotja meg.

Nézzük most a német egyetemeket: a középkorban jöttek létre, és nem igazán illelenek bele a modern állam sémájába; könnyű rámutatni, hogy sok vonatkozásban mennyire elavultak. De ezzel az elavultsággal szorosan összefügg az, ami életüknek önállóságot, munkájuknak eredetiséget ad, és ami az egész művelt világban nagy tiszteletet váltott ki. Nem kellene inkább a munkájuk alapjait kutatni, és kiemelni az eredményeiket, mintsem a hiányosságait hangsúlyozni? Próbáljunk különbséget tenni az irracionális és az ésszerűtlen között: sok irracionálisnak tűnő dolog közelebbről tekintve egy mélyebben megalapozott okot követ: a valóság nem sima számtan. A történelmi élet (a maga összefüggéseivel, intézményeivel stb.) tele van irracionalitásokkal – az egész valóságunkat áthatja a racionális és az irracionális kemény küzdelme; végül is a racionális is a cselekvésre és a teremtő akaratra épül, s ebből meríti a maga tartalmát. Mindezekben a kérdésekben a szocialista életforma a kései felvilágosodás útját követi; törekvéseinek fő irányvonalát tekintve nem a 20., hanem a 18. században él; így nem tud szorosabb kapcsolatba kerülni a történelemmel, a keretei általában túl szűkösek a valóságos élet teljességéhez képest.

A szocialista élet korlátjai mindenki számára nyilvánvalóak kell hogy legyenek, aki nem úszik védtelenül a történelmi események sodrásával, hanem egy magasabb nézőpontból ragadja meg az egészet. Azt meg kell jegyeznünk, hogy az ember nem kizárólag az időben él: a gondolkodásában és szellemi életében képes ugyan megtapasztalni az időt, de ugyanakkor arra is képes, hogy az őt körülvevő létezőkben valami örökkévalót, valami folytonosat, valami jelenvalót ragadjon meg. Vegyünk egy olyan világtörténelmi jelenséget, mint amilyen a kereszténység. Ez egy sajátos korban, egy sok tekintetben nagyon zavaros korban jött létre; vajon ezért már mondhatjuk, hogy ez csak ennek a zavaros helyzetnek a terméke, amit egyszerűen le kell hántani róla? Nem hozott-e létre a maga történelme során maradandó tapasztalatokat, eredményeket, feladatokat, amiket ma már nem szabad figyelmen kívül hagyni? Ha az az erkölcsi ellentmondás, amelynek az emberi élet alá van vetve, nem tartós jellegű, akkor

ez már azt is jelenti, hogy le kell mondanunk ennek a világalakításnak a hatalmas komolyságáról és felkavaró erejéről; le kellene mondanunk a felsőbb világerőkről és az élet eredeti forrásairól? Ezt nem tehetjük meg anélkül, hogy az embert ne fosztanánk meg egy hatalmas és nélkülözhetetlen szellemi támaszától. Hasonló a helyzet a klasszikus görögséggel is. Ennek ideje korlátozott, virágzása rövid volt, de ez a rövid virágzás örök értékeket eredményezett, amelyek nélkül minden kulturális törekvés súlyos visszaesésbe fordulna át. Hogy az egyes korok és egyének mennyire veszik birtokukba ezeket az életfontosságú tartalmakat, az már egy másik kérdés. De az biztos, hogy ezek nem holt adatok, hanem élő lehetőségek és folyamatosan létező hívószavak, olyan tények, amelyek, ha egyszer már felébredtek az emberi világban, nem tűnhetnek el nyomtalanul. Aki ezekben a kérdésekben az időn túlra törekszik, az emlékezni fog Goethe intésére:

Aki három ezredévről
nem képes számot adni,
ki nem talál a sötétből,
vakon élhet, napról napra.²

Így az ember esetében a történetin egy történelmen túli ragyog át, amely egy új rendbe, egy örök összefüggésekben benne álló életbe (*sub specie aeternitatis*) helyez át bennünket. Míg az emberi történelemben a hullámok hullámokon csapnak át, anélkül, hogy felsőbb célok vezérelnék őket, addig a szellemtörténet az életnek maradandó tartalmat és értékeket szeretne adni, és így egyszerre ad az életnek tartást és összefüggést. Csak innen kiindulva lehet a történelem belső strukturálására törekedni, csak innen kiindulva lehet az élet eredeti megnyilatkozásait megkülönböztetni és ugyanakkor egészzé szervezni; innen kiindulva kell az életnek az érzéki közvetlenségből a szellemi közvetlenségbe átfordulnia. Csak egy ilyen átalakulás – és annak megerősödése – akadályozhatja meg, hogy emberi tevékenységeink és törekvéseink ne oldódjanak fel a valamivé válás szüntelen folyamában, és egy gyors felvillanás után ne nyelje el őket a semmi örvénye – nemcsak az egyes emberben, hanem az egész emberiségben is.

Mindezek a problémák azonban, amelyek elválaszthatatlanok az egész szellemi élettől, a szocializmus számára nem is léteznek; a szocializmus teljesen átadja magát a történelmi mozgásnak, ahogy azt a puszta lét felkínálja. A szocializmus törekvéseiből így hiányzik minden szellemi háttér, és ezért mondhatjuk, hogy az életnek csak egy korlátozott területét tartja szem előtt. S ezen még Marx és Engels „materialista” történelemfilozófiája sem mutat túl. De mindez nem akadályozhatja meg, hogy elismerjük, a szocialista gondolkodásmód az empirikus történelemszemléletre támaszkodva igenis létrehozott néhány nagyon becsülendő dolgot: elsősorban a kritikát, aztán pedig megszabadított a gátlásoktól (levetette a fölösleges ballasztokat). De ezen a bázison túl szűk kereteket választott, és nem képes felmutatni a felek vitáján túlmutató igazságosságot.

² Goethe: *A vándor lelki nyugalma*. Kurdi Imre fordítása.

(4) A szocialista egyenlőség határai

Az egyenlőség eszméje az egész szocialista gondolkodás egyik alappillére; ez a cselekvéseket és az érzületeket tekintve egy hatalmas mozgalmat váltott ki. Az egyik fő feladatát a szocializmus abban ismerte fel, hogy harcoljon minden mesterséges különbségtétel ellen, felszámolja a képzelt és alaptalan kiváltságokat; az ellenállásokkal és a zavarokkal a közös emberi lényegét állítja szembe, egyfajta szilárd támaszként. Ahol ez nem történt meg, ott a feltörekvő erő lefojtódott, az összetartozás érzésének tudata sérült, a munka öröme csökkent – aminek következtében nemcsak az egyéni teljesítmények, hanem egész gondolkodásmódok és alapvető meggyőződések is meginogtak. De látni fogjuk, hogy a szocializmus itt is túl tág fogalom, hogy sok ellenállásba ütközik, sőt, hogy sok esetben a maga szándékainak az ellenkezőjét éri el. Ebben a vonatkozásban itt a következő pontokat kell tisztáznunk.

(1) A szorgalmazott egyenlőség eszméjének igazolása egy olyan ellentmondást tartalmaz, amely az összképet is veszélyezteti. Hol van az egyenlőség eszméjének gyökere és igazsága: a felsőbbrendű szellemiségben vagy a tapasztalat birodalmában. A régebbi meggyőződés vagy az istenségből indult ki, mint minden élet forrásából, vagy az észből mint világrendező erőből – a szocializmus számára azonban mindkettő elvesztette a maga meggyőző erejét. Isten eszméjében csak egy mitológiai konstrukciót lát, az ész eszméjében pedig csak az emberi képzelet termékét, amely nem lép túl saját körén. Így csak a tapasztalat igazolhatná az egyenlőség eszméjét. A tapasztalat szerint azonban az emberek rendkívül egyenlőtlenek; mind a természet, mind a kultúra egyre több egyenlőtlenséget visz bele az emberi életbe. A szocializmus azonban az egyenlőséget teszi meg minden meggyőződés forrásává és jogalapjává. Ezzel pedig a következő dilemmába sodródik: ha minden embert egyenlőnek tekint, akkor el kell fogadnia egy szellemi hatalmat, bármilyen természetű legyen is az, és ellent kell mondania a tapasztalatnak; ha viszont ragaszkodik a tapasztalathoz, akkor el kell engednie az egyenlőséget, és a tetteit e szerint kell megterveznie. Ezt az ellentmondást csak akkor lehetne elkerülni, ha az ember a tapasztalat alapján képes lenne minden embert és minden körülményt teljesen egyenlőnek tekinteni; ez, következetesen végiggondolva, a Babeuf által már javasolt szikár kommunizmust eredményezné. A kommunizmus általában a szocialista alapgondolat legkövetkezetesebb alakja. Hogy az emberiség és a kultúra mennyire rosszul járna így, arról nincs mit vitatkozni. Marad tehát, hogy az egyenlőség problémáján belül az értelem és a tapasztalat nem hozható közös nevezőre. Nietzsche világosabban látott, mint kortársainak nagy része, amikor azt mondta, hogy Isten eszméjének kiiktatása az egyenlőség eszméjét is megfosztja minden jogalapjától.

A döntő kérdés ebben a vonatkozásban az, hogy a közösség élete egy vagy két szinten mozog-e; azaz a különbségek egy szinten helyezkednek-e el, vagy lehetséges és kívánatos egy olyan fokozás, amely az egyes pontoknál magasabb rendű egységet helyez működésbe, ami minden egyénre is alakítólag hat. Az egyszintűség a teljes életet és minden cselekvést közvetlenül az egyénre vonatkoztat, és ezzel eleve letiltja a társadalom mindenféle megosztottságát – ebben az esetben valóban a kommunizmus lesz a legegyszerűbb és leghatékonyabb út. A kétszintű modellben viszont megvan az

egyensúly és a kapcsolatteremtés lehetősége. Ha van egy felsőbbrendű egész, akkor ezt az egészet az egyén is a saját ügyének tekintheti, és a külső alárendeltség ellenére önmagát az egész tagjának érezheti. Innen eredhetnek a jog és a kötelesség alteráló fogalmai; ha az egyszintű gondolkodás az egyén jogát a kötelességek elé helyezi, akkor ezen az alapon azt kell mondanunk, hogy a jog fogalmának sincs semmiféle létjogosultsága, hiszen a döntés a hatalom kezében van. Vagyis: csak ez a kétszintű rend képes függetlenséget biztosítani mind az egésznek, mind az egyes pontoknak; ebben természetesen az individuum mindig a második helyet foglalja el, de az egész tagjaként túlléphet a maga pusztá pontszerűségén, és önmagát az egészhez tartozónak érezheti. Gondoljunk csak a katolikus egyház egyik alapvető vonására: a közös felszentelés folytán minden egyes pap az egész tagjának tekintheti magát, és így a legmagasabb értéket tulajdoníthatja a saját cselekedeteinek. Ezzel a rendben egy határozott, habár szerény pozíciót foglalhat el.

A szocialista gondolatvilág ingadozik az egyszintű és a kétszintű változat között, s ezt úgy teszi, hogy ragaszkodik az egész fogalmához, amit viszont csak az egyes elemek összegeként tud értelmezni, így nem tud neki önálló tartalmat adni. Aminek következtében ismét az egyes elemek kerülnek előtérbe, amelyek egymás mellettségét nem tudja leküzdeni: az egész teljes jólétét az individuum érdekeihez kell mérnie, ami végül is teljesen ellentmond a szocializmus alapgondolatának. Az egyének összegének ez a független egésszel való egyenlővé tétele egy örökös ellentmondást eredményez.

(2) Gondoljunk csak a választójogra. Az állam-egésznek egy olyan berendezkedést kell létrehoznia, amely a legjobban szolgálja az ő céljait és jólétét; közben természetesen nem szabad megfélemlenie az individuumokról, mint függetlenségre hivatott értelmes lényekről, de a fő döntéseknek az egész érdekeit kell szolgálnia. A hagyományos rend kezdődő felbomlásának jele volt, amikor egy porosz miniszter az általános és egyenlő választójogot alapvető jognak és minden individuumot megilletőnek tekintette. A fogalmak zűrzavarában valószínűleg maga sem vette észre, hogy ezzel megtagadta a porosz állam alapgondolatát, melynek lényege az egésznek az individuumok feletti feltétlen felsőbbrendűsége. Hogy az egyénnek mindent közvetlenül magának vagy az egésszel kapcsolatban állva kell-e megszereznie, ez egy olyan kérdés, amelynek nagyon fontos következményei lesznek a közös élet megszervezésére nézve is. Az oktatás és a nevelés rendszere egészen másként fog kinézni, ha az egyének fölött álló közös általános állapotot, a közös nevelés szféráját kívánjuk előmozdítani, és ha a mozgalom a lehető legegyenlőbben minden egyén között szétoszlik. Vannak dolgok, amelyek nem oszthatók szét egyformán az egyes individuumok között – de vajon ezért az embereknek egymással szemben közömbösnek vagy az egészhez képest alsóbbrendűnek kell lenniük. A felsőbb matematika pl. nem lehet minden individuum ügye, nemcsak azért, mert nincs rá elég idejük, hanem azért sem, mert nincs meg az ahhoz szükséges tehetségük. Kevésbé kellene tehát megbecsülnünk a magasabb matematikát és annak jelentőségét a gondolati világ számára. A kultúra mérhetetlenül sokat veszítene, ha az egyes részek mértéke lenne a végső döntő tényező. Ahogy itt, úgy általában is, az egész érdekéből kiindulva ajánlatos az együttélést magasabb és

alacsonyabb szintekre felosztani; egy ilyen felosztás csak akkor rossz, ha egyes osztályok javára történik, nem pedig az egész érdekét követi. Ez a felosztás azon a szükségszerűsége alapul, hogy az emberiség szellemi önfenntartásának fő gondját az élet egy szűk körére bizzuk; ez utóbbi nem létezhet és nem gyarapodhat az egyes individuumokon túlmutató munka összefonódása és szilárd kapcsolata nélkül. Nem létezhetne a hagyományok kialakulása nélkül, nem létezhetne a fizikai lét viszontagságaitól való megszabadulás nélkül; ez jól kidolgozott gondolkodásmódot és módszereket követel, nem pusztán egyéni teljesítmények és kézmozdulatok sokaságát. És mindezt el kellene dobunk, csak azért, hogy ragaszkodjunk az osztály nélküli társadalom fantomjához, amelyről hamarosan kiderül, hogy kultúra- és szellemellenes? Az egyes elemek is sokkal jobban boldogulnak, ha van egy bizonyos fajta fokozatosság, nem pedig rendezetlen összevisszaság. Az emberiség megmenekítésében tehát csak egy hóbortos optimizmus reménykedhet. A kommunizmus döntő logikai tévedését már Arisztotelész is világosan és élesen leleplezte: ez a „mindenki” kifejezés kettős jelentésében rejlik; egyszerre érthetjük rajta az összes együttesét és az egyest önmagáért (πάντες és ὁ καθέκαστος). Így a „közös tulajdon” fogalma is különböző jelentéseket kaphat. Ritkán keveredtek ilyen hatalmas szenvedélyek egy tévedésben, mint ebben. A szocializmus azonban az egészre vonatkozó nagybecsülésével és azzal, hogy az egyének összegét az egész helyébe teszi, egy tarthatatlan középútra téved.

(3) A közösség egészének előtérbe állítása és az egyes elemek közötti lényeges különbségek elismerése az élet sokféleségének (ahogyan azt a tapasztalat felkínálja nekünk) tiszteletéhez vezet. A szocializmus ezt a sokféleséget másodlagosnak, sőt közömbösnek tekinti, vagy legalábbis pontatlan képet ad róla; továbbá nem ismeri fel azoknak a támpontoknak és utaknak a fontosságát, amelyeket a cselekvés számára nyújt. Az ókori gondolkodásmód erőssége abban állt, hogy világosan kirajzolta ezeknek az életformáknak a bőséget; ez megfelelt annak, hogy a valóságot zárt formák biródomaként értelmezi, és mindenütt éles határokat húz. Bizonyos, hogy gyakran túlságosan mereven fogta fel a különbségeket: a rögzített típusokhoz képest figyelmen kívül hagyta az átmeneteket és a keveredéseket, nem ismerte fel a jelenségeknek a cseppfolyósságukból következő keletkezését és változását; de még ennél is fontosabb, hogy az individuumok végtelenségének nem adott kellő súlyt. De az továbbra is igaz, hogy a tapasztalat egészen különböző mozgásokat és irányokat mutat; a sokféleség azonban arra szolgálhat, hogy lássuk az életet a maga teljes áramlásában (aminek következtében pontosabban fogjuk tudni megítélni is). E különbségek és ellentétek tompítása könnyen vezethet egy egyszerű egalitarizmushoz. Az ókori gondolkodókat az egyesítette, hogy megkülönböztették a nemes és a közönséges, a szépre és a hasznosra irányuló gondolkodásmódot. A görögöknél a cselekvés önmagában tetszeni akart, nálunk viszont csak külső célokat szolgál. A görög kultúra lelkéből szólnak Arisztotelész szavai: „A szabad és nagylelkű embernek nem a hasznosra, hanem a szépre kell törekednie.” Az emberiség nagy ismerője részletesebben is leírta az emberi magatartás fő típusait, öt fő gondolkodás- és magatartásformát megkülönböztetve: a egyszerűt, a hatékonyat, a becsület- és hatalomszeretőt, a haszon- és

élvezethajhászot, végül a tényleges bűnözőt. E megkülönböztetés létjogosultságát az is aláhúzza, hogy a katolikus egyház hagyománya ezt lényegében megőrizte; itt is nagyon sok olyan életismeret és élettapasztalat van, ami nem egyeztethető össze az egyenlőségre való törekvéssel.

E különbségek kidolgozása elvezet a nagyság problémájához is, amely már az ókort, de aztán az újkort is foglalkoztatta; a régiek különösen a sorson és az emberi tevékenységen való felülkerekedést értették rajta, a modernnek inkább az eredeti teremtető képességet helyezték előtérbe. Mindkét kor meg volt győződve arról, hogy a nagyság ritka kivétel, és hogy a közönséges emberektől nem mennyiségileg, hanem minőségileg különbözik – ez azonban lényegesen befolyásolja az élet egészéről adott összképet is. A valódi alkotóképesség nem az átlag valamiféle megnyilvánulása, hanem a fő erejét a lélekből és az élet szellemi összefüggéseiből meríti; szüntelen harcot kell vívnia az unalmas és tunya, ugyanakkor gyakran irigy és rosszindulatú átlag ellen; s ez a harc tele van keserű tragédiákkal. Nem az egyes individuumok, hanem a tömegek ítélték el Szókratészt is és Jézust is. A nagyok a látszat szerint ritka kivételek voltak; mások általában csak szeszélyes lelkeknek tekintették őket. Valójában azonban ők a normálisok, az élet magasabb szintre emelésének kiindulópontjai: csak ők tartják fenn a szellem ügyét, csak ők nyitnak új lehetőségeket és távlatokat, csak az ő tüzes lelkük lobbantja lángra az eredeti életet. Ők érzik a dolgok elégtelenségét, és ez valamiféle mozgást visz a hétköznapi életbe is – ez az értelme annak, hogy vannak magaslatok, amelyek kiemelkednek az átlagos tompa ködéből. A normálisat és az átlagosat nem szabad pusztá színönimának tekinteni. Az átlagos nem más, mint „az emberek és istenek által gyűlölt középszerűség” (Goethe);³ Nietzsche szavai is ez ellen irányulnak: „Az élet pillérekkel és lépcsőfokokkal föl a magasba akarja magát építeni; távoli horizontokba akar nézni, és boldogító szépségek felé, ezért van szüksége a magasságra! És mert magasságra van szüksége, lépcsőfokokra és hágókra van szüksége. Az élet föl akar emelkedni, és fölemelkedve önmagát akarja felülmúlni”⁴ (Nietzsche 1908: 136). A célok szintbeli különbségeinek megfelelnek a lelkületek szintbeli különbségei; itt is világok terülhetnek el az egyes emberek között, és nagy távolságok választhatják el a magasságot és a mélységet. Az egész életet áthatja a pusztán követő és az öntevékeny szellemiség ellentéte; vagy másként megfogalmazva, az életet egy súlyos ellentét hatja át: az egyik oldalon áll az élet végtelenségének felosztására és az egésznek egy pontból kiinduló megragadására irányuló törekvés, a másikon pedig egy kényelmes egyensúlyi állapot gyors elérésére irányuló törekvés. Az egyik számára a munka fárasztó szükségyszerűség, amellyel a maga érzeki és társadalmi létét biztosítja; a másik számára ez ad az életnek lelket és örömet. Így bármennyire is indokolt volt a szocializmusnak az

3 Az idézet pontosan így szól: „Az önkény örökké gyűlöletes marad az istenek és az emberek számára. Akkor is, ha tetteiben nyilvánul meg, és akkor is, ha csak szavakban adja magát a tudunkra.” Goethe: *Achilleis* (befejezetlen verseposz 1799-ből), I. ének. Goethe tehát nem a középszerűségről (*Mittelmäßigkeit*), hanem az önkényről (*Willkür*) beszél.

4 A fordítást módosítottam – W. J.

a törekvése, hogy nem feszíti túl a fizikai és a szellemi munka közötti távolságot, mégis megmarad egy nagy különbség abban a kérdésben, hogy csak az emberiség anyagi javait akarjuk-e gyarapítani, vagy a szellemi élet birodalmát is fel akarjuk-e emelni. A szocializmus a kiegyenlítő igazságosság megteremtésére törekszik, de ez könnyen a magasságok elleni igazságtalanságra futhat ki. Ne felejtjük el, hogy az átlagos életben az irigység és az aljasság fáradhatatlanul munkálkodik; Goethével szólva: „A legirigyebb ember a világon az, aki mindenkit önmagával egyenlőnek tart.”⁵ Arisztotelész is joggal figyelmeztetett arra, hogy ne bánjunk egyenlőtlenül az egyenlőkkel, mint ahogy arra is, hogy az egyenlőtlenekkel se bánjunk egyformán.

Ha viszont a szocializmus a lehető legnagyobb egyenlőségre törekszik, akkor minden bizonnyal megvan az a dicséretes szándéka, hogy az általános színvonalat is megemelje, hogy minél többeket vezessen az élet és a műveltség magaslataira, anélkül, hogy közben lealacsonyítaná őket. De a dolgok természete itt erősebb, mint az emberek szándéka. Az szinte észrevétlen, hogy a résztvevők szintje válik a mozgalom mércéjévé, aminek következtében az egész szintje óhatatlanul süllyedni fog; az egyenlőségre való törekvést nem lehet kizárólag a másokra való ráhatásként értelmezni, ez szükségképpen megsérti az egész tartalmát is – a közlésre és kiszélesítésre irányuló munka szükségképpen ellaposodásba torkollik. Az eredeti alkotásnak és a közlésnek helyes viszonyban kell állnia egymással, amelyben a vezető szerep mindig az eredeti alkotást illeti meg.

(4) Végül nem szabad elsiklanunk egy ellentmondás fölött, amely áthatja az egyenlőségre való törekvés belső lelkületét. Miközben mindenki állandóan egyenlőségről beszél, valójában senki sem akar pusztán egyenlőséget, hanem éppen ellenkezőleg, felsőbbrendűséget akar, több hatalmat és uralmat szeretne megszerezni. Az egyenlőség megvalósítására törekvő mozgalmak általában abból a vágyból fakadnak, hogy egy alacsonyabb színtről egy magasabbra kellene lépni – és ebbe különösen azok lovallják bele magukat, akik ettől nyereséget remélnék. És ha egyszer ezt a szintet elértük, akkor az egész már önmagától megy tovább. A munkásosztály célja eleinte az volt, hogy elérje a teljes egyenlőséget az állam más polgárához képest; de most már nem elég neki az egyenlőség, hanem uralkodni akar a többiek felett; sőt, igazságtalanságnak tartja még azt is, ha a többiek ezt nem akarják eltérni. Így jutunk el a proletariátus diktatúrájához, egy diktátor nélküli diktatúrához. De mi lesz az egyenlőség eszméjéből, amelyből pedig a mozgalom egésze kiindult? Könnyű belátni: ez csak a rabszolgaság egyenlősége lehet.

(5) Az egyenlőségre való törekvés jogát és jelentőségét csak világtörténelmi összefüggésekben lehet értékelni. Nem először fordul elő – mint már többször láttuk –, hogy az ember eredendő értelméhez való visszanyúlás az életet próbálja előmozdítani és támogatni. A késői ókor és a modern felvilágosodás között messzemenő

5 Ez Goethe *Égalité* című négy soros versének utolsó két sora. Az idézet megint nem egészen pontos: „A világon az a legrosszabb irigy [ember], / aki mindenkit magával egyenlőnek tekint.” Johann Wolfgang Goethe: *Werke* (Berliner Ausgabe), 1. kötet, 482.

hasonlóságok vannak: a sokféle küzdelem és nehézség nyomására az ember önmagába menekül, és egy erőteljes önszemplétként talál szilárd talajra. Természetesen az antikvitás és a modernitás nem azonosítható: az előbbi egy (lényegében már pályáját befutott) gazdag kultúra alkonya, míg a modern felvilágosodás fiatalos lendülettel egy felemelkedő kor hajnalaként lép fel. Az ókori változatnak nem volt szüksége arra, hogy szakítson egy elavult kultúrával, hanem csak arra, hogy tisztázza, összefoglalja azt, és az egész emberiség és az egyén tulajdonává tegye; a modern felvilágosodás ezzel szemben egy mérhetetlen tényyszerűséget talált maga előtt, amely nem felelt meg az új szükségleteknek és igényeknek, és amellyel energikusan szakítani kellett. Végtelen összevisszaság alakult ki, sok minden, ami elhasználódott, messze túlélte önmagát, az emberi élet különböző áramlatokra esett szét. Ilyen zűrzavar közepette az emberség eszméje tűnt az egyetlen megváltásnak; de vele együtt az egyenlőség eszméje is felmerült és óriási elismerésre tett szert, sokan nagy felszabadító erőt tulajdonítottak neki, és valóban mérhetetlenül nagy szerepe volt a viszonyok javításában, az észszerűtlenség és a babona kiűzésében. Aki a felvilágosodás és az egyenlőség eszméjének hatalmát teljes mértékben fel akarja becsülni, annak bele kell helyezkednie ebbe a szituációba; egy ilyen beállítottság Rousseau-ban találta meg azt a gondolkodót, aki a „keresztényekből embereket csinált” (Schiller).⁶ Kezdetben a klasszikus irodalmunk is mutatta e mozgalom hatását. De aztán jött egy ellenkező áramlat, amely a történeti, a pozitív és az individuális felé mutatott. A felvilágosodásba és annak intellektualitásába befáradt emberek egy tartalmasabb, színesebb és eredetibb életre vágytak; a gazdagodást a saját történelmi korukból szerették volna meríteni; és jött a nemzeti mozgalom minden hatalmas vívmányával és veszélyével. Kezdetben a nemzeti eszme túlnyomórészt szellemi jellegű volt; a hatalom, a gazdasági terjeszkedés stb. kérdése ekkor még a háttérben állt. Fichte arra hajlott, hogy a németeket lehetőleg a saját körükre korlátozza, minden világkereskedelmet veszélyesnek ítélt, és a gyarmatok hiányát előnyként üdvözölte. A pánszlávizmus pedig eleinte tisztán irodalmi jellegű volt. Ez nem tarthatott sokáig, az élet építése követelte az érzéki létezéssel való érintkezést. Ez a nacionalizmus mozgalmát a realizmus útjára terelte, de vele együtt az érdekek és küzdelmek útjára is, a régi idealizmus elhalványult; a hatalom és a nagyság gondolata démoni kényszerrel ragadta meg a népeket, a békés együttélésből adáz versengés, végül keserves világháború lett, ahogy azt nemrég közvetlenül tapasztalhattuk. Ugyanakkor ennek visszahatásaként új erőre kapott az emberiség gondolata és az egyenlőségre való törekvés; a felemelkedő munkásosztály gazdasági törekvései ezt alátámasztották, a „minden ember testvér” gondolata új erőre kapott.

Mindez olyan kaotikus helyzetet teremtett, amelyből csak egy felsőbbrendű szellemi erő szabadíthatna ki bennünket. Egyfelől a felvilágosodás újjáéledését láthatjuk, amelynek józan racionalitása és célszerűsége a nagy belső változások után már nem tud kielégíteni bennünket; másfelől a pozitív, az egyéni, az aktuális uralmát láthatjuk,

6 Az idézet (Schiller *Rousseau* című verséből) megint nem pontos: „Rousseau – aki a keresztényekből embereket toboroz.” Friedrich Schiller: *Sämtliche Werke*, 1. kötet, 49.

amely már nem engedi meg, hogy valamilyen irányadó célt tűzzünk magunk elé. A szocializmus a felvilágosodást követi, és annak egyenlőségre való törekvését; ez annyiban helyes, amennyiben a nemzetek ellenségességével szemben az egészlegesség alap gondolatát képviseli; és annyiban helytelen, amennyiben hagyja, hogy ez a gondolat elnyomjon minden partikularitást, minden történelmi teljesítményt, minden egyéni fejlődést, és ebből kifolyólag az ember eszméjének nem képes önálló tartalmat adni. Így néz ki ma a gyökértelen felvilágosodás és a naturalista pozitivizmus ellentéte. Ezt a bénító kettősséget csak egy idealista pozitivizmus tudná legyőzni, amely az emberiség eszméjének létező tartalmat és mindent átfogó célt tud ígérni.

