

## DOKUMENTUM

### ERNST NOLTE IRÁSAIBÓL

#### FILOZÓFIAI TÖRTÉNETÍRÁS MA?\*

Filozófia és történetírás viszonyával kapcsolatban a legkülönbözőbb felfogások vannak érvényben.

A *Poétikában* Aristoteles abban látja a különbséget történész és költő között, hogy az előbbi a változóról beszél, a költő viszont a változó lényegi lehetőségeiről. Ezért a költészet valamivel filozófikusabb és jelentőségteljesebb, mint a történetírás, hiszen a költészet az általánosról, viszont a történetírás az egyediről mond többet.<sup>1</sup> Antigoné és Kreon dialógusa Sophoklesnál – egészíthetjük ki teljes bizonyossággal Aristotelest – tehát több filozófiai és ezzel általános igazságot tartalmaz az államról, mint a történészek összes elbeszélése az egyes államokon belüli folyamatokról.

Ha Malebranche szerint egyetlenegy metafizikai alapgondolat több igazságot rejt magában, mint az összes történelemkönyv, akkor nyilván a metafizikai tényállások időtlen jellege az, ami elsőbbségüket biztosítja. Nincs ez másképp Lessingnél sem, aki a szükségszerű észigazságokat szembeállítja a véletlen történeti igazságokkal.

Egy modern történész, éppen fordított értékeléssel, „a történelem ősellenségének” nevezte a filozófiát, mivel a minden történelmi fejlődés princípiumaira irányuló kérdésével még egy olyan tekintélyes kutatót is letaszított a történeti megismerés helyes pályájáról, mint amilyen Lamprecht.<sup>2</sup>

Nyilvánvalóan egész másképp határozza meg a történész föladatának lehetőségeit Condorcet, amikor az emberi nem filozófiai képét állítja szemünk elé. Az emberi nem „minden láncától megszabadulva, a véletlen uralmától és a haladás ellenségeitől megmenekülve, biztosan és derekasan lépked előre az igazság, az erény és a boldogság útján”.<sup>3</sup> Az emberiség emez útja az igazsághoz,

---

\* „Philosophische Geschichtsschreibung heute?” – Elhangzott előadásként a bonni egyetem „A” filozófiai szemináriumában, 1984. június 8-án. A nyomtatott változat részleges átfogalmazás és bővítés eredménye. – *Historische Zeitschrift* 242 (1986), 265–289. o.

<sup>1</sup> Aristoteles: *Poétika* 1451 b, 4-7.

<sup>2</sup> Walter Götz: *Historiker in meiner Zeit*, Köln–Graz 1957, 299. o.

<sup>3</sup> Antoine Condorcet: *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (francia és német, hg. v.

az erényhez és a boldogsághoz nyilvánvalóan lemásolható, s a történésznek egy ilyen lemásolásban kell látnia legfőbb föladatát, melynek megvalósulása egy lépés a teoretikusan megalapozott és univerzális praxis királyi útján.

Hegel számára ez az út, közismert módon, „a világszellem értelmes, szükségszerű menete”, mely különböző népszellemeket használ föl ahhoz, hogy az individuumokat végül arra a szintre juttassa, ahol tudatára ébrednek szabadságuknak: „A világtörténelem a szabadság tudatában való előrehaladás” – hiszen a keletiek még csak azt tudták, hogy *egy* valaki szabad; a görögök úgy tudták, hogy néhányan szabadok, ám a germán világ arra a tudatra jutott, hogy mindenki szabad, azaz az ember mint ember szabad.<sup>4</sup> Ezt a fölszabadulási folyamatot kell utólag megalkotnia a történetírásnak, méghozzá semmi esetre sem csak a szellem- és eszmetörténet alakjában, mivel Hegel hangsúlyozza, hogy a középkori aszkézis korától eltérően, a szabad szellem zászlajának a reformáció általi kibontása után az ipar és a kézműipar is erkölcsivé, azaz a folyamat részterületévé vált. Ezért egy gazdaságtörténetet ugyanígy mint az emberiség szabadságtörténetének részét kell megírni. De Hegel attól a fölfogástól is távol tartotta magát, miszerint a gazdasági élet végső soron erkölcsi motívumokon nyugszik, hiszen szerinte a „polgári társadalom” az állam nélkülözhetetlen és tartós momentuma, s éppen ezért a gazdálkodó szubjektumok egoizmusa határozza meg. Mégis, az államon túl exisztál egy terület, mely nem teljesen hozzáférhető a szabadság kibontakozásának történetírója számára, nevezetesen az abszolút szellem, az isteni öntudat terénuma, mely a filozófus felségterülete.

Éppen ezek ellen a filozófusok ellen irányulna Marx sokat idézett kijelentése: „A filozófusok a világot csak különbözőképpen *értelmezték*; a feladat az, hogy *megváltoztassuk*.” Ezt a mondatot azonban teljesen félreértjük, ha egy dinamikus és realista változtatás akaratának pusztá kifejeződéseként interpretáljuk. Inkább azt célozza, hogy a világot a filozófia értelmében kell megváltoztatni – hogy a filozófiának világivá kell válnia, s a világnak filozófikussá. Ez pedig nem jelent mást, mint hogy a hegeli korlátozások megszüntetve-megőrződnek (aufgehoben werden): a polgári társadalom erkölcstelenségét, annak elidegenedésével és munkamegosztásával együtt, le kell győzni az egyetemes egyének által, akik többé nem teszik egymást kölcsönösen eszközzé, s akik számára nem léteznek az egyéni és általános érdek bárminemű szétválasztása. Mivel a jövő társadalmá ateista lesz, így nem lesz semmiféle terület, mely a filozófusnak tartatna fönn. Ezzel a történetírás a filozófia helyére lép, mert már a világ előtt teljesen filozófikussá vált, s így a „filozófiai történetírás” terminusa pleonazmussá lesz.

---

Wilhelm Alff), Frankfurt am Main, 1963, 399.o. – Magyarul: „Az emberi szellem fejlődésének vázlatos története” (Gondolat 1986).

<sup>4</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (hg. v. F. Brunstäd), Leipzig é. n., 43, 53, 154, 526. o. – Magyarul: „Előadások a világtörténet filozófiájáról”, Akadémiai 1966.

Szembeszökő, hogy ez a marxi koncepció annak a haladásgondolatnak egy bizonyos megfogalmazása, mely minden alakjában közelivé teszi egymáshoz a filozófiát és a történetírást. Így „a filozófiai történetírás” terminusa ma már egyáltalán nem értelmetlen, mint ahogy az volt Aristotelés és Malebranche számára. Ha ezzel a fogalomképzés legitimitása biztosított is, különös megjelenési formáját nem szabad további megfontolások kiindulópontjává tenni. Először néhány megkülönböztetést kell bevezetnünk, melyekből kiderülhet, hogy mi *nem* „filozófiai történetírás”.

A filozófiai történetírás nem lehet ugyanaz, mint a történelemfilozófia, akkor sem, ha ez előbbi csak a történelemfilozófia mint a világtörténelmi szubjektum providenciális ill. szükségszerű, különböző fokozatokon áthaladó menetének tanaként vált lehetségessé. Amennyiben az identitás tézisének visszaautásítjuk, annyiban „a történelem eredetét és célját” (Jaspers) tárgyalni nyilvánvalóan túlmegy bármely történetírás kompetenciáján – még egy olyan egyszerű sémát sem önállóan fejlesztett ki a történetírás, mint amilyen a comte-i haladás a teológiából a metafizikain át a pozitív stádiumba.

De a történelemmagyarázatokkal és a történelmi gondolkodással sem szabad a filozófiai történetírást összecserélni. A történelemfilozófia mindig a történelem egészére tekint, a történelmi gondolkodás viszont elsődlegesen a jelen értelmezésére szorítkozik, s egy különösen erős érintettségéből fakad. Jellemző Tocqueville esete, aki az „egyenlőség fokozatos kibontakozásá”-nak „providenciális tényére” tekintettel „egyfajta vallásos rettegést” érzett, de éppen ezért kényszerítve látta magát „az univerzális nivellálódás folyamatának” igenlésére, s ugyanakkor azt a reményt táplálta, hogy lehetséges „a demokrácia birtokbavétele, hogy irányíthassuk”.<sup>5</sup> Még közvetlenebbül érvényes ez Joseph de Maistre-nek a francia forradalomról mint a „tisztá tisztátalanság”-ról adott magyarázatára, vagy Franciaország önkritikájára az 1871-es vereség után, Ernest Renan „La réforme intellectuelle et morale en France” c. írásában. Megint más síkon, a történelmi gondolkodáshoz számíthatjuk Oswald Spengler és Arnold Toynbee kultúrmorfológiáit is. Áttekinthetetlen azután a legkülönbözőbb esszék tömege, melyek konkrét kortársi érdekekből kiindulva próbálják megmagyarázni a történelmet, a maga egészében vagy részleteiben.

A „történelemelmélet”, mint a modern történettudomány ága, némely kérdésföltevésében összetéveszthetetlen közelséget mutat a történelemfilozófiával, pl. ha a történelem törvényszerű vagy nem-törvényszerű jellegéről van szó, ha a véletlen szerepét tárgyalják, vagy a történelemben létező teleológiáról és ennek prognosztizálhatóságáról folytatnak vitákat. A történelemfilozófiától viszonylag függetlenek az olyan történelmi tárgyak karakterével kapcsolatos kutatások mint állam, nép és osztályok, ill. mint amelyek a történelmi folyamatok faktorainak

---

<sup>5</sup> Alexis de Tocqueville: *De la démocratie en Amérique*, Oeuvres Complètes, édition définitive, 1. köt., Paris 1961, 3 skk. o. – Magyarul: „Az amerikai demokrácia”, Európa 1993.

váltakozó viszonyával, az előzetes történelmi megértés jelentőségével, vagy olyan interpretációs modellek mindenkorai használhatóságával és szükségszerűségével kapcsolatosak, mint pl. szociálimperializmus, bonapartizmus vagy fasizmus. Mégsem fogja senki sem az elméleti értekezések eme fajtáját történetírásnak tartani.

A filozófia története éppígy esszenciálisan különbözik a szokásos történetírástól, akkor és éppen akkor is, ha maguk a történetírók jelentős filozófusok, s így első pillantásra adottnak tűnik az azonosság. A legjobb példa erre Hegel filozófiatörténete, de a diltheyi értelemben vett szellemtörténetet is ide lehet sorolni. Mindazonáltal itt mindig a történés belső oldaláról vagy legszubtilisabb dimenzióiról van szó. Ebben az összefüggésben megemlíthetnénk a kései Heidegger „léttörténet”-ét is, nevezetesen mint olyan őstörténetet, mely minden általános történelmet – amelyeket csak ő tesz egyáltalán lehetségessé – megelőz.

Tehát a történetírás mindig és mindenkor (különböző, de jellemző pontokban) valami más, mint a négy vele rokon nem. A történelemfilozófiával ellentétben partikuláris témákkal bír, mint pl. a XVIII. századi Anglia vagy a parlamentarizmus fejlődése Franciaországban, mivel egyébként világtörténelemírás lenne, s ez ma már csak vázlatként vagy perspektivikus áttekintés formájában lehet érvényes. A filozófiatörténettel ellentétben tárgya politikai ill. politikai-ideológiai vagy „ideológiai”. Másként, mint a történelemmagyarázatot és történelemelméletet, részletes, összefüggő elbeszélés ill. szerkezeti analízis jellemzi. De amennyiben filozófikus, nem pedig csupán a politológiai konfliktuselmülethez és a szociológiai elemzéshez való interdiszciplináris közelség által érzékeli tulajdonképpeni modifikációját, annyiban részletei állandóan releváns részletek, mert egy olyan általánosság horizontjára jutnak, melyet mint olyat a történelemfilozófia tematizál. Droysen „Vorlesungen zur Geschichte der Freiheitskriege” c. munkája elsősorban nem a porosz történelem egy rövid fejezetével foglalkozik, Guizot „Histoire de la civilisation en France” c. műve nem egy civilizációról beszél több más között. Macaulay „Whig History”-jában szabadság és rend angol szintézisének keletkezése a világra a maga egészében paradigmátikus. Ebben az értelemben a XIX. sz. történetírásának jelentős része filozófiai történetírás volt: szabadság és ezzel együtt civilizáció ill. kultúra a világtörténelemben adott haladásának történelemfilozófiai koncepcióján nyugodott. A jelent vagy a közeljövőt gondolták el beteljesedésként, azaz a szabadság, az ész és az erkölcsösség birodalmaként. Ebben szabadság, erkölcsösség és ész szükségszerű vonatkozásban állnak egymással; tehát sohasem egy pusztán individuális szabadságról van szó, ám szabadság, ész és erkölcsösség nem is úgy válnak azonossá, hogy a szabadság csupán mint az általánosra való szabadság, s mint ilyen a praxisban megszüntetve-megőrződik.

E filozófiai alapkoncepció mindazonáltal több megjelenési formát öltött magára.

Az első a „germán-protestáns világ”-nak a világtörténelem csúcspontjává történő emelése, például Hegel közvetlen követőinél, Lorenz Steinnál és Johann Gustav Droysennél. Amikor Stein 1842-ben a proletariátusban fedezi föl a „germán-keresztény” világ legfrissebb sajátosságát, akkor olyan jövőt posztulál, melyben e

világ princípiuma, a személyiség fejlődése, a személyes tulajdon valóságával kerül összhangba. Droysen számára a személyiség erkölcsi autonómiája a szabadság gyümölcse, amint az a reformáció után a protestáns országokban kibontakozott, méghozzá azzal a „római” és németellen (undeutsch) párttal folytatott harcban, melynek fő előharcosai, a jezsuiták, buzgón voltak „akaratnélküliek, önzetlenség, eszközök”.<sup>6</sup> S amennyire Gervinus minden elnyomottnak és szenvedőnek az emancipációjában hallotta meg az „évszázad hívószavát”, éppannyira magától értődő volt neki, hogy a germán népek a „szabadság keleti győzelmi hadjáratának” kiindulópontját jelentik, s föderatív rendszerük révén megteremtették az univerzális birodalom latin és szláv eszméjének pozitív ellenképét. Az univerzális birodalom eszméjének még Franciaország „mozgalmi emberei” is mindegyre áldozatul esnének, diktatúrára és egy „új pápaság” megteremtésére való hajlamaikkal.<sup>7</sup> Még Treitschkénél és Sybelnél is olyan erős az „evangélikus-evangéliumi” (evangelisch) szabadságban való hit s a pápaság és a despotizmus iránti gyűlölet, hogy történetírásukat éppoly bizonyosan nem lehet kielégítően jellemezni a „kisnémet” vagy „nacionalista” terminusokkal, mint amennyire a század második felében nemcsak Hegelt, de a filozófiát általában is „döglött kutyának” tartották. A haladás filozófiájának „germán” változata azonban nem korlátozódott Németországra vagy éppen Poroszországra; kezdetei fölismerhetőek Montesquieu-nél, s uralja az amerikai történetírást is Bancroftnál, Fiske-nél és Motley-nál, amiben a XIX. század világpolitikájának angolszász hegemoniáját láthatjuk tükröződni.

A második megjelenési formában Franciaország „az európai civilizáció centruma, tűzhelye”<sup>8</sup>, az a Franciaország, mely Guizot, Thierry és Mignet szerint az elnyomott gallo-romanikus fajnak a frank-germán hódítók fölötti fokozatos győzelmén keresztül konstruálódott. De itt nem egyszerűen a Franciaország szellemi önfenntartásához szükséges ellentervezetről van szó, hanem ez a koncepció szorosan kötődik az előzőhöz, mivel számos érintkezési pontot mutat az angol radikálisoknak a „normann igáról” és az ószász demokrácia fokozatos visszanyeréséről alkotott elképzelésével. E koncepció a fölvilágosodásban a reformáció egyfajta pótlékát látja: Franciaország elsajátította a „libre examen” princípiumát s lehetővé tette szabadság és stabilitás dinamikus egységét.

A harmadik és legkésőbbi megjelenési forma a közvetlenül küszöbönálló „proletárforradalom” eszméje, melyet azonban – mint a modern ipar által

---

<sup>6</sup> Johann Gustav Droysen: *Geschichte der preußischen Politik*, 2. kiad., Leipzig 1869, II. köt., 2, 361. o.

<sup>7</sup> Georg Gottfried Gervinus: *Einleitung in die Geschichte des 19. Jahrhunderts*, Berlin 1921, 111, 191, 192 skk. o.

<sup>8</sup> François-Guillaume Guizot: *Cours d'histoire moderne. Histoire générale de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la Révolution française*, Paris 1828, 4.o.

elnyomott és emberiségüktől megfosztott munkások szabadságteremtő fölkelését – Marx és Engels hangsúlyozottan a „fejlett országokra” korlátoznak. Marx és Engels néhány kijelentésében az osztály nélküli jövő mint az amerikai „népi önkormányzat” vagy az ógermán szabadság visszaállításának kiszélesedéseként és radikalizálódásaként jelenik meg.<sup>9</sup> A „filozófiai történetírásba” való átmenet mindenesetre jellegzetes nehézségekbe ütközött, s aligha hangzik meggyőzően, amikor Friedrich Engels „A német parasztháború”-ban *túlságosan is* haladóknak és csak ezért nem-időszzerűeknek kell nyilvánítsa a parasztoknak régmúlt állapotok megtartására ill. visszanyerésére irányuló világos követeléseit. Ezzel szemben Marx nem a történetírásnak szentelte életművét, hanem gazdasági formációk ideáltípusos elemzésének. Ahol történetíróvá vált, mint a „Louis Bonaparte brumaire tizennyolcadikájá”-ban, ott közel került a reálszociológiai analízishez, melyet A *tőke* harmadik kötete még posztulál, de már nem alapoz meg teoretikusan. A „germán” és ennyiben hegeli elképzeléstől további jó darabbal távolodott el a színesek és minden elnyomott kisebbség küszöbönálló emancipációjának egyszerű megjósolása, ahogyan ez a szegények és megalázottak istenállamának megalapítására vonatkozó micheleti elképzelésben kifejezésre jutott.

Ám alapvetően minden megjelenési formában és változatban a filozófiai történetírásnak ugyanarról a neméről van szó: a haladás historiográfiájáról – a condorceti–hegeli történelemfilozófia nyomán.

Ám a haladást kezdettől fogva negatívan is fölfogták: fölbomlásként, szétmállásként, elidegenedésként, absztrakttá válásként és életellenességgként; így pl. de Maistre-nál, Novalisnál és Nietzschénél; Janus-arca volt Tocqueville-nél, Burckhardtnál és Renannál. Marx „dialektikus módszere” mindenekelőtt föltehetőleg arra irányuló kísérlet, hogy a haladásnak ezt az ellentétes fogalmát mint hanyatlást, a haladásfilozófiába integrálja.

A haladás védelmezőihez bizonyosan semmi sem állt közelebb, mint „reakció”-ról beszélni és „a múlt sötét erőit” tevékenynek látni. De Hegel egy ilyen egyenesvonalúságot föltehetően a „fölvilágosítgatás”-hoz (Aufklärlicht) számított volna, s mindenesetre nem lehet kizárni, hogy a „reakciók” nagyjövőjű érzékkel bírtak aziránt, mennyivel átfogóbb, mélyrehatóbb és ezzel pusztítóbb volt a haladás annál, amit az optimisták vagy a „haladásfiliszterek” észleltek. A történetírásban egy „hanyatlástörténet” kellett legyen a következmény, s ezt elsősorban katolikusok írták meg, „1866 legyőzöttjei”, mint Johannes Janssen, Julius Ficker és Onno Klopp. Kezdetlegesen megtalálni ezt Burckhardtnál és Renannál is, ahogyan a marxistáknál is, akik azonban a kapitalista dekadenciából vagy rothadásból való átcsapást küszöbönállónak tekintik. Mindenesetre a modernitás széteséstörténete a katolikusoknál többnyire csak az a komor horizont, melyen annál fényesebben világít a középkor dicsfénye vagy a nagynémet gondolat; marxista példaként Lukács Györgytől *Az ész trónfosztását* lehetne

---

<sup>9</sup> MEW 15. köt., 327.o.; 21. köt., 458.o. – Magyarul: MEM 15. k., 307. o.; 21. k., 383. o.

megnevezni. Nietzsche radikális ellenkoncepciója az élet nagysága és egészsége elleni évezredek merényléről bizonyosan nem talált még csak megközelítőleg adekvát kifejezésre sem a historiográfiában.

Mindkét alapfelgondolás perpetuálódott a huszadik századba, annak ellenére, hogy a szakutatózás egyre nagyobb túlsúlyra jutott, s a „haladószeleműség” gyakran és mindenekelőtt a módszerek és kérdésfeltevések – valódi vagy állítólagos – újdonságát jelölte, mint pl. az Egyesült Államok „progressive historians”-jeinél. A tartalmi megértés a háborús felelősség diszkussziójában nyert legélesebb kifejezést, mely szövetséges oldalon közismerten a „nyugati civilizáció” zászlaja alatt zajlott, a porosz feudalizmus és a német visszamaradottság elleni harc jegyében. Ezalatt olyan német gondolkodók, mint Max Scheler, a kultúra mélyrétegét vették védelmükbe egy pusztán külsőleges civilizáció ellaposító fölületességével szemben. Általában vulgarizálódást figyelhetünk meg, a partikularizálódás mellett. Hit és hitetlenség éppúgy elveszti kezdeti, megigéző karakterét, főként mert egy új típusú front alakult ki a haladógondolaton belül, melyet két államférfi nevével szimbolizáltak, nevezetesen Leninével és a Wilsonéval. Hogy minden előmenetel legjelentősebbike egy visszamaradt országban, pártidiktatúra keretei között menjen végbe – ennek meg kellett bénítania és össze kellett zavarnia a haladás liberális barátait.

Alapvetően új szituáció csak akkor tudott kialakulni, amikor a „haladás” már nem pusztán kritika és vád, hanem egy olyan gyakorlati, megszervezett támadás tárgyává lett, mely éppen a haladógondolat egyik legerősebb hagyományának bázisán következett be: a germánoknak meg kell védeniük magukat az alacsonyabb értékű fajok támadása élén álló zsidókkal szemben; az erők mint a kultúra és a fejlődés hordozói abban a veszélyben vannak, hogy a most első ízben megszervezett gyöngék túlsúlya legyőzi őket; a nemzetállamok szuverenitását egyre inkább gyöngítik nemzetközi tendenciák.

Éppen ez adja meg a nemzetiszocializmus és kezdetlegesebb formában már az olasz fasizmus jelentőségét is. Olyan címszavakkal, mint rasszizmus, antiintellektualizmus, szociáldarwinizmus, nacionalizmus, valamint a belső konzisztencia hiányára való helyes utalással inkább elfedjük, semmint kiemeljük ezt a jelentőséget. E jelentőség a rombolásként fölfogott „haladás” elleni gyakorlati fordulat. Az a Mussolini, aki egy évtizeddel azelőtt még az Olasz Szocialista Párt vezető tagja volt, 1925-ben mondta: „A demokráciát azokban a szociális és filozófiai princípiumaiban is, és mindenekelőtt ott kell legyőzni, melyek a nagyon is kihasznált francia forradalomból vezetődnek le.”<sup>10</sup> Rendkívüli kielezetteség és emocionalizáltság jellemzi Adolf Hitler körülbelül egyidejű kijelentését: „Ha marxista hitvallásával a zsidó győz a világ népei fölött, akkor az emberiség halotti koszorúja lesz koronája, akkor ember nélkül fog keringeni e bolygó az éterben,

---

<sup>10</sup> Benito Mussolini: *Opera Omnia*, Firenze 1951 skk., XXI. köt., 366. o.

miként évmilliókkal ezelőtt.”<sup>11</sup> Még világosabb Joseph Goebbels egy 1943-as naplóbejegyzése: „A hazugság fegyverét szintén a zsidó vezette be elsőként a politikába. Az ősember, amint a Vezér gondolja, nem ismerte a hazugságot. Minél intellektuálisabban fejlődik az ember, természetesen annál inkább birtokába jut annak a képességnek, hogy elkendőzze belső gondolatait, és mást juttasson kifejezésre, mint amit érez. A zsidó, mint abszolút intellektuális lény, a legkorábban tanulta meg ezt a művészetet. Ezért őt nemcsak az emberek közötti hazugság hordozójának, hanem fölhalálójának is tekinthetjük.”<sup>12</sup> Pár sorral följebb található a következő mondat: „Az intellektuális ember nem rendelkezik védekező eszközzel a zsidó veszéllyel szemben, mivel ösztönében lényegileg megtört.”

Nem lehet tehát kétséges, hogy Hitler és Goebbels számára „a zsidó” nem más volt, mint amit a haladásfilozófia történelmi vagy emancipációs folyamatnak hívtott. Éppígy figyelemre méltó, hogy a tagadás az „ősemberre” való ugyanazon orientálódás alapján történt, amelyet Hegel kigúnyolt, de ami jellemző volt a haladásfilozófián belüli rousseau-i tendenciára, beleértve Marxot és Engelst is.