A szocialista életfelfogás azonban nem képes megoldani ezt a problémát, mégpedig azért, mert tagadja egy önálló szellemi világ létét, aminek következtében teljesen beleolvad a létezés közegébe. Ezért az általa kínált életfelfogás az egyenlőségre való törekvésen keresztül túlságosan elvont és elnagyolt képet nyújt az életről. Ez különösen igaz az emberről alkotott elképzelésre; ennek is egyéni jelleget kellene öltenie a ténylegesen szemlélt világot tekintve. Az a tény, hogy ezen a különleges, Föld nevű bolygón számtalan lény él, akik a hozzájuk közel álló állatokhoz képest bizonyos sajátosságokkal rendelkeznek, nem elegendő ahhoz, hogy ennek a fogalomnak jelentést és megbecsülést adjunk. Mindenekelőtt tudomásul kell vennünk, hogy az élet alapos felfordulása közepette az emberi világban előtérbe nyomul a cselekvés birodalma, ami egy nagy előrelépést hoz, és aminek messze ható következményei vannak. Az a feladatunk, hogy felmérjük ennek a birodalomnak a különös természetét és egyben a különös tapasztalatait; tudomásul kell vennünk, hogy itt két létezési szakasz találkozik, és hogy ebből a találkozásból súlyos problémák adódnak. Mindazt, amit az emberi világ közelebbi tapasztalata a történelmi fejlődés során nyújtani tud, alkalmazni lehet az ilyen kihívások megoldására – az emberiség elvont eszméje azonban e problémákkal szembesülve meg fog bukni. A szocializmus – ha csak erre a felismerésre támaszkodunk – nem felel meg sem a valóság gazdagságának, sem az emberiség világtörténelmi helyzetének.

Hasonlóan állunk az emberiség és a világ viszonyával is. A nemzet nem pusztán a különböző emberek felhalmozódása vagy egymás mellé helyezése, amelyet egy közös nemzeti határ vesz körül, hanem belső kapcsolatokat és egy közös életet is feltételez; ugyanakkor a leggazdagabb források is kihasználatlanok maradnak, ha ez a kapcsolat hiányzik. Emlékezzünk itt Schleiermacher szavaira: „Csak aki ismeri a saját népének rendeltetését, az találhat igazán örömet az emberiség ügyeiben.” „A nép egy kitarító növény Isten kertjében; sok szomorú telet túlélt, amely megfosztotta díszzeitől, de mégis újra és újra virágra fakad és gyümölcsöket hoz!”⁷ Így természetesen követelni kell valami nemzetek felett állót, miközben el kell utasítanunk minden internacionalizmust, mivel az lemond mindenről, ami a népeket jellemzi, sőt még a nagyságot is az életnek ebben a vértelenségében keresi.

7 Az idézeteket nem sikerült azonosítani, bár *A vallásról* című könyvében Schleiermacher többször mond hasonlókat.

De ez az elvont gondolkodásmód a maga egyenlővé tevésével a közösség minden elágazásába és felosztásába belenyúlik; és mivel nincs érzéke az önálló életkörök kialakítása iránt, ezért nem tűri meg az erős polgárságot, és benne csak az emberek pusztaságát látja, amelynek nincs saját történelme, de nincsenek különös feladatai sem. Itt is a mennyiség diadalmaskodik a minőség felett: minden egyéni, minden közvetlen, minden eredeti közömbössé válik. Így térünk vissza újra és újra ahhoz a meggyőződéshez, hogy a lényegi egyenlőség csak szellemi összefüggésekből fakadhat, a naturalista egyenlőség azonban ellentmondást hordoz magában.

(5) A szocializáció problémái⁸

A szocialista életfelfogás a szocializációban éri el a maga csúcspontját: a gazdasági munka technikai oldala és a meggyőződés alapvető vonása szorosan összefonódnak. A szuverén individualitás modern eszméje egy nagy visszaesést szenvedett el: az élet mozgása egy felsőbbrendű egész megvalósulása és érvényesülése felé mutat előre. Ez meghatározza az egyének hangulatát is: a hatalmas megrázkódtatások után védtelennek és elhagyatottak érzik magukat. Miközben a gazdasági szférát különösen éles ellentétek feszítik, és nem csoda, hogy a szétszórt és gyakran ellentétes erők egyesítésének eszméje egyre nagyobb vonzerőt gyakorol. Különösen a munkaszta-
ly növekvő önállósága az, ami a közös életet új irányokba tereli, és az egész emberiség felemelkedését ígéri. Félreérthetetlenül van egy nagy mozgás, amely ebbe az irányba mutat.

Furcsa lenne, ha egy olyan fordulat, amely ilyen lendületesen söpör végig az elméken, könnyen egyensúlyba hozható lenne más feladatokkal. Nyilvánvalóan fennáll a veszélye a leszűkítésnek, de annak is, hogy a nagy és szükséges ügyet egy bizonyos pártnak rendeljük alá, és ezzel veszélybe sodorjuk annak racionális jellegét. Ezeket a veszélyeket most egymás után meg fogjuk vizsgálni.

(1) Először is, már az alapgondolatban van egy nagy ellentmondás. A szocializáció felé irányuló mozgásnak az egésztől kell az egyének felé haladnia; az egyének csak az egésztől várnak segítséget és megváltást. De hogy a szocialista gondolatvilág ezen a ponton belülről is szétesik, azt már korábban megmutattam. Egy olyan kapcsolat, mint amilyenre a szocializáció törekszik, nem indulhat ki az egyes pontokból és azok összességéből, hanem csak egy önálló egészből; ha azonban egy ilyen egész hiányzik, akkor a mozgalomnak nincs szilárd alapja, és a szerkezetnek össze kell dőlnie. A szocialista életfelfogás nem ismeri a belülről és az egészből fakadó életet, így a célként kitűzött egyesülésnek nincs lelke, és a vállalkozás egészének nincs háttere. Ezzel együtt minden hatás a felszínre van száműzve, és hiányoznak belőle a felemelő szellemi erők, amelyek legyőzhetnék az egyes elemek zűrzavarát. Mindannak, ami ebbe az irányba halad, ezen az ellentmondáson el kell buknia: az összefüggésnek nincs igazi valósága,

⁸ A „szocializációnak” ebben az időben a mai szociológiai használaton túlmutatóan volt még egy másik jelentésspektruma is: „szocialistává tenni”, a „szocializmust létrehozni”. Ebben a szövegben általában az utóbbi a fontosabb, de mégsem akartam eltüntetni ezt a terminust.

ennek csak egyfajta százalmas látszata jöhet létre. Így ezen a ponton szétesik a világnézet és a társadalmi törekvés.

(2) A szocialista életszemlélet hajlamos az egyén tevékenységét közömbösnek tekinteni, és azt az alantas önzés kiadásaként értelmezni. Valójában az egyén képességei nemcsak a fizikai önfenntartáshoz és nem is csupán az életharc erőinek serkentéséhez szükségesek, hanem nélkülözhetetlenek ahhoz is, hogy a lélek teljesen ki tudja fejleszteni és sajátosan formálni tudja a maga életét; csak így tud önálló szférát kialakítani a maga számára, csak így válhat a közösség élő tagjává. Igen, a szellemi individualitást a korlátlan élet eredeti forrásának tekinthetjük, amely így közvetlenül, önmagában is értékkel bír. Arisztotelésznek igaza volt, amikor azt mondta, hogy semmi sem ad akkora aktivitást az embernek, mint a saját birtoka és a szeretetének tárgya. Amikor Adam Smith minden törekvést az individuum céljaiból próbált levezetni, bizonyára nem volt igaza, de az nagyon is helytálló, hogy ezek a célok azok, amelyek minden képességet és erőt felébresztenek. Már az antik világ alapvető törekvése is az volt, hogy a versengést nemessé tegye, és hogy ez nemcsak a hasznosság, hanem a szépség előmozdítója is legyen – és erről a mi nevelési rendszerünk sem mondhat le. De vajon a szocializáció teljes mértékben ki tudja-e használni az életnek ezeket az impulzusait; nem fogja-e csökkenteni a teljesítményt, nem fogja-e gátolni az individuumok szabad mozgását, nem fogja-e felszámolni a munka örömét?

(3) A szocializáció bízik az általa vizionált gazdasági rend erejében és legitimitásában; abban reménykedik, hogy ez a rend tartalmazza mindazt, ami a munka összefüggését és a szellem harmóniáját elősegíti. Joggal utasítja el azt a régebbi fajta idealizmust is, amely az egyének jó hajlamaiban bízik. A jelen mérhetetlen veszélyeit tekintve ez a segítség már nem elegendő; a szocializációhoz minden bizonnyal a közös élet energikus továbbfejlesztésére van szükség. Ugyanakkor azt is meg kell jegyeznünk, hogy semmiféle kézzelfogható törvény és intézmény nem elégséges ahhoz, hogy az emberi lény magját megmozgassa és a legmélyebb lelkiületét megnyerje valamiféle magasabbnak tekintett célok számára. Kétségtelen, hogy fel kell támasztani az összetartó szellemi hatalmakat; a lényeg az lenne, hogy magasabb szintre emeljük az egész és a belső embert. A gondolatvilágoknak és kedélyállapotoknak együtt kell működniük, hogy lehetővé váljék egy nagy belső átalakulás, és a természet kis énje a szellem nagy énjévé alakuljon át. Ezekben a problémákban is fájdalmasan érezzük, hogy a szocializmus egyszerűen összevegyíti a magasabbat és az alacsonyabbat, a szellemet és a természetet; ebben az összevegyítésben a magasabb vonások nem találhatnak egymásra, és nem áll mögöttük egy közös világ. Az alacsonyabb és a magasabb megkülönböztetése érdekében most forduljunk a százalom és a szeretet különbségéhez. A százalomnak mint természetes affektusnak nincs számottevő erkölcsi értéke; az olyan gondolkodók, mint pl. Kant, a százalom közönséges fajtáját joggal tekintették esetlegesnek és mellékesnek. De ugyanakkor a nagy indiai vallások bármilyen vizsgálata is azt mutatja, hogy az ott előírt százalom egészen más, magában hordozza a mindenséggel való különleges kapcsolatot, és nagyszerű impulzusokat nyer ebből a kapcsolatból. Hasonló a helyzet a kereszténységgel is. Amit szeretetnek szokás nevezni,

az általában szorosan összefonódik egy alacsonyabb rendű természeti ösztönnel, és igazából nincs hatása az élet egészére; de az a szeretet, amelyet különleges értelemben keresztényinek neveznek, egy teremtvő világakarat erejében gyökerezik, és az egyes lényeket bensőségesen egyesíti egymással. Ha az emberi törekvésekből és cselekedetekből hiányzik ez az összetartó és felemelő kötelék, akkor semmilyen törvény vagy intézmény nem tudja megakadályozni a dolgok ellaposodását és külsődlegessé válását. Bármennyire becslendő és nélkülözhetetlen is legyen a látható világ teljesítménye, a saját céljait is mindig csak egy láthatatlan világra támaszkodva érheti el. A szocializmus – amely elutasítja a vallást, vagy azt pusztá magánüggyé degradálja – alkalmatlan arra, hogy a vallásból kiinduló ösztönzéseket és hívásokat kövesse, és ebből kiindulva kialakítson egy önálló belső életet. Így még ha a szocializációra való törekvés külsőleg valamennyire össze is tartja az embereket, nem képes őket a szeretet szellemével megtölteni és ezáltal szilárdan összekovácsolni.

(4) Továbbá a szocializmus túlságosan szűken és elnagyoltan ábrázolja az emberi élet bonyolult szövetét; elzárkózik ama sokféle különbség és ellentét elől, amelyek az életet át- és átjárják, és amelyek kölcsönhatása nélkülözhetetlen az élet minden sikeréhez. Vegyük szemügyre e mozgalom legfőbb jellegzetességeit.

(a) Az élet nem úgy kezeli az embert, mint egy összefüggő tömeg tetszőleges darabját; az ember fejlődése megkövetel egy szétválást, egy distanciát és egy bizonyos fajta diszkréciót. Ki kell jelölni egy saját kört, és nemcsak összekötni kell, hanem szétválasztani is. Goethe helyesen mondta: „mindaz, ami él, kialakít egy atmoszférát maga körül”,⁹ és „a különlegesség különlegességet idéz elő”.¹⁰ A vonzás és a taszítás kombinációja a nemességnek egy sajátos fogalmát eredményezi, amelynek semmi köze az osztálytudathoz, de amely az élet fejlődéséhez nélkülözhetetlen. Ennél alacsonyabb rendű az élet áramlatainak közvetlen összeolvadása. Ezt a meghatározó gondolkodók meggyőződése már ősidők óta alátámasztja: Arisztotelész joggal tekintette a többi emberhez való függő ragaszkodást, a pusztá együttlétet, az alacsonyrendű ember jellegzetességének. Ennek különösen a német humanizmus magaslatai álltak ellen, és nagy erőfeszítéseket tettek az önálló életkörök kifejlesztéséért. Itt azt mondták: „Légy magadnak minden, mert egyébként semmi sem vagy” (Fichte).¹¹ Az élet diszkrécióját és egyediségét ugyan túl lehet feszíteni (ahogy azt a romantikusok gyakran meg is tették), de az önálló alkotás sikeréhez nélkülözhetetlen. A szocializációra való törekvés ennek nem ad teret.

(b) Gondolatmenetünk az individuum és a társadalmi környezet viszonyának kérdéséhez és így a tömeglélektan problémájához vezet. Ezt a problémát hosszú évszázadok alatt már nagyon sokan tárgyalták, ezért nem kell újra felgöngyölítenünk; itt

⁹ Johann Wolfgang Goethe: Maximen und Reflexionen. In *Werke* (Berliner Ausgabe), 18. kötet, 543. (Az idézet nem pontos.)

¹⁰ Johann Wolfgang Goethe: Wilhelm Meisters Wanderjahre. In *Werke* (Hamburger Ausgabe), 8. kötet, 292.

¹¹ Johann Gottlieb Fichte: Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publicums über die französische Revolution. In *Werke*, 6. kötet, 75.

csak néhány olyan pontot szeretnék kiemelni, ahol a szocializmus ütközik a filozófia követelményeivel. Szívesen hivatkozik az ész összegzésére és a „nyilvános vélemény” fontosságára, de nem veszi észre, hogy a tömeg eszébe vetett hit még nem igazolja az emberi szférában ható szellemiséget. Csak az adott világtörténelmi helyzet adhat e véleménynek legitimitást és fölényt az ingadozó hangulatokkal szemben; a saját erejéből a legkevésbé sincs birtokában az igazságnak.

A vélemények összegzése nem alapoz meg egy észet; Tocqueville, az emberi természet e kiváló ismerője, helyesen mondta, hogy a szenvedélyek hajlamosak növekedni az őket osztó egyének számával, és hogy a többség amúgy is az önimádat állapotában van. Csak az a különös, hogy a hosszú évszázadok tapasztalata ellenére a dolog újra és újra felbukkan. E vélemény minden ítélete vitathatatlan igazságként állítja be magát; különösen hajlik arra, hogy bizonyos elképzeléseket, mivel azok mögött jól meghatározható irányzatok állnak, az emberi élet állandó követelményeinek tekintsen. Azt például, hogy a demokrácia csak bizonyos állami helyzeteknek és feladatoknak felel meg, már Platón meggyőző világossággal bizonyította, de számtalan ember továbbra is a politikai bölcsesség végcéljának tekinti, és a teljes életet ennek szeretné alávetni.

Hegelnek valóban igaza van abban, hogy a történelemből semmit sem lehet tanulni, csak azt, hogy sem a fejedelmek, sem a népek soha nem tanultak belőle semmit.

A társadalmi átlagnak a világtörténelem nagy személyiségeihez való viszonyával már korábban is foglalkoztunk; ők semmiképpen sem csupán környezetük szócsövei, nem pusztán a közélet összefoglalói, hanem felemelkedéseket és továbbformálódásokat ösztönöznek; a különböző lehetőségek közötti bizonytalan ingadozásból egy rögzített és alaposan megformált valóságot hoznak létre. Így Hegel nem mondhatta: „Aki kifejezi, amit kora akar, elmondja és megvalósítja azt, az a korának nagy embere.” Mert először is a nagyok teljesítménye nem merül ki abban, hogy egy élet tartalmát tudatossá teszik, ahogy azt az intellektualizmus gondolja; másodsorban azonban válasz nélkül marad az a kérdés, hogy miben áll a kor akarata, és hogy a kornak mint egésznek van-e egyáltalán akarata; nem sötét és zavaros indulatok uralják-e általában, ha a kiemelkedő személyiségek nem szabnak határt a bizonytalanságnak, és nem adnak világos célokat?

(c) Végül az individuum nemcsak a társadalmon belül helyezkedik el, hanem szembe is szállhat annak egészével, és kemény küzdelmet folytathat vele szemben. Ez különösen akkor történik meg, amikor az emberiség összállapota már nem elegendő a különleges magaslatokon keletkező és onnan kisugárzó élet számára, ilyenkor egy belső felemelkedésre, sőt társadalmi átalakulásra van szükség. Ez azonban abból a meggyőződésből történik, hogy az emberiségben biztosan működik egy autonóm szellemiség, amely a dolgok rendes menetében hozzá van kötve a természet és a társadalom bizonyos feltételeihez; és csak a legmagasabb magasságokban lehetséges a teljesen önálló és minden felülkerekedő szellemiség, ami az életnek szilárd tartást és feltétlen értéket tud adni. Ezzel együtt a szellemi alkotásokban, a belső kinyilatkozásokban létrejön egy teljes világ fölé kerekedés, amint azt a nagy vallásalapítók, de a nagy művészek és gondolkodók példáján is láthatjuk; itt már nem arról van szó, hogy az

emberben kifejlődik valamilyen képesség, hanem arról, hogy az emberből valami nagyobbát csinálnak. Ez az olyan személyiségek feladata volt, akik szilárdan és biztonságosan álltak benne a szellemi összefüggésekben; csak az ilyen személyiségek voltak képesek a társadalomtól való elszakadásban a saját lényük magasságába jutni, és így az alkotó életnek teljes önazonosságot adni. Csak itt párosulhatott a mélységes magány az élet egészével való belső kapcsolattal; csak itt volt lehetséges a pusztá ember léttel szembeni küzdelem, amely akkor is győzedelmeskedhet, ha kívülről éppen legyőzték. Csak ez emelte az életet teljesen a haszonelvűség, sőt a közérdekűség szférája fölé, és a hasznosságot áldássá változtatta. Ebben a tekintetben is emlékezhetünk Kant szavaira: „Minden, még a legmagasztosabb is, kicsinnyé válik az ember keze alatt, ha annak eszméjét a saját hasznára fordítja.”¹² Az a tény, hogy a szocializmus a maga hasznosságra irányultságával nem ismeri az ilyen problémákat, amelyek hozzátartoznak az egész emberiség létéhez, világosan mutatja, hogy leküzdhetetlen akadályokba ütközik.

(5) A szocializmusnak minden joga megvan ahhoz, hogy az egész fogalmát helyezze előtérbe, és elutasítsa a közösség atomokra való szétesését, de az egész fogalmát megengedhetetlen módon leszűkíti, és ezzel hirtelen szétszakítja az emberiséget. Az emberiség egészét akarja képviselni, és ezt gyakran teljes meggyőződéssel teszi is. De az, hogy egy bizonyos pártot egyenlővé tesz a közösség egészével, hatalmas sérelmekhez fog vezetni; itt a párt elnyeli az emberiséget, és megszerzi azt a pozíciót, amely csak az emberiség egészének járna. Ez az emberiséget oly módon osztja meg és szakítja szét, aminek csak az egyházi fanatizmusban van párja, amely hívőkre és hitetlenekre osztja az embereket, és elítéli a hitetleneket; a hit most párthitté válik, amely csak a pártprogram iránti elkötelezettséget jelenti. A kemény változtatban ez a mozgalom csak a saját oldalán ismeri el a jogot, a szabadságot, az igazságot, a jóakaratot; a többieknek, a „nagy reakciós tömegnek”, ennek csak az ellenkezője marad. Minden viszony egy szikár vagy-vagy mintáját követi, minden közvetítő és összekötő tényezőt száműznek; az emberek egész/teljes köre barátokra és ellenségre, munkásokra és semmittevőkre, proletároknak és kapitalistákra válik szét. Ebben a gondolatvilágban az egyént kora ifjúságától kezdve egy zárt (nyitott problémákat nem ismerő) világképhez préselik bele. Az ilyen különálló és kibékíthetetlen világokra való szétesés/szétválás, az egész emberiséget tekintve is, óriási károkat okoz. Mi, németek már most is tapasztaljuk, hogy az állam életében mekkora hátrányokat okoz az ilyen pártfelfogás, a polgároknak elvtársakkal való felcserélése. Ennek az lesz a végső következménye, hogy minden berendezkedés és intézkedés a gyári munkások érdekeihez fog igazodni, és a szabadság helyébe a hatalom eszméje lép. A valódi szabadsághoz elengedhetetlenül szükséges, hogy mások gondolkodásmódjába bele tudjuk helyezni magunkat, és elfogultság nélkül tudjunk kommunikálni velük, ahelyett, hogy csak a saját körünkre korlátozódnánk. Egy ilyen folyamat legmélyebb gyökere az, hogy az embereknek nincs átfogó és felemelő életcéljuk; hiányzik az a képességük, hogy a viszályok fölé emelkedjenek, és azt a pusztá emberi érdekeken túlmenően szolgálják; ilyen hiány

12 Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. In *Werke*, 8. kötet, 653.

esetén elkerülhetetlen a pártokra szakadás, a szocializáció nem tudja megakadályozni a népek szétszakadását.

(6) Végül a szocializmusnak a német életben megjelenő alakja éles ellentéteket tartalmaz: mindenekelőtt a szociáldemokraták alapkoncepciójában van egy ellentmondás, mivel egymással ellentétes mozgásirányokat követ. A demokrácia és a szocializmus túlságosan különböznek ahhoz, hogy közvetlenül össze lehetne kapcsolni őket; az egyiknek a másik elé kell kerülnie. A modern világ fő gondolata az volt, hogy az életet az egyes pontokból kell kifejleszteni, és minden összefüggést az életben megjelenő akaratra és cselekvésre kell visszavezetni. Ennek legvilágosabb kifejeződése a felvilágosult szabadság- és jogállam volt, amely a lehető legszűkebbre húzta a közösség határait, és minden üdvöt az individuumok szabad tevékenységétől várt. Ez adott irányt a demokratikus mozgalomnak, és ebből sok tiszteletre méltó dolog is származott. A szocializmus ezzel szemben az egész eszméjének hódol, az alapgondolata nem az egyén szabadsága, hanem a közjó és az egész jóléte: az individuumnak a maga céljaival feltétlenül alá kell rendelnie magát ennek a közjónak, ebben kell megtalálnia nemcsak a maga mértékét, hanem törekvésének irányát is. Ezeket a mozgásokat nemcsak meg kell érteni, hanem ki is kell egyensúlyozni, mivel az egyén szabadsága és az egész egysége egyaránt nélkülözhetetlen az emberiség szellemi létezéséhez. De a létezés felszínén nem haladhatnak közvetlenül együtt, és nem is folyhatnak egymásba; egyesülésük csak az emberiség, valamint az összetartozás lényegi felemelkedése, sőt átalakulása esetén válik lehetővé. A szociáldemokrácia, mint párt, azonban nem vesz tudomást erről a zűrzavarról, a benne lévő két áramlat nem fejlődhet egymás keresztezése és akadályozása nélkül. Egy egységes társadalmi struktúrát pusztán a következetes gondolkodással nem lehet megvalósítani, az erre való törekvés az élet és az állam számára is összeütközéseket eredményez. Hogy ez milyen mélyen érinti az életet, azt jól mutatja például a sztrájkkérdés kezelése. A sztrájk demokratikus szempontból a polgár feltétlen, korlátlan, tehát minden korlátozást tiltó alapjoga; hogy annak mindenkor gyakorlása az érintettek javát szolgálja-e, vagy hogy mennyiben károsítja a társadalom egész gazdasági életét, az demokratikus szempontból teljesen irreleváns. Aki viszont az egész jólétét és az azt fenyegető károkat / arra leselkedő veszélyeket emeli ki, az nem engedheti meg a korlátlan szabadságot és az individuum feltétlen rendelkezési jogát, annak ki kell találnia olyan jogi eszközöket, amelyek ezt a kárt mérsékelni tudják / el tudják hárítani, és ez a szocialista eszmét a demokratikus eszme fölé helyezi. Így visszamarad egy súlyos ellentmondás. Ha a demokratikus irányzat győzedelmeskedik, akkor a szocializmusnak egy szerény szereppel kell beérnie; ha viszont a szocializmus győzedelmeskedik, akkor a demokráciának alkalmazkodnia kell hozzá. A mai szociáldemokrácia így egy tarthatatlan középhelyzetben találja magát, egy csúszós lejtőn áll. Választhatunk: vagy a szabadság, amely az együttélést egyéni atomokra bomlasztja, és lerombolja az államszerkezetet, vagy az egész uralma, amely következetesen végiggondolva a teljes kommunizmusba vezet, de egyúttal minden szabadságot felad. A dolgok ilyen ellentmondásos állása átmenetileg beéri egy rögtönzött kompromisszummal, de nem képes sem közös akaratot, sem az egész szilárd

szerkezetét létrehozni. Alapvetően sem az egész, sem a szabadság fogalmának nincs helye egy olyan rendszerben, amely csak a léthez és a tapasztalathoz kötődik; a valóság nagyobb szélességet és eredetiséget követel, mint ami itt lehetséges; csak így lehet ezt az ellentmondást feloldani.

A németek esetében a megvalósítás egy még magasabb szintet ér el ama három fő politikai irányzatnak az összefonódása révén, amelyeket csak a parlamenti rendszer tud összetartani. Itt nem akarom ezt a rendszert részletesen bírálni, de az kétségtelen, hogy Angliában különleges feltételei voltak a kialakulásának, és hogy ott sok mindent el is ért, de az egész alkotmányos élet alaptípusává való felemelése a legsúlyosabb kétségeket veti fel. A szociáldemokrácia és a demokrácia közötti különbséget tovább súlyosbítja a politikai katolicizmus, amelyet Németországban a Centrupárt képvisel. A vezető életideálok között széles szakadék tátong: az életfelfogások, és nem csupán ezek, élesen eltérnek egymástól. Ezt a valláshoz való viszony különösen világosan mutatja: a szociáldemokrácia közömbös, ha nem ellenséges a vallással szemben; a valóság, amelyet szem előtt tart, teljesen evilági jellegű; a vallást legfeljebb elviselni tudja, de önálló értéket nem tud neki tulajdonítani. A demokrácia bizonyára képes arra, hogy az individuumból mint szabadságra hivatott lényből kifejlessen egy szellemi világot, miközben ennek a lénynek megadja a maga hatalmát, és elutasít minden alárendeltséget. A katolicizmus a látható világot egy láthatatlan hatalom alá rendeli, és az individuumot szilárdan hozzáköti egy (az egyház által meghatározott) látható rendszerhez. Így a három államrend belsőleg külön áll, és egymás ellen cselekszik. Elviselhető együttélés csak akkor lehetséges, ha a politikai szférában mindenki félreteszi a maga alapvető meggyőződéseit, ha a szociáldemokrácia mintájára („a vallás magánügy”) a meggyőződéseket magánügyggyé teszi. A katolikusok számára viszont magától értetődő, hogy a vallás nem lehet magánügy, hanem ez a legalapvetőbb dolog. Hogyan virágozhat egy közösség, ha elhalasztja a végső meggyőződéseket és célokat, nem fog-e feloldódni az egyéni intézkedések egymás mellé rendezésében, amelyet semmilyen belső kötelék nem tart össze, és amely mögött nem áll egy egységesítő akarat? És ennek hiányában nem fog-e az állam csálhatatlanul átcsúszni a párt és pillanatnyi áramlatainak hatalmába? Minél nyilvánvalóbbá válnak egy ilyen helyzet következményei, annál inkább meg fog inogni az állam, annál lazábbá válik a belső szerkezete, annál kevesebb felemelő etikai erő fog kiindulni belőle.

Így világossá válik, hogy a szocializáció eszméje tele van belső bonyodalmakkal, és minél jobban belemerül az élet szövetébe, ezek annál mélyebbé válnak. Kétségtelen, hogy ebben van egy nagy, megkerülhetetlen gondolat, de a szocializmus ezt nem tudja megvalósítani; azáltal, hogy csak a látható világhoz ragaszkodik, a pártok hatalma alá kerül, és szem elől kell tévesztenie az egész embert. Igen, a tapasztalat teljes világossággal mutatja, hogy maga is egyre inkább ellentmondásokba bonyolódik, mihelyst az alapgondolatot megpróbálja megvalósítani; a régi pártból újabb és újabb pártok nőnek ki, az ember pedig képtelennek bizonyul az általa előhívott szellemek elűzésére. Az egész minden egyes típusa felsőbbrendűnek érzi magát, amíg ellenzékben van; de ha valamilyen átmenetet keres a teremtés felé, egy új ellenzék fog a helyébe

lépni. Így egy hatalmas káosz fenyeget, míg végül nem jön egy erős személyiség, aki megálljt parancsol a zűrzavarnak és a felbomlásnak. De mi lesz akkor az emberiség belső egységéből és a béke és szeretet országából. A szocializációban bizonyára nincs hiány a problémákból, de hiányzik a megoldó erő.