Ezért filozófiai *történetírás* alighanem csak akkor lehetséges új módon a XX. században, ha a legújabb és legváratlanabb jelenséget teszi központi tárgyává. Ám nem lehet szó *filozófiai* történetírásról, ha a nemzetiszocializmust a hasonló jelenségektől — melyekkel maga is kinyilvánította rokonságát — izoláltan, a haladásellenes gondolkodástól szeparáltan, a marxizmus és a bolsevizmus elleni harc általa olyannyira hangsúlyozott vonatkozásából kiragadva (vagy ha Hitlert wilhelmiánus németként ill. egy bűnbanda egyszerű főnökeként fogjuk föl. A haladásfilozófia nézőpontjából rendkívül kézenfekvő a nemzetiszocializmust és alkalmasint a fasizmust a maga egészében mint „fölkélest a modern világ ellen”, „támadást a civilizáció ellen”, „menekülést a szabadság elől”, „racionalizálás elleni törekvést”, „merényletet a fölvilágosodás ellen” definiálni. De nem lenne az különös módon maga is reakciós, ha visszavonulnánk a XVIII. századi fölvilágosodáshoz, és csak kritizálnánk az utolsó 150 évet? Szabad-e átsiklanunk afölött, hogy olyan fogalmak mint „haladás”, „ész”, „civilizáció” és maga a „tudomány” már jóval a nemzetiszocializmus följövedele előtt elveszítették régi aranyfényüket, a tiszta meggyőzés nagyszerű vonását? Hogy régóta konstatálták és elemezték a pozitívizmus, a szcientizmus, a marxizmus és egyáltalában a haladáshit különféle nehéz válságait? Filozófiai történetírás így csak akkor áll rendelkezésünkre, ha egy antropológiai alapmeghatározás kialakítása révén átfogóbb perspektívát nyertünk, melyben mind a konkrét haladás (Fortschritt), mind a konkrét visszalépés (Rückschritt) megkapják lehetőségük alapját. Úgy hiszem, hogy ez a fundamentális meghatározás a transzcendencia fogalma. Magyarázatul néhány szót kívánok

---

<sup>11</sup> Adolf Hitler: *Mein Kampf* (73), München 1933, 69 sk. o.

<sup>12</sup> *Goebbels Tagebücher aus den Jahren 1942/43*, hg. v. Louis P. Lochner, Zürich 1948, 343 skk. o.



szólni, mivel legkésőbb mostanra világossá vált, hogy a saját történetírásomról beszélek, s azon a véleményen vagyok, hogy ezt filozófiaként lehetne jellemezni.

A „transzcendencia” fogalmának használata egy historiográfiai munkában nem kevés csodálkozást és kritikát váltott ki; neveztek konfúziónak, de trivialisnak is. Ahelyett, hogy vitatkoznék ezekkel a tézisekkel, először is azokról a viszonylag egyszerű hatásokról kívánok beszélni, melyek az e fogalomról alkotott fölfogásomat elsősorban megszabták.

A legelső között Heidegger 1933 előtti rövidebb írásai voltak rám hatással – inkább mint a *Lét és idő* –, különösen a „Vom Wesen des Grundes”. Ott olvasható: „Az ontológiai differencia ezen okát nevezzük előzetesen az ittlét (Dasein) *transzcendenciájának*... A transzcendencia az a túllépés (Überstieg), amely olyasvalamit, mint az egzisztencia egyáltalában, tehát egy „maga”-mozgást („Sich”-Bewegen) a térben, lehetségessé tesz.” „Azt a helyet, *ahová* az ittlét mint olyan transzcendálódik, *világnak* nevezzük, s a transzcendenciát most világban-létként határozzuk meg.” „Így az ember – egzisztáló transzcendenciaként átlendülve a lehetőségekbe – a messzeség lényé (Wesen). Csak az eredeti messzeségeken keresztül, melyek által minden létezőhöz szövődő transzcendenciájában képződik, kezd növekedni benne a dolgokhoz való igazi közelség.”<sup>13</sup> Heidegger nem hagy kétséget afelől, hogy bár ez a fogalom teljesen különbözik a jaspersi „transzcendenciá”-tól, ugyanakkor nem valami újdonság, inkább a kanti transzcendentális szempont átfogalmazása és kibővítése. Viszont teljesen újszerű volt a „transzcendencia” és a „szorongás” fogalmainak heideggeri összekapcsolása. Amaz ontologikus szorongásé, amely egyeredetű számára az ittlétnek „a semmibe való” „belevettség”-ével.<sup>14</sup>

A második hatás ugyanabba az irányba mutatott, holott teljesen más természetűnek tűnik. Marx és Engels *A német ideológiájának* egy részletéről van szó, amely nagyon korán föltűnt nekem, amelynek azonban a marxizmus-irodalomban alig szenteltek figyelmet. Így hangzik: „A tudat eleinte természetesen pusztán a *közvetlenül* érzékelhető környezet fölötti tudat, és a – saját tudatára jutó individuumon kívüli – más személyekkel és dolgokkal való bornírt összefüggés tudata. Ugyanakkor annak a természetnek a tudata, mellyel eleinte úgy kerül szembe az ember, mint egy teljesen idegen, mindenható és megfoghatatlan hatalommal, melyhez az emberek tisztán állatian viszonyulnak, melytől függésben vannak, mint a barom – így a természet tisztán állati tudata (természeti vallás).”<sup>15</sup> Kézenfekvő, hogy meg kell különböztetnünk itt a polémikus intenciót, mely az ifjúhegelianusok tudatfogalma ellen irányul, illetőleg a részlet tulajdonképpeni jelentőségét. Hiszen amit Marx és Engels *tisztán állatinak* nevez, az csak az

---

<sup>13</sup> Martin Heidegger: „Vom Wesen des Grundes” in *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, Halle 1929, 81, 82, 110. o.

<sup>14</sup> *Was ist Metaphysik?*, 5. kiad., Frankfurt am Main 1949, 32. o.

<sup>15</sup> MEW 3. köt., 31. o. – Magyarul: MEM 3. k., 31. o.

embernél lelhető föl: nevezetesen egy „világtudat” exisztenciája, mely különbözik a környezet tudatától, méghozzá oly módon, hogy a tudat mindkét fajtája váltakozva áthatja. Ekképpen az általánosról való tudás már az egyszerű érzéki tapasztalatban jelen van, amint azt Hegel klasszikus módon megmutatta *A szellem fenomenológiája* első fejezeteiben, de „a világot”, „az egészt”, „a természetet” ezután és mindig is tárgyak példáján képzeljük el, akár az istenek összességét. Csak a tudat megkettőződése világ- és környezettudatra teszi először lehetővé az emberi munkát, a produktív erők kibontakozását és a környező világ kitágulását. Tehát pusztán a „transzcendencia” másfajta használatáról van szó, s itt Marx és Heidegger úgyszólván kéz a kézben járnak. De a marxista kontextusból közvetlenül adódik a „gyakorlati” és az „elméleti” transzcendencia közötti megkülönböztetés. Nevezetesen a különbség azon „egészre való irányultság”, mely a mitológia, majd később a filozófia alakjában már a legkorábbi időkben is napvilágra került, illetve a között, a filozófiában Marxig alig észlelt folyamat között, mellyel az ember gyakorlati társadalmi ittlétében is egyre inkább átlépi az évezredekig mozdíthatatlannak tűnő korlátokat. A távolság korlátait, a mindenkori viszonyok korlátait, a természettől adott korlátokat, a szárazföldet és az óceánokat, végül a Földnek a maga egészében vett korlátait.

Tehát sem a transzcendencia fogalma, sem a gyakorlati és elméleti transzcendencia megkülönböztetése nem új és nem meglepő. Önmagában semmi különös nem lehet abban, ha a transzcendenciát úgy definiáljuk, mint ami „visszafordított, találkoznengedő kinyúlás az egész felé”.<sup>16</sup> Épp ellenkezőleg, helyénvalóbb itt trivialitásról vagy nagyfokú egyszerűségről beszélni. Az egyedül újszerű e fogalmak használatában, hogy a közelmúlt és a jelen történelmi jelenségeire alkalmazzuk őket — különösen a nemzetiszocializmusra. S itt tényleg zagyván hangozhat, ha a fasizmust úgy határozzuk meg, mint ami „ellenállás és küzdelem mind a gyakorlati, mind az elméleti transzcendenciával szemben”.<sup>17</sup> Csakhogy előzőleg rámutattunk, hogy Nietzsche az „ipart” és a „kultúrát” egymással esszenciálisan szembenállónak képzelte el, s e szembenállásnak ill. ezzel az „élet absztrakciójának” legfőbb okát a parmenidés-i filozófia „gondolkodási absztrakciójának” óriási mivoltában látta. Ezért ha azt mondanánk, hogy a fasizmus ellenállás az industrializálással (Hitler szavaival egy „éppúgy korlátlan, mint ahogy káros industrializálással”<sup>18</sup>) szemben, és harc a tudomány filozófikuma, nevezetesen az „objektivitás” iránti igény ellen, akkor egy ilyen meghatározás azonnal nagyfokú megértésre és föltehetőleg nem csekély helyeslésre találna. De „industrializáció” és „filozófia” csak szavak, s a szavakból kifolyólag nem mutatkozik összefüggés közöttük. A látszólag zagyva definíció előállítja ezt az összefüggést, s egyben alapjaiban határozza meg azokat a „dolgokat”, melyekről szó esik: ha ez úgy

---

<sup>16</sup> *Der Faschismus in seiner Epoche*, München 1963, 518. o.

<sup>17</sup> Uo., 544. o.

<sup>18</sup> Hitler, i. m., 255. o.

fogalmazódna meg, hogy pusztán az újkori gondolkodás koncepcióit önti szokatlan formába, nem mondanék ellent.

Senki sem állíthatja, hogy ez utólagos beismerés. A transzcendencia fogalmát nem filozófiai díszként vezetjük be a végén, nem pusztán ráillesztjük egy másfajta történeti elbeszélésre, hanem elébevágások és utalások járnak át az egész szöveget. Mi más, ha nem elébevágás, amikor Taine „az absztrakciót” az élet ősellenségeként látatja, amikor Barrčs az intellektuelek mint „az abszolútum logikusai” ellen akar harcolni, amikor Maurras szavakba foglalja a nemzetiség szerint többé nem megkülönböztethető emberiség, egy reálisan lehetséges „zsidó jövőálmom” miatti félelmét, miután bolygónk már ma is „napról napra egyre hidegebb, csúnyább és barbárabb lesz”.<sup>19</sup> Nem kell-e mindenkitől, ha csak ezt az egyetlen idézetet olvasta is Maurras-tól, minden filozófiai reflexión inneni közvetlen megértést elvárunk? Azt mondjuk, Maurras műve „a transzcendenciával szembeni irodalmi és politikai ellenállást, s egyben — amíg csak francia történelem lesz — az *ancien régime* autark-szuverén, harcos, arisztokratikus államának föltétlen védelmét”<sup>20</sup> jelenti.

S éppen itt válik felismerhetővé minden kérdések legnehezebbike és legszorogatóbbika. A „transzcendenciával szembeni ellenállás” fordulata első és második pillantásra is kétségkívül negatív jelentéssel bír; sok olvasó hajlamos lehet arra, hogy e fordulatot egyszerűen a „haladással szembeni ellenállás” vagy a „modernitással szembeni ellenállás” közkeletűbb kifejezéseire helyettesítse be. Tényleg semmi ok annak föltételezésére, hogy a szerző reményteljesnek ítélné meg az „Action Française” harcát az *ancien régime* paradigmájáért. Az idézett részletekre tekintettel azonban mégis fölbukkanhat a kérdés, vajon a Taine-ek, a Barrčs-ek, a Maurras-ok, és a transzcendenciával szembeni ellenállásuk iránt nem támad-e megdöbbenően nagymértékű megértés? Vajon ezen a kerülő úton végső soron nem adunk-e bizonyos módon igazat — ellenfeleikkel szemben — még a nemzetiszocializmusnak és Hitlernek is, még hozzá oly módon, hogy, teljességgel a hanyatlás-koncepció jegyében, minden ellenállás szimpátiára talál, még ha azt hiábavalónak ismerjük is föl, s morális aspektusból bűnősként ítéljük is el?

A pusztá fölháborodás rövidlélegzetű reakció lenne erre a kérdésre. A „haladás”-on gyakorolt kritika és a romboló hatásaitól való félelem manapság olyan elterjedt és erős, hogy az emez aggodalom korábbi formái iránti megértéstől, s ennyiben szó szerint a „szim-pátia”-tól, még azok sem tudnak szabadulni, akiknél a konkrét kihatások elítélése már előzetesen magától értődő. Csak aki rendíthetetlenül hisz a haladásban és útját pontosan ismerni véli, annak szabad tiszta lelkiismerettel mint „reakciót” vagy mint „civilizációellenest” karakterizálnia a nemzetiszocializmust.

Ám az ilyen bizakodás laposként és gondolatnélkülüként hat, ha Max Horkheimer néhány mondatát állítjuk vele szembe, melyeket 1965-ben a „Brief an den

---

<sup>19</sup> *Der Faschismus in seiner Epoche*, i. k., 144. o.

<sup>20</sup> Uo., 189. o.

Fischer-Verlag"-ban fogalmazott meg: „A Harmadik Birodalom [...] nem történelmi képtelenség volt, inkább ama totalitáriusnak szignálja, mely egyre időszerűbbnek tűnik a vasfüggönyön innen is... A társadalom elemzésére épülő, akkori hitem a haladó aktivitásban most átcsap egy új szerencsétlenségtől, a mindent átfogó irányítástól való félelemben.”<sup>21</sup> Amikor Horkheimer és Adorno még 1933 előtt a haladás fonákságait, valamivel később pedig „a fölvilágosodás dialektikájá-t” és az aufklärerista racionalitás önmegsemmisítésre hajló tendenciáit tematizálták, akkor eleinte eleven volt bennük az a marxista hit, hogy a szerencsétlenség a fölvilágosodás „pusztán polgári természetével”, ennek korlátolt értelmével áll lényegi összefüggésben. Legalábbis Horkheimer teljesen föladata ezt a hitét késői korszakában. Ha pillantását kevésbé a Harmadik Birodalom totalitárius realitásaira, inkább Adolf Hitler konkrét félelmeire irányította volna, akkor a színvonal minden különbsége és a végkövetkeztetések mérhetetlen ellentéte ellenére is nehezen tagadhatta volna azok „jelenkoriságát”.

A „transzcendenciával szembeni ellenállás” sokkal találóbb megjelölése a jelenben széleskörűen elterjedt érzéseknek és véleményeknek, mint pl. „óvás a hibás fejlődéstől” vagy „fölhívás strukturális reformokra”. Konrad Lorenz legújabb könyvéből, a *Der Abbau des Menschlichen*-ből idézek: „Az emberiség jövőbeli kilátásai jelenleg rendkívül borúsak. Igen nagy valószínűséggel a gyors, de egyáltalán nem fájdalommentes halált választja, atomfegyverekkel. Ha ez nem következne be, akkor is lassú halál fenyegeti annak a környezetnek mérgeződései és egyéb pusztításai révén, amelyben és amelyből él. Még ha időben is sikerülne megállítani vak és hihetetlenül ostoba cselekedeteit — azoknak a tulajdonságoknak és teljesítményeknek fokozatos leépülése fenyegeti, melyek embervoltát magát teszik ki.” Lorenz „a világot alattvalóvá tenni szerető, és ebben majdnem mindent elpusztító, számító értelem imperialista főnnhéjazásáról”<sup>22</sup> történő lemondásban látja a mentő kiutat.

Azonban még „a transzcendenciával szembeni gyakorlati és erőszakos ellenállás”<sup>23</sup> sem tűnt el a világból. S nemcsak azokban a fiatalokban él elevenen, akik az atomenergia mellett legszívesebben még a szénérőműveket is betiltanák, kommunákban vagy régiókban akarván folytatni egyszerű, természetes életet. Egy a politikai aktivizmustól olyannyira idegenkedő és szellemes ember, mint Erwin Chargaff, nem elégszik meg „a környezet toxikus kemikáliák sokaságával történő túlterhelése” elleni polémiával, hanem megvádol egy „túlfűtött és értelmetlenné vált kutatási tevékenységet” is. A nemzetiszocialista holokausztot egyedül a „brutális elhülyítettség” vonatkozásában látja kitüntetettnek a hasonló drezdai és hiroszimai eljárásokkal szemben. „A világ fiataljainak óriási fölkelését” posztulálja

---

<sup>21</sup> Max Horkheimer: *Kritische Theorie. Eine Dokumentation*, Studienausgabe, hg. v. Alfred Schmidt, Frankfurt am Main 1977, 380 skk. o.

<sup>22</sup> Konrad Lorenz: *Der Abbau des Menschlichen*, München–Zürich 1983, 11. o.

<sup>23</sup> Erwin Chargaff: *Kritik der Zukunft*, Stuttgart 1983, 47, 49, 117, 93, 30. o.

ahhoz, hogy a kölcsönös elrettentés egyensúlyának mérlegét használaton kívül helyezték. Mégis félreértene önmagát is, ha ez semmi más nem lenne, mint a „fegyverkezési örület” elleni attak, mivel saját szavai szerint, az államok hatalmi harcától teljesen függetlenül, „túlságosan is bonyolulttá vált ahhoz az ember élete, hogy azt emberiként élhesse meg”.<sup>24</sup>

Ezért semmi okot sem látok rá, hogy visszavonjam vagy tompítsam azt a mondatomat — mely 20 évvel ezelőtt nagy megütközést keltett —, hogy a nemzetiszocializmustól sem lehet megtagadni bizonyos „szimpátiát”, mely nem személyeknek vagy tetteknek szólna, „hanem annak a tanácstalanságnak, amely éppen a legszörnyűbb kísérlet alapjául szolgál, hogy véget vessünk neki”.<sup>25</sup> A „gaztett” tehát nem az utolsó intencióban mint olyanban végeztetett be, hanem részint egy olyan embercsoport hibáztatásában, melyet a liberális társadalom emancipációs folyamata annyira erősen érintett, hogy jelentős reprezentánsaiban halálosan veszélyeztetettnek nyilvánította magát, részint a biológista materializmusban, mely a fizikai kiirtással szemben még a kapituláció ama lehetőségét sem adta meg, mely a szociális megsemmisítési akciókban normális körülmények között adva van.

A transzcendencia ama fogalma ellen, ahogy azt a *Faschismus in seiner Epoche* c. műben használjuk, persze egy teljesen másfajta és éppen ellentétes kifogást is lehet emelni. Végső soron nem egy morbid és nihilista érdeklődés szolgál az alapjául, persze egy filozófiai elképzelés formájában? Egy földi lény, mely tízezer éveken át gyöngébb és korlátoltabb volt teremtménytársainál, végül olyannyira túllép önmagán, hogy behatol az óceánok mélyébe és a világűr magasába. Sőt, saját természetét teszi mélyreható változások tárgyává, s egy napon elpusztítja magát vagy legalábbis önmaga elpusztítását a legsajátabb és legszélsőbb lehetőségeként ismeri föl — a benne lévő végtelen legnagyobb győzelmeként, természetes ittlétének véges alapjai fölött? Vajon nem a „transzcendenciával szembeni ellenállás” a leginkább elvetnivaló, hiszen megpróbálja elvenni az embertől ontológiai kitüntettségét, ama tulajdonát, hogy mintegy széttörje és átadja magát a nemlétnek?

De itt az idő, hogy véget vessünk az ilyen absztrakt megfontolásoknak. Az, hogy egyáltalán szóba kerülhettek, nem mást bizonyít, mint hogy a történeti megértés az emberi egzisztencia mindkét szélső lehetőségére kiterjedhet. Ezek csak az első világháború tömeges gyakorlati tapasztalatai óta elképzelhetők és anticipálhatók — mint ahogy egyes gondolkodók bizonyosan már a XIX. században is fölvázoltak néhány fontosabb vonást.

A személyes döntés azonban éppen nem e két lehetőség irányába mutat. Ha a „gyakorlati transzcendenciát” mint fogalmat egyenrangúként állítjuk az „elméleti

---

<sup>24</sup> „A nemzetiszocializmus [...] gyakorlatibb és erőszakosabb ellenállás volt a transzcendenciával szemben.” — *Der Faschismus in seiner Epoche*, i. k., 507. o.

<sup>25</sup> Uo., 545. o.

transzcendencia” mellé, akkor ez nyilvánvalóan azt jelenti, hogy „az ipart”, lényegi előfeltételeivel és kísérőjelenségeivel együtt — és ide számítható a liberális rendszer társadalma, a munkamegosztás és a professzionalizálódás —, nem lehet egyszerűen kutúrkritikailag elvetni. A differencia mégis fundamentálisnak tekintetik, ezért a „megbékélt ittlét” koncepciójához vezető út nem járható, amennyiben vele az individuális és a generikus ittlét közötti különbség meghaladása elérendő és a jövő felöli nyugtalanlás éppúgy mint a múlthoz való kötődés legyőzendő volna. Mivel transzcendencián végül is nem az ember tökéletesíthetőségét vagy „biztosított kultúrhaladást” értünk, hanem a véges ember „trónszékét és keresztfáját”<sup>26</sup>, így bizonyos módon mindkét gondolkodási tendencia jogosultságot és jogosulatlanságot nyer, méghozzá külön föltevésekként a jelen és a jövő döntő kérdései számára: Hogyan lehet a gyakorlati transzcendenciát mint az ipari forradalom utáni modern történelem alaptényét egyidejűleg igenelni és „kézbe ragadni”? Hogyan maradhat fenn az individualitás és a korlátok iránti szeretet úgy, hogy politikai, azaz hatalmi-politikai, agresszív kifejezési formáját elveszítse? Hogyan őrizheti meg magát a tudás tudásként és válhat mégis „az ember barátjává”?

Úgy tűnik föl számomra, hogy e kérdések „megoldására” nincsen konkrét cselekvési utasításokat tartalmazó recept. Mindenekelőtt a kérdések helyes föltevése és előfeltételeik fölismerhetővé tétele az, aminek meg kell történnie, mielőtt, föltehetőleg óriási fáradság árán, olyan kérdéseket vázolhatunk föl, amelyek nem érik be trivialisokkal vagy a XIX. század szimpla javaslataihoz történő visszaesssel. Pl. a nagy háború elkerülésének követelésével, egy világállam vagy számtalan önellátó, csak személyes kapcsolatok által meghatározott közösség megalapításával. Bár a filozófiai történetírás számára a fasizmus kora központi jelentőségű lenne, de nem szabadna annak ábrázolásában és elemzésében kimerülnie. Ha a fasizmust általában az „antimarxizmus” egyik megjelenési formájaként határozzák meg, akkor magának a marxizmusnak kell témává válnia, méghozzá egy nagyon is meghatározott kérdésföltevés mellett. Vajon a marxizmus lényegében nem a gyakorlati transzcendencia jelenségeivel való összecsapásból keletkezett-e? Válasza nem mintegy a gyakorlati transzcendencia fönntartás nélküli afirmációjában áll-e, ellentétben a fasizmussal? Ha nem ez az eset áll fenn, akkor nem tartalmaz-e talán olyan kezdeményeket, melyek a fasizmus felé mutatnak? Ha a gyakorlati transzcendencia mint „a világ gazdaság, a technika, a tudomány és az emancipáció egysége”<sup>27</sup> elsőként az ipari forradalomban tört át, akkor a marxizmus és az ipari forradalom kapcsolatára kell rákérdeznünk. Ennek a kérdésnek nem technikai, hanem filozófiai jellege van. Ilyen jellege volt már Marx és Engels számára is. A közelebbi vizsgálat gyorsan megmutatja, hogy szerintük az ipari forradalom volt az, amely — elsőként és csak a XVIII.

---

<sup>26</sup> Uo.