(6) Az ökonomizmus kritikája

Az ökonomizmus arról szól, hogy a gazdasági életnek milyen jelentősége van az emberiség számára; a nagy változások a régi megközelítésmódhoz képest félreérthetetlenek. A régi út, amelyet tudományosan mindenekelőtt Arisztotelész tanításai határoztak meg, szorosan összefüggött a társadalomnak egy olyan megosztottságával, amelyen már túllendült a világtörténelem folyamata. A szellemi javak megbecsülése (amely e tanítást uralta) a rabszolgaság létezését feltételezte; csak az emberiség nagyobbik részének szolgásgba kényszerítésével lehetett az élet anyagi feltételeivel való törődést másodlagossá tenni. A kérdés egészen más megvilágításba kerül, amikor az alávétettek függetlenné válnak, amikor a mozgás nem felülről lefelé, hanem alulról felfelé halad, és amikor ennek következtében új igények merülnek fel. E kérdés felduzadása a gazdasági önfenntartásnak kiemelkedő helyet biztosít, és a közös élet súlypontjának áthelyezéséhez vezet; most már nem szabad az ideális gondolkodás bizonyítékának tekinteni, inkább próbálják háttérbe szorítani ezt a kérdést.

Ráadásul a régebbi út túlságosan stabilnak és a lényeges átalakulások számára hozzáférhetetlennek tűnt; az új viszont arra törekszik, hogy az embereket és a körülményeket egyaránt teljes áramlásba hozza, és minden korlátozással szemben a korlátlan haladás eszméjét hangsúlyozza. Ez megerősítette az ember önbizalmát, és nagyobb biztonságot adott a cselekedeteinek. Új lehetőségek nyíltak, és az elmélet átvette az irányítást a dolgok felett, aminek következtében új erők keletkeztek.

Végül a technika és a gyárak működése alapvetően megváltoztatta a gazdasági munka jellegét, óriási problémákat teremtett, amelyeket a jelennek és a jövőnek kell megoldania. Az, ami ebben a vonatkozásban történik, úgy tűnik, eldönti az egész emberiség sorsát; tehát egy rendkívül feszült helyzetben vagyunk, és biztosak lehetünk abban, hogy ennek megoldása minden erőnket igénybe fogja venni. A szocialista életfelfogás egyértelműen arra törekszik, hogy egy sorba helyezze a szellemi és az anyagi, az érzéki és a nem érzéki javak megbecsülését; ettől pedig azt reméli, hogy az életnek nagyobb erőt és szilárdabb összefüggést tud biztosítani.

Az érzéki és a szellemi viszonyának ezt a változtatát azonban el kell utasítanunk. Természetesen a szocializmusnak minden joga megvan ahhoz, hogy a gazdasági javakat ne pusztán eszközként kezelje, hanem önálló értéket tulajdonítson nekik, hiszen hatással vannak az élet egész folyamatára, új erőket, ösztönzéseket és célokat nyújthatnak. De ennek elismerése semmiképpen sem jelenti azt, hogy az eszményit és az anyagit egy sorba lehetne állítani, és össze lehetne vetni őket. Hiszen a lét és a cselekvés, a ragaszkodó és az öntevékeny szellemiség közötti nagy ellentét végigkíséri az egész életünket és minden tevékenységünket; teljes egyenlőségről itt szó sem lehet

– az egyik mindig előrébb áll, a másiknak pedig követnie kell. Itt láthatjuk mármost a szocializmus egyik legfontosabb korlátját: a maga ökonomizmusa miatt nem ismeri az öntevékeny szellemiséget, és azt csak az érzéki lét összetevőjeként kezeli. Ebből következően számára még a leghatékonyabb szubjektív diszpozícióval szemben is az anyagi jólét jelenti a legfőbb célt. Ebben az esetben a szellemi öntevékenységet követelő tényezőktől és javaktól is el kell tekintenie. Ezzel már el is érkeztünk az itt felkínált naturalista monizmus legalapvetőbb tévedéséhez. A lélek életét pusztán az individuumra vonatkozó cselekvésnek tekinti, és nem is törekszik a közös étellel való kapcsolat kiépítésére. Ha egy ilyen gondolkodásmódban csak az individuumhoz ragaszkodik, akkor joggal mutathat rá arra, hogy az egyéni élet nagyon is kötött, és hogy az állati és emberi élet közötti határok képlékenyek. De ezzel együtt figyelmen kívül fogja hagyni azt az alapvetőényt, hogy az emberi lelkek élete nem marad szét-szórva az egyes pontokon, hanem ezek inkább közelednek egymáshoz és egyesülnek egymással, és megpróbálnak egy közös életet kialakítani. Ennek az életnek rendkívül gazdag tartalma van, és a természethez képest egy egészen újfajta minőséggel rendelkezik. Csak ez az egyesülés teszi lehetővé a történelmet és a társadalmat egy sajátosan emberi értelemben; csak ebből a talajból fakadhat a gondolkodás, a nyelv és a kultúra; csak innen nőhetnek ki az élet önálló szférái: a jog, az erkölcs, a művészet és a tudomány. És az önálló gazdasági élet is csak ebből a talajból fakadhat. Mert alapvetően más jellegű a pusztá természetes ösztön érvényesülése a lények harcában, és más a gazdasági élet közös rendjének megvalósítására irányuló törekvés; az utóbbi már feltételezi a szellemi öntevékenység valamilyen formáját. Másként fogalmazva: a természetes ösztönök pusztá találkozása sohasem lenne képes arra, hogy létrehozza a gazdasági élet szerkezetét. A naturalista ökonomizmus a materialista naturalizmussal osztozik abban a tévedésben, hogy a természeti létet tekinti a fő világnak, miközben a szellemi jelenségek értelmezéséhez a gondolkodás olyan erőit használja, amelyek a pusztá természetből kiindulva teljesen érthetetlenek maradnak. Az igaz, hogy a gondolkodásnak a cselekvést is meg kell ragadnia, de az érzéki jólétre vonatkozó gondoskodást egy szellemi lény nem tekintheti az élet fő céljának; a szellem működésének önmagában vett célja és önértékké kell válnia. A korlátlan anyagi és gazdasági javakra való törekvés nem elégítheti ki végérvényesen az embert. Ezért még a gazdasági életet is ki kell zárni egy átfogó életösszefüggésből, hogy az élet az embernek boldogságot és ne boldogtalanságot hozzon. Még ha ez a törekvés kívülről tekintve a végtelenbe is futhat, van egy félreérthetetlen belső akadály: az életeszközökről való gondoskodás nem képezheti az élet alapvető tartalmát.

De az életfeltételekért folytatott küzdelemből eredő gondokat és szorongásokat csak abból a meggyőződésből kiindulva lehet elviselni, hogy az ember – a maga átlagos állapotában – tele van szellemi érdekekkel, és hogy nincsenek benne komoly erkölcsi meg hasonlások. Ez megfelel a felvilágosodás, különösen a kései felvilágosodás meggyőződésének; itt az életet elsősorban a szabadon lebegő értelmiség kezébe helyezték, és annak éleslátásától, valamint jóindulatától vártak minden jót. Ami a belátást illeti, az emberi átlag alacsony színvonaláról már beszéltünk, de az erkölcsi hanyatlásról

is érdemes ejtenünk néhány szót. Minden nagy gondolkodó nagyon komolyan vette az itt felmerülő lelki problémákat; még azok is, akik buzgón hirdették az ész uralmát (mint Arisztotelész és Leibniz), az emberi állapotok közelebbi vizsgálatakor nem rejtették véka alá ítéletüket. A különböző korok másként és másként fogalmazták meg aggodalmaikat, de alapvetően egyetértettek. Az ókori gondolkodók szerint a jó élethez szükség van minden erő szilárd mértékére és ezek harmonikus kialakítására, továbbá a nyugodt kitartásra mindennemű tevékenység közepette; ugyanakkor azt látták, hogy az átlag tele van telhetetlen mohósággal. A kereszténység a szeretetet tekintette az emberi élet világot uraló eszméjének, de minden vezető gondolkodója mélyen siratta az igazi szeretet hiányát, az emberek egymás iránti nagyfokú közömbösségét és az önzés egyre pusztítóbbá váló erejét. A modern kor minden erőt ki akart fejleszteni, és minden emberre ki akarta terjeszteni az élet felemelését, de be kellett látnia, hogy az átlag tompán és lomhán elutasít minden nemesebb késztetést, és csak mesterséges eszközökkel nagyon nehéz megmozgatni. Az jól látható, hogy minél magasabbra helyezte egy gondolkodó az erkölcsöt (mint pl. Kant, aki a tiszta hitelességet és a szigorú igazságosságot követelte), annál fájdalmasabban érezte az átlagnak ettől való jelentős elmaradását. De mit tud válaszolni az ökonomizmus (amely az anyagi megélhetés elsőbbségét hangsúlyozza) ezekre a lényegi kérdésekre. A szocialista életfelfogás az erkölcsi sérelmekért minden felelősséget a rossz és a romlott társadalmi viszonyokra hárít; de hogyan történhetett meg, hogy a természeténél fogva belátó és jóindulatú lény ilyen visszás viszonyokat teremtett? Ha a körülmények ennyire rosszak, akkor az alkotójuk sem lehetett kiváló; de ha az emberek a természetüknél fogva hibásak és ellentmondásosak, akkor még a körülmények javítása sem segíthet rajtuk. Az ember mindig ember marad; semmilyen alkotmány nem szabadíthatja meg a saját természetének béklyóitól. Természetesen nem mindegy, hogy milyen az alkotmány. Nagyon fontos, hogy az ember egészséges vagy romlott társadalmi légkörben él-e, ez biztos, de a belső és a külső szempontok mindig együtt hatnak, s így sohasem mondhatjuk, hogy csak a légkör határozza meg a lelkiállapotot. A régi kereszténység szomorú körülmények között jött létre, de nem engedett ezeknek a körülményeknek, hanem legyőzte őket, legalábbis nagyrészt. A különböző kultúra-világoknak itt is sajátos sorsuk van; bizonyos kultúrák eltűnése a történelem folyamán nem tagadható; az embereken és a nemzedékeken nagy hullámok csapnak át, de az ember nincs feltétlenül kiszolgáltatva ezeknek. A szellemi élet eredetisége (amelyben az egyén is részt vehet), az önálló és felülemelkedő szellemiség új kiindulópontokat találhat, és a lelkének mélyén az ember minden környezet és hagyomány fölé emelkedhet. A helyzetünk tehát nem olyan egyszerű és nem olyan kötött, mint ahogy azt a szocialista típusú ökonomizmus állítja. De a közösség élete is sokrétűbb és mozgalmasabb annál, mint ahogy azt a szocializmus ábrázolja; nagyon különböző rétegeket és áramlatokat tartalmaz, amelyekből újabb és újabb ingerek és impulzusok indulhatnak ki, amelyeket az individuumok is a magukénak tekintenek. Végül nem szabad elfelejteni, hogy a gazdasági törekvések túlsúlya különböző formákat ölthet; gondolhatunk először a kapitalizmusra, annak háborzongató erejére, a mindig többre való telhetetlen vágyakozására. Ugyanakkor az

ellenkező oldalon is kialakulhat egyfajta elégedetlenség a hiúság és az irigység állapottával szemben, amely gátolja az élet belső felemelkedését, sőt teljesen el is torzíthatja azt. Mindig is az erkölcsi probléma, az ember lelkének állapota marad a legfontosabb; bármennyire is kifogásoljuk a kereszténység történelmi állapotát, egy pillanatra sem szabad alábecsülni azt a tényt, hogy az emberiség erkölcsi megújulásának problémáját a legnagyobb buzgalommal és komolysággal a kereszténység vállalta fel és tett érte a legtöbbet – zavaros időkben is szilárd talajt és belső koherenciát tudott adni az emberiségnek. A szocialista ökonomizmus azonban ezt messzemenően alábecsüli, mégpedig azért, mert az erkölcsi megújulást természetesnek veszi, pedig ez korántsem magától értetődő. Hogy ez az építkezés óriási erőket és súlyos erőfeszítéseket igényel, azt most mi, németek láthatjuk a leginkább.

Láttuk, hogy az ökonomizmus hajlamos alábecsülni az ember belső feladatait és bonyolultságát, de e mellett a boldogságideálja sem tekinthető megalapozottnak. A fő célja a szubjektív öröm. Ennek az élvezetnek nem kell közvetlenül érzékinek lennie, szellemi vonásokat is felvehet; de ha az élvezet nem kötődik objektív tartalomhoz, akkor az érzéki is hamarosan homályba süllyed; még a siker is üres és unalmas lesz. Nyilvánvaló, hogy az életben van egy nagy igény, amely kielégítésre vágynak, egy kényszerítő impulzus, amely túlmutat a pusztán individualitáson, és az embert világlénynek, egy végtelen élet résztvevőjének tekinti. Már csak ezért is el kell gondolkodnunk az emberi tevékenység lényegén. Ez pedig nem más, mint a munka; de ez a kifejezés olyan különböző jelentéseket hordoz, amelyek közelsége nem kis fejtörést okoz. Egyfelől arra a munkára gondolunk, amelyet a fizikai vagy a gazdasági önfenntartásunk miatt kell elvégezni, másfelől azonban gondolunk a tárgyhoz való belső viszonyra, a teljes szellemi összpontosításra, a saját életszférába való belefeledkezésre; világosan meg kell különböztetnünk a kikényszerített és a saját magunk által választott munkát, vagyis a kifelé és a befelé irányuló munkát. Az előbbiben a tárgy közömbös marad számunkra, idegen, sőt még ellenséges is lehet; az utóbbiban az élet mozgásával együtt befelé növekszik; az előbbiben az ember arra törekszik, hogy a munkát minél jobban lekicsinyítse, minél jobban elszakadjon tőle, az utóbbiban az ember belefeledkezik a munkába, a munka nem ismer határokat, örömmel törekszik a mérhetetlen felé; az előbbit az ember erős akaratlansággal végzi, az utóbbi tiszta örömet tud kiváltani, amely a tárggyal való belső kapcsolat révén jön létre. Csak a szabad munka képes hivatást teremteni, és csak a hivatásszerűen végzett munkában tudunk megszabadulni minden kényszerűen végzett munkától; csak ez fogja tudni áthatni az egész életet. A szellemi munkán belül is van két fokozat: minden valódi munka átöleli a tárgyat, és összekapcsolja vele a szellemi erőt. De különbség van abban, hogy a tárgyat csak bizonyos viszonyok fűzik-e hozzánk, vagy teljesen ki van-e zárva az életközösségtől. Csak ezen a szinten lesz a munka alkotássá, és válik a valóság teremtetőjévé; csak itt nyugodhat az élet teljesen önmagában, és juthat el belül egyfajta világ fölé kerekedéshez. Ebben nem arról van szó, hogy a munka és az alkotás valamilyen zavaros homályossággal egymás mellett állnának, hanem egy átfogó egész önálló részei; az ember, amikor a maga munkáját végzi, az egészet a sajátjaként ragadhatja meg, és

osztozhat az élet eredeti emelkedettségében. Ekkor a boldogság nem pusztán az individuális pontokra vonatkozik, hanem az egész élet mérhetetlen forrása, amelyből mindenki meríthet, és amelyet ezáltal mindenki a maga teljes tulajdonának tekinthet. Korunk egyik legfőbb hibája, hogy túl sok kötelező és túl kevés szabad munkát tartalmaz; így hiányozhat belőle a valódi boldogság, és hiányzik belőle a belső kapcsolat a valóság egészéhez.

Láthatjuk, hogy korunk hatalmas kihívások előtt áll. A munka a korábbi korokban személyesebb jellegű volt, de ezt a jellegét a természeti erők szellemi és technikai leigázása és a gyári munka kibontakozása révén egyre inkább elvesztette. És ennek következtében óriási komplexumok alakultak ki, amelyek az embert egyre inkább leigázták. Így egyre nagyobb teljesítményeket sikerült elérni, a különböző munkák egyre finomabban összefonódtak, de a lelkek üresek maradtak, a boldogság utáni vágy pedig kielégítetlen. E vágy kielégítése és egyúttal a lélek megerősítése volt a szocializmus fő törekvése, és ez adta a legitimitását. De könnyebb a problémákat felvetni, mint megoldani. Ami itt mindenekelőtt megoldatlan marad, az a pusztá munkakultúra és a pusztá jóléti kultúra ellentéte. A szocializmus az ember állapota felől próbálja megérteni az ember lelkét, de láttuk, hogy ez nem elég, és új bonyodalmakhoz vezet. A másik oldalon a munka áll, amelynek követeléseit imperatívusként jelennek meg, mintha egyfajta démoni hatalom lenne, amelyet szeretnénk lerázni magunkról, de amelyet nem engedhetünk el anélkül, hogy a kultúra állapotát súlyosan meg ne károsítanánk, sőt magát a kultúrát el ne pusztítanánk. Így válik minden komoly és jó szándékú gondolkodó fő gondjává, hogy minden eszközt és segítséget felkutasson a modern emberiséget szétszakító szörnyű konfliktusokból való kilábaláshoz. Ehhez egyfelől elengedhetetlenek a különböző társadalmi intézmények és intézkedések; ha valahol, akkor itt valódi állami bölcsességre van szükség, amely jól látja a dolgok lényegét, és nem riad vissza az erőteljes eszközöktől sem, mégpedig annak érdekében, hogy (amennyire csak lehetséges) áthidalja a lélek és a munka közötti szakadékot. Másfelől el kell mélyíteni az emberiség fogalmát, fel kell éleszteni az emberfeletti totális erőket; és ezek alapján egy szellemi és nem pusztán vallási reformációra van szükség. Csak egy ilyen reformáció egyenlíthetné ki az anyagi érdekek túlsúlyát.

Annyi bizonyos, hogy korunk életének két pólusa van, amelyek körül köröz: az egyik oldalon áll a szellemi kultúra, amely képes leküzdeni a munka és a jólét közötti ellentétet, a másikon a gazdasági kultúra, amely ki tudja elégíteni a természet és a társadalmi együttélés követelményeit. Hogy ez a két pólus gyümölcsöző kapcsolatba kerüljön egymással, és hogy az ellentétes kiindulópontok erre törekedjenek is – ez korunk fő kihívása. Ebben a szellemi erőnek kell vezető szerepet kapnia, csak ő tudja a feladatokat egyetlen egészben egyesíteni.

Hiszen nemcsak a gazdasági jólétről, hanem az egész ember jólétéről beszélünk; ebben nem a szubjektív boldogság a fő cél, hanem a belső felemelkedés és átalakulás. Individuumként hajlamosak vagyunk arra, hogy az élet egészében csak a saját boldogságunkat keressük, de erről a boldogságra való törekvésről egy mélyebb elmélkedés során bebizonyosodik, hogy ez csak eszköz arra, hogy az emberi létezés magaslatára

vezessen bennünket, és így belsőleg is többé váljunk. Ami az individuumban gyakran megtörténik, az talán törekvéseink egészére is érvényes: az ember gyakran nem éri el azt, amire törekszik, de a törekvéssel / a törekvés révén többet ér el, mint amiből kiindult – a boldogságot kereste, és új életet és létet talált. „Saul, Kish fia, elindult, hogy megkeresse apja szamarait, és egy királyságot talált” (Goethe).¹³

Fordította: Weiss János

¹³ Johann Wolfgang Goethe: Wilhelm Meisters Lehrjahre. In *Werke* (Hamburger Ausgabe), 7. kötet, 610.

A szocializmus

Beszéd osztrák katonatisztek előtt Bécsben, 1918-ban¹

Maximilian Carl Emil Weber (1864–1920) – német szociológus, történész és közgazdász, a modern szociológia egyik alapítója, a Berlini, Freiburgi és Heidelbergi Egyetem professzora

Absztrakt: Weber 1918-ban Bécsben, osztrák katonatisztek előtt tartott előadást (nem tudjuk, hogy miért pont a szocializmus lényege érdekelte őket). „Minden tisztán *szocialista* jellegű *párt* ma már *demokratikus* párt is.” Így Weber először is a demokráciáról kezd el beszélni, és ebből az „igazgatásra” tér át. (Természetesen az amerikai tapasztalatai alapján.) A szocializmus szerint „a gyári *fegyelemből* született”. A szocializmus – a „közösségi gazdálkodás” – azonban ehhez semmi lényegeset nem tud hozzátenni. A közösségi gazdálkodásnak a közösségi tulajdonra kell épülnie, de ez a tulajdon szükségképpen állami tulajdonként fog megjelenni. Ez viszont a munkás számára semmit sem hoz: a munkásnak ugyanis nagyjából mindegy, hogy a termelési eszközök tulajdonosa az állam vagy egy magántőké.

Kulcsszavak: szocializmus és demokrácia, az igazgatás kérdései, közösségi tulajdon és állami tulajdon, szükségszerű kudarc



Socialism

Abstract: In 1918, Weber delivered a lecture in Vienna before Austrian military officers (we do not know why it was precisely the essence of socialism that interested

¹ Megjelent: Max Weber: Der Sozialismus. In uő: *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*. Marianne Weber (szerk.). Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1988. 492–518.

them). “Every party of a purely *socialist* character is today also a *democratic* party.” Accordingly, Weber begins by speaking about democracy and from there turns to the question of “administration” (naturally, on the basis of his American experiences). In his view, socialism is “born out of factory *discipline*.” Socialism – understood as “communal economy” – is, however, unable to add anything essential to this. A communal economy must be based on communal ownership, yet this ownership will necessarily appear in the form of state ownership. This, in turn, brings nothing to the worker: for the worker, it is largely indifferent whether the owner of the means of production is the state or a private capitalist.

Keywords: socialism and democracy, questions of administration, communal ownership and state ownership, necessary failure



Mivel most van először szerencsém a császári és királyi hadsereg tisztikara előtt beszélni, ezért meg fogják érteni, ha ezt a helyzetet kissé kínosnak érzem. Mindenekelőtt azért, mert nem ismerem a körülményeket: a császári és királyi hadsereg működésének belső viszonyait. Így nem ismerem azokat a feltételeket sem, amelyek a tisztikarnak a legénységre gyakorolt befolyása szempontjából meghatározóak. Magától értetődik, hogy a tisztek és a tartalékos tisztek mindig dilettánsok, nemcsak azért, mert hiányzik belőlük a tudományos hadapródiskolai nevelés, hanem azért is, mert nincsenek állandó kapcsolatban a legénység belső idegrendszerével. De ha valaki – mint ahogy én is – a német hadseregen belül töltött el némi időt, nagyon különböző területeken, akkor azért van egy kis rálátása a tisztikar, az altisztek és a sorkatonák közötti viszonyokra; és így legalábbis azt tudhatja, hogy a befolyásolásnak vannak olyan módjai, amelyek *lehetségesek*, mások *nehézkese*k vagy teljesen *lehetetlenek*. Természetesen a császári és királyi hadsereg esetében erről a legcsekélyebb fogalmam sincs; ha mégis van valami fogalmam, akkor az csak a tárgyi ismeretek nehézségére vonatkozik, amely számomra már csak a nyelvi problémákból kifolyólag is adott. A császári és királyi hadsereg tisztjei többször is megpróbálták elmagyarázni nekem, hogy hogyan lehet a legénység nyelvének tényleges ismerete nélkül is megteremteni velük egy olyan kapcsolatot, amely minden befolyásgyakorláshoz szükséges. Én magam csak német szemszögből tudok beszélni, és azzal szeretném kezdeni, hogy néhány megjegyzést teszek arról, hogy nálunk általában hogyan gyakorolnak befolyást.

Ezeket az észrevételeket egy „békaperspektívából” fogalmazom meg. Amikor még gyakran utaztam Németországban, azt a politikát követtem, hogy mindig harmadosztályon utaztam, kivéve, ha nagyon hosszú volt az út, és ha nagyon megerőltető munka várt rám. És így az idők során sok száz emberrel találkoztam, akik a frontról jöttek, vagy a frontra utaztak, abban az időszakban, amikor nálunk elkezdődött az, amit a tisztek általi felvilágosító munkának neveztek. Ott, anélkül, hogy megragadtam

volna az alkalmat arra, hogy az embereket kérdőre vonjam, vagy a magam részéről beszédre buzdítsam őket, nagyon sokféle megnyilvánulást hallottam. Ezek mindig nagyon megbízható emberek voltak, akik számára a tiszt tekintélye sziklaszilárd volt, és csak ritkán voltak köztük olyanok, akik legbelül egy kicsit másképp gondolkodtak. Az eredmény mindig az volt, hogy rá kellett döbbernem, milyen nagy nehézségekkel jár mindenféle felvilágosító munka. Egy közös dolog volt: amint felmerült a gyanú, hogy itt *pártpolitikáról* van szó, amit közvetve vagy közvetlenül valaki elő akar mozdtítani, mindegy, hogy az milyen jellegű, az emberek nagy részében mindig bizalmatlanság támadt. Ha szabadságon voltak, mindig különböző párttagokkal voltak körülvéve, és akkor nehéz volt velük valódi bizalmi viszonyt kialakítani. De fennállt egy nagy nehézség is: az emberek feltétel nélkül elismerték a tiszt katonai szakértelmét – én ezt soha nem tapasztaltam másként, bár Németországban időnként voltak morgolódások, hol a személyzettel, hol mással kapcsolatban, de a katonai tekintély alapvető kétségbevonására nem került sor. Másrészt azonban azzal az érzéssel is lehetett találkozni, hogy ha egy tiszt kioktat bennünket az életkörülményeinkről és az abból következő dolgokról, akkor abból az következik, hogy a tisztikar mégis egy másik társadalmi réteghez tartozik, mint mi; és a tiszt még a legjobb akaratok ellenére sem tudja beleképzelni magukat a mi helyzetünkbe, akik a gépfegyver vagy az eke mögött állunk. Ez újra és újra kifejezésre jutott számos, többnyire naiv megjegyzésben, és az volt az érzésem, hogy talán egy rosszul folytatott felvilágosítás eredményeként a tiszt tekintélye még a katonai területen is meginoghat, ahol pedig egyelőre rendíthetetlenül áll, mert az emberek nem szeretik a tekintélyt azokon a területeken, ahol azt érzik, hogy ők maguk is otthon vannak. – Most térjünk rá egy másik hibára, amit most nem, de a múltban gyakran elkövettek a szocializmussal kapcsolatos vitákban. Az ember már régóta (és jó okkal) tartózkodik attól, amit a szociáldemokrácia pártpolitikai ellenfelei rendre megtettek, hogy a szakszervezeti tisztségviselők és pártfunkcionáriusok tekintetében szemrehányást tegyen a munkásoknak: „Ezek olyan emberek, akik a szó szoros értelmében a munkások filléreiből élnek, még inkább, mint maguk a tőkések.” Erre persze minden munkás azt válaszolja: „Természetesen tudom, hogy ezek az emberek az én filléreimből élnek. Én fizetem őket. De éppen ezért megbízhatóak számomra, tőlem függenek, tudom, hogy az én érdekeimet képviselik. Ebben nem hagyom megingatni magam. Ez megéri nekem azt a néhány fillért.” És ma már többnyire felhagytak azzal is, hogy ily módon lejárássák azt az értelmiségi réteget, amely ma mindenütt alakítja azokat a jelszavakat és – mondjuk ki bátran – azokat a frázisokat, amelyekkel kivétel nélkül minden pártban, így a baloldali pártokban és a Szociáldemokrata Pártban is találkozhatunk. Különösen üdvözlendőnek tartom azonban, hogy Németországban a szakszervezeteknek meglehetősen jó hírnevük van, bármit is gondoljunk róluk. Persze ők is elkövetik a maguk örültségeit. Mindazonáltal ez a hozzáállás a szakszervezetekhez – különösen katonai szempontból – meglehetősen okos dolog. Hiszen valami olyasmit képviselnek, ami a katonai szervekre is jellemző. A sztrájkról azt gondolhatunk, amit akarunk. Általában érdekekért, bérekért folytatott harcról van szó. Nagyon gyakran azonban nemcsak a bérekről, hanem eszmei

dolgokról is szól: a becsületről, ahogyan azt a munkások értik – hogy pontosan mit kell alatta érteni, arról mindenki azt hiszi, hogy ő tudja a legjobban. Az embereket egy gyárban vagy egy iparágban a becsület érzése és a bajtársiasság tartja össze, és ez egy olyan érzés, amelyen – csak más irányban – a katonai testületek összetartása is alapul. És mivel egyáltalán nincs semmilyen eszközünk arra, hogy a sztrájkokat a világból száműzzük (csak a nyíltan elismert és a titkos egyesületek között lehet választani), ezért azt hiszem, katonai szempontból is bölcs dolog erre a tényre alapozni: ez egyszerűen így van, és amíg jól kijövünk az emberekkel, és nem veszélyeztetik a *katonai* érdekeket, addig kooperálunk velük, ahogy az Németországban valóban meg is történt. Ezek az én személyes benyomásaim.

Most rátérnék arra a témára, amelyről – az önök megtisztelő meghívásának eleget téve – ma itt beszélnem kell. Ez a téma természetesen olyan természetű, hogy legalább fél évig kellene róla beszélni (ennyi idő alatt szokás ezeket a dolgokat képzett akadémiai hallgatóság előtt előadni): a szocializmus helyzete és a róla alkotott vélemény. Mindenekelőtt arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy nagyon különböző „szocialisták” léteznek. Vannak olyan emberek, akik szocialistának nevezik magukat, és akiket egyetlen párt-szocialista sem ismerne el annak. Minden tisztán *szocialista* jellegű párt ma már *demokratikus* párt is. Először is röviden szeretnék kitérni erre a demokratikus jellegre. Mi ma a demokrácia? Ez a pont hozzátartozik a témánkhoz. Igaz, ma csak röviden érinthetem. A demokrácia mérhetetlenül sokféle dolgot jelenthet. Önmagában csak annyit jelent, hogy a politikai jogok tekintetében a lakosság egyes osztályai és csoportjai között nincs formális aszimmetria. De milyen sokféle következményei vannak ennek. A régi típusú demokráciában, a svájci Uri, Schwyz, Unterwalden, Appenzell és Glarus kantonokban az összes polgár egy nagy téren gyűlik össze, és ott szavaznak mindenről, az előjárók megválasztásától kezdve az új adótörvényről vagy valamilyen közigazgatási kérdésről szóló határozat elfogadásáig, miután kézfeltartással megvitatták azt. (Appenzellben tizenkétezer szavazásra jogosult ember van, egyébként általában három-öt ezer emberről van szó.) Ha most ötven-hatvan évre visszamenőleg megnézzük az ilyen régi típusú svájci demokráciában megválasztott előjárók listáját, akkor azt találjuk, hogy feltűnően gyakran ugyanazok az emberek voltak, vagy hogy bizonyos családok már ősidők óta betöltötték ezeket a tisztségeket. Így bár jogilag demokrácia volt, ezt a demokráciát valójában arisztokratikusan igazgatták. Mégpedig azon egyszerű oknál fogva, hogy nem minden kereskedő vállalkozó el az előjáró tisztségét anélkül, hogy tönkre ne tette volna magát a szakmájában. Gazdasági értelemben „származtatott léttel” kellett rendelkeznie, és ez általában már feltételezi, hogy az illető rendelkezik egy bizonyos vagyonnal. Vagy pedig magas fizetést kell neki adni, vagy nyugdíjjal kell ellátni. A demokráciának választania kell: vagy a gazdag emberek igazgatják tiszteletbeli pozícióból, olcsón, vagy a fizetett tisztviselő igazgatják, drágán. Ez utóbbi, a fizetett tisztviselők rétege mára minden modern demokráciában kialakult, ahol a tiszteletbeli pozíció már nem volt elegendő: a nagy tömegtársadalmakban. Ez a jelenlegi helyzet Amerikában. Elméletileg ott is hasonló a helyzet, mint Svájcban. Választásokat tartanak, ha nem is a nemzeti gyűlések,

de közvetlen vagy közvetett, *egyenlő* választójog alapján választják meg a tagállami tisztviselőket és – az egész Uniót tekintve – az elnököt. Aztán az elnök nevezi ki az Unió többi tisztviselőjét. A tapasztalatok azt mutatják, hogy a megválasztott elnök által *kinevezett* tisztviselők összességében jobb minőségű munkát végeznek, és mindekelőtt kevésbé vesztegethetők meg, mint a népi választásokból kikerülő tisztviselők, mivel az elnököt és a mögötte álló pártot a választók természetesen felelősnek tartják azért, hogy az általuk kinevezett tisztviselők legalább valamilyen módon rendelkezzenek a választók által elvárt tulajdonságokkal.

Nos, ez az amerikai demokrácia, amely azon az elven alapul, hogy négyévente, amikor az elnököt megválasztják, új elnököt választanak. Gondoljuk csak meg: az elnök változik, ennek következtében az általa kinevezett több mint háromszázezer tisztviselő is változik; négyévente minden állam kormányzója változik, és velük együtt sok ezer új tisztviselő érkezik – egy ilyen demokrácia a végéhez közeledik. Ez egy dilettánsok által vezetett kormányzás; mert ezeket a tisztviselőket a következő elv szerint nevezték ki: szolgálatot tettek a pártnak, és most cserébe tisztviselők lesznek. A szakmai képzettségük iránt senki sem érdeklődött; vizsga vagy bármilyen formális megmérettetés az amerikai demokráciában teljesen ismeretlen. Ellenkezőleg: gyakran fogalmazódik meg az az álláspont, hogy a tisztségek egyfajta rotációban egyik emberről a másikra kell szállnia, hogy mindenki egyszerre jusson oda a húsfaszékhoz.

Erről már többször beszélgettem amerikai munkásokkal. Az igazi amerikai jenkinek magas a képzettsége, és magas a bére is. Egy amerikai munkás sokszor többet keres, mint sok amerikai egyetemi oktató. Ezek az emberek teljesen elsajátították a polgári társadalom formáit, cilinderben jelennek meg a feleségükkel, aki talán egy kicsit kevésbé elegáns, de egyébként pontosan úgy viselkedik, mint más ladyk; míg az Európából érkező bevándorlók az alsóbb osztályokba özőnlenek. Volt, hogy leültem egy ilyen munkással, és azt mondtam neki: Hogy engedhetitek meg magatoknak, hogy ezek az emberek kormányozzanak benneteket, akik elfoglalják a hivatalokat, és akik természetesen, mivel a hivatalukat a pártnak köszönhetik, a fizetésükből, amit kapnak, rengeteget fizetnek vissza a pártnak adóként; és mivel négy év után úgy távoznak a hivatalból, hogy semmilyen nyugdíjjogosultságuk nincs, természetesen annyi pénzt sajátolnak ki a hivatalukból, amennyit csak lehet? Szóval: hogy engedhetitek meg, hogy ez a korrupst társadalom kormányozzon benneteket, amely, könnyen belátható, százmilliókat lop el tőletek? Ilyenkor általában azt a jellegzetes választ kaptam, amelyet a maga drasztikussága miatt szó szerint szeretnék idézni: „Ez mind nem számít, van elég pénz a lopásra, és még mindig marad annyi, hogy mások – köztük mi is – hozzájussunk valamihez. Köpünk ezekre a »professzionistákra«, ezekre a tisztviselőkre, megvetjük őket. De ha egy vizsgával rendelkező, művelt réteg foglalná el a hivatalokat, mint nálatok, akkor ők köpnének ránk.” Ez volt ezeknél az embereknél a döntő: a félelem egy olyan tisztviselői kar kialakulásától, amilyen Európában valóban létezik, és amely egy korporatív, egyetemi végzettségű, szakmailag képzett tisztviselői kar.

Magától értetődően már régen eljött az az idő, amikor már Amerikában sem lehet többé dilettánsokon keresztül igazgatni. Itt is óriási ütemben bővül a szakmailag

képzett tisztviselők köre. Bevezették a szakmai vizsgákat. Először csak formálisan volt kötelező bizonyos műszaki ismereteket megkövetelő pozíciókban, de aztán gyorsan elterjedt. Ma már mintegy százezren vannak az elnök által kinevezendő tisztviselők közül, akiket csak sikeres vizsga után lehet kinevezni. Ez az első és legfontosabb lépés a régi demokrácia átalakításában. És ezzel együtt az egyetem Amerikában is teljesen más szerepet kezdett játszani, és az egyetemek szellemisége is alapvetően megváltozott. Ugyanis, amit Amerikán kívül nem mindig tudnak, az amerikai egyetemek és az általuk képzett osztályok, és nem a minden országban létező háborús beszállítók, voltak a háború elindítói. Amikor 1904-ben ott jártam, az amerikai diákok semmi másról nem kérdeztek annyit, mint arról, hogy Németországban tulajdonképpen hogyan rendezik a hadgyakorlatokat, és milyen az, amikor az ember megsérül. Azt gondolták, hogy ez valamilyen lovagi intézmény: és nekik is kell egy ilyen sport. A komoly ebben az volt, hogy az irodalom, különösen az én szakterületemen, ilyen hangulatokra volt kihegyezve. A korszak legjobb műveinek végén ilyen és ehhez hasonló következtetéseket találtam: „Szerencsére a világgazdaság afelé halad, hogy nyereségessé váljék (»a sound business view«), hogy *háborúval* vegyünk el egymástól a világkereskedelmi lehetőségeket, mert akkor végre véget ér számunkra, amerikaiak számára, az a korszak, amikor méltatlan dollárkeresők voltunk, és akkor újra a harci szellem és a lovaság fogja uralni az egész világot.” Valószínűleg úgy képzelték el a modern háborút, mint a fontenoyi csatát, ahol a franciák egyik hírnöke ezt kiáltotta az ellenségnek: „Angol urak, löjtek ti először!” A háborút egyfajta lovagi sportként képzelték el, amely az osztályérzést, a nemesi érzést helyezi majd újra a piszkos pénzhajszá helyébe. Látják: ez a kaszt pontosan úgy ítéli meg Amerikát, ahogyan tudomásom szerint Németországban is gyakran megítélik, és – a maga részéről – le is vonja a konzekvenciákat. A meghatározó államférfiak mind ebből a kasztból kerültek ki. Ennek a háborúnak az lesz a következménye, hogy Amerika nagy hadsereggel, tisztikarral és bürokráciával rendelkező államként fog kikerülni belőle. Beszéltem amerikai tisztekkel is abban az időben, akik nagyon kevésbé értettek egyet azokkal az előírásokkal, amelyeket az amerikai demokrácia az amerikaiakra ró. Egyszer például előfordult, hogy egy kollégám lányának családjánál voltam vendégségben, ahol a szobalány épp akkor mondott fel – ott a szobalányoknak kétórás felmondási idejük van. Éppen akkor jött haza a két fia, akik tengerészcadétek voltak, és az anya azt mondta nekik: „Most azonnal ki kell mennetek havat lapátolni, különben napi 100 dolláros büntetést kell fizetnem.” A fiúk – akik éppen német tengerésztisztek társaságában voltak – azt mondták, hogy ez nem méltó hozzájuk. Mire az anya ezt válaszolta: „Ha ti nem teszitek, akkor nekem kell.” Amerika számára ez a háború a bürokrácia kialakulását és ezzel együtt az egyetemi körök felemelkedési lehetőségét fogja eredményezni, vagyis Amerika európaizálódásához fog vezetni, legalább olyan mértékben, mint amilyenben Európa amerikanizálódott. A modern demokrácia mindenütt bürokratizált demokrácia, ez pedig a nagytársadalmak demokráciáját jelenti. Ennek így is kell lennie, mert a nemes arisztokrata vagy más tiszteletbeli tisztviselőket egy fizetett tisztviselői kar váltja fel. Ez mindenütt így van, még a pártokon belül is. Ez elkerülhetetlen, és

ezzel a ténnyel a szocializmusnak is számolnia kell: szükségszerűnek kell tekinteni a hosszú szakmai iskolázást, az egyre előrébb haladó szakmai specializálódást és az ily módon kiképzett szakmai tisztviselők általi irányítást. A modern gazdaságot nem lehet másképp irányítani.

De különben ez az elkerülhetetlen egyetemes bürokratizálódás áll az egyik leggyakrabban idézett szocialista jelszó – „a munkás és a munkaeszközök szétválasztása” – mögött is. Mit jelent ez? Azt állítják, hogy a munkás „el van választva” azoktól az anyagi eszközöktől, amelyeket a termeléshez használ, és a bérabszolgáság (amelyben találja magát) ezen a szétválasztáson alapul. Itt arra gondolnak, hogy a középkorban a munkás volt a tulajdonosa azoknak a technikai eszközöknek, amelyekkel termelt; a modern bér munkás természetesen már nem tulajdonosa az eszközöknek, és nem is lehet az – és az most mindegy, hogy egy vállalkozó vagy az állam működteti a szóban forgó bányát vagy gyárat. Arról sem szabad megfeledkezni, hogy a kézműves maga vásárolta meg a nyersanyagokat, amelyeket feldolgozott, míg ez ma a bér munkás esetében már nincs így, és nem is lehet így. Ennek megfelelően a termék a középkorban (és ma is mindenütt, ahol a kézművesség még létezik) az egyes kézműves szabad rendelkezésére állt, aki eladhatta azt a piacon, és ő maga húzhatott hasznot belőle; míg a nagyvállalatnál nem a munkás, hanem a termelési eszközök tulajdonosa rendelkezik felette, legyen az az állam vagy egy magánvállalkozó. Ez igaz, de ez a tény korántsem csak a gazdasági életre és a termelési folyamatra jellemző. Ugyanezt tapasztaljuk pl. az egyetemen belül is. A régi oktatók és egyetemi tanárok a saját könyvtárakra támaszkodtak, és a saját maguk által szerzett és készített technikai eszközökkel dolgoztak és állították elő (mint pl. a vegyészek) azokat a dolgokat, amelyek a tudományos vállalkozáshoz szükségesek voltak. A mai alkalmazottak a modern egyetemi vállalkozáson belül, különösen a nagy intézetek asszisztensei, pontosan ugyanolyan helyzetben vannak, mint bármelyik dolgozó a termelésben. Ezeket az asszisztenseket bármikor el lehet bocsátani. Az intézetben belül nincs más joguk, mint a munkásnak a gyáron belül. Ugyanúgy be kell tartaniuk a meglévő szabályokat, mint az utóbbiaknak. A kémiai vagy fizikai intézetben, az anatómiai intézetben vagy klinikán használt anyagok vagy készülékek, gépek stb. nem tartoznak a tulajdonukba; ezek inkább az állam tulajdonát képezik, és az intézet igazgatója kezeli őket, aki felelős is értük. Az asszisztensek a szakmunkásokétól nem lényegesen eltérő jövedelmet kapnak. Egészen hasonló körülményeket találunk a hadsereg esetében is. A múltban a ló és a páncél még a lovag tulajdonát képezte. Fel kellett szerelnie és etetnie kellett a lovát. A hadsereg akkori szabályzata az önfelszerelés elvén alapult. Mind az ókori városokban, mind a középkori lovagi seregekben az emberek maguk gondoskodtak a páncéljukról, a lándzsájukról és a lovukról, és még ellátmányt is kellett magukkal hozniuk. A modern hadsereg abban a pillanatban jött létre, amikor kialakult a fejedelmi uralom, vagyis amikor a katona és a tiszt (aki ugyan nem tisztviselő, de ebben az összefüggésben mégis megfelel neki) már nem birtokolta a hadviselés eszközeit. Erre épül a modern hadsereg kohéziója. Ezért volt lehetetlen oly sokáig, hogy az orosz katonák kimeneküljenek a lövészárkokból, mert létezett ez a tisztikar, ez az intendatúra, és a hadseregben mindenki tudta,

hogy az egész létezésük, beleértve az élelmezésüket is, ennek az apparátusnak a működésétől függ. Mindannyian „el voltak választva” a háborús eszközöktől, ahogyan a munkás a munkaeszközöktől. A lovag a feudális korszak tisztviselője, egy olyan vazzallus, akit közigazgatási és bírósági jogkörrel ruháztak fel. Ő viselte az igazgatás és a bíraskodás költségeit, de díjat szedett be értük. Így ő birtokolta az igazgatás eszközeit. A modern állam úgy jön létre, hogy a fejedelem ezt a saját hatókörébe vonja, fizetett tisztviselőket alkalmaz, és így „elválasztja” a tisztviselőket a működés eszközeitől. Mindenütt ugyanaz tehát: a termelési eszközök a gyárban, az államigazgatásban, a hadseregben és az egyetemi intézetekben egy bürokratikus felépített emberi apparátusnak köszönhetően annak a kezében összpontosulnak, aki ezt az emberi apparátust irányítja. Ez részben tisztán technikai jellegű, a modern eszközök – gépek, fegyverek stb. – természetéből adódik, részben pedig egyszerűen az ilyen típusú emberi interakció nagyobb hatékonyságából következik; s így kialakul egyfajta „fegyelem”: a hadseregben, a hivatalokban, a műhelyekben és az üzemekben. Mindenesetre súlyos hiba, ha a munkásnak a termelőeszközöktől való ilyen elkülönülését csak a gazdaság és kizárólag a magángazdaság jellegzetességének tekintjük. Az alapvető tényeket tekintve semmi sem változik, ha az említett apparátus urának személye megváltozik, ha például a magángyári tulajdonos helyett egy államelnök vagy egy miniszter kerül a munkások fölé. Az biztos, hogy a termelőeszközöktől való „elválasztás” folytatódik. Amíg lesznek bányák, kohók, vasutak, gyárak és gépek, addig ezek soha nem lesznek egy vagy több egyéni munkás tulajdonában abban az értelemben, ahogyan a középkorban egy mesterség erőforrásai egy egyéni céhmester vagy egy egész céh vagy egy helyi munkaszövetkezet tulajdonát képezték. Ezt a mai technológia természete már kizárja. – Mit jelent mármost a *szocializmus* mindennek fényében. A szó, mint már említettük, kétértelmű. A szocializmus ellentéte jól rögzíthető: egy magángazdasági rend, vagyis egy olyan állapot, amelyben a szükségletek gazdasági kielégítése magánvállalkozók kezében van; és ezt oly módon teszik, hogy különböző szerződések és bérmegállapodások útján beszerzik az anyagi erőforrásokat, a tisztviselőket és a munkaerőt, majd a javakat saját gazdasági kockázatukra és saját nyereségük reményében állítatják elő, míg végül a piacon értékesítik őket.

A szocialista teoretikusok ezt a magángazdasági rendet a „termelés anarchiájának” nevezik, mert őket elsősorban az érdekli, hogy az egyes vállalkozóknak a termékeik értékesítésére vonatkozó magánérdeke alapján, a profitszerzés érdeke alapján, ki lehet-e elégíteni azoknak az embereknek a szükségleteit, akik az adott javakra rászorulnak. Történelmileg váltakozott annak a megítélése, hogy egy adott társadalmon belül mi az, amit üzletszerűen, azaz a magánvállalkozás keretei között, és mi az, amit nem a magánvállalkozás szempontjai szerint, hanem – ebben a tag értelemben – szocialista módon kell megszervezni.

A középkorban pl. a Genovai Köztársaság a nagy gyarmati háborúit Ciprus ellen részvénytársaságokra, az ún. maonákra bízta. Ezek előteremtették a szükséges pénzt, felbérelték a megfelelő zsoldosokat, meghódították a termőföldet, amelyet természetesen a saját céljaikra ültetvényként vagy adótárgyként hasznosítottak. Hasonlóképpen,

a Kelet-Indiai Társaság is meghódította Indiát Angliának, miközben a saját maga számára hasznosította. Ugyanebbe a kategóriába tartoztak a késő reneszánsz korszak olasz *condottiere*jei is. Az ő feladatuk volt a toborzás; az utolsó közülük Wallenstein, aki a saját nevében és a saját forrásaiból toborozta a hadseregét, és az ő zsebébe is folyt be a hadsereg által szerzett zsákmány egy része, miközben még azt is elintézte, hogy a fejedelem, a király vagy a császár bizonyos összeget fizessen neki a szolgálataiért és az általa szerzett pénzért. A 18. században az ezredes még vállalkozó volt, akinek toboroznia és ruháznia kellett az újoncokat, aki részben függött a fejedelmi udvaroktól, de nagyrészt a saját kockázatára és a saját hasznát szem előtt tartva dolgozott. Így a hadviselés magáncélú működtetése teljesen normálisnak számított, ami ma már felháborító lenne a számunkra.

Másrészt egyetlen középkori város vagy céh sem tartotta volna elképzelhetőnek, hogy a város gabonával való ellátását vagy a céhnek az uraik munkájához nélkülözhetetlen nyersanyagokkal való ellátását, egyszerűen rá lehet bízni a szabad kereskedelemre. Az ókortól kezdve (Rómában nagymértékben) és az egész középkorban a városnak kellett erről gondoskodnia, nem pedig a szabad kereskedelemnek, amely pusztán kiegészítés volt. Ugyanúgy, mint most, a hadigazdaság idején, amikor a gazdaság különböző ágainak együttműködésére, „átállamosítására” van szükség, ahogy ezt mostanában nevezni szokták.

A jelenlegi helyzetünk sajátossága, hogy a magánvállalkozás kiegészül a magánburokratikus szervezéssel, és ehhez még hozzájön a munkásnak a termelőeszközöktől való elválasztása – és mindez egy olyan hatalmas területen valósul meg, mint még soha a világtörténelemben. Ez jellemzi az *ipari termelést*: ez a folyamat egybeesik a gépi termelés kialakulásával a gyáron belül, azaz a munkaerő helyi felhalmozódásával egyazon térben, a géphez és a közös munkafegyelemhez kötve (legyünk akár a gépteremben, akár a bányában). Ez a fegyelem az, ami a munkás és a munkaeszköz „elválasztásának” ma sajátos jelleget ad.

A modern szocializmus ebből az élethelyzetből, a gyári *fegyelemből* született. Minden időben és a világ minden országában a legkülönbözőbb fajtájú szocializmusok léteznek. A modern szocializmus a maga jellegzetes formájában csak ezen a talajon jött létre.

Ezt a munkafegyelemnek való alávetettséget azért érzik olyan rendkívüli módon az ipari munkások, mert a modern ipari vállalkozás – ellentétben például a rabszolgamunkán alapuló ültetvényekkel vagy a földesúri gazdaságokkal – egy rendkívül éles szelekciós folyamaton nyugszik. Egy modern gyáros nem vesz fel egy munkást csak azért, mert az olcsó bérért akar dolgozni. Inkább darabbérért állítja az embert a gép mellé, és azt mondja: „Na most, dolgozz csak, meglátom, mennyit termelsz”; és ha az ember nem érzi magát képesnek a munkára, akkor föl sem veszik. Ha viszont nem tudja megkeresni a minimálbért, akkor azt mondják neki: „Sajnáljuk, nem vagy elég tehetséges ehhez a munkához, nem tudunk használni téged.” Azért mondanak föl neki, mert a gépet nem lehet teljes mértékben kihasználni, ha olyan ember áll a gép mellett, aki erre képtelen. Ez mindenhol így van, vagy hasonlóan. Minden modern ipari

vállalkozás (ellentétben az ókor rabszolgatartó vállalkozásaival, ahol a gazda kötődött a maga rabszolgáihoz – ha valamelyikük meghalt, az számára tőkevesztéssel is jelentett) ezen a szelekciós elven alapul, és ezt a szelekciót rendkívüli mértékben fokozta a vállalkozók egymás közötti versenye, amely az egyes vállalkozót bizonyos bérmaximumokhoz köti. A fegyelem elkerülhetlensége megfelel a bérek maximalizálásának.

Ha ma egy munkás odamegy a vállalkozóhoz, és azt mondja: „Nem tudunk megélni ezekből a bérekből, igazán fizethetnél nekünk többet is”, akkor tíz esetből kilencben (mármint békeidőben és azokban az iparágakban, ahol a verseny igazán éles) a vállalkozó könyvelési adatokkal fogja tudni bizonyítani a munkásnak: ez nem lehetséges, a versenytárs ilyen és ilyen béreket fizet, és ha én ennél többet fizetnék, akkor minden nyereség, amit a részvényeseknek fizethetnék, eltűnik. Nem tudnám folytatni az üzletet, mert nem kapnék hitelt a bankoktól stb. Ez lenne a csupasz igazság. Ráadásul a verseny nyomása alatt a jövedelmezőség attól függ, hogy a lehető legtöbb emberi munkaerőt – és ha lehet, a vállalkozás számára legjobban fizetett, legdrágább munkaerőt – új, munkaerő-takarékos gépekkel sikerül-e kiiktatni, azaz a „szakképzett” munkásokat „szakképzetlen” vagy közvetlenül a gépre „betanított” munkásokkal helyettesíteni. Ez elkerülhetetlen, és tulajdonképpen állandóan meg is történik.

Nagyjából ez az, amit a szocialisták úgy értelmeznek, mint a „dolgozók uralmát az emberek felett”; vagyis: az eszközök uralkodnak a cél (a szükségletek kielégítése) felett. Úgy látják, hogy a múltban még voltak olyan személyek, akiket felelőssé lehetett tenni a kliens, a szolga vagy a rabszolga sorsáért, ma már ilyen nincs. Ezért a szocializmus nem az egyénekké, hanem a termelés rendjével mint olyannal száll szembe. Egyetlen tudományosan képzett szocialista sem tenné felelőssé az egyéni vállalkozót a munkás sorsáért; inkább ezt mondja: ez és ez a rendszernek köszönhető, annak a kényszerhelyzetnek, amelyben a munkás benne áll.

De mi lenne akkor a szocializmus pozitív értelemben és ehhez a rendszerhez képest. A szó legtágabb értelmében az, amit általában „közösségi gazdálkodásnak” neveznek. Vagyis egy olyan gazdálkodás, amelyből mindenekelőtt a profit hiányzik: tehát egy olyan állapot, amelyben nem a magánvállalkozók irányítják a termelést (saját kockázataikra és költségeikre). Ehelyett a termelés egy nép-szövetség tisztviselőinek kezében van, akik átveszik az irányítást, olyan szempontok szerint, amelyeket rögtön tárgyalni fogunk. Egy további sajátosság, hogy ennek következtében hiányzik a termelés ún. anarchiája, azaz a vállalkozók közötti verseny. Mostanában sok szó esik arról, különösen Németországban, hogy a háború következtében valójában már ki is alakult egy ilyen „közösségi gazdálkodás”. Ennek fényében röviden rá kell mutatnunk arra, hogy valamely nép szervezett gazdasága két, alapvetően különböző elvre épülhet. Az első az, amit manapság „átállamosításnak” neveznek, és ami kétségtelenül ismerős minden ember számára, aki valamilyen háborús cégnél dolgozik. Ez egy iparág egyesített vállalkozóinak az állammal (a katonai vagy a polgári tisztviselőkkel) való együttműködésén alapul. A nyersanyagbeszerzés, a hitel, az árak és a vevők terv szerint szabályozhatók; az állam részt vehet a döntéshozatalban, és részesülhet a szindikátusok nyereségéből. Ma már általánosan elfogadott, hogy a vállalkozókat ebben

az esetben ezek a tisztviselők felügyelik, a termelést pedig az állam ellenőrzi. Ez azt jelentené, hogy az „igazi” és „tényleges” szocializmus már létezik is, vagy legalábbis már úton vagyunk felé. Németországban azonban széles körben szkeptikusak ezzel az elmélettel szemben. Itt most nem foglalkozom azzal, hogy ez hogy van háború idején. Mindenki azonban, aki tud számolni, tudja, hogy békében nem lehet ugyanúgy tovább működtetni az üzletet, mint most, ha a cég nem akar tönkremenni. Béke idején egy ilyen államosítás, vagyis minden ágazat vállalkozásainak kötelező kartellezése (aminek eredményeként az állam maga is részesül a nyereségből) a valóságban nem az iparnak az állam feletti uralmát, hanem az államnak az ipar feletti uralmát jelenti. És ez nagyon kellemetlen módon valósul meg. A szindikátusokon belül az állam képviselői egy asztalnál ülnének a gyártulajdonosokkal, akik az ipar ismerete, a kereskedelmi képzettség és az érdekérvényesítés szempontjából messze fölöttük állnak. A parlamentben viszont a munkások képviselői ülnek, és azt követelik, hogy az állam képviselői egyrészt magas béreket, másrészt olcsó árakat biztosítsanak: azt mondanák, hogy ehhez megvan a hatalmuk. Ugyanakkor: az állam, amely osztozik egy ilyen szindikátus nyereségében és veszteségében, hogy ne tegye tönkre a pénzügyeit, természetesen érdekelt a magas árakban és az alacsony bérekben. És végül a szindikátusok vállalkozói elvárják az államtól, hogy garantálja számukra a cégeik jövedelmezőségét. A munkások szemében egy ilyen állam tehát a szó valódi értelmében vett osztályállam – és én kétlem, hogy politikailag ez kívánatos lenne. De még inkább kétlem, hogy bölcs dolog lenne ezt az államot a munkások előtt a „valódi” és „igazi” szocializmusként bemutatni, ami pedig kézenfekvőnek tűnik. A munkások ugyanis villámgyorsan meg fogják tanulni, hogy ha pl. egy bányában dolgoznak, akkor a sorsuk semmit sem változik attól, hogy a bánya magán- vagy állami kézben van. A Saar-vidék szénbányáiban a munkás élete teljesen ugyanolyan, mint egy magánbányában: ha a bánya rosszul gazdálkodik, azaz rosszul jövedelmez, akkor az emberek is rosszul járnak. A különbség azonban az, hogy az állam ellen nem lehet sztrájkolni; a munkás függősége így az államszocializmusban jelentősen megnő. Ez az egyik oka annak, hogy a szociáldemokrácia általában ellenzi a gazdaság „átállamosítását” és a szocializmusnak ezzel létrejövő formáját. Ez egy kartellező közösség. A döntő tényező továbbra is a profit; a kérdés: mit keresnek az egyes vállalkozók, akik a kartellben egyesültek, és akik közül az egyik most az államkincstár? De van itt egy kínos dolog is: régebben az állami-politikai és a magántisztviselők (a kartellektől, a bankoktól és az óriásvállalatoktól) külön-külön testként álltak egymás mellett, és ezért kölcsönösen kordában tartották egymást. Most azonban a két tisztviselői kar egyetlen, szolidáris érdekekkel rendelkező testület, és az ellenőrzésre többé nincs mód. De a profit, mint a termelés irányítója, ekkor sem szűnik meg. Az államnak mint olyannak ekkor már el kellene viselnie a munkások gyűlöletét, amely ma még a vállalkozók ellen irányul.