<sup>27</sup> Uo., 516. o.

század közepétől – kiemelkedő szerephez juttatta az „állótőkét”, s az „élő munkát” gondnokság és egy elnyomórító munkamegosztás alá vetette, az emberek közötti személyes kapcsolatokat tárgyiakkal pótolta, s mind ennek egészében az ember elembertelenedése lett a következménye. Az is bebizonyítható, hogy Marx és Engels szorosán kötődnek fölfogásukban azokhoz a tapasztalatokhoz és gondolati válaszkísérletekhez, melyeket a megelőző két generáció az e jelenségekkel való első találkozásakor átélt ill. kifejlesztett. Ennyiben Marx és Engels, egész emocionalitásukban, azoknak helyeselnek, akik a folyamat áldozatainak szócsövénévé váltak, s azt, ami ma a kialakuló világpiacon gazdaság fundamentális forradalmaként könnyen fölismerhető, vagy pusztán megvádolták, és csípősen jellemezték, mint a toryk, vagy megpróbálták hatástalanná tenni, mint a korai szocialisták – autark, agrikulturnális-indusztriális kommunák alapításával. Itt az emberek a pusztán tárgyi kényszerektől, institucionálisan kötött rétegződéstől, munkamegosztástól, professzionalizálódástól s végső soron minden „repressziótól” megszabadulnának. Toryzmus és korai szocializmus tehát kifejezetten negatív viszonyban álltak a gyakorlati transzcendenciával. A korai szocialistáknál gyakran összekötődött ezzel az elméleti transzcendencia explicit vagy implicit tagadása is; a kommunák harmonikus ittlétében újszerű gondolati tervezetek éppúgy fölöslegessé és zavaróak lennének, mint a hit egy jövőbeli megváltásban. Marx és Engels eredetileg éppúgy töltekeztek a szabad versennyel és a nemzetgazdaságtannal szemben felháborodott erkölcsiség pátoszából, mint tory és korai szocialista elődeik bármelyike. Kérdésfeltevéseikben és gondolkodásmódjukban később egyre inkább közeledtek a nemzetgazdaságtanhoz, pusztán azért, hogy annál határozottabban és mintegy belülről győzzék le. Így a marxizmus, egyébként ebben is némely előd nyomában, paradox szintézist hoz létre egyrésztől Charles Hall, Piercy Ravenstone és Charles Fourier, másrésztől Adam Smith, David Ricardo és Henri de Saint-Simon között. Ezt, Hegelre történő hivatkozással, „dialektikusnak” nevezi, melynek veleje abban a hitben áll, hogy az ember számára pusztító, a termelés számára kedvező haladás konzekvenciája végső soron és „magasabb szinten” a legősibbnek a visszaállítása lesz: a viszonyok átláthatósága, a szubjektum vagy az élő munka uralma a produktum fölött, az apparátusok és a professzionalizálódás távolléte, a munkamegosztás hiánya. Tehát Marx és Engels viszonya a gyakorlati transzcendenciához, azaz a negativitás, pusztulás és bomlás által jellemzett haladáshoz, ambivalens. Elképzelésük a jövő egyetemes individuumairól, akik számára többé nem létezik individuális és általános különválasztása, egyet jelent a történelem végének elképzelésével, s ezzel a gyakorlaton túllépő elméleti transzcendenciával. Marx és Engels a döntő átcsapást (Umschlag) már a legközelebbi jövőre teszik, mivel a teljesen kifejlett kapitalizmus valamint a polgári demokrácia a proletárforradalom nélkülözhetetlen és utolsó lépcsőfoka. De éppen ez a várakozás tette kikerülhetetlenné, hogy abban az újszerű és túlságosan is politikai szituációban, melyet az első világháború teremtett, a nyugati marxisták mintegy megbénuljanak. A következő világtörténelmi korszak nem a „proletárforradalom korszaka”, hanem a „fasizmus korszaka” lett. S közelebbi vizsgálódásnál

megmutatkozik, hogy Marx és Engels munkásságában valójában számos olyan kezdeményt találhatunk – a nagy államok szerepének kiemelése, nagynémet nacionalizmus, vitalizmus, számos „fölszabadítási mozgalom” megvetése, a „faj” mint történeti faktor kiemelése, a „zsidó-keresztény” civilizáció kritikája –, melyek nagymértékben a fasizmus és annak éppen legradikálisabb alakja felé mutatnak.<sup>28</sup> Így egy filozófiai történetírásban a marxizmus és a fasizmus nem mint éles ellentétek ábrázoltatnak. De nem is mint elégséges ok és szükségszerű következmény. Hanem mint az a két, 1945-ig legfontosabb kísérlet – még ha karakterükben és nívójukban teljességgel különböztek is –, melyek a „modernitás”, azaz a gyakorlati transzcendencia révén meghatározott időszak félelemkeltő realitásaira a gondolkodásból született és a gyakorlatban realizálandó választ kívántak adni. Olyan választ, amely az ember alapvető lényegi vonásainak megőrzését lehetővé tenné, s a meglévő modernitást, a liberális rendszer modernitását, mint az ipari forradalom mátrixát radikálisan megtagadná és fundamentálisan megváltoztatná. Ekképpen egy filozófiai történetírás perspektívájából Marx és Maurras, Engels és Hitler – minden ellentétesség kiemelése mellett – mégis rokon figurák lesznek, mert az összekuszálódó világfolyamatot, mely az ő idejükben csak kirajzolódni kezdett, mintegy meg akarták ragadni – és nem pusztán gondolatilag, hanem az ideológiai gyakorlatban is.

Ha azonban a filozófiai történetírás a közvetlen jelen küszöbéhez akar érni, akkor nem kezdheti az 1945-ös események elbeszélésével és elemzésével. Mindig meg kell előlegeznie marxizmus és fasizmus megértését, ha arról óhajt számot adni, hogy a két világhatalom közül, melyek az új harmincéves háborúból egyedüli győztesként kerültek ki, legalább az egyik hangsúlyozottan igényt támaszt arra, miszerint ideologikus vagy világnézeti állam. Élesebb fénynél a másakra is hasonló érvényes. Megintcsak egyiküket sem értjük meg, ha nem határozzuk meg közelebbről „lehetőségük alapjához” való viszonyukat, nevezetesen ahhoz a társadalmi rendszerhez, melyet európai liberális rendszernek neveznek. Ezért a „baloldal” existenciája főtémává kell hogy váljon, s csak akkor beszélhetünk mértékadóan baloldaltól, ha a „transzcendenciát” mindig beleértjük. Ha nem lenne baloldal, vagyis nem lenne gondolatilag artikulált és bizonyos körülmények között megszervezett tiltakozás a főnnálló társadalmi viszonyok ellen, akkor minden egyes konkrét társadalom valamilyenfajta kasztársadalom lenne, s világnézeteikben csak magukat dicsőítenék. Másoldaltól azonban állandóan az a veszély fenyegetné őket, hogy az elnyomottak és jogfosztottak hirtelen fölkeléseitől véres káoszba zuhannak. Az ipari forradalom óta a szekularizálódott baloldal szabad existenciával, produktív nyugtalanság és újszerű reakciók megteremtésével rendelkezik a liberális rendszer keretei között. Ám a szélsőbaloldal mindig is a múlt állapotai és egy onnan elképzelt jövő absztrakciója felé orientálódott. Mindenkori tendenciája szerint az emberiség

---

<sup>28</sup> *Marxismus und Industrielle Revolution*, Stuttgart 1983, 466–482. o.



jövöbeli egységét mint „világfalut” próbálta elképzelni. Így a helyesen fölfogott baloldal egyszerre következménye és faktora a transzcendenciának, szimptomája egy végességnek, mely nem engedi, hogy „végtelenként” fogjuk föl a transzcendenciát. Ideologikus államként megszilárdulva, alapvetően megváltozik szerepe. Egy másik és szűkebb értelemben válik ideológiává. A közvetlen jelen küszöbének ekkor az az időpont fog számítani, amikor mindkét nagy ideologikus állam olyannyira megváltozott, hogy szavahihetőségük eltűnt. Döntő eseménynek kell számítani az SZKP XX. kongresszusát és Csehszlovákia megszállását egyfelől, a vietnami háborút másfelől. Amikor a Szovjetunió és az USA a hidegháborút, melyet negyedszázadig vezettek egymás ellen, a 70-es évek elején látens stádiumba juttatták, akkor „az emberiség transzcendentális érdeke”<sup>29</sup> felé orientálódtak – s ez először bukkant föl. E módon mintegy szabadjára engedték azt a megfontolást, amely szintén támaszkodhat a filozófiai történetírásra, de attól alapvetően különbözik. Abban az esetben, ha e megfontolás „minden rétegből és minden országból származó tanult és gondolkodó ember”<sup>30</sup> egész világra kiterjedő párbeszédének tárgyává válik, mégis vitát és összetűzéseket foglal majd magában, s egy olyan korszakot vezet be, mely az eddigi történelemtől lényegesen különbözni fog, s mégsem fogja „a történelem végét” jelenteni. Amennyiben pusztán egyedi törekvések és egyedi önfenntartások kakofóniájából áll majd össze, annyiban a világ legnagyobb államának osztatlan akarata jó eséllyel rendelkezik rá, hogy mint világhatalom egyesítse a Földet, s ezt a világhatalmat a megbékült emberiség szabadságának proklamálja. Az ember ekkor sem hagyja föl transzcendencia által meghatározott lénynek lenni, de egy ilyen „kézbe-vétel” („In-die-Hand-bekommen”) az életnek a „haladás” – azaz egy hatalom diadalának – „Om mani padme hum”-jában való megdermedésével ellentmondana minden hagyománynak, amely csak Európából e világfolyamatot mozgásba lendítette és mozgásban tartotta.

Bizonyos tekintetben megkonstruáltam a filozófiai történetírást, melyet az ipari forradalom óta tartó újkornak szentelhetnénk. De nem hallgathatom el, hogy hivatkoztam a *Trilogie zur Geschichte der modernen Ideologien*-re, mely lezárt életműként áll rendelkezésre. Úgy gondolom, hogy a terminus jogos, annak ellenére vagy éppen azért, mert az effajta ideológiatörténet nem pusztán eszmetörténet, hanem hangsúlyozottan a „gyakorlatra” tekint, még ha nem is a mindennapok gyakorlatára. Az eszmei alapvonalak némelyikének kiemelése természetesen nem juttatta jogához a szűkebb értelemben vett historiográfiát, s ez annyiban sajnálatos, minthogy korábban mindig szememre vették: a filozófia mellett túl kevés hely jut a történelemnek. Véleményem szerint legalább a *Deutschland und der Kalte Krieg* tekintetében inkább az a kérdés, hogy vajon a filozófiai fogalmak rögzítettek-e, és mennyiben marad meg egy „transzcendentális

---

<sup>29</sup> *Deutschland und der Kalte Krieg*, 2. kiad., Stuttgart 1985, 558. o.

<sup>30</sup> *Marxismus und Industrielle Revolution*, i. k., 534. o.

kérdésföltevés”. A filozófiai történetírás első és nélkülözhetetlen ismertetőjelének abban kell állnia, hogy olyan filozófiai fogalmak formálják és hatják át, melyek még nem váltak annyira elkoptatott és vitatott érmévé, mint pl. a „haladás” vagy a „szabadság”. Szerencsés előfeltétel lehet egy nagy filozófussal való élő kontaktus. Másrésztől azonban azt kell mondani, hogy manapság, amikor már senki sem rendelkezik azzal az univerzális képzettséggel, amely a német idealizmus korszakában még széleskörűen elterjedt volt, csak akkor illeszthető össze a két „szakma”, ha valaki egyiket sem birtokolja meggyőzően. Vagyis más szavakkal, filozófiai történetírás lehetséges ugyan ma, de csak mint egy nem szakmai (fachlich), és ennyiben dilettáns, noha tudományos és nem esszéista vállalkozás. Lemondok arról a kérdéstről, hogy eltérő kiindulási pontról hol másutt és milyen módon alkotnak filozófiai történetírást, mint pl. a frankfurti iskolában, a franciaországi „új filozófusok”, vagy az amerikai és angol neomarxisták között. Aligha kell mondanom, hogy mindenesetre jóval jelentősebb teljesítmény lenne, ha egy vagy akár több szerzőnek sikerülne a kérdésföltevést nem csupán az ipari forradalom óta zajló modernitásra korlátoznia, hanem a világtörténelmet a maga egészében témává tenni. A filozófiai történetírás csak jóval szerényebb célt tűzhet ki maga elé. De semmilyen történelemfilozófiát, történelemmagyarázatot vagy egyetemes történelmet nem lehet a jövőben komolyan venni, amely a marxizmust, a fasizmust és a hidegháborút nem teszi kellő módon témává, még hozzá belső összefüggéseikben. Ennyiben itt nem pusztán a filozófiai történetírás egyedi és talán izolált kísérletéről volt szó.\*

(Fordította: Czeglédi András)

## A FASIZMUS MINT TRANSZPOLITIKAI JELENSÉG\*\*

### A transzcendencia fogalma

Három síkon ment végbe a fasizmus meghatározása.

Elsőként politikán-belüli jelenségként volt megragadható, „antimarxizmus”-ként jellemezhető, „mely az ellenséget egy radikálisan szembezegezett, ám vele mégis rokonságban álló ideológia kialakításával, kis híján megegyező, ugyanakkor jellegzetesen átalakított módszerek fölhasználásával igyekszik megsemmisíteni, s

---

\* A szöveghivatkozásokat – beleértve azokat is, amelyek már megjelentek magyarul – részben a létező fordításokat fölhasználva, de saját fordításomban közlöm. – *Ford.*

mindezt állandóan a nemzeti öntételezés és autonómia áttörhetetlen keretei között". Ez a meghatározás előzetesen már a Bevezetésben megfogalmazható volt, majd a kutatás során egyre inkább a szemléletünké vált. Érvényes a fasizmus minden formájára.<sup>31</sup>

A második meghatározás, amely „a szuverén, harcias, önmagában antagonisztikus csoport élet-halál-küzdelmeként” definiálta a fasizmust, nem tekinti politikán belüli jelenségnek, hanem magának a politikának természetes okát látja benne napvilágra kerülni, öntudatra jutni. Csak a radikálfasiszta alakban mutatkozott minden kétséget kizáróan ilyennek, s e levezetés összefüggésében kielégítő magyarázatot adhattunk róla.

A harmadik — legnehezebben megközelíthető és legalapvetőbb — síkon a fasizmus mint a „transzcendenciával szembeni ellenállás” neveztetett meg. Ez a meghatározás a fasizmus legrégebbi és legújabb megjelenési formáiból nyerhető: *transzpolitikai jelenségként* karakterizálja. Nem szemléltethető történelmi részletek felsorolásával, nem magyarázható egyszerű megfontolásokkal. Új gondolati kezdeményezésre van szükség, ha e meghatározás nem akar pusztán egy csak körülbelüli belátásra törekvő személy homályos célozgatásánál maradni. A kutatás történelmi része a politikán-belüli és a politikai meghatározásokkal lezárul, ám ezzel még alig léptünk a kérdés harmadik síkjára, nem is szólva a teljes föltérképezésről. Ahhoz, hogy e jelenséget a maga egészében ragadjuk meg, egy utolsó lépésben, természetesen csak vázlatos formában, a fasizmus lényegére irányuló kérdést kifejezetten filozófiai fogalmakkal is exponálni kell. Ehhez még az a veszély is fölvállalandó, hogy a tárgy egy időre eltűnni látszik, s a fárasztó absztrakció elveszti a segítő kapcsolatot a szemlélet evidenciájával. Ám ez az absztrakció nem jelent afféle üres spekulációt: nem egyéb, mint a módszer, amely az épület láthatatlan fundamentumává válik. A fundamentumban azonban benne rejlik az egész sokszínűsége, az építmény teljes feszültsége. E fundamentum tehát nem egy jelentéktelen és egyoldalú alátét, mivel saját és tulajdon méretekkel s arányokkal bír. Éppen ez próbálja láthatóvá tenni az absztrakciót.

Hogy ez a harmadik kérdésfölvetés nem egyszerűen hozzátétel, melyet el is lehetne hagyni, már abból kiderül, hogy a három meghatározás egyike sem valamiféle különálló tagja egy halmazással nyert sorozatnak. Az első definíció bizonyos értelemben már tartalmazza a másodikat, s csak a másodikkal való összefüggésében nyer végleges magyarázatot egy olyan centrális fogalom, mint az ideológia. És a második meghatározás közvetlenül a harmadikhoz úzve látja önmagát, hiszen a politika maga nem valami politikai, s csak olyan háttéren keresztül válhat manifesztté, mely tőle eltérő természetű.

---

<sup>31</sup> Az *Action française*-ra csak annyiban, amennyiben az a köztársasággal szembeszállva már a szocialista forradalom ellen küzdött, mely utóbbi állítólag szükségszerűen kihajt a demokratikus termőtalajból.

Ám a harmadik síkra nem csupán most és előkészítés nélkül lépünk rá. Már régóta mint magának a dolognak a mozzanata mutatkozott meg. Maurras gondolkodása éppen a centrumában bizonyult e harmadik síkra történő rálépésnek. Amit „monoteizmus”-nak és „természetellenes”-nek nevezett, semmiképpen sem egy politikai folyamatot jelöl. E fogalmakat a nyugati filozófia és vallás hagyományával hozta kapcsolatba. Nem hagyott kétséget afelől, hogy számára ezek nem csak Rousseau szabadságfogalmával, de a keresztény evangéliummal és Parmenidész létfogalmával is összefüggenek.<sup>32</sup> S nem kevésbé világos az is, hogy számára világgazdaság, technika, tudomány és emancipáció egysége pusztán egy másik, újabb formája az effajta „természetellenes”-nek. Hitler gondolkodása könnyen jelölhető a maurras-i séma újabb, elnagyoltabb kifejeződési formájaként. Maurras és Hitler a „végtelenre való szabadság”-ban ismerték föl tulajdonképpeni ellenfelüket, mely – az individuumban rejtetten lakozván s a világfejlődésben valóságosan is – pusztulással fenyegeti a meghittet és szeretettet. Mindebből már most is körülbelül érthető, mit jelent a „transzcendencia”.

Végül, a kérdés legitimitása, sőt kikerülhetetlensége aligha kérdőjelezhető meg. Minden beható történeti kutatás a végén valami levezethetetlenre és eredetire bukkan, melyet gyakran „az ember”, néha „a történelem”, ritkán az „Isten” szóval illetnek. Abban az időben is, amikor az ember tanácstalanabban kérdez önmagára, mint bármikor azelőtt. Viszont Németországban Hegel halála óta szétváltak a filozófia és a történetírás útjai. Ez a szétválás gyógyíthatatlan sebeket hagy hátra, az ún. határkérdéseket gyakran olyan nyelvezeten tárgyalják, mely sem a probléma szigorú filozófiai föltevésére, sem a történeti kutatás alaposságára nem orientálódik. Annál inkább ellenőrizetlen – még ha gyakran szellemdús – módon lesz szó „az emberről” és „az emberképről”, „a nihilizmusról” és „a kulturális hanyatlásról”.

A „transzcendencia” fogalmát elsősorban azért választjuk itt, hogy az előbbi típusú próbálkozásokkal szemben a történeti és filozófiai tematika ezen összekötődésének tudományos intencióit kiemeljük. Mindenekelőtt azonban származás és jelentőség szerint ez tűnik a leginkább megfelelőnek ahhoz, hogy azt az egységes és mégis önmagában elkülönülő alapfolyamatot jelöljük meg vele, amely a „hit” vagy az „emancipáció” fogalmaival csak bizonyos aspektusaiban kerül napvilágra.

Mindenesetre nem szabad megfélelkezni arról, hogy e fogalom filozófiai megértése sem egyértelmű, s félreértésekhez vezethet. Miután a „transzcendencia” nemritkán az „Isten” vagy a „világ-ok” [Weltgrund] szinonimájaként használatos, így szembenáll az emberrel, még akkor is, ha átfogja őt, mint ahogy minden más dolgot is átfog, s ennyiben nem pusztá tárgy. Ettől a transzcendenciától különbözik az immanencia, mint az evilági és a nem-isteni szférája – egy olyan szféra, amelynek foglya az ember, amennyiben nem képes gondolkodva, imádkozva vagy hívőn fölemelkedni a transzcendenciához.

---

<sup>32</sup> Vö., 187. o.

De éppen a transzcendencia ezen teológiai megértéséből könnyen nyerhető az a neutrális struktúrafogalom, mely a továbbiakban nekünk alapul szolgál. Hiszen ha a kérdésfeltevések és problémamegoldások minden sokszínűsége mögött is van valami közös, amiben Parmenidéstől Hegelig minden gondolkodó megegyezik, akkor ez az osztható, időnek alávetett, térbeli dolgok és az „Egy” („lét”, „természet”, „Isten”) – melyből a véges létezők minden negatív tulajdonsága hiányzik, s ezért egyedülként tölti be a lét teljes, vagyis korlátlan értelmét – közötti különbségtétel. Tehát a *véges* és az *örök* élet közötti különbségtétel. Erre helyeződik a teljes hangsúly. De megfelel ennek egy analóg különbözőség az emberen belül is, aki legfőbb kincsével – a gondolkodással – az örök életig érhet, egyébként azonban, mint az egyik létező a létezők között, véges környezete által van leláncolva. Mert csak a gondolkodás képezi ki az egész fogalmát, a minden meglévőtől és egyestől való különbségében.<sup>33</sup>

Az vita tárgya, hogy ez az Egész vajon anyag vagy szellem, kozmosz vagy káosz, Isten vagy Ördög; nincs kizárva, hogy a gondolkodás az egészhez vezető útján szükségszerűen eltéved: mindezek metafizikai problémák, s egy metafizikai fogalompár képezi transzcendencia és immanencia szembehelyezését. Mégis, minden igazság számára érinthetetlen fundamentum maga a különbségtétel végbemenetele, s ezt a létstruktúrát joggal nevezik transzcendenciának.<sup>34</sup> Bármilyen eredményre jusson is a filozofálás: egzisztenciáján keresztül bizonyítja tézise igazságát, hogy az ember éppúgy hozzátartozik egy nem-adott Egészhez, mint ahogy saját meghitt környezetéhez is, és hogy ezért nem zárt egység, hanem bizonyos értelemben több, mint önmaga. Hiszen min mérhető és miképp bizonyulhat valamelyest is inexisztensnek az az elszakadás, amely a filozófiában végbemegy? A transzcendenciát tematizáló gondolkodást transzcendentálisnak kell nevezni (s ugyanígy azt a jelenséget is, mely a transzcendencia által kitüntetetten meghatározott). Központi mondanivalóját a következőképp fogalmazhatjuk meg: *a transzcendencia: hátraforduló, szembetalálkozni engedő kinyúlás az egész felé.*<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> E gondolatmenet legkorábbi és klasszikus végigvitele Parmenidés költeménye a maga alapkijelentéseivel: „Mert (tagadás nélküli) létezés van (csak igazából)” és „Mert ugyanaz a gondolkodás és a létezés (ugyanannál a korlátlan lénynél)”. Szorosan kapcsolódnak ehhez az érzékiség megjelölései – „nemlátó szem” és „csengő fül” –, ill. a köznapi emberek jellemzése – „kétfejűek” és „különbséget tenni nem képes népség”. Teljesen elkerüli Parmenidés figyelmét igazság és vélemény, gondolkodás és érzékiség esetleges összefüggése, s ezzel a történelem is.

<sup>34</sup> A „transzcendens” annyit tesz, mint „túllépő”, tehát nyelvi jelentése alapján is elgondolhatatlan végesség nélkül. A „transzcendentálék” középkori fogalma olyan létmeghatározásokat jelöl, melyek általánossága „túllépi” a generikus általánosságokat (ens, verum, unum, bonum). A transzcendencia teológiai fogalma ebből a logikai kiindulási pontból származik.

<sup>35</sup> A filozófiai gondolkodás mint e struktúra legteljesebb kifejeződése tehát egyben magát és a dolgok létjellegét is „tárgyává” teszi. Ám a transzcendencia már abban a legegyszerűbb észlelésben is ott van,

Emberi lényeknek [Wesen] nevezhetnénk, ha az adjektívum nem ébresztené annak csalóka látszatát, hogy tulajdonként tartozik az emberhez. Sokkal inkább helyénvaló lenne azonban az embert nevezni az ő tulajdonának és így transzcendentális lénynek [Wesen].

De mi köze van ennek a lehető legáltalánosabb meghatározásnak a politikai gondolkodáshoz, különösen a közelmúlt gyakorlati politikájához? Miképpen lehetséges „a transzcendenciával szembeni ellenállás”, ha az ember transzcendentális lény? Létezik vajon az ember valamifajta szembenállása – önmagával?

A kérdésre könnyű válaszolni, ha szemünk előtt tartjuk, mit jelent a filozofálás mint olyan, s hogy ebben milyen folyamat nyeri el fölcserélhetetlen alakját.

A filozofálás egy sajátos és roppant *elidegenedést* [Entfremdung] jelent a „világtól” – mint minden adott és ismerős dolog összességétől –, még ha nyilvánvalóan nem is oka, csak legradikálisabb manifesztációja e folyamatnak. Hiszen maga a mitológia is (manapság a világ érinthetetlen meghittségének üdvéként romantizálva) föltehetőleg csak stádiuma ennek az elidegenedési folyamatnak, a korábbi mágikus és fétikus világek mellett. E folyamat azonban nem mindig és nem szükségszerűen számít fölszabadulásnak és lényegi kitüntettségnek – bizonyos szemszögből tehernek, kinnak és átoknak is érezhető.

Csak a meglévő filozofálva fölülelemelkedni képes lény tud valami „jobbra” előretekinteni, s ezzel a létezőn *kritikát* gyakorolni. Filozófia és kritika történetileg közös eredete közismert. Éppen ennyire igaz, hogy csak az a lény képes a meglévőt szeretni, amely mint olyan szembeállkozni képes magával. Kritika és szeretet egymásba ütköznek, s mindketten a transzcendenciában gyökereznek. De nem egymás mellé rendelt mozzanatok, s ezért hatalmasabb a kritika, mint a szeretet. Küzdelmük mégsem ér véget, és maga a legősibb fájdalom.

E küzdelem a *forradalomnak* a konzerválással való küzdelmében leli meg legsajátabb alakját. Csak egy transzcendentális lény lehet forradalmi, de a megőrzés szintén csak az ő számára alapföltétele az ittlétnek. Bármely tetszőleges lázadás nem forradalmiság még, s azt a legtágabb értelmezést is ki kell zárni, amelynek alapján a filozofálás mint olyan forradalomnak nevezhető. Egyszerre politikai és transzcendentális jelenségnek csak akkor hívható a forradalom, ha egy

---

amely az észlellettel mindig *mint* egy már előzetesen megértett horizonton lévővel és sohasem önmaga tudatán kívül kerül szembe. A „kinyúlás” terminus arra utal, hogy nem pusztán egy (teoretikus) előretekintésről van szó. Továbbá kifejeződésre kell juttatni a „hátrakötöttséget”, amelyet a transzcendencia szó jelentése magában hordoz.

Abszolút módon ezért csak valami hipotetikus emberi „tisza természet” állítható szembe a transzcendenciával, relatíve azonban saját magának a mozzanatai és alakjai is.

E megjelölés a legkevésbé sem törekszik az eredetiségre. Legkönnyebben a kanti gondolkodás segítségével vezethető le és magyarázható.

nem csupán politikai, ám nem is kizárólag szellemi sors tapasztalatából támad, s a politikai konstelláció pusztá megváltoztatásán túlmutató célokkal rendelkezik. Az ebben az értelemben vett forradalom csak akkor koncipiálható, ha a gyakorlati-politikai életben érezhetővé lesz a transzcendencia. Ez abban a pillanatban van adva, amikor filozófia és vallás többé nem maguktól értődően az Egészhez való viszony kizárólagos lehetőségei. Ezen forradalomfogalom előfeltétele a *gyakorlati transzcendencia*.

A gyakorlati transzcendencia fogalma nem jogosult a transzcendencia és immanencia metafizikai szembeállításának horizontján. Mert bár terjessze is ki hatalmát az ember az egész Földre, s hatoljon be mélyen a világűrbe, legyen bár minden egyes individuum sorsa egyre inkább a társadalmi viszonyok totalitása, semmint a természeti adottságok által meghatározott: mindig megmarad az immanenciában, s csak annál reménytelenebbül belegabalyodik.