Az egyetlen elvi ellentétet csak egy fogyasztói szervezet alkothatná, amely azt kérdezné: milyen *szükségleteket* kellene kielégíteni ebben az állami-gazdasági szférában? Önök is jól tudják, hogy számos fogyasztói szövetség, különösen Belgiumban, saját gyárakat létesített. Ha ezt általánossá tennék és állami szervezetek kezébe adnák,

akkor egy teljesen és alapvetően másfajta gazdaság jönne létre: egy fogyasztói szocializmus – amelyről ma még nem lehet tudni, hogy honnan kellene venni a vezetőit, és az is elég homályos, hogy hol vannak a megvalósításában érdekeltek. Mert a fogyasztók mint olyanok – minden tapasztalat szerint – csak nagyon korlátozottan képesek szervezkedni. Azok az emberek, akiknek van egy bizonyos szerzési érdekük, nagyon könnyen egyesülnek, ha megmutatják nekik, hogy ezen egyesülés révén nyereségre tehetnek szert, vagy garantálják számukra a rentabilitást. Ezen nyugszik egy olyan vállalkozói szocializmus létrehozásának lehetősége, mint amelyet az „átállamosítás” képvisel. Ugyanakkor rendkívül nehéz egyesíteni azokat az embereket, akikben semmi más közös nincs, mint hogy vásárolni akarnak, illetve ellátni magukat, mert a vásárló egész beállítottsága a szocializáció útjában áll. Elvégre még az éhínség sem tudta egyesíteni (legalábbis Németországban eddig) a háziasszonyokat egy háborús konyha létrehozására, melynek ételeit mindenki kiválóan elkészítettnek és ízletesnek találná, az amatőr egyéni főzés helyett; még akkor sem, ha az összehasonlíthatatlanul olcsóbb lenne.

Mindezek után végül rátérek arra a fajta szocializmusra, amelyhez ma a szocialista tömegpártok, azaz a szociáldemokrata pártok a programjuknak tekintenek. Ennek a szocializmusnak az alapidokumentuma az 1847-es *Kommunista Kiáltvány*, amelyet 1848 januárjában Karl Marx és Friedrich Engels tett közzé. Ez a dokumentum a maga nemében, bármennyire elutasítjuk is a döntő téziseit (*én a magam részéről ezt teszem*), elsőrangú tudományos teljesítmény. Ezt nem lehet tagadni, nem is szabad tagadni, mert senki sem hinné el, és mert nem is lehet tiszta lelkiismerettel tagadni. Még azokban a tézisekben is, amelyeket ma elutasítunk, van egy olyan szellemiség, amely politikailag nagyon messzemenő és talán nem mindig kellemes következményekkel jár, de a tudomány számára nagyon gyümölcsöző. Sokszor előfordul, hogy a tévedések gyümölcsözőbb következményekkel járnak, mint az esztelen korrektség. A *Kommunista Kiáltvány*ról egy dolgot előjáróban el kell mondani: a szándékait tekintve tartózkodik a moralizálástól, de ez nem mindig sikerül neki a kivitelezésben. A *Kommunista Kiáltvány* szerzőinek, legalábbis az ő állításuk szerint – végtére is szenvedélyes emberek voltak, akik korántsem ragaszkodtak mindig az elfogulatlansághoz – eszükbe sem jutott, hogy a világ gonoszságára és aljasságára panaszkodjanak. Azt sem gondolják, hogy az a feladatuk, hogy kimondják: a világ így és így van berendezve, de másképp kellene berendezve lennie. A *Kommunista Kiáltvány* a leginkább talán prófétai dokumentumnak nevezhető: *megjövendőli* a magángazdasági (ahogy mondani szokás: a kapitalista) társadalomszervezés bukását, és ezzel együtt *megjövendőli*, hogy ezt a társadalmat – átmeneti szakaszként – a proletariátus diktatúrája fogja felváltani. Ezen átmeneti állapot mögött azonban ott áll a tényleges végső remény: a proletariátus nem *szabadulhat* fel a szolgaság alól anélkül, hogy véget ne vetne az ember ember feletti uralmának. Ez a valódi prófécia; a *Kiáltvány* központi mondata, amely nélkül soha nem íródott volna meg: a proletariátus, a munkásosztály először a vezetői révén fogja magához ragadni a politikai hatalmat. De ez egy átmeneti állapot, amely majd a „szabad egyének társulásába” fog átmenni (ahogy mondják), ami aztán a végső állapot lesz.

Hogy ez a társulás hogyan fog kinézni, arról a *Kommunista Kiáltvány* hallgat, mint ahogy az összes szocialista párt programja is. Sőt, azt mondják, hogy ezt nem is lehet tudni. Csak annyit mondhatunk, hogy ez a jelenlegi társadalom pusztulásra van ítélve, a természet törvényei szerint el fog pusztulni, és a helyét először is a proletariátus diktatúrája fogja átvenni. De hogy mi következik ezután, arról még semmit sem lehet megjósolni, kivéve: megszűnik az ember ember feletti uralma.

Milyen okokat adnak meg a jelenlegi társadalom elkerülhetetlen bukására? Ez szerintük szigorúan természeti törvények alapján következik be: ez volt a próféciajuk második központi gondolata, amely meghozta nekik a tömegek ujjongó hitét. Engels egyszer azt a képet használta, hogy ahogy a Föld arra van ítélve, hogy majd valamikor a Napba zuhanjon, ugyanúgy ez a kapitalista társadalom is bukásra van ítélve. De milyen okokat adtak meg erre?

Az első az, hogy egy osztály, mint a polgárság (amelyen elsősorban a vállalkozókat értjük, és azokat, akik vele közvetlen vagy közvetett érintkezésben élnek), csak akkor tud uralkodó osztályként fellépni, ha az alávetett osztálynak – vagyis a bérmunkásoknak – garantálni tudja a pusztta megélhetést. A szerzők szerint ez volt a helyzet a rabszolgaság és a földesúri birtokok esetében is: ott az embereknek legalább a pusztta megélhetésük megvolt, és ezért tudott fennmaradni az uralom. De a modern burzsoázia erre nem képes, és nem is lehet képes. A vállalkozók konkurenciája ugyanis mindenkit arra kényszerít, hogy a másik alá kínáljon, és új gépek kifejlesztésével és bevetésével utcára tegye a munkásokat. Számukra az a jó, ha létezik a munkanélkülieknek egy széles rétege – az ún. „ipari tartalékhadsereg” –, amelyből bármikor, bármilyen nagy számban kiválaszthatják a megfelelő munkásokat; és éppen ezt a réteget hozza létre a gépi automatizálás fokozódása. Ennek az lesz a következménye – ahogyan a *Kommunista Kiáltvány* még hitte –, hogy megjelennek az állandó munkanélküliek, a (létminimum alatt élő) „mélyszegények”, akiknek a száma folyamatosan növekszik. Így azt mondhatjuk, hogy ez a társadalmi rend a proletárosztálynak még a pusztta létfenntartását sem tudja biztosítani. És ha ez a helyzet, akkor a társadalom adott rendje fenntarthatatlanná válik, azaz egy bizonyos ponton forradalom útján összeomlik.

Ezt az elnyomorodási elméletet ma, és *ebben* a formában, a szociáldemokrácia minden képviselője helytelennek tekinti és elveti. A *Kommunista Kiáltvány* jubileumi kiadásában a szerkesztő, Karl Kautsky, kifejezetten elismerte, hogy a fejlődés más utat járt be. A tézist más, átértelmezett formában tartják fenn, ami egyébként szintén nem vitathatatlan, de legalább elvesztette a korábbi patetikus jellegét. – De akárhogy is legyen, min múlik a forradalom *sikerének* esélye? Nem lehet, hogy most is kudarcra van ítélve?

Ezzel elérkeztünk a második érvhez: a vállalkozók közötti verseny az erősebb győzelméhez vezet, amely a kereskedelmi képességeken múlik, de mindenekelőtt a tőke mozgása révén jön létre. Ez ahhoz vezet, hogy a vállalkozók száma állandóan csökken, mivel a gyengébbek kiesnek. Minél kisebb lesz a vállalkozók száma, annál nagyobb lesz – relatív és abszolút értelemben – a proletárok száma. Egy bizonyos ponton azonban e vállalkozók száma olyannyira megfogyatkozik, hogy lehetetlenné válik számukra uralmuk fenntartása, és akkor talán egészen békésen és udvariasan – mondjuk egy

életjáradékért cserébe – ki lehet majd sajátítani ezeket a „kisajátítókat”, mert belátják, hogy a lábuk alatt forrósodik a talaj, és olyan kevesen lettek, hogy nem tudják érvényesíteni a dominanciájukat.

Ezt a tézist ma is érvényesnek tekintik, habár módosított formában. De szerintem bebizonyosodott – legalábbis napjainkban –, hogy *semmilyen* formában sem helytálló. Először is, nem helytálló a mezőgazdaságban, ahol éppen ellenkezőleg, sok esetben a parasztság erőteljes növekedése volt tapasztalható. És továbbá nem helytelen, de a várttól eltérő következményekkel jár azokban az ipari ágazatokban, ahol a vállalkozók kisebb létszámúvá zsugorodása nem meríti ki a folyamatot. A gyenge tőke kiiktatása úgy valósul meg, hogy a pénzügyi tőkének, a kartelleknek vagy a bizalmi szervezeteknek vették alá. Ezeket az igen összetett folyamatokat azonban mindenekelőtt az „alkalmazottak”, azaz a magánszektor *bürokráciájának* gyors növekedése kíséri – statisztikailag sokkal gyorsabban növekszik, mint a munkásoké –, akiknek érdekei korántsem mutatnak egyértelműen a proletárdiktatúra irányába. Olyan sokféle, bonyolult természetű érdekek keletkeznek, hogy jelenleg nem lehet azt állítani, hogy a burzsoá rend közvetlen és közvetett érdekcsoportjainak száma és hatalma csökkenőben lenne. Mindenesetre a dolgok egyelőre nem állnak úgy, hogy azt lehetne állítani, a jövőben csak féltucatnyi vagy néhány száz vagy ezer tőkemágnás áll majd elszigetelten a proletárok millióival szemben.

A harmadik érv végül a válságok hatásaival kapcsolatos számítás volt. Mivel a vállalkozók egymással versenyeznek – és most jön a klasszikus szocialista írások egy fontos, de bonyolult gondolata –, elkerülhetetlen, hogy mindig lesznek túltermelési időszakok, amelyeket csődök, összeomlások és ún. „depressziók” követnek. Ezek az időszakok – Marx erre csak utalt a *Kommunista Kiáltványban*, de később alaposan kidolgozott elméletté vált – törvényszerűen, meghatározott periodicitásban követik egymást. Valójában az ilyen válságok közelítő periodicitása már majdnem egy évszázada fennáll. Hogy ez honnan ered, abban még témánk első tudósai sem értenek teljesen egyet. Ezért itt teljesen felesleges lenne tárgyalni.

A klasszikus szocializmus képviselői ezekre a válságokra építették a reményeiket. Mindenekelőtt arra, hogy ezek a válságok természetüknél fogva fokozzák a romboló és ijesztő forradalmi érzelmeket, az erőszak megnövekszik, felhalmozódik és megsokszorozódik – és egy ponton olyan hangulat jön létre, hogy ennek a gazdasági rendnek a fenntartását még a nem proletár körök is ejteni fogják.

Mára ez a remény lényegében szertefoszlott. Mert bár a válságveszély semmiképpen sem szűnt meg, de relatív jelentőségét tekintve csökkent, mióta a vállalkozók a kíméletlen versenyről áttértek a kartellezésre, vagyis mióta az árak és az értékesítés szabályozásával a versenyt nagyrészt kiküszöbölték, és mióta a nagy bankok, pl. a német Reichsbank, a hitelnyújtás szabályozására tértek át, és így a spekulációs időszakok is sokkal kisebb mértékben fordulnak elő, mint korábban. Tehát a *Kommunista Kiáltvány*nak és utódainak ez a harmadik reménye is – nem mondhatjuk, hogy „nem igazolódott be”, de – megingott.

A *Kommunista Kiáltvány*ban a polgári társadalom összeomlásához igen patetikus remények fűződtek, ezeket később sokkal józanabb várakozások váltották fel. Ilyen az az elmélet, hogy a szocializmus az evolúció révén majd magától is kialakul, mert a gazdaság termelése egyre inkább „szocializálódik”. Ez alatt azt értjük, hogy az egyéni vállalkozót egyre inkább felváltja az alkalmazott vezetőkkel rendelkező részvénytársaság, hogy állami vállalatok, önkormányzati vállalatok, céltársulások jönnek létre, amelyek már nem egy egyéni vagy akár magánvállalkozó kockázatára és nyereségére épülnek, mint a múltban. Ez igaz, bár hozzá kell tenni, hogy a részvénytársaságok mögött nagyon gyakran egy vagy több pénzmágnás áll, aki uralja a közgyűlést: minden részvénytulajdonos megélhette már, hogy nem sokkal a közgyűlés előtt kap egy levelet a bankjától, amelyben arra kéri, hogy ha nem akar maga eljönni szavazni, akkor az adott részvény szavazati jogát ruházza át rá, ami egy több millió koronás tőke esetében nem sokat jelent. Mindenekelőtt azonban ez a fajta szocializáció egyrészt a köztisztviselők, a kereskedelmi vagy műszaki szakképzettséggel rendelkező *tisztviselők* számának növekedését jelenti, másrészt pedig a *nyugdíjasok* számának növekedését is, vagyis annak az osztálynak a növekedést, amelyik csak osztalékot és kamatot kap, és nem végez érte konkrét munkát, mint a vállalkozó, és így a tőkés rendnek van elkötelezve. Az állami és a speciális céltársulásokban a *tisztviselők* és nem a munkások uralkodnak, akik itt nehezebben tudnak elérni valamit a sztrájkkal, mint a magánvállalkozókkal szemben. A tisztviselők diktatúrája és nem a munkások diktatúrája az, ami előrenyomulóban van – legalábbis egyelőre.

A második remény abban áll, hogy – mivel a gépek a régi szakmunkásokat, a magasan képzett kézműveseket és a tanult munkásokat, akik a régi angol *Trade Union* sorait még megtöltötték, szakképzetlen munkásokkal váltja fel – bárki képes lesz bármilyen gépen dolgozni, és ez a munkáosztály egységét hozza létre, a régi szakmákra való felosztás megszűnik, és ennek az egységnek a tudata a tulajdonosi osztály elleni küzdelemnek kedvez. Erre a kérdésre a válasz nem teljesen egységes. Igaz, hogy a gépekkel igen nagy mértékben éppen a magasan fizetett és képzett munkásokat próbálják helyettesíteni, mert az természetes, hogy minden ipar pontosan olyan gépeket igyekszik munkába állítani, amelyek a legnehezebben megszerezhető munkásokat helyettesítik. A mai ipari életben a leggyakrabban növekvő réteg az ún. „betanított” munkásoké; ezek nem a régi módon, külön iskolákban kiképzett szakmunkások, hanem olyan munkások, akiket egyszerűen a gép mellé állítanak, és ott képeznek ki. De még ők is gyakran szakembereknek nevezhetők. Több évbe telik, amíg pl. egy betanított szövő eléri a maximális képzettségi szintet, azaz a vállalkozó számára maximálisan ki tudja használni a gépet, és maga is a maximális bért keresi meg. Természetesen más munkáskategóriák esetében a szokásos képzési idő sokkal rövidebb, mint az itt említett esetben. Mindazonáltal a betanított munkások számának növekedése érezhetően gyengíti a foglalkozási specializációt, de még nem szünteti meg. Másfelől pedig a foglalkozási specializáció és a szakképzés iránti igény a munkáosztály *fölött álló* rétegekben növekszik, egészen a művezetőig és az üzemvezetőig, és ezzel együtt az e

réteghez tartozó személyek száma is növekedni fog. Igaz: ők is „bérrabszolgák”. De többnyire nem darabszám után fizetik őket, nem heti bért kapnak, hanem fix fizetést. És mindenekelőtt: a munkás persze sokkal jobban utálja a mindig a hátán térdelő művezetőt, mint a gyárost, és a gyárost megint jobban, mint a részvényt, bár végül is a részvényes az, aki valóban munka *nélkül* húz jövedelmet, míg a gyárosnak nagyon erős szellemi munkát kell végeznie; és ebből a szempontból a művezető még mindig sokkal közelebb van a munkához. Ez a dolog a katonaságnál is előfordul: általában a tizedes az, aki a legerősebb ellenszenvet váltja ki, legalábbis erre van esélye, amennyire megfigyelhettem. Mindenesetre az általános rétegződés alakulása messze nem egyértelműen proletárjellegű.

És végül a termelés fokozódó sztenderdizálódásával, azaz viszonylagos egyneműsítésével szokás érvelni. Úgy tűnik, minden a termékek egyre nagyobb egyformasága és felcserélhetősége, valamint az üzlet egyre kiterjedtebb sematizálása felé mutat – és ezt a háború mérhetetlenül elő is mozdította. Már csak a vállalkozók legfelső rétegében (de még itt is folyamatosan csökkenő mértékben) uralkodik a múltbeli polgári vállalkozások szabad, úttörő szelleme, mondják. Következésképpen – így érvelnek tovább – folyamatosan nő a termelés irányításának lehetősége, anélkül is, hogy a vállalkozók rendelkeznének azokkal a sajátos tulajdonságokkal, amelyeket a polgári társadalom a vállalkozásokhoz tartozónak tekintett. Ez – így érvelnek – különösen igaz a kartellekre és a trösztökre, amelyek az egyéni vállalkozókat hatalmas tisztviselői személyzettel helyettesítik. Ez is teljesen igaz. De megint csak azzal a fenntartással, hogy ez a sztenderdizálás egy osztály, a már említett hivatali réteg fontosságát húzza alá, amelynek bizonyos módon *képzettnek* kell lennie, és amelynek – ezt most hozzátehetjük – egy jól meghatározott, *rendies* jellege van. Nem véletlen, hogy a kereskedelmi főiskolák, a kereskedelmi iskolák és a szakiskolák mindenütt gomba módra szaporodnak. És ebben – legalábbis Németországban – az a vágy is közrehat, hogy ezeken az iskolákon keresztül be lehet kerülni egy csoportba, ahol ugyan megdobálhatják őket, de képessé is válnak arra, hogy kisegítsék magukat, és így tartalékos tisztekké váljanak, hogy aztán a hivatalban előnyt élvezzenek a főnök lányának elnyerésére: más szóval, hogy asszimilálódjanak az ún. „társadalomhoz”. Semmi sem áll távolabb ettől a rétegtől, mint a proletariátussal való szolidaritás, amelytől inkább megkülönböztetni igyekszik magát. Különböző mértékben, de látható módon ugyanez igaz az alkalmazottak alsóbb rétegeire is. Mindannyian egy hasonló státuszminőségre törekszenek, akár saját maguk, akár gyermekeik számára. Vagyis kimondhatjuk: ma nincs egy olyan egyértelmű tendencia, amely a proletarizálódás irányába mutatna.

De bárhogyan is legyen, ezek az érvek önmagukban is azt mutatják, hogy a forradalmi katasztrófára való várakozást, amely egykor a *Kommunista Kiáltvány* vonzerejét adta, egy evolucionista felfogás váltotta fel, mely szerint a régi gazdaság a versengő vállalkozók tömegével, fokozatosan átalakul egy szabályozott gazdasággá, amelyet vagy az állami tisztviselő, vagy a tisztviselők részvételével működő kartellek szabályoznak. Ebben az állapotban az egyes vállalkozók már nem a verseny és a válságok hatására egyesülnek – most a tényleges szocialista, uralom nélküli társadalom

előfázisánál tartunk. Van tehát egy evolucionista hangulat, amely ettől a lassú átalakulástól várja a jövőbeli szocialista társadalom megvalósítását; ez lépett már a háború előtt számos szakszervezeti vezető és szocialista értelmiségi tudatában a régi katasztrófaelmélet helyébe. Ebből pedig számos jól ismert következtetést vontak le. Létrejött az ún. „revizionizmus”. Ennek vezetői legalább részben tudatában voltak e lépés súlyának: a tömegeket megfosztották attól a hirtelen felvirradó boldog jövőbe vetett hit-től, amelyet egy olyan evangélium adott számukra, amely azt mondta nekik, mint az ókori keresztényeknek: az üdvözülés még akár ma éjjel bekövetkezhet. Egy olyan hitvallást, mint amilyen a *Kommunista Kiáltvány*ban van, és amilyen a későbbi katasztrófaelmélet, ugyan le lehet taszítani a trónjáról, de nehéz egy másikkal helyettesíteni. A fejlődés azonban már régen túllépett a régi ortodoxiával folytatott vitán, amely döntően az ortodox hittől szembeni lelkiismereti ellenvetésekből fakadt. Belegabalyodtak abba a kérdésbe, hogy a szociáldemokrácia mint párt folytasson-e – és ha igen, milyen mértékben – „gyakorlati politikát”. A következő értelemben: koalícióra lép a polgári pártokkal, miniszteri posztokat vesz át, és egyáltalán szerepet vállal a politikailag felelős vezetésben, és így próbálja javítani a munkások jelenlegi életkörülményeit – vagy pedig ez már „osztályárulás” és politikai eretnokség, ahogy azt a meggyőződéses katasztrófapolitikuskok látják? De időközben más elvi kérdések is felmerültek, és ezekről megoszlanak a vélemények. Tegyük fel, hogy a gazdaság egy fokozatos fejlődés útján, azaz az általános kartellezés, a sztenderdizálás és a tisztviselők térnyerése révén úgy alakulna, hogy egy bizonyos ponton adott lenne a technikai lehetőség arra, hogy a jelenlegi magánvállalkozást és így a termelőeszközök magántulajdonát egy, a vállalkozót teljesen kiiktató szabályozás váltsa fel. De akkor *ki* lenne az, aki ezt az új gazdaságot átvinné és irányítaná. A *Kommunista Kiáltvány* erről hallgat, vagy inkább sokértelmű információkat ad.

Hogyan kellene kinéznie annak az „egyesülésnek”, amelyről beszélünk? És különösen: mit tud a szocializmus nyújtani az ilyen szervezeteknek, ha valóban lehetőséget kapna arra, hogy átvegye a hatalmat, és most már azt tegyen, amit akar. A Német Birodalomban, és valószínűleg mindenütt, a szocializmusnak kétféle szervezeti kategóriája van. Először is van a szociáldemokrácia politikai pártja, annak képviselői, fizetett szerkesztői, párttisztviselői és üzemi megbízottjai, valamint azok a helyi és központi egyesületek, amelyek megválasztották vagy foglalkoztatják őket. Másodszor a szakszervezetek. Nos, e két szervezet bármelyike lehet *mind* forradalmi, *mind* evolucionista jellegű. Arról megoszlanak a vélemények, hogy ma melyik jelleg érvényesül, és hogy a jövőben milyen jelleg lenne kívánatos.

Ha a forradalmi reményből indulunk ki, akkor két ellentétes nézet áll egymással szemben. Az első a normális marxizmusé, amely a *Kommunista Kiáltvány* régi hagyományára épül. Eszerint mindent a proletariátus *politikai* diktatúrájától kell várni; és úgy véli, hogy ennek hordozója többnyire a *választási kampányra* szabott *politikai pártszervezet* kell hogy legyen. A pártnak vagy egy rá támaszkodó politikai diktátornak kellene magához ragadnia a politikai hatalmat, és innen kiindulva kellene megvalósítani a társadalom új szerveződését.

Az ellenfelek, akiket ez a forradalmi irányzat célba vett, először is a szakszervezetek voltak, amelyek mintáját a régebbi angol értelemben vett *Trade Union* nyújtja; őket egyáltalán nem érdeklik a jövőre vonatkozó tervek, mert azok csak a messzi távolban láthatók, hanem mindenekelőtt olyan munkafeltételeket akartak kivívni, amelyek lehetővé teszik számukra és gyermekeik számára a létezést: magas bérek, rövid munkaidő, a munkások védelme stb. A radikális politikai marxizmus egyrészt szembefordult ezzel a szakszervezetiséggel. Másrészt szembefordult a szocializmus kompromisszumos politikájának parlamenti formájával is, azzal, amit „millerandizmusnak” neveznek, mióta Millerand Franciaországban miniszter lett. Ez a politika oda vezetett, hogy a vezetőket sokkal inkább érdekelte a miniszteri tárca, az alvezéreket pedig a tisztviselői állások megszerzése, mint a forradalom; a forradalmi szellem így elhalt. Az elmúlt évtizedekben a régi „radikalizmus” és „ortodoxia” mellett megjelent egy másik irányzat is, amelyet „szindikalizmusnak” neveznek, a szakszervezet francia kifejezéséből, a *syndicate*-ből. Ahogy a régi radikalizmus a politikai pártszervezet forradalmi értelmezését követelte, úgy a szindikalizmus a szakszervezetek forradalmi értelmezésére törekszik. Úgy gondolja, hogy nem a politikai diktatúrát kell megvalósítani, nem a politikai vezetőknek és e politikai vezetők által alkalmazott tisztviselőknek, hanem a szakszervezeteknek és azok szövetségeinek kell (amikor eljön a nagy pillanat, az ún. „*action directe*”) kezükbe venniük a gazdaság feletti uralmat. A szindikalizmus visszavezet a mozgalom osztályjellegének szigorúbb felfogásához. Állítólag a munkásoktól a végső felszabadulás hordozója. De mindazok a politikusok, akik a fővárosokban lógnak, és csak azt kérdezik, hogy mi újság ebben vagy abban a minisztériumban, milyen esélye van ennek vagy annak a parlamenti pártnak, csak politikai érdekeltségűek és nem osztályelvtársak. Választókerületi érdekeik mögött mindig a szerkesztőségek és a magántisztviselők érdekei húzódnak meg, akik az általuk megszerzett szavazatokat akarják pénzre váltani. A szindikalizmus elutasítja mindazokat az érdekeket, amelyek a modern parlamenti választási rendszerhez kapcsolódnak. Csak a szakszervezetekbe szervezett valódi munkások hozhatják létre az új társadalmat. Le a hivatásos politikusokkal, akik a politikának – és ez igazából azt jelenti, hogy a politikából – élnek, és nem érdekli őket egy új gazdasági társadalom megteremtése. A szindikalisták tipikus eszköze az általános sztrájk és a terror. Az általános sztrájktól azt remélik, hogy a termelés egészének hirtelen megbénításával ráveszik az érintett feleket, különösen a vállalkozókat, hogy mondjanak le a gyárak irányításáról, és bízzák azokat a szakszervezetek által létrehozandó bizottságokra. A terrort részben nyíltan, részben burkoltan hirdetik, részben elutasítják (erről megoszlanak a vélemények) – mindenesetre ezt a meghatározó uralkodó rétegek soraiba akarják bevinni, hogy így politikailag megbénítsák őket. Természetesen ez a szindikalizmus egy olyan szocializmus, amely valóban kíméletlen ellenfele mindenfajta hadseregszervezésnek, hiszen ez mindig érdekelt feleket teremt, egészen az altisztig, sőt a katonáig, aki legalábbis a pillanatnyi élelmézését tekintve függ a katonai és állami gépezet működésétől, és így maga is érdekelt az általános sztrájk kudarcában. Az ellenfelei elsősorban a parlamentben tevékenykedő politikai pártok, és ezen belül a szocialista pártok. A legtöbb, amit a szindikalisták

tehetnek, az, hogy a parlamentet tribünként használják, ahonnan a parlamenti mentelmi jog védelme alatt újra és újra azt hirdetik, hogy az általános sztrájk el fog jönni, el kell jönnie, és majd ez fel fogja kelteni a tömegek forradalmi szenvedélyeit. De még ez is eltereli a figyelmet a valódi feladatról, és ezért megkérdőjelezhető. A parlamentben komoly politikát folytatni – ebből a szempontból – nemcsak képtelenség, hanem még elítélendő is. Ellenfeleik természetesen a mindenféle evolucionisták. Lehetnek szakszervezeti tagok, akik csak a munkakörülmények javításáért akarnak harcolni: a szindikalisták ezzel szemben úgy érvelnek, hogy minél alacsonyabbak a bérek, minél hosszabb a munkaidő, minél rosszabbak a körülmények általában, annál nagyobb az esély az általános sztrájkra. Vagy a pártpolitika evolucionistái, akik azt hirdetik: az állam a fokozódó demokratizálódás révén (amitől a szindikalisták a legjobban irtóznak) majd a szocializmusba nő át. A szindikalisták részéről ez persze durva önámítás. A kritikus kérdés most az: honnan remélik a szindikalisták azokat az erőket, amelyek majd a termelés irányítását a saját kezükbe veszik? Mert természetesen súlyos tévedés lenne azt hinni, hogy egy szakszervezeti tag, bármennyire is képzett, még ha évek óta tevékenykedik is, és egészen pontosan ismeri a munkafeltételeket, már ismeri a gyár működését mint olyat. Minden modern gyár működése teljes egészében a számítás, az áruismereten, a keresleti helyzeten, a műszaki képzésen alapul, olyan dolgokon, amelyek mind egyre inkább speciális ismereteket igényelnek, és amelyeket a szakszervezeti tagok, a valódi munkások egyáltalán nem tudnak megszerezni. Tehát akár tesszik, akár nem, ők sem a nem-munkásoktól, hanem az értelmiségi rétegek ideológusaitól fognak függeni. Ugyanakkor feltűnő, hogy a jelszónak teljesen ellentmondva: a megváltás csak a szakszervezeti szövetségben egyesült valódi munkásoktól jöhet, nem pedig a politikusoktól vagy néhány kívülállótól. A szindikalista mozgalmon belül – amelynek a háború előtt Franciaországban és Olaszországban volt a fókuszpontja – rengeteg magasan képzett értelmiségit találunk. Mit keresnek benne? Ezeket az értelmiségieket az általános sztrájk és a forradalmi remény *romantikája* varázsolta el. Ha rájuk nézünk, már látjuk, hogy ők romantikusok, akik mentálisan nem nőttek fel a mindennapi élet követelményeihez, vagy idegenkednek azoktól. És ezért szomjazzák a nagy forradalmi csodát és a lehetőséget, hogy egyszer megkaparinthatják a hatalmat. Természetesen vannak közöttük szervezőkészséggel megáldott emberek is. A kérdés csak az, hogy a munkások készek-e arra, hogy alá vessék magukat a diktatúrának. A szindikalista eszmék egy háborúban (az azzal járó mesés felfordulásokkal, azokkal a sorshelyzetekkel, amelyeket a munkások ott megtapasztalnak, különösen az éhség hatása alatt) a munkásosztály tömegeit is megragadhatják, és ha fegyver van a kezükben, az ilyen értelmiségiek vezetésével erőszakot is alkalmazhatnak, ha az állam politikailag és katonailag összeomlóban van. De a termelés békeidőben való irányításának erőt nem lehet látni sem a szakszervezeti tagokban, sem a szindikalista értelmiségiekben. A nagy kísérlet most persze Oroszországban zajlik. A nehézség most abban áll, hogy nem tudunk csak úgy egyszerűen átnézni a határon, és nem látjuk, hogyan valósul meg a termelés irányítása a valóságban. A hírek szerint az események menete olyan, hogy a bolsevik kormány (amely, mint ismeretes, értelmiségiekből áll, akik

közül néhányan itt tanultak, Bécsben és Németországban, és akik között csak egynéhány oroszot találni) most arra tart, hogy azokban a gyárakban, amelyek egyáltalán működnek – a szociáldemokraták értesülései szerint ez a békeidőszaki termelés tíz százaléka –, újra bevezeti a darabbérezést, azzal az indokkal, hogy különben hanyatlík a teljesítmény. A vállalkozókat meghagyják a gyárak élén – mert csak ők értenek a termeléshez –, és igen jelentős támogatásokat fizetnek nekik. Visszatértek ahhoz is, hogy a régi rendszerből származó tiszteknek tiszti fizetést adnak, mert szükségük van a hadseregbe, és belátták: ez képzett tisztek nélkül nem működhet. Hogy ezek a tisztek, ha egyszer újra a kezükben lesz a legénység, tartósan elviselik-e majd ezeknek az értelmiségieknek a vezetését, számomra kérdésesnek tűnik; egyelőre persze kénytelenek. És végül a kenyérgártya megvonásával a bürokrácia egy részét is arra kényszerítették, hogy nekik dolgozzon. De hosszú távon az államgépezetet és a gazdaságot nem lehet így irányítani – a kísérlet egyelőre nem túl biztató.

A meglepő az, hogy ez a szervezet ilyen sokáig működni tudott. Azért képes erre, mert ez egy katonai diktatúra (nem a tábornokok, hanem a tizedesek diktatúrája), és mert a frontról hazatérő, a háborúban megfáradt katonák, az agrárkommunizmus-hoz szokott, földéhes parasztokkal kiegészülve, erőszakkal birtokba vették a falvakat, és ott adót vetettek ki, lelőve mindenkit, aki túl közel merészkedett hozzájuk. Eddig ez az egyetlen nagyon nagy kísérlet a „proletariátus diktatúrájának” megvalósítására, és erről teljes őszinteséggel állíthatjuk. A breszt-litovszki vitákat a német fél a leghűségesebb módon folytatta le, abban a reményben, hogy valódi békét köthet ezekkel a népekkel. Ez több okból történt: azok, akik a polgári társadalom létében érdekeltek, azt mondták magukban: az ég szerelmére, hadd kísérletezzenek csak, a kísérlet biztosan dugába fog dőlni, és akkor elrettentő példa lesz; mi, többiek meg azt mondtuk: ha ez a kísérlet sikerül, és azt látjuk, hogy ezen a talajon lehet kultúrát teremteni, akkor mi is megtérünk.

Aki ezt megakadályozta, az Trockij volt, aki nem akarta beérni azzal, hogy ezt a kísérletet a saját háza táján végrehajtja, és úgy gondolta, hogy ha sikerül, akkor ez páratlan propagandát fog jelenteni a szocializmusnak az egész világon. Egy tipikus orosz literátor hiúságával felvértezve, ő többet akart, és azt remélte, hogy szópárbajokkal és az olyan szavakkal való visszaéléssel, mint a „béke” és az „önrendelkezés”, polgárháborút tud kiobbantani Németországban is. De annyira tájékozatlan volt, hogy nem tudta, hogy a német hadsereg tagjainak legalább a kétharmadát vidéken toborozták, további egyhatoda pedig a kispolgárságból származik, amely örömmel váгна szájon bárkit is, aki egy ilyen forradalommal próbálkozik. A vallásos harcosokkal nem lehet békét kötni, csak ártalmatlanná lehet őket tenni, és ez volt a célja az ultimátumnak és a breszti kényszerbékének. Ezt minden szocialistának fel kell ismernie, és nem ismernek senkit, bármilyen irányzathoz tartozzon is, aki ezt – legalábbis belülről – ne látná.

Ha valaki most vitába keveredik a mai szocialistákkal, és *lojálisan* kíván eljárni – ez már önmagában is bölcs dolog –, akkor a jelenlegi helyzetre való tekintettel két kérdést kell feltennie nekik. Az *első*: Hogyan viszonyulnak az evolucionizmushoz, vagyis ahhoz az elképzeléshez, amely a marxizmus ma ortodoxnak tekintett alapdogmája, hogy

a társadalom és annak gazdasági rendje szigorúan a természet törvényei szerint, úgy-
szólván fokozatosan fejlődik ki, és ezért a szocialista társadalom soha és sehol nem jö-
het létre, ha és amíg a polgári társadalom teljesen ki nem bontakozott? Azt kell tehát
megkérdeznünk, hogy hogyan viszonyulnak a szóban forgó szocialisták ehhez az alap-
vető evolucionista dogmához. És akkor majd kiderül, hogy legalábbis Oroszországon
kívül *mindannyian*, még a legradikálisabbak is, azt válaszolják, hogy a forradalom
egyetlen lehetséges eredménye egy *polgári*, de nem egy *proletár* vezetésű társadalmi
rend lesz, mert erre még sehol sem érett meg az idő. Csak azt remélik, hogy ez a társa-
dalmi rend már néhány lépéssel közelebb van ahhoz a stádiumhoz, ahonnan remélhe-
tőleg egy napon majd megtörténik az átmenet a jövő szocialista rendjébe.

Ha a lelkiismeretére hallgat, akkor minden becsületes szocialista értelmiségi kény-
telen lesz ezt válaszolni. Mindazonáltal Oroszországon belül is létezik a szociálde-
mokratáknak egy széles rétege, az ún. mensevikek, akik úgy vélik, hogy ez a bolsevik
kísérlet – hogy a szocialista rendet felülről ráoktrojálják a polgári társadalom jelenlegi
állapotára – nemcsak képtelenség, hanem a marxista dogma meggyalázása is. A két
irányzat egymás elleni rettenetes gyűlölete ebben a dogmatikus eretnekké nyilvánítás-
ban gyökerezik.

Ha mármost a vezetők (legalábbis mindazok, akikkel én valaha találkoztam) túl-
nyomó többsége ezen az evolucionista talajon áll, akkor természetesen jogos a kér-
dés: mit is akar egy forradalom elérni ilyen körülmények között, a háború idején?
Elhozhatja a polgárháborút és vele együtt talán az antant győzelmét, de nem vezethet
egy szocialista társadalomhoz; továbbá az összeomlott államon belül a paraszti és kis-
polgári érdekek ezreit hozhatja és hozza mozgásba (és ezek a szocializmus legradiká-
lisabb ellenfelei). Mindenekelőtt magával hozná a tőke hatalmas pusztulását és dezor-
ganizációját, azaz a marxizmus számára oly fontos társadalmi fejlődés visszaszorítását,
amely feltételezi a gazdaság egyre nagyobb tőkével való ellátottságát. Figyelembe kell
venni, hogy a nyugat-európai *paraszt* egészen más, mint az agrárkommunizmusban
élő orosz paraszt. Ott a döntő tényező a földkérdés, ami nálunk egyáltalán nem játszik
szerepet. A német paraszt ma legalábbis individualista, és ragaszkodik az örökölt tu-
lajdonához és a földjéhez. Erről aligha hagyja magát lebeszélni. És inkább szövetkezne
a földbirtokosokkal, mint a radikális szocialistákkal.

A jövőre vonatkozó szocialista remények szempontjából tehát a háború alatti for-
radalom kilátásai most a lehető legrosszabbak, még akkor is, ha esetleg sikerrel jár-
na. Amit legjobb esetben is hozhatna: a *politikai* alkotmánynak a demokrácia ál-
tal kívánt formához való közeledését, de ez – a reakciós *gazdasági* következmények
miatt – éppen a szocializmust hiúsítaná meg. Ezt egyetlen szocialista sem tagadhatja
következetesen.

A *második kérdés*: a békéhez való viszony. Mindannyian tudjuk, hogy ma a radiká-
lis szocializmus a tömegek körében összekeveredik a pacifista tendenciákkal, azzal a
kívánsággal, hogy a béke minél hamarabb valósuljon meg. De most már biztos, és ezt
a radikális, azaz a valóban forradalmi szociáldemokrácia minden *vezetőjének* őszintén
be kell vallania: számára bizony nem a béke a döntő. Ha választanunk kellene – fogja

mondani, ha nyíltan kiáll a véleménye mellett – egy újabb hároméves háború és azután a forradalom és a forradalom *nélküli* azonnali béke között, akkor természetesen a hároméves háború mellett lennénk. Ezt intézze el a maga hitbuzgalmával és a lelkiismeretével. A kérdés azonban az, hogy a csapatok többsége, akiknek a fronton kell helytállniuk (még a szocialista csapatok is), ugyanazon a véleményen vannak-e, mint ezek a vezetők, akik ilyen dolgokat diktálnak nekik. És ez persze tökéletesen lojális, és teljesen rendben van, ha arra kényszerítjük őket, hogy színt valljanak. Ami biztos, az az, hogy Trockij nem akart békét. Ma már ezt egyetlen általam ismert szocialista sem tagadja. De ugyanez igaz minden ország radikális vezetőire is. A választás előtt állva ők sem akarnák mindenekelőtt a békét; ha a polgárháború kedvezne a forradalomnak, akkor a háborút választanák. Háborút a forradalom érdekében, bár szerintük (ismétlem) ez a forradalom nem vezethet a szocialista társadalomhoz, hanem legfeljebb – ez az egyetlen remény – a polgári társadalom szocialista szempontból „magasabb fejlődési szintjéhez”, amely így valamivel közelebb áll a szocialista társadalomhoz, mint a jelenlegi. A szocialista társadalom majd valamikor a jövőben fog létrejönni, de hogy pontosan mikor, azt nem lehet megmondani. Az előbbieken azonban rámutattam, hogy ez a remény rendkívül kétséges.

A meggyőződéses szocialistákkal és forradalmárokkal való vita mindig nehéz ügy. Tapasztalatom szerint soha nem lehet őket meggyőzni; az ember csak arra kényszerítheti őket, hogy színt valljanak a saját híveik előtt egyrészt a béke kérdésében, másrészt abban a kérdésben, hogy mit is kellene a forradalomnak valójában hoznia. Ez az utóbbi egybeesik a fokozatos fejlődés kérdésével, ami a mai napig az igazi marxizmus dogmája, és amit Oroszországban csak egyetlen földhözragadt szekta utasított el, amely úgy vélte, hogy Oroszország átugorhatja a nyugat-európai fejlődés megfelelő szakaszait. Ez egy lojális út és egyben az egyetlen hatékony vagy lehetséges út is. Nekem ugyanis az a véleményem, hogy a szocialista meggyőződéseket és reményeket nem lehet csak úgy egyszerűen kiirtani a világból. A munkásosztály valamilyen értelemben mindig is szocialista lesz. A kérdés csak az, hogy ez a szocializmus olyan lesz-e, hogy az állami érdekek – és jelenleg különösen a katonai érdekek – szempontjából elviselhető-e. Egyetlen kormány, még egy proletárkormány (mint a Párizsi Kommün vagy most a bolsevikoké) sem tud elboldogulni a hadiállapot nélkül, amikor a fegyelem alapjai veszélybe kerültek. Ezt Trockij teljes őszinteséggel be is ismerte. De minél hátrózottabb az az érzés, hogy a fegyelem fenntartásában csak a *tárgyi* érdekek és *nem* a párt- vagy osztályérdekek determinálják a katonai hatóságok viselkedését (vagyis csak az történik, ami *tárgyilag* egy háborúban elkerülhetetlen), annál rendíthetetlenebb lesz a katonai autoritás.

Fordította: Weiss János

Profetikus vagy marxista szocializmus?¹

Max Ferdinand Scheler (1874–1928) – német filozófus, a német fenomenológia központi alakja, jelentős hozzájárulásokkal az etika és a filozófiai antropológia területén, a Kölni Egyetem professzora

Absztrakt: Scheler dolgozata is eredetileg előadásként hangzott el, a münsteri egyetemen, 1919-ben; a meghívója Johann Plenge volt, aki ugyanebben az évben jelentette meg *Christentum und Sozialismus* című művét. Ez már mutatja, hogy a keresztény szocializmusról akkoriban kiterjedt diskurzus folyt. Scheler meggyőződése szerint a szocializmusnak igazi értelmet csak a kereszténység adhat, a szolidaritás fogalmát középpontba állítva. Ha a szocializmus ezt a pályát elhagyja és politikai mozgalommá válik, akkor az értelmét is elveszíti.

Kulcsfogalmak: Johann Plenge, keresztény szocializmus, szolidaritás



Prophetic or Marxist Socialism?

Abstract: Scheler's essay was likewise originally delivered as a lecture, at the University of Münster in 1919; his host was Johann Plenge, who in the same year published his work *Christentum und Sozialismus*. This already indicates that an extensive discourse on Christian socialism was underway at the time. According to Scheler's conviction, socialism can receive genuine meaning only from Christianity, with the concept of solidarity placed at its center. If socialism abandons this path and becomes a political movement, it thereby loses its meaning.

Keywords: Johann Plenge, Christian socialism, solidarity

¹ Előadás (1919). Megjelent: Max Scheler: Prophetischer oder marxistischer Sozialismus? In *Schriften zur Soziologie und Weltanschauung*. Bern–München: A Francke Verlag, 1963. 259–272.

Egy tanulmányban, amelyet nemrég Heinrich Pesch tett közzé, „Nicht kommunistischer, sondern christlicher Sozialismus” (1918) címmel, a következőket olvashatjuk: „Az uralomért küzdő marxista színezetű szocializmussal szembe kell állítanunk egy másik rendszert, a »keresztény szocializmust«, amely nemcsak jobb, de gyakorlatilag is megvalósítható. Mi a katolikus oldalon határozottan nagy előnyben vagyunk, mert ez a társadalmi rendszer a tudományos irodalmunkban már készen adott.” Az első mondattal egyetértek, de a másodikkal nem egészen. Ugyan vannak kiindulópontjaink, de ezek együttesét még messze nem lehet „rendszernek” nevezni, amelyet a marxista mellé lehetne állítani, a formális tökéletességet, a modern társadalmi valóságban való lehorgonyozottságot és a lelkeket szárnyalásra bíró erőt tekintve.

De nem fog-e már a „keresztény szocializmus” kifejezés is súlyos ellenvetéseket kiváltani? Van-e, lehetséges-e valami ilyesmi? Az biztos, hogy ez a fogalmi összekapcsolás még meglehetősen szokatlan. A katolikusok a kereszténységet és a szocializmust általában egymást kizáró ellentéteknek tekintik. XIII. Leó a nagy szociális kérdéseket tárgyaló enciklikáiban a „keresztény demokrácia” kifejezést használja, és nem a „keresztény szocializmust”. A német püspökök legutóbbi pásztori levelei a két kifejezést egyenesen ellentétes értelemben használják. Ha tehát mégis elszánjuk magunkat arra, hogy ezt a kifejezést alkalmazzuk – és ha közben nem akarjuk követni azt a méltatlan divatot, hogy keresztény princípiumokat keressünk a tömegek számára különösen kedvelt címszavak mögött –, akkor súlyos oka kell legyen annak, hogy ezt fel akarjuk venni abba, amit Pesch az „eddig katolikus tudományoknak” nevezett. Egyvalami biztos: a régi társadalom-, állam-, jog- és gazdaságfelfogás alapelveit nem kell módosítanunk, de az *alkalmazásukat* mégis *revideálnunk* kell.

Sokáig ingadoztam, hogy a saját pozíciómat „keresztény szocializmusnak” vagy „szolidarizmusnak” nevezzem-e, aztán végül az előbbit választottam.² Itt mind a fenntartásaimat, mind az e mellett szóló okokat szeretném megadni. Az semmiképpen sem tarthat vissza attól, hogy keresztény szocializmusról beszéljünk, hogy a mai átlagnémet a szocializmus szót hallva a német szociáldemokrácia marxista szocializmusára gondol. A marxizmus a szocializmusnak csak az *egyik* változata; habár kétségtelen, hogy a háború kezdetéig Németországban egyedül ez terjedt el. Franciaországban, Angliában, Amerikában, Olaszországban és Oroszországban nagy tábora, de ugyanakkor nagyszámú ellenzője is van. Jean Jaurès például határozottan ellenezte a materialista történelemfelfogást. A „forradalmi szindikalizmus” különböző formái Angliában, Olaszországban és Franciaországban egészen más filozófiai és szociológiai alapelvekből indulnak ki, mint Marx, és ugyanezt lehet elmondani az angol fabiánusokról is. Oroszországban a szocializmusnak nagyon sokféle változata van forgalomban, így a keresztény szocializmus is. De ha egy általános keresztény *cselekvési programról* akarunk beszélni, akkor a *nemzetközi* tényállásokra is tekintettel kell lennünk.

2 Lásd ehhez J. Plenge (1919) kis írását az én nézeteimről.

De a mi országunkban is jelentősen csökkent azon okok száma, amelyek indokolnák, hogy a szocializmust a marxista rendszerrel azonosítsuk. És én itt elsősorban nem is az ún. revizionizmusra gondolok, amely Eduard Bernstein vezetésével, már jóval a háború előtt szakított a marxizmus számos társadalmi-gazdasági és történelemfilozófiai alaptételével, amikor filozófiailag Kantra nyúlt vissza, feladta a marxi értelemben vett elnyomorodást és a fokozódó proletarizálódást. Ugyan megtartotta a vállalkozások egyre hatalmasabb vállalkozói testekké való összeolvadásának tézisé, de visszautasította az akkumuláció- és összeomlás-elméletet, a fokozódó válságok elméletét, valamint a marxista tanoknak a mezőgazdaságra való kiterjesztését. Ezt az irányzatot nem azért emelem ki, mert úgy gondolom, hogy ennek a liberális szocializmusnak nincs igazi jövője, és a keresztény szocialista gondolatvilágtól még a marxizmusnál is távolabbra esik.

Ennél sokkal jelentősebb az a tény, hogy a háborúnak és a forradalomnak köszönhetően a marxizmus is mélységes megrázkódtatást szenvedett: a szocialista gondolkodás, ugyanúgy, mint a szocialista gyakorlat, nagyon mély válságba süllyedt – egy olyan válságba, amelyen csak akkor lehet majd túllépni, ha bebizonyosodik, hogy az eddig marxista-szocialista módon gondolkodó osztályok és a vezetőik valóban arra hivatottak, hogy *részt vegyenek* a nyilvános ügyek *vezetésében és kormányzásában*. Én azonban azt gondolom, hogy a marxizmus mint *tipikusan elnyomásellenes és tiltakozó ideológia* el fog tűnni, mielőtt a szociológiai feltételei felpuhulnak. Ennek a válságnak a legkirívóbb sajátosságai a nagyfokú pártdifferentiálódás, amely a régi szociáldemokráciából kiindulva minden országban létrejött (nálunk pl. a Többségi Szocialisták, a Függetlenek és a Spartakus-szövetség). Megszületett egy sor, *elméletileg* is nagyon fontos írás és könyv, röviden: a szocialista gondolkodói munka eredményeket hozott. Fölszántották a múlt egész szocialista gondolkodását Platóntól Marxig és Lassalle-ig (de már a háború előtt Marx állt előtérben), és egy sok rétegből álló eleven áramlásba helyezték – egy olyan lávaszerű tömegbe, amelyből a jövő számára jelentős szocialista ideológiák csak lassan fognak kialakulni. Renner, Hilferding, Lensch, W. Rathenau, M. Adler és R. Goldscheid három tűz között álltak: egyrészt a Többségi Szocialisták, másrészt a Függetlenek és harmadrészt a Kautsky, Lenin és Trockij nevével fémjelzett irányzat között. Ezek a harcok eddig „interpretációs harcoknak” adták ki magukat, ám *de facto* sokkal többről van szó, mint pusztán interpretációs kérdésekről. Egy ilyen korban, amikor a holnapi, ún. „negyedik rend” meghatározó részei (véleményem szerint már most legalább hat vagy hét rendről kellene beszélni) „szocializmus” alatt kizárólag az erfurti program marxizmusát értik. De nem tudjuk elkerülni, hogy feltegyük a kérdést: egy olyan világban, amelyben a szocializmusnak egy bizonyos felfogása lassan-lassan egy *általános világmeggyőződés* magától értetődőségévé válik, és a viták már csak a szocializmus jellegéről és irányáról folynak, van-e még értelme egyáltalán „keresztény szocializmusról” beszélni? És van-e jogunk arra, hogy kivonjuk magunkat a szocialista gondolkodói világ összeolvadási folyamatából, mégpedig azért, hogy a „kereszténység” és a „szocializmus” szavakat – mint szokásos – nem tekintjük kizárólagos ellentéteknek. Ha ez helytálló, akkor egyszerűen hamis lesz „marxista

szocializmusról” beszélni. Tudjuk, Marx kommunista volt, az első programatikus írása a *Kommunista Kiáltvány* címet viseli, és ez dióhéjban már tartalmazza az összes későbbi tanítását.

És mégis így, pozitíve még egyáltalán nem döntöttük el, hogy beszélhetünk-e „keresztény szocializmusról”. Csak ott tartunk, hogy ezt annyiban *tehetjük meg*, amennyiben értelmetlenség a szocializmust a marxi kommunizmussal azonosítani. És *fel is kell tennünk* ezt a kérdést, ha meggondoljuk, hogy a pozitív keresztény alapelvek (vagy az ezek játékerében elhelyezkedő elvek) – egy világosan meghatározható értelemben – az emberi közösség élete felett állnak. Majd mindkét kérdésre választ kell keresnünk.

A szocializmus *fogalmát* a leginkább az ellentétein keresztül határozhatjuk meg. És három ilyen fogalmunk van: „individualizmus”, „liberalizmus” és „kapitalizmus”. A tudományban inkább a szocializmus–individualizmus ellentét áll előtérben, a tudományon kívüli praxisban pedig inkább a másik két ellentétre szoktak gondolni. Tisztán logikailag tekintve, a „szocializmus” először is az „individualizmussal” áll szemben. Minden ilyen szónak kettős értelme van: egy *lényegi-fogalmi* és egy *kortörténeti*. Egyrészt jelentheti az emberi közösség felfogásának egy *örök princípiumát*, mint pl. ebben a kijelentésben: „az ember eredetileg politikai lény”, de ugyanezt lehet elmondani az Epikurosra visszavezethető individualisztikus szerződéselméletről, amelyet a modern forradalmi természetjog, majd Rousseau és Kant fejlesztett tovább. Másrészt mindkettőben *történeti-relatív* követeléseket láthatunk, amelyeket – amennyiben egy pozitív emberi közösségből indulunk ki, amely jövőbeli is lehet – viszonyba állítjuk egy meghatározott kor társadalmi tényeivel, hogy ezt a társadalmat egy olyan irányba alakítsuk át, amely jobban megfelel a szóban forgó eszmének. Aszerint, hogy a szót az első vagy a második értelemben használjuk, a „keresztény szocializmus” kifejezés legitimitása is változik.

Először is ezt kérdezem: van-e jogunk, mégpedig egy *alapvető értelemben*, keresztény szocializmusról beszélni abban a tekintetben, hogy az az *individualizmussal kizárólagos ellentétben* állna. A leghatározottabb válaszom: nincs! Az emberi személyiség ugyanis nem egy valamilyen módon meghatározott univerzális realitás (szubsztancia, gondolkodási folyamat, gazdasági folyamat) pusztá következménye, hanem egy *individuális-szubsztanciális* szellemi lét, akinek halhatatlan és az örökkévalóságra irányuló céljai vannak, amelyek túlmutatnak minden földi létezésen, ezért minden *antiindividualisztikus szocializmus keresztényellenes* tanítás. Az alapvető szocializmus mint világnézet csak a monizmus valamelyik változatának lehetséges következménye. Mármost föl lehetne tenni a kérdést, hogy miért ne lehetne összeegyeztetni a szellemi individualizmust a *politikai* állam mindenhatóságával vagy a *gazdasági* kommunizmussal. A vallásos szubjektum, az állampolgár és a gazdasági szubjektum mégiscsak nagyon különböző dolgok. A válasz itt is így szól: nem. A szétválasztás csak akkor lehetséges, ha elfogadjuk a test és a lélek hamis értelemben vett dualitását (követhetjük Platón, Descartes-ot vagy Kantot). Ez a felfogás filozófiailag hamis, és az egyház is elveti. A test lényegileg-szükségszerűen és nem csupán véletlenszerűen tartozik hozzá

az ember lelkéhez. A faktikus-földi anyagi test reálisan tekintve és véletlenszerűen elválasztható a lélektől a halálban; de egy testnek egy lélekkel való „összetartozásában” olyan lényegi viszony rejlik, amelyet ezáltal még nem szüntetünk meg. De addig, amíg a lélek valóban rendelkezik a földi testtel, addig ez és ez a test hozzátartozik ehhez és ehhez a lélekhez; a testhez pedig hozzátartozik egy környezet, amelynek határai között a személy akadálytalanul mozoghat. Ebből az alapmeghatározásból már következnek az ember természeti jogai: a jog a létezésre és a védekezésre, a jog a munkához stb.; a jog a tulajdonhoz és a magántulajdonhoz általában. Ez a jog természetesen csak addig él, amíg közvetlenül használt és felhasznált tényértékekről van szó, amelyhez a kor változó állapota szerint hozzátartozik a javak egy minimuma – annyi, amennyi az ember és családja létezésének és egészségének fenntartásához szükséges. Ha lenne egy olyan állami és társadalmi rend, amely a magántulajdont ilyen lényegbeli határokon belül el akarná tüntetni, akkor az keresztényellenes lenne – ez vonatkozik a minden termelési eszközt kommunizálni akaró törekvésekre. Ugyanakkor nem minden tulajdonrend keresztényellenes, amely megengedi, hogy a dologi tulajdon átlépje ezeket a lényeghatárokat, mert e rend egy – ugyan megváltoztatható – pozitív jognak vagy természetjognak köszönhetően áll fenn, és ennek köszönheti legitimitását. A természetjog nem más, mint egy pusztán keretjog, és ebből soha nem lehet megkonstruálni vagy levezetni egy pozitív jogot. És korunk szorongató kérdéseit nem lehet csak belőle kiindulva megválaszolni. És mégis az összes termelési eszköz kommunizálásának tételével szembeni határ éles: ez a tétel egyszerűen keresztényellenes.

De ezért már jogunk van arra, hogy magunkat *alapvető* értelemben *individualisták*-nak nevezzük? Erre ezt válaszolom: nem, egyáltalán nem. Az individualisztikus szerződés tanítás minden formáját elutasítjuk; és elutasítjuk azt a nemrég Ernst Troeltsch által a *Soziallehren* című könyvében megfogalmazott protestáns alapmeggyőződést is, hogy a testvéri szeretet mint keresztény parancs nem olyan fundamentális, mint a szentté válás parancsa – vagyis az előbbi az utóbbi parancsolatnak a *következménye*, abban az értelemben, hogy a felebaráti szeretet éppen egy eszköz arra, hogy Isten előtt szentté váljunk. És az a tanítás is teljesen hamis, amely tagadja, hogy az egyes embernek lényegi viszonya van a közösséghez, vagy tagadja a szellemi embert (az emberben lévő vallási vagy kulturális szubjektumot), és így csak a *tényszerű* viszonyokat fogadja el, az összes földi közösséget a természeti okságnak engedi át, és amely szerint csak az egyes léleknek lehet vallási értéke. Le kell szögeznünk, hogy az egyes embernek vannak *eredendő tisztán szociális* jogai és kötelességei, és ezek a társadalmi élet minden területén megjelennek a vallásnak és társadalmi formájának, az egyháznak köszönhetően – ezek a jogok és kötelességek mind olyanok, amelyek a földi üdvözülésre vonatkoznak. A vallás tehát semmilyen értelemben sem tekinthető pusztán „privát ügynek”. Az ember maga felel az összes szabad, individuális tettéért, eredetileg a természetes morálnak és a vallásnak köszönhetően, de ugyanakkor az ember *felelős* a közösség egész létéért is, amelynek valamilyen értelemben ő maga is tagja. A lelke mélyén tudja, hogy felelős az erkölcsi kozmosz egészéért, mielőtt tudná, hogy miben és kivel

szemben felelős, úgyhogy ennek az eredeti tudásnak köszönhetően³ (ez nem kevésbé eredeti, mint a maga szellemi egzisztenciájára és az önmagáért való felelősségre vonatkozó tudás) van egy olyan kötelessége, hogy kimerítően megismerje, hogy miben is és kivel szemben vétkes.