Mindazonáltal célszerű itt Kantra hivatkoznunk. Észkritikájának eredménye éppen az, hogy a gondolkodásnak sem sikerülhet az egészet megragadni és benne nyugalmat találni, hogy az Egész, a „világ”, inkább iránypontként fogható föl, melyen keresztül a tudományos kutatás mozgása koordinálódik és feszültségben tartatik. Kant számára éppenséggel nem a teoretikus ész „csalárdságaiban” realizálódik igaz módon a transzcendencia, hanem az erkölcsi cselekedetekben, amelyeken át egy, a legáltalánosabb észtvény szempontjának alárendelt önmeghatározás olyan gyakorlati képességet bizonyít, mely természetfölötti. Azonban gondoljunk arra, hogy Kant számára a „patologikusan afficiált” emberi lényben végbemenő erkölcsi cselekvés sem lehet soha egy biztos, megkérdőjelezhetetlen tulajdon, hanem csak az akarat egy iránya. Továbbá, itt nem pusztán individuális és privát erkölcsiségről van szó, hanem olyan követelések jönnek elő, amelyek forradalmian fordulnak egy meglévő, erkölcstelen valóság ellen.<sup>36</sup> Így evidens, hogy Kant szerint a teoretikus és gyakorlati transzcendencia homológ alapfolyamatok, amelyek nem az immanencia szférájának elhagyását, hanem áthatását és alakítását eredményezik. Mindenesetre e hatás orientációs pontja kívül esik bármifajta „immanencián”. Maurras tudta, hogy mit cselekedett, amikor „a” kötelességeket játszotta ki az egyetlenegy kanti kötelességgel szemben. Nem véletlen, hogy a polgári társadalom elsőként Kantnál jut filozófiai dignitáshoz. Ő azonban a polgári társadalomnak kifejezetten azt a „jogfogalmát” veszi alapul, amely *Az örök béke* fogalmának alapját képezi, s nem mondhatjuk, hogy gondolkodásában filozófia és „gazdaság” azon összekötése ment végbe, mely az antikvitás számára tökéletesen idegen volt,<sup>37</sup> s amely a polgári társadalom egy

---

<sup>36</sup> Elégséges a francia forradalommal kapcsolatos kanti állásfoglalásra, az örökletes nemesség elvetésére és a gyarmati kizsákmányolás éles elítélésére utalni.

<sup>37</sup> Az antik és a középkori „közgazdaságtan” a gazdasági javakkal való helyes bánásmód tana; világok választották el attól a gondolattól, hogy a gazdaság önmagában is filozófiai jelenség, s az emberi

univerzális elméletének döntő megkülönböztető jegye — ez először Marx munkásságában jut érvényre. Mégis, már Kantnál nyilvánvaló, hogy a polgári társadalom a társiasság [Sozietät] azon formája, melyben a gyakorlati transzcendencia először válik érzékelhetővé, s bizonyos implikációiban már legradikálisabb protagonistáinak igénye fedezhető föl, vagyis hogy magasabb fejlődési fokán föl kell váltania a teoretikus transzcendenciát. S Kant mindenképp lefektette ama bizonyos gondolkodási módszer alapjait, amely a gyakorlati és teoretikus transzcendenciát egységes történésként köti össze: a dialektikát mint a „realizálás” tanát, a transzcendencia önmagát-elvesztő elnyerésének befolyását a valóságba.<sup>38</sup>

Összefoglalásképp a következő meghatározásokat adhatjuk:

Teoretikus transzcendencián értendő a gondolkodásnak minden adott és megadható fölötti kinyúlása egy abszolút egész irányába; egy további értelemben a túllépés minden olyan fajtáját így kell nevezni, mely az embert kioldja a mindennapiság elfogultságából, s „horizont-tudatként” teszi számára tapasztalhatóvá a világ egészét.

Gyakorlati transzcendenciaként az a társadalmi folyamat fogható föl — már kezdeteiben is —, mely az emberek közötti összefüggéseket folyamatosan bővíti, s így egészében szubtilisabbá és absztraktabbá teszi, mely az egyes embert az átörökített kötöttségekből kioldozza, s a mindenkori csoport hatalmát addig növeli, amíg végül a természeti-történelmi őserőket sem hagyja érintetlenül. Mivel azonban először csak univerzális stádiumában tapasztalható meg transzcendenciaként, ezért a fogalom jelentése többnyire erre fog korlátozódni. Szinonimaként használható az „élet absztrakciójának” terminusa, s ekként szembeállítható a teoretikus transzcendenciával mint a „gondolkodás absztrakciójával”.

Mindkét „absztrakcióban” ugyanaz a túllépés kerül előtérbe, amely az embernek egy nem-adottra való irányultságában, s ezzel a meglévőtől való távolságtartásban manifesztálódik.

---

tevékenység egészére kiható, kifejlődő és univerzális hatalmat jeleníthet meg. Ez a különválás méltó önábrázolása egy olyan társadalomnak, amelyben a gondolkodás végtelenül fölülmúlta a gyakorlati társadalmi létet, s éppen ezért csak hű lemásolására vagy ideológiai fölülmúlására törekedhetett, ha ebbe a szférába ütközött. Filozófia és gazdaság szokatlanul lassú és vívódó kölcsönös közeledésének történetét (itt Hobbes, Locke, Montesquieu és Adam Smith neveit kell megemlíteni), ekkor még nem írták meg; e történet nem lehetett azonos a nemzetgazdaságtani elméletek genetikusan ábrázolásával.

<sup>38</sup> A Hegel és Fichte közötti lényegi különbség abban áll, hogy a dialektika az egyik számára végtelen progresszust jelent, a másik számára a világ lényegének önmagához térését az abszolút tudásban. Mindketten éppen azért támogatták, Kanton túlmenően, a polgári társadalom elméletét, mert elsősorban nem annak „jogfogalma” lebegett a szemük előtt. Ennek ellenére a döntő gondolati törésvonalat Kantnál ill. később Marxnál kell meghúznunk. Vö. Ernst Nolte: „Selbstentfremdung und Dialektik im Deutschen Idealismus und bei Marx” (disszertáció kéziratban, Freiburg 1952).



Transzcendentálisnak kell neveznünk az olyan jelenséget, amelyen keresztül a transzcendencia kitüntetett módon elnyeri alakját, vagy amely kifejezetten kapcsolatba lép vele. Azonban transzcendentálisnak (a jelentésnek azzal az ambivalenciájával, mely már Kantnál is megvan) kell hívni azt a szemléletmódot is, mely egy tárgy transzcendentális jellegét – egy politikai jelenségnél ez „transzpolitikainak” nevezhető – kísérli meg fölfedezni.

Ekképpen a fejtegetés messzire eltávolodni látszik a fasizmustól a filozófiai terminusok átláthatatlansága felé. De az a pont, ahol a legnagyobb a távolság, átcsapást jelöl egy kapcsolódás evidenciájába. Hiszen a fasizmus transzcendentális meghatározásának kísérlete addig nem fog biztos talajt érezni a lába alatt, amíg nem képes egy már meglévő gondolkodási folyamathoz kapcsolódni. Ugyanis a fasizmus mint olyan még sohasem volt folyamatos transzcendentális meggondolás tárgya. Az imént képzett fogalmak ezért azt a célt is szolgálják, hogy három nagy gondolkodó életművét átláthatóvá és kölcsönös kapcsolataikat érzékelhetővé tegyék, annak a tézisnek a vonatkozásában, hogy ugyanis emez életművekben a polgári társadalom transzcendentális meghatározása megy végbe. Mivel a polgári társadalom és a fasizmus közötti összefüggés kétségtelen, legalábbis egy döntő útszakasz kiépítését lehet itt elvárunk. Marxról, Nietzsche-ről és Max Weberről van szó. Ha a fasizmus: antimarxizmus, akkor nem igényel magyarázatot, miért őket választottuk ki ahhoz, hogy a kutatás legfundamentálisabb síkját föltárhassuk.

## **Marx: a polgári társadalom filozófiai fölfedezése és kritikája**

Ha valaha is volt csomópont a szellemtörténetben, akkor az az volt, ahol *Marx* látta elhelyezkedni magát. Hiszen a Kantnál, Fichténél és Hegelnél sok más motívumtól is takart filozófiai kezdetek után, s a klasszikus nemzetgazdaságtannak Smith, Malthus és Ricardo révén mindenestre népszerű-filozófiailag releváns kialakítása után, megérett az idő a gyakorlati transzcendencia – a polgári társadalomban föllépő – összefolyamatának fölfedezésére. Marx egyetlen hatalmas vázlatban (mely azonban metodológiai okokból szétszedhető a mozzanataira) fölfedezi a polgári társadalom forradalmát, az egyes ember és annak általános természete szempontjából kritizálja ezt, s posztulál egy második forradalmat, mely megszünteti [aufhebt] a romboló meghasonlottságot.

1. A polgári társadalom és vezető osztálya sohasem emelkedett semmifajta nemzetgazdaságtani írásban olyan magasra, mint a *Kommunista Kiáltványban*. Minden kétely és gát félresöpörtetett, amelyek Kantot és Hegelt megakadályozták abban, hogy a polgári társadalmat nyilvánítsák a kor uralkodó, alapvető valóságának.

Csak a burzsoázia bizonyította be, hogy mit hozhat létre az emberi tevékenység: teljesítményeihez mérten elenyésznak az egyiptomi piramisok és a görög katedrálisok. Folyamatosan forradalmasítja a termelési szerszámokat [Produktionsinstrumente], s ezzel az összes társadalmi viszonyokat. A burzsoázia agglomerálja

a népeiséget, centralizálja a termelőeszközöket /Produktionsmittel/, koncentrálja a tulajdont. Ezzel minden népet, a barbárokat is, magával ránt a civilizációba: „A régi, helyi és nemzeti önelégültség és bezártság helyére mindenoldalú érintkezés lép, a nemzetek mindenoldalú függése egymástól.”<sup>39</sup> Így jön létre a világpiac, és így lehetséges a viágirodalom. Egyúttal azonban egyre több „természetes adottság” tűnik el; ha a munkásoknak „nincs hazájuk”,<sup>40</sup> akkor ez azt jelenti, hogy ők, amiként egyébként a nagypolgárok is, nem a történeti fejlődés utolsó előtti, hanem kizárólag az utolsó és legátfogóbb formája által meghatározottak.

Amennyiben a polgári társadalom minden természeti és „bornírt” viszonyt fölbomlaszt, s véghezviszi az emberiség valóságos egyesítését, annyiban megfelel az emberi lényeg törvényének. Korai műveiben Marx nem győzi hangsúlyozni, hogy az ember olyan egyetemesen termelő és éppen ezért szabad lény, aki viszonyban áll saját magával, s egyidejűleg az egész természetet saját szervesen testévé teszi. A természet a maga egészében az ember alkotása lesz, amennyiben az nem pusztán „intellektuálisan a tudatban, hanem tevékenyen valóságosan is megkettőzi magát, s ezért magára egy maga által teremtett világban tekint”.<sup>41</sup> És éppen ezt teszi a burzsoázia: „a saját képmására formált világot teremt magának”.<sup>42</sup>

Ezzel szabaddá vált az út annak fölfedezéséhez és meghatározásához, amit a filozófia valójában sohasem vett észre: „Láthatjuk, hogy az ipar története, az ipar tárgyivá-lett ittléte mily módon lesz az ember lényegi erőinek fölütött könyve, az érzékileg adott emberi pszichológia, melyet eddig nem az emberi *lényeggel* való összefüggésében, hanem mindig egy külső hasznossági viszonyában ragadtak meg, éspedig azért, mert, az elidegenedésen belül mozogván, csak az ember általános ittlétét, a vallást vagy a történelmet a maga absztrakt-általános lényegében — politikaként, művészetként, irodalomként stb. — tudták megragadni mint az ember lényegi erőit és nembéli cselekedeteit.”<sup>43</sup>

---

<sup>39</sup> Marx–Engels: *Ausgewählte Schriften*, I. k., 27. o. – Vö. Marx–Engels Művei 4. k.

<sup>40</sup> E talán leghíresebb Marx-idézet majdnem mindig fölháborodott fogadtatásánál többnyire elfeledkeznek arról, hogy közvetlenül utána az a követelés áll, miszerint a proletariátusnak ezután meg kell alkotnia magát „mint nemzetet”. Hogy Marx és Engels a legkevésbé sem maradtak érzéketlenek a nemzet problémájával szemben, jól mutatja a német–francia háborúval kapcsolatos állásfoglalásuk, amelyben nyomatékosan kifejeződik a nemzeti existenciáért vívott harc elsőbbsége a munkásmozgalom pillanatnyi lehetőségeinek ellenében. Sőt még az is kiderül a *Neue Rheinische Zeitung*ban megjelent cikkeikből, hogy – legábbis ideiglenesen – egy radikális német nacionalizmus felé hajlottak. Vö. Engels 1851. máj. 23-i, Marxhoz írt megdöbbenő levelét: „A lengyelektől nyugaton mindent el kell venni, amit csak lehet; [...] őket tűzbe küldeni, országukat fölfalni [...]” (MEGA, III. rész, I. k.)

<sup>41</sup> Karl Marx: *Nationalökonomie und Philosophie* (hg. v. Erich Thier), Köln–Berlin 1950, 150. o.

<sup>42</sup> Marx–Engels: *Ausgewählte Schriften*, I. k., 27. o.

<sup>43</sup> *Nationalökonomie und Philosophie*, 142. o.

Ennélfogva Marx munkássága elsősorban a polgári társadalom ökonomikus-indusztriális egyetemességének filozófiai fölfedezését jelenti, ezzel pedig az addig egyedül ismeretes teoretikus transzcendenciával homológ gyakorlati transzcendencia egy átfogóbb fogalmának kialakítását is.

2. A polgári társadalmon gyakorolt marxi kritika a legkorábbi periódusban, melynek főműve *A hegeli jogfilozófia kritikája*, abból indul ki, hogy e társadalom nem képes kongruens általánosságot közvetíteni az individuum számára. Emellett Marx átveszi Hegel koncepcióját, miszerint az állam az általános ész szférája, a polgári társadalom azonban a *bellum omnium contra omnes* területe, ahol is „az ember magánemberként tevékeny, a többi embert eszköznek tekinti, magát eszközzé alacsonyítja le, és idegen hatalmak játékszerévé válik”.<sup>44</sup> Ám amíg Hegel az organikusan tagolódo fogalom ésszerűségét pillantja meg ebben a differenciában, Marx számára ez a valótlanság és ésszerűtlenség ismertetőjele. Hiszen az ember egyetemes lény: csak akkor igazán ember, amikor az egészben való részvétel a saját individuális existenciájának jegye. Ameddig csupán az államban tudja megvalósítani önnön lényegét, addig ittléte „absztrakt”. „Közösségi lényként” [Gemeinwesen] a politikai élet „mennyországában” lakik, ezzel szemben a földi ittlét társiasságában egy önző és bornírt atom. Az állam spiritualizmusával élesen szemben áll a polgári társadalom materializmusa.

Ebben a korai időszakban a következőképp foglalható össze a marxi probléma: Hogyan tud az individuum, aki jelenleg két részre szakadt, a polgári társadalom által teremtett gyakorlati egyetemesség új síkján ismét arra az egységre jutni, mely az antikvitásban vagy a középkorban már megvolt? E periódus kulcskifejezése Marxnál: a filozófia megvalósítása. Döntő lépést tesz, amikor a proletariátusban fedezi föl azt az embercsoportot, mely a polgári társadalom legsajátabb terméke, de amely mégsem tartozik már ahhoz, mivel egyetemes szenvedésével szubjektíve is egyetemes jelleggel bír: „A filozófia nem valósíthatja meg magát a proletariátus megszüntetése nélkül, a proletariátus nem szüntetheti meg magát a filozófia megvalósítása nélkül.”<sup>45</sup> De Marx csak azért ütközött a proletariátusba, mert azt kereste: a marxizmus kezdete nem a valóság szemlélete vagy egy sértett személy fölháborodása, hanem filozófiai konstrukció, melynek össze kell hoznia az egyetemes, de öntudatlan polgári társadalom újonnan fölfedezett szféráját az individuum valóságával és az embernek mint általános lénynek filozófiai fogalmával.

Hogy a polgári társadalom mit művel az individuummal, egészen más megvilágítást kap Marxnak abban a második periódusában, melyet az első párizsi tartozkodás, a nemzetgazdaságtan tanulmányozása és a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* jelölnek. Ekkor az „elidegenedés” fogalma kerül előtérbe: a polgári

---

<sup>44</sup> *Der Historische Materialismus – Die Frühschriften*, Leipzig 1932, 237. o. – Vö. Marx–Engels Művei 1. k.

<sup>45</sup> Uo., 280. o.

társadalom nem csupán nem emeli föl az individuumot valóságos általánossággá, hanem kirabolja és „lényegteleníti” is.

Mert ez a munkások helyzete ebben a társadalomban: „Minél inkább kidolgozza magát a munkás, annál hatalmasabb lesz az idegen, tárgyi világ, amelyet magával szemben létrehoz, annál szegényebb lesz ő maga, belső világa, annál kevesebb lesz a sajátja... Tehát minél nagyobb a tevékenység, annál tárgyiatlanabb a munkás.”<sup>46</sup> Megszerzi ugyan az ételt, mely fizikai egzisztenciája fönntartásához szükséges, de éppen ebben rejlik minden fonákságok legrosszabbika. Hiszen ő ember, vagyis olyan lény, aki egyetemesen képes termelni. Ha minden erőfeszítését a testi ittlét fönntartására irányítja, saját lényegét egzisztenciája pusztá eszközévé teszi: ezért tulajdon kezével kell végrehajtania, amit Kant megtiltott embertársunkkal kapcsolatosan. Am Marx itt nem az ember magával szembeni hibáit látja, hanem egy rendszer embertelenségét, amelyben „a dologi világ elértéktelenedésével [...] az emberi világ értéktelenné válása” egyenes arányban áll.<sup>47</sup> A polgári társadalom maga a két lábon járó ellentmondás. Teremt egy áruvilágot, de csak azáltal, hogy a termelők e világban áruvá válnak; szabad időt, pihenést tesz lehetővé, de csak mert az alsóbb rétegektől minden szabad időt megvonnak; egyetemes, de csak mert létszámfölötti tagjaitól elvételik az emberi egyetemesség.

Mínél jobban központivá válik Marxnál a „munkamegosztás” fogalma — *A német ideológia* jelzi ezt a fejlődési fokot —, annál inkább előtérbe lép a polgári társadalom elleni harmadik kifogás: megfosztja hatalmától az individuumot. A kifogás persze jóval a polgári társadalom előttre irányul: a munkamegosztás minden eddigi történelem ősténye, s itt valójában a történelem egésze ellen indul pör. Hiszen minden ismert történelem előtti az az állapot, melyben az ember viszonya a dolgokhoz „rendben” volt. Akkoriban csak az volt az egyén tulajdona, amit maga állított elő. A munka terméke itt, teljesen tisztán, az emberi életfolyamatba be- és e folyamat alá sorolt dolog. Ezt a viszonyt zárt *termelési körnek* [Produktionskreis] hívhatjuk. Ebben a szubjektum uralkodik az objektum fölött, a termelő a termék fölött, amiként ez a lényegéhez méltó. De ez a termelési kör izolált, s így „bornírt”. Csak ha az ember elidegeníti magától [sich entfremden] a termékét, s átengedi egy másik embernek, csak ekkor lép ki izoláltságából. A kitörés azonban kisajátítást jelent. Azon viszonyok átláthatatlanná válását jelenti, melyek között az ember él. Az ember dologi összefüggésektől való függővé válását és tevékenységének korlátozódását jelenti. Az egykori szubjektum most objektummá lesz. Egy kollektívum termelési köre e kollektívumból kinövő és rajta túlnövő, szubjektum nélküli kör. Az uralkodók fogyasztanak, az uraltak termelnek: embertelenné váltak mindketten, a terméknek és törvényeinek alávetvén. A polgári társadalom mint egyetemes termelési kör jeleníti meg a legtisztábban ezt a tátongó hasadást. Az áruvilág szabályozatlan és észtl nélkütlözö mozgásával szemben

---

<sup>46</sup> *Nationalökonomie und Philosophie*, 142. o.

<sup>47</sup> Uo., 141. o.

*mind*en individuum erőtlén és tehetetlen. Ám ez az elidegenítés [Entäußerung] már a legkorábbi időkben elkezdődik. A német ideológiában ez áll: „Ugyanis, amikor elkezdődik a munka megosztása, mindenki kizárólag egy bizonyos tevékenységi körrel bír, amelyet ráerőszakolnak, amelyből számára nincs kiút... A társadalmi tevékenységnek ez az önmagát-megszilárdítása, saját termékünknek ez a fölöttes tárgyi erőszakká való konszolidációja, amely fölött ellenőrzésünk eltűnik, amely keresztezi elvárásainkat, keresztülhúzza számításainkat, az eddigi történelmi fejlődés egyik fő mozzanata.”<sup>48</sup>

A polgári társadalom marxista kritikájának radikális-reakciós vonását nem lehet figyelmen kívül hagyni.<sup>49</sup> Már egészen korán jelentkezik ez az antikvitás és a középkor marxi nagyraértékelésében — amikor állam- és népelet identikusak voltak, még ha bornírt módon is —, és előjön még az idős Engelsnek a prehistorikus nemzeti állapothoz való vonzódásában is.<sup>50</sup> Azonban a szubjektivitás filozófiai fogalma tűnik ezt az érzést megalapozni, s a dialektika hegeli koncepciója teszi lehetővé számára a történelemmel való kiegyezést.

Tévedés azt hinni, hogy a polgári társadalom marxi kritikája *A tőke*-ben alapvetően más jelleget kapott, hogy filozófiai helyett tudományos lett. Habár az olyan terminusok, mint „nembéli lény” [Gattungswesen] vagy „igazi valóság” [wahre Wirklichkeit] eltűnnek, s előtérbe kerülnek a profitrátával és földjáradékkal, földhalmozással és válsággal kapcsolatos nagyon speciális kutatások. Számos kritikai észrevétel bizonyosan nem megy túl azon, amit más szocialista szerzők is észrevettek már, s amely kis idővel később minden kultúrkritika tárgya lett: a munkást a manufaktúra egy abnormitásba nyomorítja bele, amennyiben részügyességét üvegházszerűen támogatja és egy részletmunka automatikus hajtóművévé változtatja őt át.<sup>51</sup> De minden tudományos csomagolás ellenére, mindig fölbukkan a filozófiai alapkoncepció.

Mert mi más a „tőke” mint az emberi egyetemesség elidegenített (entäußert) valósága, mely úrrá lett saját tulajdon eredetén? A tőke nem exisztálna, ha nem

---

<sup>48</sup> *Die deutsche Ideologie*, Berlin 1932, 22 skk. o. — Vö. Marx–Engels Művei 3. k.

<sup>49</sup> E jellegzetesség tekintetében bizonyosan tanulságos eredményeket tudna fölmutatni egy olyan „Marx a szocializmusban”-kutatás, amely természetesen távol tartaná magát az „utópikus” és a „tudományos” szocializmus megtévesztő szembeállításától. Fourier-val összehasonlítva Saint-Simon kifejezetten realista — és Marx sokkal közelebb áll Fourier-hoz. Ennél az 1772-ben született antiszemitanál, a „kereskedelem” ellenfelénél és a „morál” ellenlábasánál, akinek aligha volt bármifajta véleménye az ipari kapitalizmusról, ha összehasonlíthatatlan módon is, de a „haladó” és „reakciós” (pontosabban szólva: primitív) tendenciáknak az az egymásba-gabalyodása figyelhető meg, amelytől a szocializmus semmilyen formája sem maradhat teljesen érintetlenül.

<sup>50</sup> Vö. még *Das Kapital*, I. k., 5. kiadás, Hamburg 1903 (magyarul: Marx–Engels Művei 23. k.), 54. o.: „De a kölcsönös idegenségnek ez a viszonya nincs meg egy természetadta közösség tagjai között.”

<sup>51</sup> Uo., 325. o.

folyna bele állandóan „értéktöbblet”: többletmunka, melyet a munkás, saját értékéből mint áruból kifolyólag, megfizetés nélkül juttat belé. A munkás többlet képes teremteni, mint amennyi munkaerejének pusztá értéke – fizikai létének termelési és újratermelési költségei –, ez adja emberi stigmáját. Az „értéktöbblet” nem egy priméren közgazdasági kategória: nem más, mint az objektivált többlet-lét, a munkás emberléte. Csak mert munkásgenerációknak le kellett mondaniuk arról, hogy alkotó, a pusztá fizikai ittlétet fölülmúló erejük tulajdon életükben és életükre hathasson – fölemelkedik unokáikkal szemben a munkaeszközök idegen, átláthatatlan világa, amelyekhez őket csak bizonyos föltételek mellett és ideiglenesen engedik oda. Csak mert számtalan ember nem-megélt élete folyamatosan belefolyik a tőkébe, azért ez ma a tulajdonképpeni élet, amitől függésbe kerül minden, ami létezik. Csupán látszólag a tulajdonosai, a kapitalisták hasznára és élvezetére bontakozik ki, akik ugyanis csak akkor képesek a túlélésre a kegyetlen és váltakozó sikerű harcban, ha a termelőerők pusztá ügynökeivé válnak. Sehoh sem számít többé már az ember, hanem mindenütt csak egy embertelen lényeg [Wesen], mely önmagában holt, s mégis „vámpirszerűen megelevenedik az élő munka kiszípolyozásától”<sup>52</sup> – önmagában véve objektumot képez, s mégis a kor uralkodó szubjektuma.