Azt kellene mondanunk, hogy a keresztény alapelvek – ahogy most éppen kihámoztam őket – középen helyezkednek el a „szocializmus” és az „individualizmus” között. A legkevésbé sem. A hibás ellentétekben nincs jó „közép” sem, hanem mint egészét el kell vetni és fel kell adni őket. Minden más opportunizmus lenne. A klasszikus keresztény korporációs tanítás – ahogy azt először az egyházatyák megfogalmazták – az alapja az egyház eszméjének, a lélek önmagához való viszonyának, Isten és az egyház viszonyának és más hitbéli igazságoknak: bizonyos mértékig mindenki azonos Ádámmal, és mindenkit Krisztus vált és menekít meg; Krisztus önként magára vette mindenkinek a bűnét – *totum peccatum erat*, ahogy Pál apostol mondja –, és mindenki az egy emberi közösség tagjaként, ebben az emberi-isteni vezetőben válik istenhez hasonlatossá. Ebből kiindulva azonban az embernek be kell kapcsolódnia – egy kicsit legyengített mértékben – a közösség számos fajtájába, egészen a gazdasági közösségig, de közben mégis mindig megőriz valami teljesen sajátosat, valami eredendőt és eredetit. Ez a tanítás éppen olyan távol van az individualizmustól, mint a szocializmustól, éppen olyan messze esik Arisztotelész, mint Epikurosz tanításától, éppolyan messze áll az individualisztikus szerződéstantól, mint a közösség valamilyen módusában való feloldódástól (legyen ez a világ-logoszban való feloldódás, mint Hegelnél, vagy a gazdaság fejlődési áramában való feloldódás, mint Marxnál). Éppen olyan távol áll a liberális-individualisztikus, mint az organikus közösség- és államtantól, amely egyébként teljesen idegen a germán korporációs tantól. Mintha egyre távolabb kerülnénk ennek a megértésétől, úgyhogy az igazságot mint az „igazi” közepet keressük, amely két tévedés között helyezkedik el, ahelyett, hogy olyan valamiként látnánk, amely nem egyformán van közel az individualizmushoz és a szocializmushoz, hanem mindkettőtől egyformán távol esik. E korporációs tanítás ugrópontja *a mindenkinek mindenkivel való kölcsönös és reális szolidaritása*;⁴ mindenki adósa az egésznek, és mindenkinek az egészért kell tevékenykednie, felelős az egészért, annak ellenére, hogy minden egyes lélek őrzi a maga önállóságát. Az önmagáért és a másokért való felelőssége minden lélekben és minden kisebb közösségben teljesen áthatja egymást – így haladunk az egyre nagyobb közösségek felé: a család után jön a nép, a nép után jön a nemzet, a nemzet után jön a kultúrkör, a kultúrkör után jön az emberiség, az emberiség után jön a véges szellemek birodalma. Itt egy olyan szolidaritásról van szó, amelyben semmi (az égvilágon semmi) közös nincs mindazzal, amit a szocialisták általában

3 Lásd ehhez Weber 1923: 244–307.

4 Ezt a tanítást megpróbálta. A formalizmus az etikában és a materiális etiketika című könyvben tisztán filozófiailag kifejteti és szigorúan megalapozni; itt ezekre a fejtegetésekre szorítnék utalni. Teológiailag ezt a legmélyebben M. Scheeben *Die Mysterien des Christentums* című könyve dolgozta ki, különösen azokon a helyeken, ahol azt akarja megmutatni, hogy Krisztus az egész univerzum középpontjában áll.

érdekközösségnek neveznek, illetve azzal az érzéssel és azzal az akarral, amely a felismert érdeközösséghez kötődik.⁵

Ebben a *princípiumkérdésben* tehát *nincs* keresztény szocializmus. Csak *kortörténeti, gyakorlati* és relatív értelemben tehetjük fel a kérdést, hogy van-e jogunk „keresztény szocializmusról” beszélni, mihelyt az individualizmust állítjuk szembe vele. Rögtön szeretném leszögezni, hogy ebben az általam definiált „alapvető” értelemben Marx sem igazi szocialista – és természetesen nem azért, mert egy más tartalommal rendelkező igazságot ismert volna el (mint a keresztény korporációelvet vagy a liberális szerződésantitást), hanem azért, mert történeti relativistaként általában tagadta az „örök igazság” minden formáját. Ő is egy kortörténeti szocialista, természetesen mint „asztronómiai” szocialista, aki azt hitte, hogy előre meg tudja jósolni a világtörténelem menetét.

És arra a kérdésre, hogy mi *nevezhetjük-e* magunkat keresztény *kortörténeti* szocialistáknak (és annak *kell-e* *nevezniünk* magunkat), az én válaszom egy határozott igen. S ezt ugyanolyan határozottan mondom, mint a fenti kérdés esetében a „nem”-et. Ha ugyanis összevetjük a keresztény korporációs eszmét az utóbbi évszázadok történelmi valóságával, akkor föltehetjük a kérdést: ez a valóság mely irányban tér el a maga ideális mércéjétől: a szocialista vagy az individualisztikus irányban? Ha a nem szocialista, nem individualisztikus keresztény közösségesszmenyt szeretnénk megvalósítani, akkor annak egyszerre kell lennie az individuum felszabadításának és még erősebb *megkötésének*. (Habár a megkötés *fajtáját* – van, ami belülről köt meg, mint pl. az etika, van, ami kívülről, mint pl. a kényszer – és azt a kérdést, hogy mi lenne, ami itt megkötne, még nem is tárgyaltuk.) Nem lehet számunkra kétséges: Nyugat-Európa története már a 15. századtól kezdve, a keresztény korporatizmus gondolatához viszonyítva, inkább az individualisztikus tendenciákat kezdte el preferálni (a családtagot a családdal szemben, az emberi lelkiismeretet az egyházzal szemben, a nemzetet a nemzetek felett álló közösségekkel szemben stb.). Mindenesetre sem a szocializmus, sem az individualizmus összes tendenciáját nem tudjuk mint a keresztény hitből születettet elgondolni. A végső kérdés az, hogy a szocializmust tudjuk-e ellenméregnek tekinteni az individualizmus mérgével szemben, és nem egyszerűen az ember normális, üdvösségi táplálékának tekinteni. A gyakorlati orientáltságú keresztény társadalomorvoshoz mint terapeutához inkább az illik, hogy azzal a mozgalommal azonosuljon, amely az ellenméreg hordozója. Ebben az értelemben beszélhetünk egy „keresztény-pedagógiai szocializmusról” is, amely az egész emberiség nevelését tűzi ki célként.

De milyen legyen ez a gyakorlati-kortörténeti szocialisztikus beállítottság? Én itt az alapvető beállítottságok négy fajtáját szeretném megkülönböztetni: (1) Az utópikus szocializmus mint beállítottság, amely morális prédikációkkal és technikai

5 Egy külön könyvre lenne szükség ahhoz, hogy ennek a princípiumnak a mélységeit csak valamennyire is kimerítsem. Különböző akadémiai előadásokon és szemináriumokon már behatóan foglalkoztam a három társadalomfilozófiai alaprincípiummal: a szocializmussal, az individualizmussal, és a szolidarizmussal.

javaslatokkal fordul az uralkodó osztályhoz, hogy ezt vagy azt a dolgot engedje át a szociális mecénásoknak, és így elindulhasson a kialakított szocialista princípium szabad akaratból való megvalósítása – ami aztán általában először egy kísérlet formájában, egy mintaközösségben történik meg. Ebbe a csoportba olyan gondolkodók tartoznak, mint pl. Owen, Fourier, Cabet, Weitling, Brandts, Abbé stb., és most még Rathenau is.⁶ (2) A *reáltörténeti*, az ún. „tudományos szocializmus” mint beállítottság, amelyet Marx dolgozott ki, és amely szerint a szocializmus természeti szükségszerűséggel fog eljönni, mivel az egész emberiség vagy legalábbis a polgári társadalom fejlődéstörténetének eredménye lesz. (3) A romantikus, reakciós-feudális szocializmus mint beállítottság, amely vissza akarja állítani a középkori tulajdonviszonyokat, illetve meg akarja tartani azok maradványait. Ez egy visszafelé irányuló utópia. Marx a keresztény szocializmusnak erről a formájáról ezt mondja: „Ily módon jön létre a feudális szocializmus; ez részben panaszdal, részben gúnyirat, részben a múltba való visszaesés, de ez mégis csak a jövő fenyegetése; időnként a burzsoáziát szíven kell találni keserű, szellemes és magával ragadó ítéletekkel, amelyek – a modern történelem megértésére való képtelenség idején – nevetségesnek hatnak.”⁷ (4) A gyakorlati-reformatorikus szocializmus mint beállítottság (ez alá tartoznak a katedraszocialisták, a két nagy felekezethez tartozó keresztény prédikátorok, de a szocialista revizionisták is). Ez be akarja gyógyítani a liberális-kapitalista rend által okozott sebeket; ún. jelenkor-munkát akar végezni, de csak annyiban (ha ő keresztény), amennyiben úgy érzi, hogy ez a rend nem mond ellent a keresztény élet parancsainak. A keresztény szocializmus perspektívájából azt kell mondanom, hogy a katolikus-keresztény tudományok és a müncheni-gladbach-i mozgalom ezen érdemben nem tudtak túllendülni. Különösen a müncheni-gladbach-i irányzat tűnik a szememben azon katolikusok mozgalmának, akik a maguk társadalmi nézeteiben és elméleteiben legfeljebb fokozatilag különböznek a szociáldemokrata revizionistáktól és a többségi szocialistáktól, de nem egy olyan keresztény-katolikus szocialista irányzatnak, amely a vallás szelleméből kiindulva egy új ideológia és egy új program megvalósítására törekedne.

Én elutasítom ezt a négy alapvető beállítottságot egy olyan formális beállítottság kedvéért, amelyet az alább kiejtendő gondolatok miatt *profetikus keresztény szocialistának* szeretnék nevezni. Mi ennek a profetikus szocializmusnak a lényege, miben különbözik az előbb említett négy beállítottságtól?

Először is: Mi a „profetikus”, és kit nevezünk „prófétának”? A próféta nem azt mondja, mint az utópikus moralista, pl. az utópikus szocializmus moralistája, hogy minden az az örök eszméből származik; őt sokkal inkább a konkrét történelmi valóság érdekli, és azt állítja, hogy ennek alakítása az örök ész törvényeinek és az isteni akaratnak köszönhető. A próféta éppen úgy nem akar „előre jelezni”, mint ahogy a tudomány sem akar az ismert természettörvények vagy a történeti fejlődéstörvények alapján. Szögezzük le: a tudomány nem akar „asztronómiailag” előre jelezni egy

6 Lásd Rathenau 1917.

7 Lásd *Das Kommunistische Manifest*, III. rész.

folyamatot vagy egy állapotot. A keresztény ember még akkor is a személyiség szabadságának talaján áll, ha el kell ismernie, hogy ennek a szabadságnak a játéktere beszűkül, mégpedig annak következtében, hogy az ember már tömegemberként és nem egyes emberként cselekszik. És minél inkább mögöttünk van már a „történelem”, annál kevésbé lehet azt mondani, hogy az ún. történelmi törvények lehetővé tennék egy jövőbeli társadalmi állapot asztronómiai előrejelzését.⁸ Legfeljebb ezt lehet kérdezni: mi történne, ha mesterségesen eltekintenénk az egyes emberi személyek morálisan különböző akaratától és cselekvésétől? Már ezáltal is le van tiltva számunkra egy marxi értelemben vett asztronómiai szocializmus. De még akkor is, ha előre jelezne bizonyos történelmi eseményeket, a próféta mégis szigorúan különbözne egy olyan tanult embertől, aki valóban tenne ilyen előrejelzéseket. Először is azért, mert az az anyag, amelyben előre tekint, az egyszeri, soha vissza nem térő, konkrét történelmi történések sorozata – itt tehát nem egy olyan szférában vagyunk, amelyben szigorú szabályai vannak az azonos ismétlésének. Így tehát a próféta – amennyiben az Ó- és Újszövetség kulturális köréhez tartozik – sohasem tudja abszolút módon előre látni az eljövendőt. Mert ez ellentmondana az egy Istenbe vetett hitnek, aki – mint a szabadságon kívül álló személy – a világot nemcsak megteremtette, hanem be is fogadja, vezeti és kormányozza; aki minden történést az emberi személyek hozzá való viszonya alapján és az ő parancsai alapján meg tud változtatni. Így a próféta számára természetzerűleg meg van tiltva, hogy abszolút előrejelzést tegyen az eljövendőről: az előrejelzései csak viszonylagosak lehetnek. Viszonylagosak az ember szabad morálisgyakorlati és vallási viselkedésére vonatkoztatva, amelyhez ő fordul. A próféta ugyan ezt mondja: „Én látom, hogy ez és ez fog bekövetkezni, és el is kell jönnie”, de hozzáteszi: „amennyiben ti, emberek nem hajtotok végre szabadon egy fordulatot, vagyis ha Isten nem fordít úgy a dolgokon, hogy ti is megváltozzatok”.

Ha én ebben az értelemben „profetikus szocializmusról” beszélek, akkor ez alatt azt értem (habár itt nem – mint az igazi prófétáknál – vallási, hanem az emberi közösségi élet kérdéseiről van szó), hogy a keresztény szocialistának a prófétához hasonló belső tartást kell kialakítani, a mostani és az eljövendő társadalmi fejleményeket tekintve. És ez a tartás számomra hasonlóan tűnik az ószövetségi próféták tartásához; a szocializmus eljövételét a keresztény szocialista is a *történeti valóságból* bontja ki; tudván, hogy az emberiség számára ennél valami sokkal rosszabb fog bekövetkezni: a keresztényellenes kényszerkommunizmus, hacsak valamilyen fordulat nem következik be. A profetikus szocializmus – Marxszal ellentétben – elismeri az *egyszeri történelmi keletkezést* és az emberi *szabadságot*. De ugyanakkor azt is tudja, hogy Isten nem csak az emberi szellemben tevékeny (amit akár az utópikus szocialisták is elismerhetnének), hogy Isten és az ő örök előrelátása és világitásának aktívan részt vesz a világ történetének szükségszerű alakításában. Továbbá a keresztény szocialista tudja

8 Lásd fejtegetéseimet a történelmi törvényszerűségről: Zur Geschichtsphilosophie. In *Schriften zur Soziologie und Weltanschauung*, IV. kötet. (A *Schriften zur Soziologie und Weltanschauung* negyedik kötetének publikálása ugyan tervbe volt véve, de soha nem jelent meg. – A szerk.)

azt is, hogy az emberi szabadság játéktere – és azé, amit az ember létrehozni képes – annál kisebb lesz és annál jobban összeszűkül, minél inkább egész népek és kultúrkörök sorsát tartjuk szem előtt.⁹ Habár ő is morált prédikál, ahogy azt az utópista és a reformatorikus szocialisták is teszik (mindkettő Marxszal szembeszegülve), de az embereknek szóló szubjektív prédikációknál többre tartja a vér és a nyomor *történelmi katasztrófájáról szóló objektív prédikációkat*, amelyekben a füle éppen meghallja az Úr egy szavát, amely az embereknek szól. A keresztény szocialista profetikusként viselkedik, mégpedig azért, mert képes kihallani Isten figyelmeztető szavát az őt mindenkor körülvevő *történelmi valóságból*. Mert ebből a valóságból többet tud észlelni, mint az egyes, korlátozott és véletlenszerű tények összességét: nevezetesen látja *a tendenciáknak egy olyan szellemi összefüggését*, amely létrehozza a tényeket, és amelyek egy nagyon jól látható és meghatározott irányban fognak továbbfejlődni.

Ha ezt az álláspontot összehasonlítom az előzőekben említett négygel, akkor nyilvánvalóvá válik az éles *különbség*. Az utópikus szocializmus a felvilágosodás korabeli forradalmi természetjog nem historista, sőt antihistorista gondolkodásmódjából nőtt ki. Az utópikus szocialisták – akárcsak a mostani követőik (pl. a forradalmi szindikalisták), vagy egészen más értelemben Walter Rathenau – ugyan hisznek az emberi szabadságban, de az a szabadság ki van szakítva minden közösségi kötelekből és az előrelátászerű világfolyamatból. De amiben tulajdonképpen hisznek, az a magát autonómnak és mindenhatónak érző szubjektum szabadsága. És azok a szocialisták is, akiket én „hátrafelé néző utópistáknak” neveztem, és akiket Marx a *Kommunista Kiáltványban* keresztény feudalistáknak nevezett, a reakciós szellemük ellenére, sőt éppen azért, hiányolják a történelemben az isteni nyomok tiszteletét. Ezért az elméletük – ugyanúgy, mint a gyakorlatuk – szükségképpen egy tehetetlen akarát. Amennyiben a keresztény társadalomtanításon belül nem tudják elveszíteni az örök és a kortörténeti részeket, a keresztény világnézetet magát is megterhelik, egy elmúlt kortörténet tünékeny, önmagát túlélő konstellációjával. Mindenesetre ők indirekt módon megalapozzák a francia pozitivisták (Saint-Simon, Comte) tanítását – amelyet Marx is elfogadott tőlük –, amely szerint a katolikus gondolati világ egész építménye (beleértve a filozófiát és a dogmatikát is) nem más, mint a középkori feudalizmus ideális komponense vagy felépítménye. És a német romantikától, amely ugyanezen a nyomvonalon haladt, sem tudunk meg semmi érdemlegeset a keresztény szocializmusról. Politikailag egy legitimista orientációt képviselnek az ún. Szent Szövetség értelmében, filozófiailag és teológiailag tradicionalisztikusak/traditionalisták, és nemcsak a forradalmisággal szegülnek szembe, hanem a keresztény-klasszikus természetjogot is elutasítják; ezért az olyan embereknek, mint mondjuk Adam Müller és Friedrich Schlegel stb., nincs számukra mondanivalója.

A keresztény profetikai szocializmus a legélesebben a *marxizmus* alapbeállítottságával áll szemben. Az igaz, hogy az utópikus szocializmussal vannak közös vonásai: a történelmi valóság mély és teljes szemléletéből indul ki, és egy különös ideológia

9 Uo.

segítségével történetfilozófiailag próbálja megragadni azt. Ebben az értelemben a keresztény szocializmus is „történelmi-relativista”. Ugyanakkor a marxi koncepcióhoz is hasonlít annyiban, hogy a klasszikus szociológiában és az angol liberális nemzetgazdaságtanban (melynek legfontosabb alakjai Adam Smith és David Ricardo voltak), valamint abban, amit Malthus természettörvényként élénk vetít, ő is csak mesterséges absztrakciókat lát (melyek mesterségességét a gazdaságfilozófia atyjai még csak nem is sejtették), és nem empirikus, az indukcióra épülő törvényszerűségeket. De még ebben a módszertani beszűkítésben is csak a nyugat-európai emberiségről van szó, amely a polgári munkavállalók történelmi fázisában van, amely a 15–16. századtól kezdve lassan-lassan kialakult.

És abban is osztozik a keresztény szocializmus a marxi koncepcióval, hogy elveti mind az utópikus, mind a megfordított utópikus, tehát a feudális, reakciós szocializmust. De éles ellentétben Marxszal, a maga programját nem egy asztronómiai előrejelzésre építi, hanem annak az együtt látására, ami az észszerű és keresztény társadalomtanból adódik: a keresztény etikából és a természetjogból, a prófécia módszertani követeléseiből és a „történelmi kauzális faktorok rendjére” vonatkozó filozófiailag megalapozott tanításból.¹⁰ A társadalmi valóság szemléletétől eltelve, amelyet ő nemcsak hidegen kiszámít és kalkulál, hanem egy hatalmas szimpátia szívbeli megindultságával mindent átfogóvá próbál tenni, a keresztény szocializmus a maga programját egy olyan mérce szerint alakítja, amelyet nem a történelemből, hanem a jó és a rossz, a helyes és a helytelen örök szembeállításából merít. Tudjuk, hogy Marx még teljes egészében tagadta az ilyen eszmék létezését. És ahol a történelmi valóság hullámai – amelyek mozgásában és létében a keresztény szocialista Isten ujját véli érezni (néha kiegészítve azzal, hogy az adottat tovább alakítsa, néha érezve a figyelmeztetést, hogy valami bekövetkezhet, ha nem találkozik ellenállással) – a keresztény alapelvek örök csillagképe felé látszanak mutatni. A keresztény szocializmus itt fogja megpillantani azokat a támpontokat és mozzanatokot, ahol gyakorlati cselekvésre van szükség.

De azért van valami, ami a keresztény-profetikus szocializmust alapvetően megkülönbözteti a marxizmustól. Ez az áramlat is úgy találja – Marxszal egyetértésben –, hogy az utóbbi évszázadok nyugat-európai történelmi valóságában jelen voltak olyan hatalmas és eleven tendenciák, amelyek egy kényszerkommunizmus irányába mutatnak; ezeket a tendenciákat előkészítette egy bűnös, sőt az évszázadok alatt örökletes bűnné vált excesszív *liberalizmus* és *kapitalizmus*. Mind ebben a megállapításban, mind pedig abban a nézetben, hogy a specifikusan modern történelem egyre fokozódó mértékben nem az eszmék, hanem a gazdasági tömegösztonök uralma alatt áll, a keresztény szocialista messzemenően egyetért Marx helyzetértékelésével. És Marxot segítségül hívva próbálja visszautasítani és cáfolni az ellenfeleit, különösen azokat, akik a történelem értelme mögött egy egyre erősödő teofániát látnak (mint Hegel), vagy tagadják a kommunizmus felé mutató tendenciákat. De ugyanakkor nem fogadja el a kommunizmus felé mutató tendenciák szükségszerű megvalósulását, vagyis hogy

10 Uo.

ezek vezetnének el – a döntően gazdaságilag vezérelt történelemben – az emberiség univerzális történelme kibontakozásának szükségszerű eredményéhez; ezért a keresztény szocializmus ebben egy eredeti *szabad* bűnt lát, aminek következtében az *európai emberiség* letért önmaga és az egyes ember rendeltetésének pályájáról. És a kényszerkommunizmus felé mutató valóságos tendenciákban nem a paradicsom eljövetelet látja a Földön, hanem inkább Isten figyelmeztetését, amely a rendeltetését elhagyó emberiségnek szól: ez fog történni, ha nem fordul oda szabadon a keresztény szocializmushoz. Nem az emberiség ún. magasabb fejlődésének mozgását és előrehaladását (egy ilyenhez a liberalizmus és a kapitalizmus tiszta nyugat-európai és amerikai modelljének semmi köze sincs), hanem Európa *dekadenciáját* és a Nyugat fenyegető kulturális halálát látja az újabb idők mozgásában, amennyiben ezek valóban megfelelnek a marxista törvényeknek. Logikailag tekintve Marxnak semmiféle joga sincs arra, hogy egy olyan történelemben próbálja felfedezni a „haladás” értelmét, amelyet egy vak gazdasági kauzalitás mozgat. Ezt a meghatározást Marx önkéntelenül Hegeltől veszi át. Csakhogy Hegelnél ez a meghatározás legalább a rendszeren belül érthető és jogosult, mivel szerinte az isteni eszmének magának is a történelemben kell kibontakoznia – de Marxnál ilyenrel nem találkozunk.

Így a keresztény profetikai szocialista, Marxszal ellentétben, boldogtalan próféta. És még egy vonatkozásban hasonlít az *Ószövetség* és általában véve a hasonló korok boldogtalan prófétáira: a próféták mint felsőbb/kimagasló emberek a kultúra hanyatlásának és elhalásának elementáris tendenciáit érzélik. A próféták sokat beszéltek a hívó emberek „maradványáról”, akik még Júdea hanyatlása közepette is megmaradtak, és amelyek körében megszülethetett a Messiás. A „maradványnak” ez az eszméje túlmutat az ószövetségi kontextuson. Ez, mint *szociológiai gondolat*, a legnagyobbaknál egy tipikus szükségszerűséggel ott tér vissza, ahol egy kultúra éppen sírba szállni készül. *Λάθε βίωσας* (élj az elrejtettségben) – mondták a sztoikusok a régi világ bukását érezve. Benediktus Rómából Subiacóba költözött, mert úgy érezte, hogy a világvárosban szisztematikusan zavarják abban, hogy keresztény életet éljen. A szerzetességben a keresztény tökéletességideállal együtt megőrződtek az antik kultúra nemes maradványai is, amelyeket az idő egyébként odakint eltaposott.

A keresztényeknek nem relatív, hanem *abszolút* kötelességük keresztény módon élni. Ha a kulturális összefüggés úgy alakul, hogy már semmiképpen sem lehet egy ilyen életet megvalósítani, akkor le kell vonniuk azt a következtetést, hogy ki kell lépniük ebből az összefüggésből: Istent jobban kell szeretniük ennél a világnál, és így „vissza kell vonulniuk” tőle. A kulturális dekadencia hosszú korszakában, az az ember, aki Istenhez hű akar maradni, egy különösen éles alternatíva előtt áll: együtt haladni a világgal, próbálva észszerűen alakítani azt, avagy visszavonulni tőle, legalább a legmagasabb rendű értékeket, amelyeket a világ még tartalmaz, próbálva megmenteni – méghozzá attól a szakadéktól, amely felé a történelem a nyilvános életet egyre erőteljesebben terelni látszik. Mivel a keresztény szocializmus ideológiája tartalmazza a modern világ és a kapitalista korszak dekadencia-hipotézisét, nem lesz annyira idegen e tendenciáktól, mint a háború előtti kultúroptimista, haladáshívó német katolikusok.

Szeretném, ha jól értenének! Az emberi haladás általános törvényét – ezt én a keresztény filozófia még megmaradó igazságai közé sorolom – egyetlen keresztény szocialista sem fogja tagadni. Ha tagadná, akkor milyen értelme lenne annak, hogy a kényszerkommunizmus barbársága által fenyegetett „magasztosat” az utókor számára megpróbálja megmenteni. A keresztény szocializmus abból a hipotézisből indul ki, hogy az európai kultúrát egyfajta „hanyatlás” fenyegeti, de ez nem természeti szükségszerűséggel következik be; hiszen ahhoz a feltételhez van kötve, hogy az európai ember nem hajt végre egy bizonyos fordulatot. Ez azonban már elég ahhoz, hogy a keresztény szocializmus másképp viszonyuljon az időhöz és a jövőhöz, mint ahogy azt a német katolicizmus eddig tette.

Fordította: Weiss János

Hivatkozott irodalom

- Plenge, Johann (1919): *Christentum und Socialismus*. Münster: Theissingsche Buchhandlung.
Rathenau, Walter (1917): *Von kommenden Dingen*. Berlin: S. Fischer.
Weber, Max (1923): *Die Sinngesetze des Emotionalen Lebens*. Bd. 1. *Wesen und Formen der Sympathie*. Bonn: Cohen.

A close-up photograph of a rock face covered in numerous names carved in various fonts and sizes, illustrating the concept of 'Rock Art'. The names are carved into the natural texture of the rock, which shows signs of weathering and moss growth. Some of the visible names include 'JACKSON', 'BRANDY', 'DESMOND', 'GARY', 'CLARA', 'GLORIA', 'REVA', 'FIVKLIW', 'ARICK', 'EMILY', 'TUNNY', 'MILLIE', and 'JACKSON'. The carvings are in different orientations and depths, creating a complex and layered visual effect.

Fotó: Kömüves Dániel

Replika a magyar nyelvű tudományosság és tudománymetria kapcsolatáról

Demeter Márton irodavezető, Tudománystratégiai Iroda, kutatóprofesszor, Társadalmi Kommunikáció Tanszék

Absztrakt: A szövegben taglalt problémafelvetésben a magyar nyelvű tudományosság és a nemzetközi tudománymetriai elvárások közötti kapcsolatot elemzem, reflektálva a közelmúlt hazai tudánypolitikai vitáira. Kritikával illetem a közbeszédben megjelenő, szakmailag megalapozatlan kijelentéseket, és rámutatok arra, hogy a tudománymetria egy rugalmas eszköz, amelynek alkalmazása során a Magyar Tudományos Akadémia (MTA) és a hazai minősítő szervek messzemenően figyelembe veszik a tudányterületi sajátosságokat. Cáfolom azt a tévhitet, miszerint a bölcsészet- és társadalomtudományokban teljesíthetetlen nemzetközi publikációs kényszer érvényesülne; bemutatom, hogy a minőségi követelmények az életműnek csupán töredékét érintik. Érvélem szerint a nemzetközi láthatóság nem zárja ki a magyar nyelvű tudományosság ápolását, a tudománymetriai mérések pedig elengedhetetlenek a tudányos transzparencia biztosításához és a nepotizmus elleni küzdelemhez.

Kulcsszavak: tudánymetria, nemzetköziesítés, felsőoktatás, MTA, tudányos publikáció, transzparencia, társadalomtudányok



Call for Debate on the Relationship between Hungarian Science and Scientometrics

Abstract: The problem discussed in the text analyzes the relationship between Hungarian-language scientific research and international scientometric expectations, reflecting on recent domestic science policy debates. I criticize the professionally unfounded statements appearing in public discourse and point out that scientometrics

is a flexible tool, the application of which is largely taken into account by the Hungarian Academy of Sciences (MTA) and domestic rating agencies when considering the specific characteristics of different scientific fields. I refute the misconception that there is an unattainable international publication requirement in the humanities and social sciences; I show that quality requirements affect only a fraction of the body of work. I argue that international visibility does not preclude the cultivation of Hungarian language scholarship, and that scientometric measurements are essential for ensuring scientific transparency and combating nepotism.