Ha e visszájára-fordulás egészen a hitelrendszer „papírvilágának” groteszk misztifikációjává válik is, mégis már a legegyszerűbb áruk „fétisjellegében” benne rejlik. E jelleg az embereknek „tulajdon munkájuk társadalmi jellegét maguknak a munkatermékeknek a tárgyi jellegeként”<sup>53</sup> jeleníti meg. Ezért rendelkezik ma az ember „saját társadalmi mozgása [...] olyan dolgok mozgásának a formájával, amelyek ellenőrzése alatt áll, ahelyett hogy ellenőrizné őket”<sup>54</sup>. Jöllehet az ember most él először egyetlenegy világban, ám ez a világ gyökeresen visszájára fordult, mivel az ember fölosztódik és elidegenedik magától, a világ az ő kisajátítása [Enteignung], és nem a sajátja [eigen] – amiképp pedig lenni kellene.

Hogyan lehetséges kételkedni abban, hogy e kritika éltető eleme filozófiai és nem tudományos természetű? Beláthatatlan horderővel bír, hogy a polgári társadalom fölfedezője egyszersmind annak szenvedélyes kritikusa is volt. Ám e kritika *télos*-a kizárólag az individuum, akit Marx Hegellel szemben valóságosként, Adam Smithszel szemben általánosként, Kanttal szemben a történelemben elidegenedetteként ragad meg.

3. Hogyan kellene tehát kinéznie annak a társadalomnak, amelyben a valóságos ember mint olyan általános lenne, s ugyanakkor visszanyerné a termékeihez fűződő, történelem előtti, átlátható viszonyt?

Egyetemes társadalomban kellene élnie, s nem lehetne többé alávetett a munkamegosztásnak. A társadalmi előállítás totalitásának saját alkotását kellene

---

<sup>52</sup> Uo., 194. o.

<sup>53</sup> Uo., 38. o.

<sup>54</sup> Uo., 41. o.

jelentenie számára, mely alkotásban különböző pozíciókból örömmel részt vállalt, s mindenképpen egészben látta át. Nem szorulna rá sem a régi társadalom kényszerítéseire, sem vigaszaira vagy illúzióira.

A polgári társadalom marxi kritikája valójában közvetlenül csap át a már nem-polgári, osztály nélküli társadalom konstrukciójába, amely e kritikát impliciten már mindig is vezérelte. E konstrukció Marx életének különböző korszakaiban különböző megfogalmazásokat nyert, melyekben a gondolat belső egységére ha nem is mindig ugyanolyan tisztán, de mindig fölismerhetően fény derül.

Legkorábbi korszakában az „emberi emancipációról” beszél, s a következőképp jellemzi ezt: „Csak ha majd a valóságos individuális ember fölszámolja önmagában az absztrakt állampolgárt, s individuális emberként saját empirikus életében, individuális munkájában, individuális viszonyaiban nembéli lényvé vált, csak ha majd »force propres«-jait társadalmi erőkként fölszámolta és megszervezte, s így többé a társadalmi erőt már nem választja el magától politikai erő formájában, csak ekkor teljesebben be az emberi emancipáció.”<sup>55</sup>

A *Gazdasági-filozófiai kéziratok* által jelezhető korszakában a kommunizmusról mint az emberi „reintegrációról” szól, s így definiálja: „Ez a kommunizmus mint beteljesedett naturalizmus = humanizmus, mint beteljesedett humanizmus = naturalizmus, maga az egzisztencia és lényeg, tárgyiasítás és önértékelés, szabadság és szükségyszerűség, individuum és nem (Gattung) közötti vita igazi föloldása. A kommunizmus a történelem feloldott rejtélye, s önmagát e megoldásnak tudja.”<sup>56</sup>

Roppant igényével mindenekelőtt egyet bizonyít e meghatározás: Ha Kant a gyakorlati transzcendencia elsőbbségét egy megszünthetetlenül véges, „társiatlanul-társias” [ungesellig-gesellig] lény lezárhatatlan tevékenységében látta; ha Hegel számára a bevégző dialektika [Vollendungsdiagnostik] sémája csak az elméleti transzcendencia volt végponthoz juttatható — akkor Marx ennek ellentétét viszi végbe, s egy magát bevégző gyakorlati transzcendencia elképzelését koncipiálja. Ennek lényegi meghatározására úgy kerít sort, hogy ellentéteket gondol bele, melyek a történelem lehetőségének legáltalánosabb föltételeiként kell érvényesülniük. Individuum és nem egységeként az anyagi lényt definiálta a skolasztika: Marx a közeljövő kommunista emberét konstruálja meg teologikus módszerekkel.

A *tőkében* mindez nem bukkan föl ezzel összehasonlítható merészséggel. Csak egészen sporadikusan találhatók olyan helyek, melyeknél a jövőbeli nevelésről vagy a „változó munkakövetelményekre való abszolút diszponibilitásról”<sup>57</sup> esik szó, melyet ugyanis a munkás a jövőben mutatna majd föl. Egyetlenegyszer bocsátkozik bele Marx a jövő társadalmának egyik gyakorlati alapproblémájába, méghozzá a befektetések irányítása örvén. A befektetéseket a kapitalista

---

<sup>55</sup> *Der Historische Materialismus*, 255. o. — Vö. Marx — Engels Művei 1. k.

<sup>56</sup> *Nationalökonomie und Philosophie*, 181. o.

<sup>57</sup> *Das Kapital*, I. k., 453. o.

társadalomban a rentabilitás szempontjai automatikusan szabályozzák. A dolog majd „egyszerűen” arra redukálódik — így Marx —, hogy a társadalomnak előre ki kell számolnia, mennyi munkát és termelési eszközt tud fölhasználni a hosszú távú projektek károsítása nélkül.<sup>58</sup> Ez nagyon könnyelmű válasz lehetne attól, aki pusztán azt javasolná, hogy az öntudatlan piac helyett egy bölcs bürokrácia irányítsa a gazdaságot; s egy olyan gondolkodótól, aki meg akarja szüntetni a munka megosztottságát, megbocsáthatatlan könnyelműséget jelentene. Hiszen mi az „a társadalom”, ami irányít? Miképp megy végbe a számítás? Hogyan vesz részt benne az egyén? Nem csap-e át itt a megcélzott uralomnélküliség már teoretikus gyökereiben is az embernek ember fölötti új uralmába?

Az osztály nélküli társadalom konstrukciójának tárgyalása nem lenne teljes, ha nem gondolnánk hozzá alapvető előfeltevését és legmélyebb értelmét.

Az alapvető előfeltevés a dialektika sémája szerint az, hogy a proletariátus existenciája „az önmagát beteljesítő, s ezért megszüntetését siettető elidegenedés”.<sup>59</sup> Spekulatív bázisának gondolati kényszere az, ami Marxot az „elnyomorodás elméletéhez” vezeti, tanításának ahhoz a részéhez, mely a legkorábban, a leglátványosabban és a legeredményesebben volt megrendíthető.<sup>60</sup>

Az osztály nélküli társadalom legmélyebb értelme mégis abban áll, hogy a teoretikus transzcendencia leváltására és pótlására hivatott. Marx semmiképp sem tartja a vallást és a filozófiát a papok hazugságának és tébolynak, amiképp ezt néhány fölvilágosító tette. „A vallás a nép ópiuma” sokat idézett kifejezése egyáltalán nem hangsúlyozza az ópium méreg jellegét. Bár a vallás csak „az emberi lényeg fantasztikus megvalósulása”, de éppen addig egyedüli és kizárólagos ittléte, amíg nem bír igazi, azaz földi valóságtartalommal. „A vallási nyomorúság a valóságos nyomorúság kifejezése, s egyszersmind tiltakozás a valóságos nyomorúság ellen. A vallás a szorongatott teremtmény sóhaja, egy szívtelen világ lelke, mint ahogyan szellemtelen állapotok szelleme.”<sup>61</sup> Nem utilitarista világjobbítóknál és okos technikusoknál kérdez utána Marx, hogy megtudja, mi az ember, hanem teológusoknál és filozófusoknál. És éppen ezért lehet az osztály nélküli társadalom *lényegileg* ateista, mert a vallást nem leküzdi és elnyomja, hanem megvalósítja legitím intencióját, s ezzel fölöslegessé is teszi.

A főntebb kidolgozott fogalmak segítségével a következőképpen foglalhatjuk össze a marxizmus filozófiai tartalmát: A polgári társadalom „életének absztrakciójából” (mely csak öntudatlanul és kollektíve gyakorlati transzcendencia) a proletárforradalom után valós egyetemességgé továbbképzett individuum

---

<sup>58</sup> Uo., II. k., 288. o. (Marx – Engels Művei 24. k.)

<sup>59</sup> *Nationalökonomie und Philosophie*, 215.o.

<sup>60</sup> Bár az elmélet szigorú értelmében az „elnyomorodást” csak relatívként lehet fölfogni, de a szó szerinti értelem másra utal, s ugyanígy a katasztrófa-elmélet is (vö. *Das Kapital*, I. k., 728. o.).

<sup>61</sup> *Der Historische Materialismus*, 263. o. – Vö. Marx–Engels Művei 1. k.



visszanyeri eredeti szuverenitását és otthonát egy önmagával beérő termelési körben. Így a teoretikus transzcendencia különböző formái, amelyekben az emberi lényeknek addig biztosítva kellett lennie, elhalásra vannak ítélve.<sup>62</sup>

Ez a filozófiai tartalom képzi a marxizmus magvát. A korszak szekuláris problémája, az embernek a saját új világához, az „iparhoz” való viszonya először itt vetődött föl éppoly mélyértelműen, mint amennyire szenvedélyesen. Hogy nem megfigyelés és empiria szülötteként, az nyilvánvaló.

Persze ez még nem a marxizmus egésze. A jelentős és teljes koncepció, mint ez majdnem mindig lenni szokott, a realitásban is nagyobb visszhangra talált, mint az unalmas hétköznapi értelem. Éppen túlaradó jellege alapozta meg világtörténelmi összekötődését a legújabb társadalmi jelenséggel, a még eltaposott és már fölemelkedő proletariátussal – úgyhogy Európában az utolsó hitté lehetett.

---

<sup>62</sup> Nem szabad eltekintenuünk attól, hogy a marxi gondolkodásban van egy mellékvonal, amely megkérdőjelezi teoretikus és gyakorlati transzcendencia eme monumentális és fantasztikus egységét.

A *Párizsi kéziratokban* Marx egy olyan átfogó emancipációs folyamatba ágyazza be a munka elidegenülését, amelynek keretei között az emberi érzékek is kibontakoznak kezdeti fürkésző és szaglászó nyersességükből, s így eljutnak ahhoz a szabadsághoz, hogy a dologhoz magáért a dologért legyenek képesek viszonyulni (tehát pl. a szépséget érdek nélkül tudják szemlélni). Itt nincs szó „resurrectio”-ról, a természet annyit jelent, mint „nyers természet”.

Marx, a termelési kör első fundamentálanalízisével, *A német ideológia* Feuerbach-fejezetében adja meg a tudat lényegi meghatározását. Ezzel világossá válik – látszólag teljesen a tudat akarata ellenére –, hogy a világ (horizont) tudatának és a környezet tudatának a különbözősége eredeti adottság, s hogy a „tisza tudat” ebből fakadó önállósulása (akárcsak a teoretikus transzcendencia) minden történelem és emancipáció kezdete.

A *politikai gazdaságtan bírálatához* bevezetésében Marx tesz néhány olyan megjegyzést a görög mítológiáról, amelyekben elismeri a teoretikus transzcendencia (a horizont-tudat) eme formájának egyedülálló voltát és utolérhetetlenségét.

A *tőke* harmadik kötetének egy ismert helyén azután véghezviszi a szabadság ill. a szükségszerűség birodalmának elválasztását, ami nem alapozható meg a bevégző dialektika gondolkodásmódjának segítségével. Mivel a szocializmus itt csupán a szükségszerűség birodalmának megszervezésékként jelenik meg, ezért előtérbe kerül a „többlet” lényegének kérdése.

Indirekt módon mindenesetre utalhatunk egy válaszra, amennyiben ugyanis azokat a jelenségeket tartjuk szemünk előtt, amelyeket Marx a legtöbbre becsült és amelyekben „az emberi természet öntevékenységét” látta megvalósulni: kivétel nélkül a teoretikus transzcendencia nagy reprezentánsairól van szó – Aiskhylosról és Dantéről, Miltonról és Leibnizről. Marx munkásságának föltáratlan kérdései érdekesebbek, mint közismert hibái. Az előbbiekhöz tartozik pl. az a meglepő tény, hogy Marx nem tűnik teljesen meggyőződöttnek lenni a „termelőerők” spontaneitásáról, s azt *A tőke* egy helyén (III. k., I. rész, 56. o.) többek között a „szellemi munka fejlődésére” vezeti vissza.

Marxnak egyúttal látszólag töretlenül sikerült olyan tudományos elméleteket beolvasztania tanításába, melyek már jóval előtte exisztáltak.<sup>63</sup> Csakis ez az egységesség váltotta ki azt a mérvű félelemérzetet és gyűlöletet, ami nélkül nem léphetett volna föl a fasizmus, amely ezt az egységet éppen a saját negációjában vette halálosan komolyan, holott éppen annak régóta nyilvánvalóvá vált törékenysége tette lehetővé a győzelmét.

## Nietzsche: a „kultúra” polgárság-előtti talaja

De nem annyira ezen egységesség komplexusa, mint éppen filozófiai magva volt az, amely, jóval Maurras és Hitler előtt, Nietzsche személyében megteremtette a marxizmus legjelentősebb és legradikálisabb ellenfelét.

Ennek a tézisnek az első pillantásra meglepőnek kell lennie. Hiszen sem az ifjabb nem ismerte másként az idősebbet, mint indirekte,<sup>64</sup> sem alkotásaik tematikája nem látszik sok hasonlóságot fölmutatni. Nietzsche gondolkodásának tárgya, legkorábbi időszakától kezdve a legutolsóig, „a kultúra” volt, ami mindenekelőtt nem mást jelentett számára, mint az ember magánál-létét [Beisichselbstsein] a filozófiában, a művészetben, a vallásban, azaz a teoretikus transzcendenciában. A tragédia dionysosi alapjának fölfedezése, a zseni megvédelmezése a tömegekkel szemben, a rabszolgaság szükségességéhez való ragaszkodás, nem más célt szolgálnak, mint az igazi kultúra mozzanatainak explikálását:

---

<sup>63</sup> A koncentráció és a kizsákmányolás elméletét már Sismondi kifejlesztette, a profitráta süllyedő tendenciájának doktrínája Ricardóra vezethető vissza. Ismeretes, hogy a munkaérték tana a klasszikus nemzetgazdaságtannak a maga egészében vett jellegzetességét mutatja (vö. Eduard Heimann: *Geschichte der volkswirtschaftlichen Lehrmeinungen*, Frankfurt a. M. 1949).

<sup>64</sup> Barátjához, von Gersdorffhoz írott levelében arról tudósít a fiatal Nietzsche 1868-ban (*Historisch-kritische Gesamtausgabe – Briefe*, II. k., München 1938, 182. o.), hogy elsajátított egy keveset „a társadalompolitikai pártok állapotáról” egy könyvecskéből, amelyből szintén (!) kitűnik „Lassalle irracionális nagysága”. Lehetetlen Lassalle-ról anélkül könyvet írni, hogy a *Kommunista Kiáltvány* szerzőjéhez fűződő viszonyát ne ábrázolnánk. A könyvecske szerzője (Joseph Edmund Jörg) képes volt erre – ennyire elfeledett volt Marx *A tőke* megjelenési évében. Jörg csak egyetlenegyszer, egy lényegtelen és félrevezető összefüggésben említi őt; Nietzschét nem lehet szidni azért, mert nem járt utána ennek a helynek. Nietzsche később nemritkán hivatkozik Eugen Dühring írásaira, s ezeket „egy egész reszkető alvilág bosszújának” nevezi (VIII. k., 435. o.). Nietzsche figyelmesen tanulmányozta Dühring *Geschichte der Nationalökonomieját*, amelyben egy terjedelmes fejezet található Marxról, mindenesetre bármifajta idézet nélkül, és olyan száraz, leckéztetően lebeszélő formában, hogy Nietzsche nyilvánvalóan nem érezte magát indítatva további fáradozásokra. Mindamellett ezek az érintkezési pontok teljességgel elegendők ahhoz, hogy a marxizmus alapintencióinak ismeretét Nietzschének tulajdoníthassuk.

alapját, valóságát, bázisát. Ezzel egyben végbemegy az ellenfelek vádló leleplezése is: a tudományé és logikai (sókratési) optimizmusáé, a tömegemancipációé és lapos utilitarista gondolkodásáé, a forradalomé és romboló hatásaié. Ám amennyire majdnem minden gondolat egy későbbit előlegez nála (különösen a Parmenidés és gondolkodásának rettentő absztrakciója elleni támadás): egészében ugyanannyira naiv és nem-dialektikus radikalitással konstatálja a fiatal Nietzsche a „kultúra” és „ipar”, a teoretikus és gyakorlati transzcendencia összeegyeztethetlenségét, s így nem lehet Marx genuin ellenfele. Azé a Marxé, aki minden egyéb volt, csak nem a modern vívmányok terjengős dicsőítője David Friedrich Strauss stílusában, akit a fiatal Nietzsche egy zseniális és vakmerő támadásában a földhöz teremtett.

Szinte semmi sem jelzi jobban előre a későbbi fejlődés vonásait, mint hogy Nietzsche csak akkor juthatott a marxi síkra, miután a legősibb ellenfelet egy időre és soha teljesen el nem múló nyomokban, a saját szívében hagyta elhatalmasodni. Úgynevezett fölvilágosító periódusában, heves és sietős fejlődés során, egy egész évszázad szellemtörténetét pótolta be a pap és hercegi tanító fia.<sup>65</sup> Határozott mozdulattal áldozza föl a vallást és a művészetet a tudománynak, a zsenit a gondos átlagnak, a rabszolgákból és szabadokból álló antik államot a modern demokráciának. A modernitás megvetője egy tudományos-emancipatorikus tömegkultúra védelmezője lesz, melyen nyilvánvalóan a gyakorlati transzcendenciát érti. De fokról fokra hallhatóvá válik egy ellenszólam, amely a fiatal korszak töretlen továbbhatását igazolja. Nietzsche késői filozófiája abban a pillanatban születik meg, amikor az ellenszólam végérvényesen átveszi az irányítást, s a rövid fölvilágosító periódus, az ökumenikus szélesség és modern keménység új perspektíváival egyetemben, a fiatal korszak diadalmasan föltámadó problémáinak és megoldási tendenciáinak pusztá bázisává válik. De ami akkoriban csak kiindulás és utalás volt, most gondolati összefüggés lesz, mely kiszórja vagy átváltoztatja annak legtöbbszörjét, amit a fiatal Nietzsche tisztelt és szeretett. S csak ezzel állítja szembe magát és még filozófiájának legszubtilisabb fogalmait is Marx-szal, olyan pontos megfelelésben, hogy alkalmasint még soha két gondolkodó maszkként és arcként, negatívként és másolatként nem volt egyszerre ennyire egymással rokon és egymással szembenálló.

Nietzsche most megérti, hogy az élet absztrakciója, amely uralja az európai ittlétet, s tudományként, iparként, tömegként, demokráciaként, szocializmusként manifesztálódik, egységes jelenséget alkot, s *mint ilyen* idegen a kultúrától. Zárt termelési és tudáskörökre való hajlamában kihúzza a teremtő zseni alól a talajt, a „realitás” talaját, amiben minden „élet” gyökerezik. Ami Hegel számára „ a

---

<sup>65</sup> Nietzsche apja nem egyszerűen a hercegnők nevelője volt az altenburgi udvarnál egy időre: fiának a Frigyes Vilmos nevet adományozta, hálából egy „magasrangú jótevő” iránt, s 1848-ban, a porosz királynak a forradalommal szembeni megalázkodásáról hallván, mély kétségbeesésében napokra elrejtőzött az emberek szeme elől.

szabadság tudatában való haladás”, ami Marx számára elidegenedésként egyszersmind realizálás is volt, Nietzsche számára „merénylet” lesz, amelynek gyökerei a legrégebbi korokba nyúlnak vissza.

Nietzsche most határozottabban viszi végig a gondolatot, hogy az élet absztrakciója végső soron a gondolkodás absztrakciójából fakad, a nyugati metafizika legkorábbi vázlattevéből. E metafizika szembeállította a „létet” [Sein] és a valamivé-válást [Werden], s ezáltal egy a valóságon kívüli nézőpontot vélt nyerni, s ezért az ételle szemben ítélkező attitűdre jutott. A kereszténységben ez folytatódott; a szocializmus, mely a valóságot gyökeresen megváltoztatni véli, csak legradikálisabb konzekvenciája. Az európai horizont-tudat lényege maga vezet az univerzális tudás- és termelési kör autonómiájához, mely minden embert nivellál, részekként beilleszt, tehát minden kultúrát szétzúz. A teoretikus és gyakorlati transzcendencia ezen életet tagadó egységét nevezi Nietzsche „morálnak”. Ezzel visszanyer egy olyan összefüggést, mely Hegel számára magától értődő volt, Marxnál azonban homályba borul. Ugyanakkor fölállít maga elé egy föladatot, a horizont-tudat teljesen új formájának kifejlesztését. Hiszen ha „minden, amit eddig igazságnak hívtak”, a hazugság legkárosabb és legalattomosabb formájaként lepleződik le, „csekként, hogy a vért kiszívja, kiszipolyozza magából az ételtől”, ha „a morál mint vámpirizmus”<sup>66</sup> jelenik meg, akkor új igazságra és új filozófiára van szükség. Tartalma az örök visszatérés, valósága a felsőbb-ember [Übermensch], s „a Föld urai”<sup>67</sup> vetik meg alapját.

De szükséges a rombolás és a merénylet elleni kíméletlen harc is. S mivel Nietzsche a morál életidegen életét egyre inkább az élet hiányos és alacsonyabb rendű formájaként fogja föl, életfogalma — az eredeti jelentés dacára — egyre biologikusabb lesz. Ekképpen kényszerül végül a „dűcadence”-szal szembeállítani a teljes egészében egészséges életet: a „szóke bestia” fogalma nem kuriozitás — szükségszerűen fut ki erre Nietzsche gondolkodása.

Azt mondhatnánk, hogy Nietzsche minden oldalról és megközelítésből mindig egy célpontot vesz tűz alá: Marx XI. tézisét Feuerbachról, miszerint a föladat az lenne, hogy a világot megváltoztassuk.

Ez a tézis valójában nem pusztán egy politikai forradalmat vagy éppenséggel egy fölületes dinamizmust tart a szeme előtt, hanem a „realitás”, a világ lényegi struktúrájának megváltozását posztulálja. Egy ilyen változás lehetőségét tagadni és cáfolni, előharcosait gyűlölni és leleplezni — ez Nietzsche számára az egész

---

<sup>66</sup> Nietzsches Werke, Taschenausgabe, Leipzig é. n., XI. k., *Ecce homo*, 385. o.

<sup>67</sup> Az a kozmológia, amelyet Nietzsche később „a hatalom akarása” fogalmának eredményeképp adott (és amely bizonyosan jelentős kezdeményezéseket és javaslatokat tartalmaz), annyiban hasonlít a „dialektikus materializmusra”, amennyiben szekundér és levezetett jellege nyilvánvaló.

életét mozgató és irányító szenvedélyes alapszükséglet. Mert ez a változás szétrombolná a kultúrát, amely az ő számára végig a „földolog”<sup>68</sup> marad.

Ennek a realitásnak minden borzalmával, háborújával, kizsákmányolásával együtt való megdicsőülése, az igent-mondás az itt és most: ez az örök visszatérés tanának értelme. Csak ha minden dolog, köztük az ember, éppen úgy tér vissza, mint amilyen most, csak ekkor lehetetlen többé valamely célra, egy „túlvilágra” irányulva túllépni rajtuk. Egy új metafizika végre a legnehezebb akcentussal illeti *ezt* az életet, az élet „nagy delén” az „igazi” világgal oda vész *minden* látszólagos, vagyis kritizálható világ is. És, éppen ezáltal, elveszik azoktól a vigaszvilágaikat és támaszaikat, forró pillantásaikat egy evilági vagy túlvilági végbirodalomra, akik ezt a jelenlegi és valóságos életet nem képesek elviselni: az egyszerűen rosszuljártaktól [Schlechtweggekommenen] és a csandaláktól. Dionysos régi és szeretett isteni neve ismét Nietzsche ajkára tolul, amikor azt az állapotot írja le, „amelyben az ember önmagát teljesen és egészen a természet megistenült formájának és öngazolásának érzi”<sup>69</sup>.

Ám nagy az az ár, melyet Nietzschének saját, az élet megdicsőülését hirdető metafizikájáért fizetnie kell. E metafizika értelemszerűen az ellentmondás és vele a kultúra örökké válása a világban. De mert éppen a világgal szemben mindenfajta ellentmondást kizár és a mindenkori világ totális igenlésével minden transzcendenciát az emberben őriz meg, ez a tanítás akaratlanul is a beteljesedett osztály nélküli társadalom fogalmának precíz *pendant*-ja lesz: az eredeti nietzschei fölfogás szerinti kultúra ott éppoly lehetetlen, mint itt.

Nem egy biológiai faj, hanem az alkotó ember az új kultúrában a helyes értelemben vett „felsőbb-ember”. „Alkotni” – ez Nietzsche számára priméren „értelmet” adni és értékeket meghatározni jelent. A felsőbb-ember nem csak egyes népeknek és korlátozott időre ad kőtáblákat és értékeket – az egész világ számára és beláthatatlan időre teremt értelmet: „Aki az értékeket meghatározza és évezredek akaratát irányítja, azáltal hogy a legkiválóbb természetűeket irányítja, a legkiválóbb ember.”<sup>70</sup>

A legkiválóbb természetűek „a Föld urai”, akik a felsőbb-ember eszközei. Ezért a felsőbb-ember uralma magasabb rendű, mint minden eddigi uralom: sem nem közönséges vagy direkt, mint az eddigi államférfiaké, sem nem indirekt és eltorzított, mint az eddigi filozófusoké. Emiatt tűzheti ki alkotó tevékenysége elé a legmagasabb célt: többé nem az anyagban vagy a tiszta szellemben hat – képes rá, hogy „művészként magán az emberen formáljon”.

Egy ilyen formálás a beteljesítése és ugyanakkor megintcsak előfeltétele az alkotásának. Mert az a keménység, amellyel a félresikerültséget megsemmisíti, a közepszerűvé válás évezredei után ismét valóságossá teszi azt az ős-rettentő

---

<sup>68</sup> *Götzendämmerung*, i. k., X. k., 288. o.

<sup>69</sup> *Wille zur Macht*, i. k., X. k., 217. o.

<sup>70</sup> Uo., 187. o.

[uralt-schrecklich] talajt, aminek láttán a legmagasabb alkotás egyáltalán végbemehet. Ez azonban Nietzsche számára tragédia: „Az élet amaz új pártja, mely minden földadatok legnagyobbikán — amihez hozzátartozik minden elfajzottság és élőködés kíméletlen megsemmisítése —, az emberiség fölfelé-szaporításán [Höherzüchtung] munkálkodik, ismét lehetővé teszi az életnek azt a túlságát [Zuviel von Leben] a Földön, melyből ismét fakadnia kell a dionysosi állapotnak is. Tragikus kort ígerek: újjászületik a tragédia, az élet igenlésének legmagasabb művészetete...”<sup>71</sup>

Ez Nietzsche hagyatéka az *Ecce homo*-ban, néhány hónappal összeomlása előtt: sötét és tisztánlátó prófécia, mely csak ott téved, ahol szeret. Először itt válik teljesen érthetővé, mi a felsőbb-ember — az a valaki, aki még az élet talajának megteremtésére is képes, annak a talajnak a megteremtésére, amely eddig természetből adott volt: az ittlét retteneteinek mint a kultúra alapzatának teremtésére.

Már ennél a pontnál is evidens, hogy mennyiben kell a megsemmisítés gondolatának<sup>72</sup> Nietzsche késői filozófiája centrumába kerülnie. Ha a történelem eredménye nem más, mint a „hunyorogó” utolsó emberek kicsinyes és steril hasznossági kalkulációja, azoké, akik sem kormányozni, sem engedelmessé válni, sem gazdagnak, sem szegénynek lenni nem akarnak, akkor a legszörnyűbb erőfeszítésre van szükség ahhoz, hogy visszakényszerítsék őket abba a szolgátságba, mely rendeltetésük. Keletkezésük történetének leleplezése az első előfeltétel.

Az egész késői korszakot ezért egy hektikus izgalom éles hangja uralja. Ez nem egy elképzelt „életnek”, hanem a valóságos történelemnek a megítélésére és megtagadására való vállalkozás.

Minden, ami az európai hagyományban nem a klasszikus görög vagy római antikvitásból ered, a morál rabszolgafölkeléseként értelmeződik, amely a zsidókkal kezdődik, „a *par excellence* ressentiment papi népével”<sup>73</sup>, s a kereszténységen, mint „minden eltiport, nyomorúságos, félresikerült, egyszerűen rosszul járt általános fölkelésén”<sup>74</sup> keresztül annak „lányához és folytatójához”, a francia

---

<sup>71</sup> *Ecce homo*, i. k., XI. k., 325. o.

<sup>72</sup> Ellene vethetnénk, hogy a megsemmisítés gondolata egyáltalán nem specifikus: éppúgy megtalálható a marxizmusban is, ahol a történelem semmisíti meg a burzsoáziát. Igaz, hogy a polgárság a szocialista programot a saját politikai megsemmisülésének fenyegetéseként érzékelte, ám éppolyan igaz, hogy épp a marxista örökség része az, hogy a szocialista pártok szinte seholy sem (még Oroszországban is csak vonakodva és a saját túlélésükért küzdve) kísérelték meg egy ilyen megsemmisítés megvalósítását. Mert a „kisajátítók kisajátítása” marxi értelemben inkább jelenti egy már régóta dülöngélő akadály elemi erejű eltakarítását, mintsem a tulajdonképpeni harcot, netán a fizikai megsemmisítést. Éppen Nietzsche gondolkodása bizonyítja, hogy a fasiszta megsemmisítés-gondolat primáren nem fogható föl homogén reakcióként.

<sup>73</sup> *Genealogie der Moral*, i. k., VIII. k., 335. o.

<sup>74</sup> *Götzendämmerung*, i. k., X. k., 282. o.

forradalomhoz vezet. Manapság a demokratikus mozgalom lép a kereszténység örökébe: minden teli a „fölháborodás pesszimizmusával”, a „kasztok, az előkelők, az utolsó privilégiumok elleni ösztönnel”<sup>75</sup>, s a demokratikus mozgalommal együtt a „nő-emancipáció” [Weibsemanzipation], az anarchizmus és a szocializmus is az „emberiség általános elfajzásának” jelenségéhez tartoznak.<sup>76</sup>

Látható, hogy a realizálás fogalma Nietzsche igazi ellenfele: mindenképp erre vonatkoznak a „ressentiment”, „décadence” vagy az „általános elfajzás” terminusai. Filozófiailag nyilvánvalóan csak egyetlenegyre támadhatatlanul eltökélt ellenkonceptió létezik: ez az egyáltalán nem-dekadens ember fogalma, „a ragadozóé, a zsákmány és győzelem után kéjesen sóvárgó, pompás szőke bestiaé”<sup>77</sup>, a „ragadozófalka”<sup>78</sup> pompás animalitásaé.

A gyakorlatban azonban Nietzsche szövetségese saját korának bizonyos jelenségeivel, s ezek aztán kevés hasonlóságot mutatnak föl Kant vagy Smith polgári társadalmával: „A katonaiállam fönntartása a legvégső eszköz, folytatni kell a nagy hagyományt, ragaszkodni kell hozzá — a legkitűnőbb embertípus érdekében. Az államok közötti ellenségeskedéseket és rangsort megőrkítő minden fogalmat szankcionálni kell (nacionalizmus, védővám).”<sup>79</sup>

Filozófia és proletariátus fantasztikus szövetsége a reintegráló „világmegváltoztatás” csatazászlaja alatt szembekerül itt a harcias társadalomnak és a rajta nyugvó kultúrának a „mentés” és „kiirtás” csatakiáltásait hallató kétségbeesett fegyverszövetségével.

Nem a „rothadt uralkodó rendek”<sup>80</sup>, hanem a Föld jövőjének urai, „mint testi és szellemi arisztokraták”<sup>81</sup>, mint „legátfogóbb lelkű uralkodó kaszt”<sup>82</sup> tudják, miképpen kell megváltoztatni a világot úgy, hogy olyan maradjon, amilyen:

„A »Ne ölj!« bibliai parancsa naivitás az élet komolyságának a *décadents*-okkal szembeni parancsához képest: Nem szabad nemzenetek!”<sup>83</sup>

„A gyöngéeknek és félresikerülteknek tönkre kell menniük: ez a *mi* emberszeretetünk első tétele. És még segíteni is kell őket ebben.”<sup>84</sup>

„[...] Ha az erők rangsorában ereje még magasabban áll [...], akkor nem elegendő, ha csak a szenvedés, elmúlás, megsemmisülés *megpillantásánál* képes kegyetlenségre: az ilyen embernek képesnek kell lennie rá, hogy maga teremtsen

---

<sup>75</sup> *Wille zur Macht*, i. k., X. k., 145. o.

<sup>76</sup> *Jenseits von Gut und Böse*, i. k., VIII. k., 139. o.

<sup>77</sup> *Genealogie der Moral*, i. k., VIII. k., 322. o.

<sup>78</sup> Uo., 382. o.

<sup>79</sup> *Wille zur Macht*, i. k., X. k., 8. o.

<sup>80</sup> Uo., 22. o.

<sup>81</sup> *Modernität*, i. k., XI. k., 95. o.

<sup>82</sup> *Die Unschuld des Wortens* (hg. v. Alfred Bäumler, Leipzig 1931), i. k., II. k., 405. o.

<sup>83</sup> *Wille zur Macht*, i. k., X. k., 12. o.

<sup>84</sup> *Exe homo*, i. k., XI. k., 360. o.

élvezettel fájdalmat; két kézzel (s nem pusztán a szellem szemével) kell borzalmasnak lennie.”<sup>85</sup>

Aligha lehet kétségbe vonni, hogy Nietzsche egész gondolkodása a marxi koncepcióval szembeni radikális, a saját következményeinek logikájától kérlelhetetlenül hajtott ellentámadás, s hogy a megsemmisítési gondolat e gondolkodás legbensőbb magjának negatív aspektusa. Így ha a történelem nem megvalósítás, hanem évezredek merénylő, akkor a merénylő megsemmisítése ismét egyensúlyba hozza a mérleget. Nietzsche nem valamifajta banális értelemben a fasizmus atyja.<sup>86</sup> Ám elsőként és a legátfogóbb módon ő juttatja szóhoz azt a spirituális centrumot, amely felé minden fasizmusnak gravitálnia kell: a gyakorlati és teoretikus transzcendencia elleni támadást – az „élet” egy „szebb” formájának védelmében. Hiszen Nietzsche számára nem a pompás animalitás mint olyan volt fontos<sup>87</sup>, és a megsemmisítés Hitler számára sem önmagáért volt cél. Legfőbb céljuk a jövőendő „legmagasabb kultúrája” volt. De mégis szükségszerű volt, hogy a pozitív koncepció, talán a fantasztikus absztraktság miatt – mert mi a „kultúra” a valóságos történelem elfogadása nélkül? –, mindkettőjüknél súlytalan maradt a negatív akarat konkrétumához képest. A fasizmus radikális politikai antimarxiz-

---

<sup>85</sup> *Die Unschuld des Werdens*, i. k., II. k., 252. o.

<sup>86</sup> Direkt összefüggések egyáltalán nem állnak fönn. Nietzsche közvetlen „tanítványai” éppenséggel közismerten egy apolitikus zenész (Peter Gast), egy zsidó (Paul Réé) és egy orosz nő (Lou Andreas-Salomé) voltak. Munkásságának „irracionalizmusa” és „esztéticizmusa” aligha hatott kevésbé a politikai baloldalra, mint a jobboldalra. A legérdekesebb közvetlen politikai hatást a fiatal Mussolini munkássága tükrözheti, amelynek veleje ugyanakkor kétségtelenül marxista (vö. itt 218. o. és Nolte: „Marx und Nietzsche im Sozialismus des jungen Mussolini”, uo.).

<sup>87</sup> Ebben az összefüggésben mintha csak egyetlen – bár fundamentális – vonulat lenne kiemelhető Nietzsche gondolkodásából. Ezért az ábrázolás messze elmarad attól, hogy hűek maradjunk Nietzsche fölöttébb komplex filozófiájához a maga egészében, vagy Nietzschehez mint emberhez. Ismeretes, hogy nála lényegileg az ember „meghatározatlanságáról”, azaz a transzcendenciáról esik szó. De még egy olyan fontos pontot is figyelmen kívül kellett hagynunk, mint a tudatról szóló tan, amely közelségében és távolságában is oly rokon a Marxéval. Éppilyen kevésbé válhatott láthatóvá Nietzsche gondolkodásának „ezoterikus” vonulata. Ebben pl. a felsőbb-ember a „szintetikus” ember, aki a Föld kikerülhetetlen „gazdasági összírányításának” közepette „alkotni”, azaz a különben tudattalan egyetemes társadalmi mozgást az egyénbe bevinni képes, miközben számára többé már nem a természeti ittlét ijesztő mélysége, hanem „az emberiség elgépítésése” az ittlét előföltétele (X. k., 114 sk. o.). Nyilvánvalóan az osztály nélküli társadalom fogalmának komplementumáról van szó. Teljességgel említetlenül kellett hagynom Nietzscheknek mint embernek párját ritkító (és az „örület-levelekben” [Wahnsinnsbriefe], mindenekelőtt a Jacob Burckhardthoz írottban, nyilvánvalóvá váló) meghasonlottságát, aki pl. a következő maximát tűzte ki maga elé: „Senkivel sem szóba állni, akinek köze van a fajelmélet csalásához [Rassenschwindel].” (VIII.k., 498.o.) Ugyanakkor a „vérkeveredésben” látta a demokratikus ideálok győzelmének az okát (VIII.k., 245. o.).



musát évtizedekkel megelőzve, Nietzsche olyan szellemi ősképet alkotott, melyhez maga Hitler sohasem tudott fölőni.<sup>88</sup>

Bár minden szembehelyeződések e legradikálisabbika a polgári társadalom talaján zajlik, az mégsem alkalmas ezen ellentétek kifejezésére, melyek *mint olyanok* immanensek lennének. A marxizmus *nem* a proletariátus spontán öntudata, hanem elsősorban egy tanítás, melynek segítségével egy a német klasszikus filozófiából előlépő hatalmas szellem a polgári társadalom legújabb termékét az emberi reintegrációba vetett mértéktelen reménye szolgálatába akarta állítani. Nietzsche gondolkodása *nem* a polgárság egy ideológiája, hanem egyrészt a művész kétségbeesett tiltakozása a világfejlődés egésze ellen, másrészt a polgári társadalom feudális elemének legélesebb reakciója a saját fenyegetettségére. Bár ekképpen mindkét tan szorosán összekapcsolódhatott társadalmi alapjelenségekkel és ezek mozgalmaival, hisz ezek tendenciáit egy bizonyos fokig helyesen tudták kifejezésre juttatni; ám mindezen lényegileg túlnő a jelentőségük, s egyformán ama szabadúszó értelmiségi réteg produktumának bizonyulnak, amely autoritás nélküli és csak annál merészebb elképzelései váltakozásában konstituálja a polgári társadalom mindenkori öntudatát. Minden egyéb tanítástól különbözik a két doktrína azért, hogy a társadalmat, mely talajuk volt, ittlétük legkülső határait képesek szorítani: az egyetemes munka- és csereközöség eszkatologikusan elképzelt valóságára, ami felé emez tartott, s a szuverén, harcias, önmagán belül antagonisztikus csoport transzcendenciát-nélkülöző öntételezésére, amelyből amaz származott.

### **Max Weber: a fasizmus-előtti polgári társadalom teoretikusa**

Aligha létezik komolyabb bizonyítéka ennek a tézisnek, mint az a tény, hogy *Max Weber*, minden utólag konstruált fejlődési irány valószínűsége ellenére, sokkal távolabb áll a fasizmustól, mint Nietzsche. Ráadásul a nagypolgári származású Weber a legközvetlenebb módon kapcsolódott a századforduló imperialista Németországához, s ami csak az általános korhangulatban Nietzschére hátra-, és Hitlerre előremutatott, az minden volt számára, csak ismeretlen nem. Még ha azonban 1895-ös freiburgi székfoglaló beszéde telis-tele is van olyan fordulatokkal, amelyek jelentésük, de néha még megfogalmazásuk szerint is nyugodtan állhatnának a *Mein Kampf*ban, mégis, ugyanaz a beszéd egy olyan differencia kiindulópontját tartalmazza, melynek további kibontakozása lehetővé teszi, hogy

---

<sup>88</sup> Mert Nietzschéből hiányzott a német provincializmus, amely elválaszthatatlan a nemzetiszocializmustól. Elegendő arra emlékeztetni, hogy Nietzsche folyamatosan mily nyomatékkal utalt Oroszország – az „egyszerű nép” Oroszországának – jövőbeli nagy szerepére (XI. k., 11 sk. o.; vö. továbbá *Die Unschuld des Werdens*, II. k., 433, 436. o.).

személyében a német politika Hitlerrel szembeni alaplehetőségét pillantsuk meg.<sup>89</sup> Ebből az összefüggésből csak egyetlenegy szálát óhajtok kiemelni: viszonyát Marxhoz és a marxizmushoz, s ezzel indirekte viszonyát Nietzschéhez és a fasizmus spirituális magjához. Főszálról van szó, mely érthetővé teszi viszonyulását [Stellung zu] a polgári társadalomhoz, ill. helyzetét [Stellung in] abban.

A szocialista mozgalom egészével szemben táplált félelem, s ez a fasizmus forrása, mindig is idegen maradt Max Weber számára. Csak megvetéssel tudott tekinteni a polgárságnak a szociáldemokrácia előtt tanúsított gyávaóságára, de ennek potenciális fonákjára, a gátlástalan brutalitásra is. Számára a szocializmus a polgári társadalom egy jelensége, s azon belül kell megtalálni a helyét. Létrehozza a „munkásarisztokrácia” fogalmát, jóval Lenin előtt.<sup>90</sup> Ezért teheti föl 1907-ben egészen elfogulatlanul a kérdést, hogy tulajdonképpen miért *ne* kormányozhatnák a szociáldemokraták a kommunákat. *Meggyőződése*, hogy a kísérlet veszélyesebb lenne ideológusaik számára, mint a polgári társadalom számára.<sup>91</sup> A „proletariátus realitásának fölfedezése” nyújtja számára e reményt. Ez a fölfedezés akkoriban több helyütt végbement, s a világproletariátus homogenitásának spekulatív marxi tézisést először rázta meg (de nem semmisítette meg, mert annak további fönmaradása a fasizmus előfeltétele volt<sup>92</sup>).

Max Weber nem maradt meg egy megalapozott föltevésnél. Empirikus módszerekkel próbálta ellenőrizni azt, amit Marx filozófiai premisszákból előzetesen eldöntött: alacsonyabb vagy magasabb kvalifikációjú személyek fogják kiszorítani a munkásokat a technikai újítások révén? minőségi vagy közgazdasági differenciálódás vagy uniformizálódás felé halad-e a munkásság? milyen a munkásság felső rétegeinek viszonya a kispolgársághoz? Ezúton nemcsak bizonyítékokat nyer azon fölfogása alátámasztásául, hogy a nyugat-európai – beleértve a német – proletariátus tágabb értelemben nem más, mint a polgárság egy része (ezt a fölfogást egyébként Engels már egy fél évszázaddal korábban megelőlegezte, még ha csak mellékesen és Angliára szorítkozva is<sup>93</sup>), hanem elméletileg is föltárul előtte az a lehetőség, hogy elkülönítse egymástól Marx munkásságában a tudományos és nem-tudományos elemeket. Így járul hozzá tömeg, tudomány és filozófiai koncepció egységének fölbomlasztásához, mely

---

<sup>89</sup> Vö. Ernst Nolte: „Max Weber vor dem Faschismus”, *Der Staat* II. (1963), 1. sz., 1–24. o.

<sup>90</sup> Székfoglaló beszédében: *Gesammelte Politische Schriften*, 2. kiad., Tübingen 1958, 23. o.

<sup>91</sup> *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen 1924, 407 sk. o.

<sup>92</sup> A „homogenitás” ill. hiánya faktum, és empirikusan elvileg megállapítható. Hogy a politikai alternatívának szükségszerűen azt kellett jelentenie, miszerint a munkásság bevonandó a polgárság egy részének nacionalizmusába, egyáltalán nem bizonyos. A munkásmozgalom internacionalizmusa nem föltétlenül függött a marxi elmélet helyességétől vagy helytelenségétől.

<sup>93</sup> Vö. *Der italienische Faschismus – Geschichte*, 51. jegyzet, 572. o.

egység a marxizmus igazi hatóerejét testesítette meg, s túlságosan is törékeny és szubtilis alapvonása maradt.

Fontosabb azonban Max Weber állásfoglalása a marxi gondolkodás centrumával kapcsolatosan. Mert Weber gondolkodásának tulajdonképpeni tárgya ugyanaz a bizonyos dolog Marxból: őt is elsősorban a gyakorlati transzcendencia foglalkoztatja.

Az „ösztönösen reaktív élelemkeresésből kibontakozó racionális gazdálkodást”<sup>94</sup> kívánja nyomon követni, azt a „racionalizálási és társadalmiasodási folyamatot, melynek folyamatosan előrehaladó elterjedését minden közösségi cselekedetünkben, minden területen a fejlődés lényegi hatóerejeként követhetjük nyomon”<sup>95</sup>. Ha már az eredeti házikommunizmus szétmállása és a növekvő fogazottság csak ugyanannak a dolognak a két oldala, akkor manapság „az egyetemes piaci ellaposodásban” a termelési folyamat messzemenően eloldódott a személyes kötöttségektől és az organikus ittlét föltételeitől, s a legszemélytelenebb, legkomplikáltabb és legdifferenciáltabb társadalmi viszonyokat hozta létre. A Nyugatra tehát csak egy egyetemes folyamat egy bizonyos legmagasabb stádiuma jellemző, melynek kezdetei mindenütt megtalálhatók, s melyeket Max Weber többnyire a „szisztematizálás”, „szublimálás”, „racionalizálás”, „intellektualizálás” fogalmaival ír körül. Max Weber gondolkodásának tárgya tehát ugyanúgy a világtörténelmi folyamat keretein belüli polgári társadalom, mint ahogy Kant, Hegel és Marx számára is az volt. Ő azonban megszabadítja a megfigyelést a marxi koncepció néhány súlyosan dogmatikus premisszájától.

Nem fogadja el a késői Marx téziséét arról, hogy vallási hatalmak sohasem jutottak lényeges szerephez ebben a folyamatban. Legjelentősebb kutatásai éppen a gyakorlati és a teoretikus transzcendencia összefüggéseinek világossá tételét szolgálják, s ezzel ismét csak egy olyan kapcsolatot hoz létre, mely Kant, Hegel és Nietzsche számára magától értődő volt, de a fiatal, sőt (mindenesetre homályos utalások formájában<sup>96</sup>) még az idősebb Marx munkásságában is szerephez jutott.

Nem veszi át a termelőerő tisztázatlan marxi fogalmát. A „termelőerők kibontakozásának” terminusa csak problémákat vet föl, nem old meg azonban egyet sem. Max Weber válasza a „karizma” fogalmában rejlik, mely a legpolivalensebb szó munkásságában, de legalapvetőbb jelentésében nem jelöl mást, mint a „találmány” levezethetetlen hatalmát.

Nem osztja Marx hitét abban, hogy éppen a legkiteljesedettebb elidegenítésnek kellene „átcsapnia” az emberi lényeg legtökéletesebb visszanyerésébe. Nem mintha hiányzott volna belőle a marxi „elidegenedés-történelem” iránti megértés. De éppen mert lényegileg kiegészíti azt — a termelőnek a termelőeszköztől való

---

<sup>94</sup> *Wirtschaft und Gesellschaft*, I. fk., 4.kiad., 1956, 35. o.

<sup>95</sup> Uo., 195. o.

<sup>96</sup> *A tőkében* folyvást gúnyos hangnemben történik utalás az angol kapitalizmus puritán karakterére.

elválasztása végbement a hadseregben is, és manapság megy végbe az egyetemeken –, visszafordíthatatlan folyamatként jelenik meg számára, amely sohasem léphet egyfajta „magasabb egységre” az individuummal. E történelem nem a termelőeszközök magántulajdonán nyugszik: a szocialista gazdaság nem szüntetné meg a munkások kizsákmányolását [Expropriation], csak kiegyécsítené azt a tulajdonosok kisajátításával. Mivel ebben a társadalomban is szükségszerűen bekövetkezne a harc az „esélyek kisajátításáért”<sup>97</sup> [Chancenappropriation], s a valóságos rendelkezési hatalom kevesek kezében összpontosulna, még szilárdabbnak és szétrombolhatatlanabbnak kellene lennie annak a „vasépítménynek”<sup>98</sup>, mellyel a modern kor körülvette az embert. Az uralom „minimalizálásának”<sup>99</sup> tendenciáját, melyet a demokrácia bizonyos formái és különösen a szocializmus fölvetnek, Weber sohasem vette igazán komolyan. A parlamentarizmusért és a belpolitikai szabadságért folytatott küzdelmének éppen az a meggyőződés volt az előfeltétele, hogy a bürokrácia hatalma egyre szilárdabb és visszafordíthatatlanabb lesz, s ezért csak az jöhet számításba, hogy az ellenőrzésnek és az individuális mozgásszabadságnak egy minimuma biztosítható legyen. A történelem kérelmelhetlenül új arisztokráciákat szül; sem az a veszély, sem az a remény nem jogosult (a gondolkodás módjának megfelelően), hogy bármikor is túl sok szabadság lehetne a világon. Weber osztja Marx értékelését a kortárs fejlődésről és félelmét az ember „fölosztódásával” kapcsolatban. De rosszabbodást figyel meg ott, ahol Marx gyógyulást látott, mert a „társadalmiasodást” bürokratizálódásként ismeri föl, s az univerzális, reintegrált, a munkamegosztásnak többé nem alávetett ember fogalmát képtelen ábrándnak tartja. Így korrigálja azt a „felelőtlen könnyelműséget”, mellyel Marx kivitelezte a jövő társadalmával annak terveit, s ezzel Weber kitepi a marxista hitvallás szívét, a bevégző dialektika koncepcióját. Hogy neki vagy Marxnak sikerült-e élesebben látnia a bürokrácia vonatkozásában, az ma már csak melankolikus kérdés lehet. Még tíz év sem telt el Weber halála után, amikor az orosz forradalom még élő vezéralakjainak legjelentősebbike, Trockij, bírálni kezdte az állam bürokratikus elfajzását, és, még inkább posztumusz módon nem más, mint Sztalin lett a koronatanúja, amikor ugyanis kifejlesztette a „forradalom fölülről” teóriáját, melyet a marxi gondolkodásból egyáltalán nem lehet megalapozni. Ellenvetésként legföljebb azt lehetne fölhozni, hogy a bürokrácia fogalma nem egyértelmű, és Weber túlságosan is annak porosz-német formájára orientálódott. De nem annak megválaszolása érdekes itt, hogy hol és miben volt igaza Max Webernek Marxszal szemben. Más a föladat.