Keywords: scientometrics, internationalization, higher education, Hungarian Academy of Sciences (MTA), academic publishing, transparency, social sciences



A felsőoktatás és tudományos kutatás nemzetköziesítése hosszú ideje áll a hazai akadémiai közbeszéd fókuszában, olykor parázs vitákat indukálva. A közelmúltban például a *Válaszonline* hírportálon közölt cikkben¹ öt magyar tudóst kérdeztek meg a nemzetközi publikációk súlyának okairól és hatásairól, kifejezetten a magyar nyelvű tudományosságra való hatásokat helyezve előtérbe. Problémásnak tartom ugyanakkor, hogy a megkérdezett nyilatkozók közül senki nem a szakterületen kutat, emiatt pedig a megnyilvánulások sokkal inkább tekinthetők személyes narratívák elbeszélésének, mintsem objektíven megalapozott állításoknak.² Ebben a hozzászólásban

1 Lásd: <https://www.valaszonline.hu/2024/02/15/mta-magyar-nyelv-freund-tamas-tudomany-frolyoirat-szakkonyvkiadas/?fbclid=IwAR0uFwCegBleJZxdNf7dmNsxzFSbBhFtOZYVS6-vgoeDuL185dV3fYrgB-c>.

2 Lásd például a Mandiner hasábjain megjelenő polémia, melyben a cikket szerző történész kutatóprofesszor tesz tudományometriai szempontból értelmezhetetlen állításokat (<https://mandiner.hu/velemeney/2021/06/olcso-jatek>). Ezek közül érdemes két olyan közkeletű tévedést kiemelni, melyeket gyakran képviselnek elsősorban olyan, a tudománymetria szempontjából outsider kutatók, akiknek semmiféle látható tapasztalatuk nincs Q1-es szintű cikkek publikálásában, mégis sarkos véleményük van róla. Az egyik ilyen közkeletű tévedés az, hogy a folyóirat presztízse nincs összefüggésben a benne megjelenő cikkek minőségével. Ez egyfelől metrikailag értelmezhetetlen állítás, hiszen maguk a kvartilisek is a lapban megjelent cikkek impaktjának (a rájuk kapott idézéseknek) a következményei, a tudományos minőséget pedig objektíven csak az idézettséggel lehet mérni. Bár számos, elsősorban az idősebb generációhoz tartozó kutató szeretné visszahozni azt a rendszert, amelyben anonim szakértői csoportok döntötték el hasraütésszerűen, hogy ki a jó kutató, mi a minőség, és mi nem, én, sokakkal egyetértésben, nem szeretném, ha egy ilyen rendszer jönne vissza, s bár a metrikák valóban leegyszerűsítik, de ezzel együtt transzparenssé is teszik a minőségi értékeléseket. A másik sokat hangoztatott tévedés az, hogy mivel a Scopus az Elsevier adja ki, elsősorban vagy hangsúlyosan a saját lapjait indexeli. Ilyet sem állíthat olyan, aki valaha is foglalkozott professzionális módon tudományometriával, hiszen a Scopus indexálásnak természetesen olyannyira nem feltétele az adott lap elsevieres kiadása, hogy például a saját tudományterületemen – kommunikáció és médiatudományok – az indexált elsevieres lapok aránya elenyésző, mindössze másfél (!) százalék.

a tudományos nemzetköziesítést vizsgáló kutatóként megkísérlek néhány nem kelőképp alátámasztott kijelentésnek tágabb, szakmailag megalapozott keretet adni és felhívom a figyelmet néhány, a felsőoktatási-kutatói közbeszédben megjelenő anomáliára és visszatérő konkrét tévedésre. Mindenekelőtt egy általánosabb megjegyzésem lenne: a tudásmetriához látszólag mindenki ért azon oknál fogva, hogy őt is érinti. Más dolog ugyanakkor az, hogy valakit valami érint, mint az, hogy ért is hozzá. A globális felmelegedés, a koronavírus vagy épp a mesterséges intelligencia – a tudásmetriához hasonlóan – tipikus témák azok közül, amelyek a tudósokat (is) érintik, ugyanakkor nem értenek hozzá jobban, mint bármelyik más állampolgár. Magánemberként nyilvánvalóan lehet véleményük róla, de ha titulussal megtámogatva nyilatkoznak róla a sajtóban, az azt a benyomást kelti, hogy a téma szakértőjeként nyilatkoznak a kérdésben, ami megtévesztő. Ha szigorúak vagyunk, akkor azt is mondhatjuk, hogy a professzorok ilyenkor – nyilván nem tudatosan – dezinformálják a lakosságot, márpedig a tudósok éppen hogy a dezinformáció ellen és nem annak irányában kellene hogy hassanak. Ezzel saját felelősségük tudatában mind a tudósoknak, mint pedig az őket kérdező újságíróknak tisztában kell lenniük annak érdekében, hogy az elkészült anyagok hozzájáruljanak az egyébként is bonyolult helyzet tisztázásához, és pedig a homályt növeljék tovább.

Az egyik leginkább elterjedt tévedés az, hogy minden tudományterületre ugyanaz a tudásmetriai mérés vonatkozik. Ez nem igaz sem a nemzetközi, sem a hazai kontextusban. A Magyar Tudományos Akadémia kiemelt figyelmet fordít arra, hogy a tudományterületek közötti sajátosságokat a lehető legnagyobb felbontásban, az egyes bizottságok szintjén – tehát még osztályokon belül is – tekintetbe vegye a tudományos teljesítmény mérésekor. Ha megnézzük az MTA doktora cím elnyeréséhez szükséges feltételeket, rögtön láthatjuk, hogy az irodalomtudományokban vagy a történettudományokban például a monográfiák a jelenlegi gyakorlat szerint nagy szerepet játszanak, és nem követelmény a sokat szidott Q-s nemzetközi cikkek megléte.³ Mivel az egyetemi tanári pályázatok tudásmetriai mutatóit az MTA doktori szabályzatnak megfelelően kell számítani, a fenti, bizottságok között megvont különbségtétel az egyetemi tanári kinevezésekre ugyanúgy vonatkozik, mint az MTA doktora címre.⁴ A cikkben azonban nem foglalmazzák meg konkrétan, hogy milyen elvárásokról és milyen értékelésekről van szó, így „cégtől függően” sokféle értékelési rendszer létezhet,

A szerző saját tudományterületén (történettudomány), ahol állítólag lehetetlen scopusos lapot találni, a Scopus jelenleg 1574 folyóiratot indexál. Ezek közül az Elsevier összesen hét (!) darabot ad ki, ami az indexált folyóiratok 4 ezreléke. Ez lenne hát a hatalmas Elsevier-túlsúly a Scopusban.

3 Például az MTA II. Osztályhoz tartozó bizottságok közül a legtöbb meg sem említi a Q-s feltételeket a minimumkövetelmények kötött: https://mta.hu/data/dokumentumok/doktori_tanacs/II.%20Osztaly/II_osztaly_DoktoriMinimumkovetelmenyekTara_20200901tol.pdf.

4 Lásd a MAB hatályos szabályozását például a bölcsészettudományok területén az egyetemi tanári pályázatokra vonatkozólag, ahol lehetőség van a Q-s cikkek kiváltására például könyvfejezettel vagy monográfiával: https://www.mab.hu/wp-content/uploads/2.-%C3%89rt%C3%A9kel%C5%91-lap_B%C3%B6lcs%C3%A9szettud-kiv%C3%A9-nevtud-pszich.pdf.

azonban a nyilvánosan elérhető és általános értékelések közül a legfontosabbak – egyetemi tanár, illetve MTA doktora – a vitatott különbségtételeket figyelembe veszik. Ezért aztán teljesen érthetetlen a cikkben szereplő állítás, miszerint a humán tudományokban sem lehetne az értékelés egyetlen szempontja az angol nyelvű publikáció. Erről jelenleg ugyanis szó sincs.

A másik közkeletű tévedés, hogy a társadalom- és bölcsészettudományokban is kizárólag a nemzetközi Q-s vagy impact faktoros cikkeket veszik figyelembe a nagy nemzetközi pályázatoknál, mint például az ERC vagy az MSCA. Ez a helyzetleírás egy 10-15 évvel ezelőtti állapotra utal, és még akkor sem volt igaz ebben a formában. A döntéseket a legtöbb esetben külső bírálók és panelek hozzák, ahol a bírálati szempontok közül a nemzetközi láthatóság csak az egyik tényező, és még ez is komplexebben értendő annál, hogy csak a folyóiratcikkekre vonatkozna. Az utóbbi években ráadásul a metrikák elleni általános ellenségeskedés inkább a mainstream, mint a kivétel, vagyis a hazai felháborodások nyitott kapukat döngöttek. Az „etikus metrikák”, „diverz metrikák” vagy „narratív metrikák” kulcsszavakká váltak a nemzetközi tudományos értékelésben, sokan ezt kvalitatív fordulatnak nevezik, és ezekben kiemelt figyelmet kapnak az olyan tudományos tevékenységek, melyeknek semmi köze a minőségi folyóiratokhoz: szabadalmak, fordítások, policy paperek, forráskiadások tartoznak ide, sőt nyilvános szereplések, szerzői blogok vagy social media-felületek működtetése is pontozásra kerülhet. A hagyományos metrikák ellen küzdő CoARA-t⁵ már több mint 600 intézmény írta alá, többek között a Magyar Tudományos Akadémia, a Rectori Konferencia és a Magyar Akkreditációs Bizottság, vagyis a hazai tudományos élet legfőbb minősítő szervei is. Tavaly Spanyolország az ANECA⁶ által teljes egészében kivált a Scopusból és a Web of Science-ből, a legnagyobb európai kutatóhálózat, a francia CNRS szintén szerződést bontott a Scopusszal, és saját, nyílt hozzáférésű rendszer fejlesztésébe kezdett. Ennek az évtizedes folyamatnak az eredményei már ma is jól látszanak, ahogy a cikkben is utalnak rá, ERC-t például lehet nyerni nemzetközi láthatóság nélkül. Ahogy ebben a friss cikkünkben megmutattuk, társadalom- és bölcsészettudományokban az egyik legrangosabb posztdoktori pályázatot (MSCA) nagy eséllyel meg lehet nyerni anélkül, hogy a pályázónak akár egyetlen Q-s cikke is lenne, sőt a nyertesek negyede még a pályázati időszakot követően sem rendelkezik ilyen publikációkkal.⁷ A Válaszonline cikkében például nyilatkozik egy olyan kutatóprofesszor, akinek egyáltalán nincs Q1-es cikke, miközben pozíciója szerint a tudományos ranglétra legtetőjén helyezkedik el. Neki milyen hátrányokkal kellett szembenéznie karrierszempontból a Q-s cikkek hiánya miatt? Sokszor hivatkoznak a cikkben a tudománymetriára amolyan „mumusként”, amely bizonyos formákat kényszerít a kutatókra. Ez a műfaj

5 Lásd: <https://coara.eu/coalition/membership/>.

6 Az ANECA sok szempontból a magyar MAB-nak felel meg, de kiterjedtebb a hatásköre, transzparensebb és demokratikusabb a szabályrendszere és sok szempontból függetlenebb is. Fejlődéséről és működéséről részletesebben is írtunk itt: <https://www.ceeol.com/search/article-detail?id=1092337>.

7 Bővebben: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S1751157724000294?dgcid=cauthor&fbclid=IwAR2hG7RT53C0ed0dvgTZLNDl-QO61oeIRYEsnuJeJ2O04lcrOmsBGFsvNiA>.

ismeretének teljes hiányára utal. A tudománymetria – némi leegyszerűsítéssel – egy teljes mértékben az azt használók által programozható eszköz, mindent úgy mér és úgy súlyoz, ahogy beállítják. *A kérdés nem az, hogy kell-e mérni a kutatói teljesítményt, hanem az, hogy hogyan,* de ez nem tudománymetriai kérdés, hanem tudományfinanszírozási és tudományértékelési kérdés. Ehhez a tudománymetria egy lehetséges eszköz tud lenni, de nem felel az eredményekért.⁸

Hasonlóképp problémás a Q-s cikkek és folyóiratok megengedhetetlen túlsúlyáról beszélni. Ahogy azt már korábban említettem, számos szakterületen ez jelenleg sem elvárás, vannak akadémiai bizottságok, ahol nem kell ilyen cikkel rendelkezni az előmenetelhez, adott esetben még a legmagasabb szint – az MTA doktora – esetében sem. De nézzük meg, hogy pontosabban mit jelent a Q-s cikkek megengedhetetlen túlsúlya ott, ahol ezek valóban feltételként szerepelnek. *A társadalomtudományokban ez nem mást jelent, mint hogy kettő, azaz kettő darab Q1/Q2 cikkel kell rendelkezni az egész életműben.* A társadalom- és bölcsészettudományokban az egyetemi tanári szinten a publikációk száma általában jóval száz fölött van, nemritkán 3-400 publikációról beszélünk, ebből kettőnek (!) kell nemzetközi indexált Q-s folyóiratban megjelennie. Az az életmű 1-2 százaléka! Vagy másképp megfogalmazva: egy habilitált docens átlagosan 15-20 éves akadémiai pályája során 7-10 évenként (!) kellene hogy írjon egy ilyen cikket. Ez volna az a lehetetlen elvárás, amit nem lehet teljesíteni? Számos nemzetközi doktori iskola már a fokozatszerzéshez is elvárja a két darab Q-s cikket, nemritkán azt is kikötve, hogy azoknak a Scopusnál társadalomtudományokban jóval szigorúbb JCR listán kell szerepelniük. Azt gondolom, nem túlzó elvárás az életmű 1-2 százalékát lektorált nemzetközi lapban közölni, miközben a maradék 98 százalékban lehet ápolni a magyar nyelvű tudományt.⁹ Ez nyilván sarkítása a dolognak, de mindenképp szeretném ellensúlyozni azt a tévképzetet, hogy a jelenlegi rendszerben kizárólag vagy döntő súllyal a nemzetközi folyóiratcikkek számítanak az

8 A magyar rendszer sajnos azt se teszi lehetővé, hogy (ha lennének ilyenek) a kölcsönösen elfogadott minőségbiztosítási rendszer alapján hozott értékeléseket egyértelműen be lehessen váltani. Gyakorlatilag valamennyi hazai pályázat tartalmaz olyan szubjektív kategóriákat (tipikusan ilyen a Bolyai-ösztöndíj „összbenyomás” kategóriája), amelyek miatt a metrikák alapján legjobbnak minősített pályázót is az utolsó helyre lehet rangsorolni, de ismeretes az is, hogy az egyetemi tanári pályázatok esetében a MAB „csak” véleményez, de a döntéshozónak ezt nem törvényi kötelezettsége figyelembe venni.

9 Valójában azt gondolom, hogy ezek a feltételek rendkívül megengedőek. Nemcsak szakmailag, de sikeres akadémiai mentorként is azt gondolom, hogy nincs olyan kutatói életút (vagy statisztikai hibahatáron belüli ritkaságú), melyben nem tud elérni semmiféle releváns, magas minőségű nemzetközi megnyilvánulás. A hozzám forduló mentoráltak közül sokan foglalkoznak magyar témákkal, de eddig nem tapasztaltam olyat, hogy ezeket ne lehetne valamely, legalább közép-európai szintű diskurzusba beemelni, ami már jól publikálható. Emellett lehetséges, hogy egy nemzetközileg futó elmélethez a magyar esettanulmány hasznos kiegészítőként szolgálhat, és ezt is lehet publikálni. Ugyanakkor valamennyi mentoráltam visszajelzi azt is, hogy sokszorosan nehezebb egy lektorált nemzetközi lapban megjelenni, mint a megszokott magyar fórumokon. Emiatt élek a gyanúperrel, hogy sokakat inkább a kihívásokkal szembeni csökkent lelkesedés terel abba az irányba, hogy a megszokott lokális közegében mozogjon, és ne menjen ki a kompetitív publikációs térbe.

előmenetelben, mert ez egész egyszerűen nem igaz. Már csak azért sem, mert a hazai előmenetelben és a finanszírozásban is az MTMT-t kell használni, ami kifejezetten kedvez a főként magyarul publikáló szerzőknek. Ezért nem ritka az a jelenség – ahogyan azt bemutattuk¹⁰ –, hogy a kutatók az MTMT-ben nagyságrendekkel jobb tudományometriát mutatnak fel, mint a Google Scholarban, a Scopusban pedig (amely nem engedi a kézi felvitelt, és csak lektorált forrásból származó hiteles citációkat tartalmaz) adott esetben láthatatlanok.¹¹

Számomra szakmai szempontból a legbosszantóbb, és talán a leginkább közkeletű tévedés az, mely szerint a rangos folyóiratokban csak presztízssokokból próbálnak publikálni, az egésznek nincs köze a minőséghez.¹² Az általam kritizált cikkben például negatív kontextusban hangzik el, hogy egy erősebb folyóirat akár ötször is visszadob egy benyújtott kéziratot javításra. Tapasztalatból tudom, hogy ez milyen bosszantó tud lenni, ugyanakkor az esetek többségében a lektorok valós problémákra is rávilágítanak, melyekből sokat lehet tanulni. Talán szomorú, amit mondok, de tény, hogy nagyon sok, a hazai környezetben képződött társadalomtudós egyszerűen nem rendelkezik a nivós helyen való megjelenéshez szükséges módszertani felkészültséggel. Az elmúlt években több mint száz olyan kutatóval dolgoztam mentorként, akik kifejezetten nemzetközi folyóiratcikket szerettek volna megjelentetni, és az esetek döntő többségében főként módszertani problémák álltak fenn, emellett jelentős energiát kellett fordítani a kutatás relevanciájának kidolgozására. Hazai környezetben sokszor ezek elmaradnak, emlékkötetekbe és intézeti lapokba szinte bármit el lehet küldeni, és a bírálati folyamat egész biztosan kevésbé szigorú, mint egy olyan folyóirat esetében, ahol a beküldött cikkek csupán néhány százalékát fogadják el végül. Mentoráltjaim pontosan tudják, mekkora erőfeszítésbe kerül egy-egy ilyen helyen megjelenni, de a visszajelzések alapján azt is tudom, hogy mennyit tanulnak belőle és milyen fantasztikus érzés, amikor a cikkük végre megjelenik. Eddig még senki nem mondta nekem, hogy könnyebb volt publikálni, vagy hogy gyengébbre sikerült a megjelent cikke, mint a megszokott magyar platformokon.

Ugyanezért *tévedés, hogy magyar témában nem lehet nemzetközi publikációt írni*. Számos tapasztalat mutatja ennek az ellenkezőjét, de – mint fentebb utaltam rá – a kontextualizálást meg lehet tanulni és meg is lehet teremteni. Meg lehet találni azt a nemzetközi trendet, elméletet, hagyományt, melybe a magyar kutatás beágyazható; bizonyára van olyan európai szintű vagy egyetemes kutatási irány minden tudományág

10 <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/13614533.2022.2138475>.

11 Ezt támasztja alá az a heves vitákat kiváltott adatelemzésünk, melyben a hazai társadalom- és bölcsészettudományokban működő néhány kutatóintézet Scopus-reprezentációját vizsgáltuk – meglehetősen szomorú eredményekkel. Például a vizsgált öt éves időszakban a Történettudományi Intézet 104 tagjából mindössze öten publikáltak indexált, nem magyar kötődésű kiadványokban. Vagyis ha megfordítjuk a dolgot, 96 százalékuk öt év alatt semmit. Ezzel kapcsolatban lásd Tóth János kollegám összefoglalóját: https://mandiner.hu/hirek/2021/06/toth-janos-fudan-ceu#google_vignette.

12 Erről a kérdésről részletesen is írtam itt: https://epa.oszk.hu/01400/01433/00094/pdf/EPA01433_szepirodalmi_figyelo_2019_5_040-048.pdf.

esetében, amelybe egy magyar kutatás – akár esettanulmányként – beágyazható. Emellett lehet komparatív kutatást is csinálni, amely már jól publikálható mondjuk egy európai folyóiratban. Praxisom során még soha nem találkoztam olyan témával, amit teljességgel lehetetlen volna nemzetközileg kontextualizálni; ezt általában olyan szerzőktől szoktam olvasni, akiknek ez nem sikerült vagy meg sem próbálták. Ha valami nem sikerült nekünk, az nem jelenti azt, hogy lehetetlen; ha soha meg se próbáltuk, akkor pedig lehetőleg ne is foglazzunk meg róla határozott véleményt. De továbbmegyek: fentebb már írtam, hogy az életmű 1-2 százalékaról van szó, amelyet számos – de korántsem valamennyi – területen nemzetközi folyóiratcikkre kell áldozni. Nem lehet 10 évente csinálni valamit, aminek van nemzetközi relevanciája? Nem gondolom, hogy ez túlzott elvárás volna.¹³

Összegezve az elmondottakat: a tudománymetria csak egy eszköz, amit a megfelelő agenciával rendelkező tudományos szervek állítanak be.¹⁴ Pontosan melyik rendszerről szól a vita. A nemzetközi elmélet és gyakorlat egy egészen más világról szól, mint ami a hazai közbeszédben megjelenik. Ez mind az elméleti viták síkján, mind a közvetlen döntéshozatalban és a finanszírozás allokációjában megvalósul. Úgy vélem, hogy a hazai kontextusban az MTA-szabályozás – az MTA doktora és ezen keresztül az egyetemi tanári kinevezések feltételeinél is – messzemenően figyelembe veszi a tudományterületi eltéréseket. Az egyes hazai kutatóintézetek és egyetemi előmeneteli

13 Sőt, valójában ez az elvárás meglehetősen alacsony. Ha a hazai kutatás nemzetköziesítése és ezen keresztül a magyar tudomány láthatóságának növelése és a magyar egyetemek nemzetközi versenyképessége a cél, akkor ennek az erőfeszítésnek a sokszorosára van szükség. Ehhez persze szükséges lenne egy koherens, transzparens és meritokratikus követelményrendszer, melyhez például azok a fiatal kutatók, akikben van nemzetközi potenciál, tudnak alkalmazkodni. Más szóval: tervezhetnek azzal, hogy amennyiben magas szinten teljesítik a kritériumokat, azokat pozícióra tudják váltani. A magyar rendszer ehhez sajnos jelenleg semmilyen támogatást nem kínál, vagy csak roppant keveset.

14 A magyar gyakorlat ennél kacifántosabb, mert a mérőeszközt folyamatosan állítgatják, használni azonban nem kötelező (lásd korábbi megjegyzésemet az egyetemi tanári pályázatokról). Emlékeztet, hogy a tudománymetria.com () szoftver kötelező jellegű használata ellen az OTKA pályázatok bírálata során milyen heves viták bontakoztak ki, elsősorban a bölcsész- és társadalomtudományok területén. Ez már akkor is álvita volt (és most is az), hiszen a döntéshozók semmilyen szinten nem kell hogy indokolják a döntéseket, főként nem kell a tudománymetria.com -os mérésekre hivatkozniuk. A rendszer állítólagos bevezetését követően nekem úgy lett az utolsó helyezett az OTKA pályázatom, hogy a tudománymetria.com-os mérés szerint nyilvánvalóan az első helyre kellett volna rangsorolni. (Akkor épp a mezőnyhöz képesti legfelső ezrelékhez tartoztam 119%-os D1-es decilisben. A nyertesek közül senki nem volt a közelében ennek a pontszámnak.) Vagyis a hazai rendszerben a metrikák úgy működnek, hogy segítségükkel az objektivitás látszatát keltsék azokkal szemben, akiket a metrikákkal el lehet üzni a húsos fazék közeléből. Azonban rendszerszinten sincs annak semmi akadálya, hogy a támogatott körhöz tartozók esetében eltekintsenek a tudománymetria szempontjából alacsony értékelések felhasználásától a döntéshozatalban, vagyis észrevehetetlen tudománymetriai mutatókkal is lehetséges OTKA-t nyerni, mint ahogyan kiemelkedő tudománymetriai pontszámmal is lehet utolsó helyre kerülni a rangsorban.

rendszerek pedig egyesével születnek – bár jó esetben össze vannak hangolva az MTA és a MAB rendszerével –, ezért a kritikai észrevételeknek is az egyes megvalósulásokra, nem a tudománymetriára mint olyanra kellene irányulniuk.

Végül egy elméleti megjegyzést is tennék: a tudománymetria és a tudományos teljesítmények mérésének igénye részben azért lépett fel, hogy megpróbáljuk kiküszöbölni a szubjektív elemeket a finanszírozási és előmeneteli döntéseknél.¹⁵ Erre egyrészt azért van szükség, mert mind a tudósok, mind a publikációk száma rohamosan növekszik, ezért valamiféle automatizálásra mindenképp szükség van a teljesítményértékelésben. Másrészt a teljesítményértékelés bürokratizálása – melyre a spanyol ANECA az iskolapélda – kifejezetten meritokratikus igénnyel is fellép, vagyis *igyekszik a nepotizmus ellen hatni*. A tudománymetria ellenében sokszor megfogalmazott „*kvalitatív igény*” *ugyanis sokszor azt jelenti, hogy átláthatatlan kutatói csoportok döntenek eredményekről és alkalmasságról, anélkül hogy ehhez bármiféle objektív alátámasztást kellene tenniük saját, a legtöbb esetben anonim véleményük mellé*. Ez egy olyan rendszer, amiben minden megmagyarázható „kvalitatív alapon”, ha és amennyiben az anonim szakértői bizottság ebben egyetért. Fellebbezésnek helye nincs. Talán nem én vagyok az első és az egyetlen, aki szerint ez nem fér össze sem az általános etikai normákkal, sem pedig a tudomány publikus önképével. Nem véletlen, hogy a hazai gyakorlattal ellentétben a friss nemzetközi irodalom mindig transzparens kvalitatív fordulatról beszél, ahol a transzparensen van a hangsúly, ugyanis a tudománymetria legnagyobb erénye éppen ez a kalkulálhatóság és ellenőrizhetőség. Sajnos jó és megvalósítható megoldással én még nem találkoztam, de ha valaha megszületik egy transzparens és kvalitatív tudományértékelési rendszer, amelyben a tudománymetria csak egy a sok transzparens és kalkulálható tényező közül, akkor annak magam is lelkes rajongója leszek. A klubokban történő névtelen, átláthatatlan és megfellebbezhetetlen döntéshozatalt azonban soha nem fogom kvalitatív fordulatként a keblemre ölelni, és helyette mindig a tudománymetriát fogom támogatni.

Lehetséges vitapontok:

- *Akadémiai teljesítmény mérése*: Szükség van-e rá egyáltalán? Mit értünk mérés alatt? Hogyan lehet összehasonlítani tudományos eredményeket, ha azok nincsenek megmérve?
- *Akadémiai szabadság versus teljesítményértékelés*: Mire terjed ki a tudós szabadsága? Kutathat-e olyan témát, ami még publikáció formájában is eladhatatlan? Beleszólhat-e a munkáltató abba, hogy a tudós próbáljon olyan témát kutatni, ami valahogyan hasznosul (akár publikáció, akár szabadság, akár policy formájában). Eltartson-e az állam olyan „öncélú” tudományt, melyet nem kell szélesebb, nemzetközi kontextusban minőségi ellenőrzés alá vetni?

¹⁵ Az informalitások súlya ugyanis különösen jelentős egy olyan, relatíve kicsi, bizonyos diszciplínák esetében fővárosközpontú tudományos mező esetében, mint a magyar.

- *Akadémiai nyelv kérdése:* Szükség van-e ennyi magyar folyóiratra? Kell-e minden részterületnek államilag finanszírozott magyar nyelvű folyóirat? Mit tehet az egyes kutató azért, hogy a nemzetközi publikációk mellett a magyar tudományos nyelvet is ápolja?
- *Akadémiai transzparencia kérdése:* Mennyire átlátható, mennyire nyilvános, mennyire meritokratikus a döntéshozatal a finanszírozásban és az akadémiai előmenetelben? Vannak-e hazai vagy nemzetközi jógyakorlatok?
- *Akadémiai diverzitás:* Mennyire támogatja a finanszírozás és az előmeneteli rendszer a diverz karrierutakat: oktatás- vagy kutatáshangsúlyos karrier, professzionális (akadémián kívüli) tapasztalatok és eredmények beszámítása, gender, etnikum, „rassz” tekintetbe vétele stb.
- *Kutatás és oktatás kérdése:* Lehet-e jó egyetemi tanár az, aki nem kutat? Mennyire választható szét ez a két tevékenység a felsőoktatás szintjén?
- *Nemzetköziesítés kérdése:* Mennyire kell lekövetnie a hazai szabályozásnak a nemzetközi trendeket? Lehet-e autonóm ebben a tekintetben a magyar tudomány? Értelmezhető-e a tudomány a nemzetközi kontextus nélkül?
- *Akadémiai közbeszéd és nyilvánosság:* Ki minek a tudósa? Hogyan nyilatkozunk meg akadémiai titulusunk feltüntetésével olyan témákban, melyeknek nem vagyunk szakértői? Elvásztható-e a tudós a magánembertől a nyilvánosságban, és ha igen, hogyan?

Hivatkozott irodalom

- Háló, Gergő és Demeter Márton (2023): „International VS National Academic Bibliographies. A Comparative Analysis of Publication and Citation Patterns in Scopus, Google Scholar, and the Hungarian Scientific Bibliography.” *New Review of Academic Librarianship* 29(4): 419–438. DOI: <https://doi.org/10.1080/13614533.2022.2138475>
- Tóth, Tamás et al. (2024): „When career-boosting is on the line: Equity and inequality in grant evaluation, productivity, and the educational backgrounds of Marie Skłodowska-Curie Actions individual fellows in social sciences and humanities.” *Journal of Informetrics*, 18(2), 101516. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.joi.2024.101516>