Max Weber, éppen mert behatóan és racionálisan foglalkozott a marxi problematikával, óriási szakadék választja el a nietzschei antitézis radikalitásától, s különösen Hitlernek az „okozók” [Erreger] utáni mitologizáló kutatásától.

---

<sup>97</sup> *Wirtschaft und Gesellschaft*, I. fk., 119. o.

<sup>98</sup> *Gesammelte Politische Schriften*, 242. o.

<sup>99</sup> *Wirtschaft und Gesellschaft*, I. fk., 169 sk. o.

Semmiképpen sem tervezte Marx szellemi „megsemmisítését” vagy akár csak a materialista történelemszemlélet fölváltását egy a vallásos beállítódások történelmi elsőbbségét hirdető spiritualista doktrína által. Aki így értette vallásszociológiai kutatásait, az félreértette őket. Ezek sokkal inkább kiegészítést, mintsem cáfolatot nyújtanak. Max Weber számára Marx mindig is óriási gondolkodótárs maradt, s megállapításaik és megítéléseik egy igen széles skálán egybeesnek.

Az osztályharc Weber számára is a kor egyik fundamentális valósága, a kapitalizmus az ő számára is a termelők kisajátítását jelenti, s a társadalom proletárookra és polgárságra való fölosztódása nála is a modernitás legfontosabb ismertető jege; leírásai az ipari viszonyokról gyakran emlékeztetnek a Marxéira. Ez az egybeesés azonban nem valamifajta utánzáson alapul; sokkal inkább az az egyszerű és mégis gyakran elhanyagolt tény kerül napvilágra benne, hogy a „marxizmusnak” csak igen kis része származik genuin Marxtól. Mind az osztályharc elméletét, mind a történelem ökonomikus szemléletét, mind a kapitalizmus analízisét „polgári” teoretikusok is kidolgozták — Marx előtt és Marx mellett —, s Weber csak azt vette vissza, ami a polgári társadalom elméletéhez tartozott.

Ezért még a kezdeményét sem találjuk nála annak az átfogó „ellenségtannak” és gondolati kényszereinek, amelyek Maurras-nál és Hitlernél éppoly centrálisak, mint Nietzsche-nél. Persze Webernek is vannak politikai ellenfelei, s élesen és határozottan küzd ellenük. De amikor fölfedi történeti leszármazásukat, fölfoghatóbbakká és nem félelmetesebbeké válnak; semmiképpen sem keletkezik így egy olyan sor, mely többé-kevésbé azonos lenne az európai történelemmel.

Igy Max Weber nem érzi annak kísértését, hogy elvesse a saját előfeltevéseit, s egy „hanyatlástörténet” fogalmát koncipiálja. Semmi kétséget nem hagy afelől, hogy ama puritánok utódjának tekinti magát, akiknek etikai rigorozitása és a világon diadalmaskodó hite életre hívta a modern kapitalizmust. Egyetlen más embertípust sem tárt föl alaposabban, mint a zsidó prófétákat, és egyetlen más embertípusban sem vigasztalódott jobban, mint bennük, akikkel kezdetét vette a világ antimágikus és racionális átformálása, mely a nyugati történelem alapvonása. Ennek megfelelően teljességgel pozitív hangsúllyal említi a nagy nyugati forradalmakat, beleértve a franciát is.

Mindazonáltal nem kevésbé igaz, hogy Max Weber sajátos ingadozást mutatott éppen a leglényegesebb jelenséggel szemben, amelynek gondolatait szentelte. Szerinte a racionalizálás nem csupán a Nyugat kitüntető jege, hanem egyben annak a kínzó gondnak is oka, hogy vajon az ember egyáltalán fölnőhet-e a rettenetes szakítópróbához, mely számára a modern világ „apparátusán” belüli minden természetes viszony visszafordíthatatlan megfordulását jelenti. A „haladás” fogalma teljességgel elveszti átörökített pozitív akcentusát; használata minden kertelés nélkül „inopportúnusnak” nyilvánul. Talán a „varázstalanítás” [Entzauberung] fogalmának a használata a leginformatívabb: az életmű egészen

belül kifejezetten pozitív értelemmel bír, s Weber egyik legismertebb kijelentésében mégis a georgei panaszok minden keserősége megjelenik benne.<sup>100</sup>

Ez az ingadozás egy olyan ember részéről, mint Max Weber, talán jellemzőbb a szellemi atmoszféra mélyreható, a fasizmusnak kedvező megváltozására, mint Bergson és Klages minden könyve. Ugyanakkor azt a fölismerést is nyújtja, hogy ebben a változásban többet kell látnunk, mint egy kizárólag szociológiailag megalapozott „menekülést az irracionalizmusba”.

S egy leegyszerűsítő magyarázat végül nem meríti ki a weberi tannak a különböző „istenek”, azaz értékrendek, végső soron a teoretikus transzcendencia egyes megjelenési formáinak sorsszerű és eldönthetetlen harcát felölelő tartalmát sem. A tézis, hogy emez istenek és harcuk fölött a sors és bizonyosan nem a tudomány uralkodik<sup>101</sup>, fölöttébb furcsa egy ilyen ember szájából, hiszen munkásságának az a belátás a legfontosabb eredménye, hogy manapság nincsen sorszerűbb hatalom a tudománynál és a hozzá kötődő racionalizálásnál. Ez csak a saját centrális fogalommal szembeni bizonytalanságból válik érthetővé, amely konstatálja ugyan a „haladás” realitását, de kívánatosságában kételkedni kezd. Olyan természetes-e ennyiben, hogy más értékrendek, „istenek” kínálkoznak alternatívaként, melyeket nem teremt, hanem csak faképnél hagy és „kipreparál” a specifikus társadalmi mozgás? Talán a polgári társadalom legkülönösebb sajátosságáról lenne szó a teoretikus transzcendencia alakjaihoz fűződő viszonyában?

## A kor transzcendentális szociológiájának vázlata

„A polgári társadalom transzcendentális meghatározása” most már nem egy meglepő posztulátum: végbement Marx, Nietzsche és Max Weber gondolkodásában, még ha néha csak impliciten is. Az a föladat maradt hátra, hogy a kezdetben kidolgozott fogalmak segítségével összefoglalást adjunk. E fogalmak formális karaktere kivédi az egyes gondolkodói rendszerek specifikus megállapításait. Ezután a bolsevizmus és a fasizmus — ezek itt csak egységesen, de nem egységként értelmezhetők — újszerű jelenségeire kell alkalmazni őket. Erre a fasizmus esetében néhány mondat elegendő — még ha az magát a témát jelenti is —, mivel ha a korszakot történetileg fő részében a fasizmus példáján kell megértenünk, akkor a transzpolitikai szemléletmód számára egyedül olyan összefüggés keretein belül lesz meghatározható a fasizmus, mely jóval túllép rajta.

A *polgári társadalom* transzcendentális sajátossága abban áll, hogy a gyakorlati transzcendencia soha nem sejtett mértékű kihatást gyakorolt rajta, anélkül hogy a teoretikus transzcendencia átörökített formáit elfojtotta volna. A politikai-

---

<sup>100</sup> „Wissenschaft als Beruf” c. előadásában, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, i. k., 578 sk. o.

<sup>101</sup> Uo., 588. o.

szociológiai aspektust (amely felületes a maga izoláltságában) a következőképp fogalmazhatjuk meg: A polgári társadalom — a társiasság azon formája, amelyben a vezető réteg mindig új politikai és szellemi kompromisszumokban viszi véghez föladatát, hogy a világ technikai-gazdasági egységét megteremtse, s e művön való közreműködés érdekében elősegítse minden ember emancipációját — a szintézis társadalma. Ezért a polgári társadalomban a történetileg új és specifikus, az emberiség gyakorlati hatósugarának hallatlan kiterjedése, az egyén s minden csoport pozíciójának korszakalkotó megváltozása a társadalmi egészen belül, melyet röviden és értelmetlenül „indusztrializációnak” neveznek, mintegy titokban és a saját intellektuális réteg jelentős részeinek jóváhagyása nélkül történik meg. E réteg székhelye éppen a teoretikus transzcendencia, bármennyire nem-dogmatikusan és önhatalmúlag értelmezze ezt maga is. Az a tézis, hogy e réteg veszélyeztetettsége ellenére, *végül is* kiáll a polgári társadalom és saját osztálya mellett, s gondolkodásának székhelye e társadalomhoz kötődik, nagy átlagban igaz, ugyanakkor mégis rendkívüli naivitás. Hiszen már a relatív távolság (egy esetekben ez abszolút is) meghökkentő, egyedi és magyarázatra szoruló tény. A polgári társadalom világra hozta a gyakorlati transzcendenciát, s egyúttal rossz lelkiismeretet adományozott neki. Öntudata csak keservesen, gondolkodásmódok sokaságának küzdelméből születik meg. Ezek legszélsőségesebb (ám nem mindig lehetséges) változata utópikus előrenyúlás a jövőbe, vagy a múlt lényegi vonásainak dicsőítő bemutatása. A polgári társadalom ezen jellegzetessége bizonyosan azzal áll összefüggésben, hogy államon inneni magánvállalkozók indították útjára és tartották mozgásban: mégis, föltehetőleg transzcendentális lényegének elvesztése nélkül is, megszervezhető „szocialista” módon, föltéve, hogy a bőség a kiindulási pont, s nem a hiány, ill. hogy nem kerülhetnek hatalomra dogmatikusok. E társadalom nem maradt mozdulatlanul önmaga a saját struktúrájában, hanem önnön keretei között létrehozta a „műszaki értelmiség” azon rétegét, melyre Marx egyáltalán nem fordított figyelmet, s amely majd, sokszínűen összefonódván a régebbi osztályokkal, a saját (és nem csak saját) társadalmi építményét leginkább hordozó és legexpanzívabb csoportnak bizonyul. Ezért ajánlatos föladni a polgári társadalom túlságosan szűk fogalmát, s helyette tanácsos „liberális társadalomról” beszélni.

A liberális társadalom a teljesség társadalma: a teoretikus transzcendencia bármely formája ha nem is érintetlenül, de önállóan kibontakozhat; önkritikus társadalom: a gyakorlati transzcendencia végbemenetele kritizálható marad; bizonytalan társadalom: egyre csak eltéved saját magában.

Kant és Hegel gondolatai megmutatják, hogy mennyire mélyen gyökerezik a filozófiában e társadalom korai önfelfogása; Marx és Nietzsche jelzik a saját-magában-eltévedtség [An-sich-irre-Werden] legszélső pontjait, ezzel azonban éppenséggel lemondván a filozófiai különbségtévésről. Hiszen mindketten szenvedélyesen elvetnek egy kézenfekvő lehetőséget: az egyének transzcendencia nélküli, mégis előnyt hozó beilleszkedését az átláthatatlan társadalmi folyamatba — a klasszikus nemzetgazdaságtan előfeltevésébe. Ellentétes megoldásaikhoz

olyan szociális elképzelések csatlakoztak, melyek transzcendentálisan különböznek a liberális társadalomtól. Max Weber munkássága mégis azt bizonyítja, hogy e társadalmat nem kell föltétlenül olyan irányba terelni, ahol igazi lényegének mindössze töredéke valósul meg.

A *bolsevizmus* a marxizmus elismert premisszái ellenében került hatalomra Oroszországban, s csak rövid ideig lebegtek példakép gyanánt a szeme előtt a mester szubtilis elvárásai. Mégsem teljesen jogtalanul hivatkozik Marxra.

Lenin csak nehezen tudott elszakadni attól az ortodox előfeltevéstől, hogy valójában a nyugat-európai proletariátus forradalma került napirendre, s a saját vállalkozása pusztán történelmileg véletlen előjátékot jelent. Az első időkben az a meggyőződése, hogy a hatalom gyakorlásának funkciói olyannyira egyszerűvé váltak, hogy „minden nem-analfabéta” számára hozzáférhető<sup>102</sup>, tehát az uralomnélküliség korának közvetlen közelébe érkeztünk: „A szocializmusban sorban *mindenki* uralkodni fog, és meg fogja szokni, hogy senki sem uralkodik.”<sup>103</sup>

De nem tart sokáig, amíg nemcsak Lenin gyakorlati intézkedéseiben, hanem elméleti kijelentései sorában is teljességgel a marxi posztulátumok helyére lép Oroszország népcsomóinak radikális, *egy* akarat által irányított mobilizálása egy páratlan keménységű létharcban. Világos lesz előtte, miszerint nem az emberiség magasabb rendű és jobb egzisztenciális formájának előéletéről van szó – a keresztút, amelyen az ország áll, banálisabb, ismertebb, könnyörtelenebb: „Elbukni, vagy teljes gőzzel előretörni. Így teszi föl a kérdést a történelem.”<sup>104</sup> Tehát „utolérésről” van szó, a visszamaradottságból, kultúrátlanságból, szűkségből és szegénységből való kitörésről egy ellenséges világban. Lenin egy egész sor kései, a maga egyszerűségében és igazságában lenyűgöző kijelentése nem hagy kétséget afelől, hogy ez a szerényebb értelmezés, és nem valamifajta bombasztikus beszédmód a szocializmusnak a kapitalizmus fölötti győzelméről, tükrözi a végső nézetét.<sup>105</sup>

---

<sup>102</sup> Lenin: *Állam és forradalom*.

<sup>103</sup> Uo.

<sup>104</sup> „A fenyegető katasztrófa és hogyan harcoljunk ellene”.

<sup>105</sup> Pl. „[...] földadatunk, hogy ellessük a németek államkapitalizmusát, a legerőteljesebben átvegyük azt, ne riadjunk vissza semmilyen diktatorikus eszköztől, hogy meg tudjuk gyorsítani a nyugati kultúra átvételét a barbár Oroszországban, anélkül hogy visszarettenénk a barbár módszerektől a barbárság elleni harcban.” (*A terményadóról*).

„Miért csinálunk ostobaságokat? Érthető. Egyrészt elmaradott ország vagyunk, másrészt minimális a képzés hazánkban, harmadrészt nem kapunk semmilyen segítséget sem. Egyetlenegy civilizált állam sem segít nekünk. Ellenkezőleg, mind ellenünk dolgoznak.” (*Az orosz forradalom öt éve*.)

„Még maga Marx sem jutott arra a gondolatra, hogy akárcsak egyetlenegy betűt is írjon erről (az „államkapitalizmusról, amely megelőzi a kommunizmust”), és anélkül halt meg, hogy egyetlenegy exakt idézetet és cáfolhatatlan bizonyítékokat hátrahagyott volna. Tehát most nekünk kell megpróbálnunk magunkon segíteni.” (*A KB politikai beszámolója a XI. kongresszuson*.)



Ekképpen válnak a „gazdaság napi kérdései” a „legfontosabb államügyekké”.<sup>106</sup> A bolsevizmus lényegének megismeréséhez sokkal inkább hozzájárul bármely szovjet napilap első oldala, mint megannyi titkos és megrázó tudósítás az éhínségekről és a kegyetlenkedésekről. Mert éhínségek és kegyetlenkedések min-dig is előfordultak a világtörténelemben; de még soha, amióta csak polgári társadalom és újságírás van, még sohasem visszhangoztak az újságok címsorai termelési rekordokat, munkamódszerekről szóló tudósításokat és a produktivitás növelését szorgalmazó fölhívásokat. A bolsevizmus annak előléptét jelenti, ami a polgári társadalomban félig elrejtett mozzanat maradt: a bolsevizmus nem más, mint az anyagi termelés és vele együtt a gyakorlati transzcendencia eddigi legha-tározottabb igénye. Ezzel a társadalom<sup>107</sup> elveszti szellemi gazdagságát és az előrehajtó önkritika ösztökéjét, ám megingathatatlan magabiztosságra és a tör-ténelmi szükségszerűség érzésében egy addig ismeretlen entuziazmusra tesz szert.

De ezek között a körülmények között Marx leginkább saját és tulajdonképpeni koncepcióiból (s kizárólag ezek legitimálták számára a gyakorlati transzcendencia egyedülállóságát) egy propagandisztikus látszat marad meg csupán. Ezért a bolsevizmusnak a saját soraiból kikerülő ortodox marxisták elleni harca a korszak legtragikusabb és legmegindítóbb fejezetei közé tartozik. A Szovjetunió annyiban mégis folyamatosan megfelelt a marxi gondolkodási tendenciának, amennyiben saját népeinek emancipációját (vagyis adaptációjukat az ipari társadalom szükségszerűségeihez) mindig is a fölrendelt világfolyamat összefüggésében látta. A bolsevizmus a fejlett polgári társadalommal történő összecsapásában semmi máshoz nem fogható vereségeket szenvedett a „világforradalom” fogalma kapcsán; ugyanekkor e fogalom a világtörténelmi kitüntetettség jele, hiszen nem pusztán egy egoista módon értelmezett „ipari termeléshez”, hanem a gyakorlati transzcendencia összefolyamatához fűződő viszonyt juttatja napvilágra. Éppen ezért nem kielégítő a „fejlődési diktatúra” megjelölése, s minden strukturális hasonlóság ellenére fundamentális a fasizmustól való különbség. Hogy a Szovjetunió, egyedüli nem-nyugati hatalomként, saját kezdeményezésre és lényegileg saját erejéből képes volt az industrializálás<sup>108</sup> véghezvitelére, hogy uralmi módszereinek minden közismert keménysége ellenére gyakran rejtélyesnek tűnő tekintélynek örvend a fejlődő országok népeinek körében, hogy a Föld első államaként sikerült a világűrbe jutnia, szorosan összefüggő tények, melyek a transzcendentális meghatározásból egyformán érthetővé válnak.

Ezzel evidenssé vált, mi a *fasizmus*. Nem ama szembeszállás a gyakorlati transzcenciával, amely minden konzervatív irányzatban többé-kevésbé közös.

---

<sup>106</sup> *A szovjethatalom soronlévő feladatai.*

<sup>107</sup> „A társadalom” itt nem tagjainak totalitását jelenti, hanem a vezető csoportot.

<sup>108</sup> Itt az „industrializálás” is összefolyamatként értendő, s ezért különbözik az ipari termelési formák pusztán technikai átvételétől a feudális Japánban.

Csak ha a teoretikus transzcendencia, amelyből az előbbi ellenállás támad, ugyanígy megtagadtatik, akkor kerül a napvilágra a fasizmus. A fasizmus tehát ellenállás a gyakorlati transzcenciával szemben és egyben küzdelem a teoretikus transzcendencia ellen is. Ám ez a küzdelem ugyanakkor szükségszerűen rejtett lesz, mivel az eredeti hajtóerők sohasem válnak teljesen nélkülözhetővé. És amennyiben a gyakorlati transzcendencia a legfelületesebb aspektusaiban nem más, mint a hatalomösszpontosítás lehetővé-tétele, annyiban a fasizmus ismét csak a transzcenciából kiindulván tanúsít ellenállást a transzcenciával szemben, néhányszor a világruralomért folyó harc világos tudatában. Ez annak a szociológiai ténynek a transzcendentális kifejezése, hogy a fasizmus az emancipációs folyamatból születő, majd saját eredete ellen forduló erőkkkel rendelkezik. Ha a fasizmust a<sup>109</sup> feudális elem, a polgári társadalom feudális alkotóelemének a saját tradíciója fölötti kétségbeeséseként és a polgári elem forradalmának ugyanazon elem általi elárulásaként nevezhetjük meg, úgy világos, hogy mi is tulajdonképpen ez a tradíció és ez a forradalom. A fasizmus a liberális társadalom második és legsúlyosabb válságát jelenti, mivel annak saját talaján került hatalomra, s radikális formájában az elképzelhető legtokéletebben és leghatékonyabban tagadja a liberális társadalom lényegét.

De éppen e minden perspektívák legszélesebbikében a szemlélő nem tagadhatja meg tőle azt a bizonyos „szimpátiát”, amelyről a mű elején szoltunk. Ez nem személyeknek vagy tetteknek szól, hanem annak a tanácstalanságnak, amely éppen a legszörnyűbb kísérlet alapjául szolgál, hogy véget vessünk neki, s amely a legáltalánosabb jellegzetessége egy még beláthatatlan korszaknak. Mert a helyes értelemben vett transzcendencia végtelenül távol esik egy biztos „kulturális haladás” ártalmatlanságától: nem a véges ember pihenőhelye, hanem rejtélyes egységben trónszéke és keresztfája.

Ennek ellenére a fasizmus transzpolitikai jelenségként sem terméketlen a ma megértésében: csak ha a liberális társadalom megingathatatlanul és gondolattelenül mond igent a gyakorlati transzcenciára, mint saját legtulajdonképpenibb, ám mégsem exkluzív teremtményére, ha a teoretikus transzcendencia fölädja a politikai érdekekhez való ősrégi kötődését s a maga autentikus szabadságához kapcsolódik, ha a kommunista társadalom kijózanultan, de cinizmus nélkül szembenéz saját magával és múltjával, ha az individualitás és a korlátozás szeretete többé nem ölt magára politikai kifejezésformát, a gondolkodás pedig az ember barátja lett – csak ekkor léptük át a posztfasiszta korszak határvonalát.\*

(Fordította Czeglédi András)

---

<sup>109</sup> Az előbbiekből világos, hogy a határozott névelő itt nem kollektív, hanem hipotetikus jelentésben használatos.

\* A szöveghivatkozásokat – beleértve azokat is, amelyek már megjelentek magyarul – részben a létező fordításokat fölhasználva, de saját fordításomban közlöm. – *Ford.*

# MARXIZMUS – FASIZMUS – HIDEGHÁBORÚ

## Előszó\*

Ha — egy régen ismert mondás szerint — a könyveknek megvan a maguk sorsa, akkor nem kevésbé igaz az is, hogy a könyvek sorsa rendszerint meghatározza szerzőik sorsát. Ezen igazság kevésbé nyilvánvaló verziója, hogy az első könyv — pontosabban az a fogadtatás, amelyet az első könyv kivált a nyilvánosságban — az illető szerző későbbi könyveinek mintegy útjába áll, s egyúttal amaz intenciókat is elhomályosítja, melyek a szerzőt vezérelték.

Amióta 1963-ban a „Der Faschismus in seiner Epoche” című könyvem megjelent, a nyilvánosság előtt „fasizmus-kutatónak” vagy „fasizmus-szakértőnek” számítok. E megjelölés kezdettől fogva elhibázott volt, bármennyire is igaznak tűnt első látásra. A kutató vagy szakértő egy fogalmi szempontból lényegében rögzített területen mozog, melynek megismerését új források föltárása s más kutatók és szakértők eredményeinek földolgozása révén segíti elő. Az a terület, mely a „fasizmus” nemfogalommal írható körül, 1963-ban még egyáltalán nem volt alkalmas rá, hogy kutatás és szakvélemény tárgya legyen. Sokkal inkább gondolati újraalkotást igényelt az elhanyagoltság hosszú időszaka után — ezért gondolkodóként és olyan forrás- illetve irodalomismeret alapján közelítettem a tárgyhoz, amely a mai kutatók és szakértők számára elégtelen lenne, de épp ezáltal született meg az alapvetés és legalább egyfajta kiindulási pont a későbbi kutatások és szakvélemények számára. Mégis, a legsajátosabb vonás, mely a fasizmus emez interpretációját az összes addigi interpretációjától megkülönböztette, a marxizmus kérdésének bevonása volt. Ez nemcsak a sokat idézett definícióban történt meg, mely szerint a fasizmus mint az antimarxizmus egy fajtája jelent meg, hanem Mussolini marxistából fasisztává válásának bemutatásában, explicite az ötödik rész egy alfejezetében, amely a „Marx: a polgári társadalom filozófiai fölfedezése és kritikája” címet viseli. Mindenesetre már ez az összefüggés arra kellett volna utaljon, hogy a definíciónak nem volt olyan egyértelműen polemikus éle, mint azt akkoriban sokszor föltételezték, s hogy a lényegi mondanivaló abban a mellékmondatban foglaltatott, amely az „antimarxizmus” fogalmát részletezte. Annyit mégis helyesen láttak, hogy a könyv aktuális összecsapásokba is beleavatkozott és bele is akart avatkozni. Nagyon hamar érdemül ismerték el a „totalitarizmus-fogalom meghaladását”, és az egyik recenzens a tudománynak a hidegháború meghaladásához való hozzájárulásaként tekintett rá. A „megismerést vezérlő érdeklődéshez” ténylegesen hozzátartozott a félelem, hogy a kelet–nyugati

---

\* Ernst Nolte: *Marxismus–Faschismus–Kalter Krieg. Vorträge und Aufsätze 1964–1976*, Deutsche Verlags-Anstalt [Stuttgart 1977], 9–12. o.

konfliktus vonatkozásában Németországban esetleg másodszor vezethet egy világháború lényeges eredményeinek el-nem-ismerése a világtörténeti szituáció félreismeréséhez és ezzel végzetes konzekvenciákhoz. De amennyire kevésbé tagadtam a marxizmus abszolút igazságigényét (ill. amennyire kevésbé tartottam általánosan nélkülözhetőnek a totalitarizmus fogalmat), éppoly kevésbé vagyok képes a hidegháborúban az amerikai imperializmus pusztá machinációját látni; mindkét jelenség sokkal inkább a további gondolkodás fő tárgya volt számomra, amelyek éppen azért szorultak fogalmi besorolásra, mert még nem elég nyilvánvaló módon voltak nélkülözhetetlenek a „fasizmus” gondolati leküzdése során.

E tanulmánygyűjtemény címe: „Fasizmus – marxizmus – hidegháború”, tehát amaz érdeklődési területekre utal, amelyek már az első könyv megírásakor szorosan kapcsolódtak egymáshoz, s amelyek azóta továbbra is foglalkoztattak. Továbbá, az eddiginél érthetőbben világítják meg azt az összefüggést, amelyen belül a három jelenség elnyeri a maga helyét. Az 1964-ben megjelent „Konservativismus und Nationalsozialismus” című tanulmányban a következő áll: „a jobboldal kezdeténél ezért mindenütt a baloldal állt, s mindkettő az (esetleg csak tökéletlenül kialakított) polgári társadalom talaján lehetséges, annak legalább elemi gondolat- és szólásszabadságával”. A fasizmusnak a marxizmus ellen irányuló megsemmisítő támadása csak a „jobb” és „bal” közötti jóval régebbi nézeteltérés keretében ragadható meg, s ebben a keretben a fasizmus a jobboldal egy egészen különös és történetileg összetéveszthetetlen fajtájának tűnik, amelynek megkülönböztető jegye éppen a nagyszámú „balos momentum” fölvétele, mialatt a marxizmus a maga részéről egy olyan baloldalnak mutatkozik, amely a kortárs jobboldallal több hasonlatosságot mutat, mint amennyit önmagáról el akar ismerni. Az alapzat azonban, amely a harcok ama láncolatát egyáltalán lehetővé teszi, amelynek a marxizmus és fasizmus közötti küzdelem pusztán egy láncszeme, az a „polgári társadalom”, amelyről a huszadik század második felében átfogóbb fogalmat kell alkotni, mintsem az a tizenkilencedik század első felében lehetséges volt. A legátfogóbb fogalom, melyből e társadalom lényege (Wesen) érthetővé válik, a „transzcendencia”, azon belül a „gyakorlati transzcendencia” fogalma. Ezt az összefüggést mutatja be a „Faschismus in seiner Epoche” zárófejezete, s a tanulmányok előfeltételezik, ha kifejezetten nem is tematizálják ezt. Az azonban bizonyosan érthetővé válik, hogy a „baloldal” mint „párt”, amennyiben közvetlenül az ember természetében gyökerezik, számomra nemcsak a „polgári” vagy inkább „liberális” társadalomhoz kötődik, hanem mint a tagadás és a kritika képviselője is egyben, semmi esetre sem mintegy közvetlenül a transzcendenciának a megjelenési formája, bizonyos tekintetben éppenséggel reakciós, sőt radikál-reakciós. Itt válik láthatóvá a legágabb kontextus, egy filozófiai antropológia kontextusa, amely történetileg-politikailag artikulálja magát. Jelenleg abban kell legfőbb célját látnia, hogy a világtörténelmileg újat érthetővé tegye. Ez a világtörténelmileg új és váratlan az első világháború vége után a „fasizmus korszaka” volt, s ez megfelelően csak akkor érthető meg, ha nyilvánvalóvá válik, hogy a fasizmussal együtt az egész történelem vonatkozásában valami új született

meg, azazhogy a történelem a fasizmus kimeneteleképpen bizonyos módon új interpretációra szorul. Tehát egyfajta történeti megértés a cél, mely nem átugorja vagy csak fölhasználja a történelmi részletet, de éppígy nem is oldódik föl benne.

Ha igaz, hogy a fasizmus korát fölváltotta a „hidegháború korszaka”, akkor ez az időszak is hasonló szellemi erőfeszítést kíván, bár még csak részben zárult le. A „Deutschland und der Kalte Krieg” című könyvemben megpróbáltam ezt tenni. „Németország” pusztán annyiban fő téma benne, amennyiben annak a kelet–nyugati konfliktusnak a legfontosabb és egyelőre legvégérvényesebb eredménye jött létre a talaján, amelyet szokás szerint már csak hidegháborúnak neveznek. A legtágabb perspektívában azonban itt s a „baloldal” a központi téma, és egy – persze meglehetősen körülményes – alcím, mely lényegében a főcím lenne, a következőképpen szólhatna: „A baloldal a történelemben és a hidegháború korszaka”. Végső soron itt is a történelemről magáról van szó: nem áttekintés- és elbeszélésszerűen, hanem kategóriák kidolgozása révén, melyek segítségével egy új korszak és a történelem mint egész visszatükrözik és érthetőbbé teszik egymást. Ezért a „diákmozgalmakról” szóló tanulmányok, reményeim szerint, éppoly kevésbé egy közvetlen és polemikusan elkötelezett személy pusztá megnyilatkozásai, mint a könyv megfelelő fejezetei. Többszörösen inkább kapcsolódnak az ösztémához, amennyiben a diákmozgalmat mint azon „befejezetlen forradalmak” egyikét ragadják meg, melyek jellemzőek az európai történelemre; amennyiben is arra az ellentétes oldalra állnak, amelynek az ellenállása nélkül egy rendszerellenes „befejezés” jöhetett volna létre; és amennyiben ezt az ellenállást a tudomány olyan fogalmára alapozzák, amely a politikát az egyetemről csak annak közvetlen, agitatorikus formáiban zárja ki. Annyiban azonban a „hidegháború” témájához kapcsolódnak, hogy az a diákmozgalom, amely megszületésekor a hidegháború ellen irányuló tendenciák lehangosabbika volt, a föltehetőleg legnagyobb jelentőségű korszakában végül a hidegháború nyelvét kezdte beszélni, csakhogy a másik oldal nyelvét.

Mindeközben a gyűjtemény címe egy komoly kiegyensúlyozatlanságot hordoz magában, amennyiben a „marxizmus” témájáról nem áll rendelkezésre általam írt könyv. Azonban remélem, képes leszek rá, hogy belátható időn belül elkészítsek egy könyvet „Marxismus und industrielle Revolution” címmel. Ebben a marxizmust valószínűleg oly módon fogom tematizálni, hogy az olyan, precedens-nélküli kihívásra adható lehetséges válaszok egyikeként jelenjen meg, amelyeket két ellentétes tradícióból levezetett kiválasztásnak vet alá, s ugyanakkor át is lép. Ez csak akkor tehető meg, ha az ember nem veszi át az eredettel kapcsolatos, ismerős önstilizálást (német filozófia, francia szocializmus, angol nemzetgazdaságtan), hanem ha a marxizmus egy jóval tágabban fölfogott fejlődés keretében találja meg a helyét, elsősorban Angliában. Az az eddig publikálatlan tanulmány, mely e gyűjteményt megnyitja, „Das Fabrikssystem, das Elend und der Staat. Aspekte der Auseinandersetzung um die Verelendungstheorie im England der industriellen Revolution” e könyv első csírája. Amennyire magától értődőnek tűnhetett a marxizmus átfogó történeti besorolásának követelménye, éppoly kevésbé sikerült

idáig, ha helyesen látom, akárcsak töredékesen is teljesíteni ezt. Nem áltatom azonban magam azzal, hogy egy ilyen könyv (sokkal inkább, mint a „Faschismus in seiner Epoche” és a „Deutschland und der Kalte Krieg”) csupán egy kudarc bemutatása kell hogy legyen, hanem éppen hogy a szerzőt is kudarcra ítélheti. Ezért beszélek „reményről” és nem „szándékról”.

Nem tagadható, hogy az itt megjelenő 17 tanulmány meg van terhelve azokkal az esetlegességekkel, amelyek az olyan „alkalmi munkákhoz”, mint előadások és tanulmányok, nemegyszer hozzátapadnak. Nem is annak valamiféle kimerítő összeállítását jelentik, amit egy jó évtized alatt a könyveken kívül írtam. De az előadások egy területhez kapcsolódnak (éppúgy, ahogy — a maguk módján — a főiskola-politikai írások), a fennmaradó munkák pedig kivétel nélkül az újabb olasz történelem témáinak szenteltek. Ennyiben e gyűjtemény mégiscsak egy olyan koncentrált és bizonyos értelemben nagyon „szűk” érdeklődés tanújele, amely mindennél jobban hozzájárult minden új generációnak azon, mindig megújuló föladatához, hogy a világtörténelmet az újonnan nyert ismeretekből kiindulva újraírják. Saját hozzájárulása éppen arra a kísérletre korlátozódik, hogy az új ismeretet mint olyat, fogalmi keretbe öntse.

Az egyes tanulmányok elrendezése nem a keletkezés időrendi szempontját követte, hanem a három szakterületét, ezen belül részben történeti, részben logikai, részben kronológiai rendet. Így a kronológiailag legkésőbbi tanulmány az első, mert ezt a marxizmus előtörténetének szenteltem, s egy 1973-ban a *Merkur*-ban megjelent tanulmány zárja a marxizmus-részt, mert a legtágabb összefüggést kínálja. Csak a berlini nyitó előadás, „Über das Verhältnis von bürgerlicher und marxistischer Geschichtswissenschaft”, viseli magán kellemetlen módon a konkrét keletkezés körülményeinek nyomait, amennyiben a marxi tudományfogalmat túlságosan is mereven utasítja el a későbbi fejlemények felől.

A fasizmus-rész, terjedelmét és súlyát tekintve, a legkisebb: hogy kettő a tanulmányok közül a legutóbbi évekből származik, talán szemlélteti annak nehézségét, hogy megszabaduljunk az egyszer már megalapozott hímévből származó növekvő elvárásoktól. A kettő közül az egyik egy Rómában tartott előadás teljes szövegét tartalmazza az eredeti címen, amely rövidített formában a *Frankfurter Allgemeine Zeitung*-ban, 1976. július 10-én jelent meg nyomtatásban. Egyedülként a „Zeitgenössische Theorien über den Faschismus” tanulmány része csupán egy nagyobb egésznek, nevezetesen a „Theorien über den Faschismus” összegző munka bevezetésének, s a Kiepenheuer & Witsch kiadó szívélyes jóváhagyásával kerül a jelen kötetbe. Szintén nem pusztán utólagos kivonatot mutat be, hiszen 1967 júliusában jelent meg, mint előzetes a *Vierteljahresheften für Zeitgeschichte*-ben, s mint ilyen egy olyan kérdésföltevés első megformálását jelentette, amely „fasizmus-elméletek” megjelölés alatt az irodalom és az akadémiai stúdium messzemenően bevett területévé vált. Alkalmasint különös érdeklődésre tarthat számot a „Zur Typologie des Verhaltens der Hochschullehrer im Dritten Reich” című előadás, mégpedig két okból: egyrészt az egyetemről és a nemzetiszocializmusról szóló, nagy 1965-ös előadásorozat egyikének része

volt, amelyek a „diákmozgalmak” történetéből nem gondolhatók tovább, másrészt érthetővé teszi, hogy miért nem tudtam azok oldalára állni, akik kicsivel később posztumusz egy „barna egyetemet” konstruáltak, hogy a felsőoktatást másodszor szorgáltassák ki politikai érzelmek közvetlen befolyásának.

Ez volt a kiindulópontja annak, hogy a „hidegháborúval” kapcsolatos diszkusszióba mélyebben belefolytam, mint ahogyan azt magamtól tettem volna. Mindkét 1969-es tanulmány erről tanúskodik, s ezeket egyúttal olyan „szenvedélyes gondolkodás” folyamatának kell tartanunk, amely még hajszálnyira a tudomány mezsgyéin belül mozog. Hogy hat évvel később – összevetvén – részletesen ecsetelő irodalom-tudósítás követhette őket „Kalter Krieg und deutsche Ostpolitik” címmel, valószínűleg annak a jeleként értékelhető, hogy az elkötelezettségnek még ma sem föltétlenül kell agitációhoz illetve „politikai praxishoz” vezetnie. Persze éppen a „Deutschland und der Kalte Krieg”-et kritizálták oly módon, hogy azt ilyen tendenciáknak rendelték alá, nem utolsósorban két rövid cikkben, amelyek majdnem egyidejűleg jelentek meg a *Historische Zeitschrift*-ben és a kelet-berlini *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*-ben. Egy pillanatra azt gondoltam, hogy vitába szállok ezekkel és más, hasonló formájú kritikákkal, ahogyan azt 1968-ban a „Nachwort zum Gesamtwerk”-ben tettem. De mivel a „Review of Reviews” mindeközben, úgy tűnik, úton van afelé, hogy a tudomány működésének elismert formájává váljon, lemondok erről, s egyedül azt a választ vettem föl e tanulmánygyűjteménybe, amelyet a *Historische Zeitschrift*-ben bocsátottam közre az említett támadásra. Lutz Niethammer recenzens érveit valószínűleg elég részletességgel visszaadom benne ahhoz, hogy a tanulmány önmagában érthető legyen. Alaposabb vizsgálat céljára persze vissza kéne nyúlni a *Historische Zeitschrift* (1975), 373-389. o. található, „Zeitgeschichte als Notwendigkeit des Unmöglichen? Zu Ernst Noltes Deutschland und der Kalte Krieg” című cikknek a szövegéhez.

Az utánnomás általában változatlan formában következik, mégis itt-ott kisebb tévedéseket kiküszöböltem és nyomdatechnikai okokból jelentéktelen rövidítéseket eszközöltem. A két névmutató minden másnál inkább bizonyíthatná a részben véletlen tematikák belső egységét. Egy recenzens a „Deutschland und der Kalte Krieg” zárófejezetében szereplő „nyugati szocializmus” fogalmára a „késő polgári marxizmus” furcsa terminusát alkalmazta. Inkább azt gondolnám, hogy írásaimból az a szükségszerűség következik, hogy egyfajta „polgári marxizmus” fogalmát hangsúlyozzam és azon kritikusaimra alkalmazzam, akik gondolkodásomat nem pusztán olyan dogmatikus koncepciókkal akarják denunciózni, amelyeknek a korai XIX. században való gyökerezése régen láthatóvá kellett volna váljon. E tanulmányok talán így is valamiféle „polgári buktatókövet” jelentenek majd marxisták számára. Valószínűleg semmi sem lenne szükségesebb, mint egy olyan buktató, amelynek révén a látszólag rögzített „polgári” és „marxista” fogalmak új tartalmat nyernének.

Nyugat-Berlin, 1977 márciusában

Ernst Nolte

## Kapitalizmus – marxizmus – fasizmus\*

Kevés kijelentést idéztek gyakrabban az újbaldal rövid virágzása idején, mint azt a tézist, amelyet Max Horkheimer állított föl 1939-ben: Aki nem akar a kapitalizmusról szólni, annak a fasizmusról is hallgatnia kell. Hasonló joggal mondhatná az ember, hogy aki nem akar a marxizmusról beszélni, az már a legelején elvétí a fasizmus fogalmát.

A marxista fasizmus-elméletre rendszerint éppúgy jellemző, mint a totalitarizmusról szóló „polgári” tanításra, hogy e három realitás közül komolyan csak kettőt tesz vizsgálat tárgyává, mialatt a harmadikat többé vagy kevésbé mint megkérdőjelezetlen háttérrel föltételezi. Így vezeti le a marxista elmélet a fasizmust a kapitalizmusból illetve a liberalizmusból, mialatt a marxizmus létezése egyedül a „forradalmi munkástömegekben” kerül elő, amelyekkel aztán az ellenforradalmi kapitalizmus a fasiszta seregeket állítja szembe végső elkeseredésében. A „szabadelvű jogállam” totalitarizmusról szóló tanításában épp ellentétes az a magától értődő norma, amelyből a marxizmus és a fasizmus (illetve a nemzetiszocializmus) mint lényegükben hasonló, totalitárius jelenségek ismerhetők föl.

Persze nem volt hiány olyan nem-ortodox kísérletekben, amelyek arra irányultak, hogy kidolgozzák a XX. század nagy társadalmi realitásainak triádjellegét, és hogy őket az egymással való összehasonlítás révén alkalmasabban ragadják meg, mint ahogyan az egy izoláló szemléletmód számára lehetséges. Emlékeztetek Wilhelm Andraea „Kapialismus, Bolschewismus, Faschismus”-ára (1939), Eduard Heimann „Communism, Fascism and Democracy”-jára (1938), Josef Schumpeter „Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie”-jára (1946). A következő tanulmány kiindulópontja eszerint semmi esetre sem újszerű. Eközben támaszkodik két könyvemre: a „Der Faschismus in seiner Epoche” címűre, valamint a „Die Krise des liberalen Systems und die faschistischen Bewegungen” címűre, s megpróbál néhány dolgot explicitté tenni abból, amire e könyvekben csak céloztam. Ebből kiindulva kell az utolsó évtized legfontosabb történeti fejleményét, a szovjet–kínai konfliktust, az interpretáció számára megközelíthetővé tenni.

*Az ipari kapitalizmus: „Véletlen” – történelmi kontextusban*

Úgy tűnik, hogy a „kapitalizmus” terminus először Louis Blanc-nál merül föl, s mindenképpen csak 1867 után, Marx *Tőkéje* révén válik közismertté. Ennyiben kezdettől fogva egy polemikus fogalomról van szó, s azt lehetne mondani, hogy a kapitalizmus terminológiailag nem más, mint a marxizmus találmánya. Azonban a „tőke” és a „tőkekamat” fogalmak az ókor óta otthonosak a nemzetgazdasági elméletben; Max Weber és Werner Sombart kutatásai már a XIX. század vége felé

---

\* I. m., 99–113. o.



jelentékenyen hozzájárultak a fogalom tárgyiasításához. Persze ez máig sem egyértelmű.

A legtagabb értelemben kapitalistának nevezhetők mindazon életmódok, amelyek az ember és annak természetes környezete közé egy mesterséges közbülső réteget állítanak, s ezáltal megnövelik annak működési lehetőségeit. Ehhez éppúgy hozzátartozik a faeke, mint a szalmakunyhó, s a kocsikerék nem kevésbé, mint a tűzhely. Szigorúan véve csak a gyűjtögető törzsek élnének „nem-kapitalista” módon. Bizonyos azonban, hogy a közvetítés legegyszerűbb fajtája is „elidegenítésnek” érezhető: amennyiben minden mesterséges már a civilizáció kezdetét jelenti.

Az efféle „absztrakció” további fokát érjük el, ha az eszközök egy része csere tárgyává válik. A nagycsaládok szubsztancia-gazdaságát ezáltal részben áttörvén, elharapóznak a munkamegosztás egyszerű formái. Ez az az állapot, amelynek keletkezését Platón az *Állam* második könyvében írja le. Politikai eljárások révén, mint amilyenek a sarc- és adókvetések, előmozdítható, kincsképzéssel megkönnyíthető, kereskedői vállalkozásokkal, amelyeket a távolsági kereskedelemnek szentelnek, módosítható. Vannak olyan központok, amelyek a kommunikációt közvetítik: fejedelmi udvarok, városok, kereskedőházak, pénzkölcsönzők, adóbérlők, de e központok összgazdasági szempontból pusztá szórványok. Nagyjában-egészében az árukat csak helyi és regionális piacok keretei között termelik a vevők számára, s a népesség hatalmas többsége számára lényegében fönmarad a szubsztancia-gazdaság.

Ilyen az európai gazdaság állapota mélyen a kora újkorba is belenyúlván. Nem biztos, hogy akárcsak a reneszánsz Genovában és Firenzében, a reformáció kori Augsburgban és Bázélban, vagy a Flandria fénykorabeli Gentben és Brüggeben olyanfajta „kereskedelmi kapitalizmus” volt, amelynek több lett volna fontos, mint az egyének és kommunák látható gazdagsága, s így tehát a saját növekedésének eszközeként szisztematikusan alkalmazott gazdagság. A pazarlás nemesi éthosza, a bírvágy egyházi elítélése, a céhek törekvése a „becsületes megélhetésre”: mindez a határok olyan kiterjesztését gátolta, amely a század hagyományait kérdőjelezte volna meg. És még a XX. század küszöbén is, Max Weber a kelet-weszfáliai kereskedőletnek gyermekkorában önmaga által megélt képét úgy írta le, amelynek szolid mivolta távol volt minden lótás-futástól az előnyös haszon után.

A természettel való szembenállás szempontjától persze ez a világ messze „kapitalistább” volt, mint a paraszt- vagy még inkább a vadász népek korábbi világa, de csak Angliában, az „ipari forradalommal” karöltve lépett a történelem színpadára a „modern kapitalizmus”. Kevesebb, mint kétszáz év alatt nagyobb mértékben alakította át a világot, mint amennyit az a megelőző két évezred alatt változott. Nem található vele párhuzam távoli időkben és területeken, mint ahogyan a Napkirállyal és a Fuggerekkel sem. Nyilvánvalóan nem a forgóeszközök pusztán mennyiségi gyarapodása eredményezte létrejöttét, bármennyire fontos volt is a nagy mennyiségű arany és ezüst beáramlása az újonnan fölfedezett dél-amerikai területekről. Hiszen épp Spanyolország és Portugália nem vált a

modernitás paradigmájává. Kétségtelen, hogy az egyházi hatalom döntő meggyöngyülése szükséges előfeltétel volt, továbbá egy világi gondolkodásmód föltűnése, egy új tudomány fölemelkedése, de éppúgy egy másfajta – puritán – éthosz kialakulása is. Divatos kifejezéssel élve: a modern kapitalizmus a legrendkívülibb innováció, és ez csak számos más innováció kontextusában jöhetett létre. Ezért föltehető a kérdés: milyen vonásokkal kellett rendelkezzen az a társadalom, amelyből ez az innováció származott? És milyen természetű volt maga az innováció?

Első – semmi esetre sem eredeti – tézisémet a következő: a modern kapitalizmus csak egy olyan társadalomban jöhetett létre, amely különböző társadalmi erők hatékony, mert konkuráló egymásmellettsége és együttese által volt jellemezhető – egy olyan társadalomban, amelyet a *relatívve önálló elemek rendszerének* nevezek.

A második tézis így hangzik: a modern kapitalizmus akaratlanul keletkezett, és megmaradt nemkívánatosnak.

Az első tézist először is néhány példára alapozom: egy protestáns lelkész fia, Pierre Bayle, toulouse-i tartózkodása idején áttért a katolikus hitre, és így az eredeti hit visszanyerte őt apjától. A kétféle, egymással összeegyeztethetetlen igazságigény egymásmellettsége rákényszeríti saját értelmének használatára, s a fölvilágosodás kritikai-tudományos tendenciájának egyik fő megalapozójává válik.

Egy puritán ügyvéd fia, John Locke, protekció révén alkalmat nyer, hogy a szigorúan konzervatív Westminster Schoolban nevelkedjen, ahol I. Károly kivégzésének napján nyilvánosan imádkoznak a királyért. Csak a különbség e megismerése révén jut eredeti meggyőződésének oly fokú elmélyüléséhez, hogy képes a tolerancia-levél megfogalmazására és az észak-amerikai első kolóniák alkotmánylevelének megírására.

Amikor az ifjú James Wattnak a „kovácsosok” glasgow-i céhe nehézségeket okoz, Adam Smith professzor szerez neki munkahelyet az egyetemen, amelynek testületi önállóságát nem csorbítja a cég. Watt találmánya, a gőzgép, azután a legfontosabb egyedi lökést jelentette az ipari forradalom számára, s egyúttal az elmélet és gyakorlat új egységének jele is volt az a tény, hogy a föltaláló 1775-ben Birminghamben társult egy vállalkozóval találmányának hasznosítása érdekében.

E példák megvilágítanak egy jól ismert, de talán nem eléggé figyelembe vett alaptényt: az ipari kapitalizmus relatíve önálló elemek ama társadalmának talaján keletkezett, amely a nyugat- és közép-európai reformáció óta alakult ki, s többek között a következő sajátosságokkal jellemezhető: az egyházi és világi hatalom elválasztása, több hitvallásnak (amelyekhez a minden vallásos rokonsága ellenére is idegenszerű zsidóság szintén hozzászámítandó) és több államnak az egymásmellettsége és egymással való szembenállása egy minden különbözősége ellenére is egységesnek érzett kultúra keretei között, a különböző vezetőrétegek relatív autonómiája mellett. Hogy e társadalom „pluralistának” nevezhető-e, az kérdéses. Pluralisták voltak Közép-Ázsia társadalmi is, ahol a XVII. és XVIII. században mongolok és afgánok, sífták és szunniták, buddhisták és konfucianusok, pásztorok

és kereskedők szintén egymás mellett éltek, éppenséggel mégsem képeztek a maguk különbözőségeiben működő, azokból kibontakozó egységet. Ezért jobb inkább a „relatív önálló elemek” európai rendszeréről beszélnünk. Ez a forrása az ipari kapitalizmusnak, s ennyiben alapvetőbb, mint az. Hogy vajon e kapitalizmus, mint egy *logos heautón aúxon*, egy önmagát kiterjesztő törvény – szabadon fordítva Hérakleitost –, létrejöhetett volna-e egy cezaropapista világbirodalomban is, hogy vajon kibontakozhatott volna-e egy merkantilista államgazdaság alakjában – ezek mindenesetre spekulatív kérdések. Hogy ellenkezőleg, az európai ember különleges tulajdonságaiból származott volna, s emiatt nem lenne saját eredetéről leválasztható, az egészen valószínűtlen állítás. Mindenesetre egy történelmileg példátlan gyorsaságú és semmivel sem összevethető kiterjedésű folyamatban világpiaccá fogta össze a sok regionális és nemzeti piacot, s összeköttetést teremtett a legismeretlenebbel is.

De nem értett ahhoz, hogy szeretetet ébresszen. Mivel csak az egyes elemeknek – amelyeknek tökéletesen véletlen összjátékából keletkezett – volt saját öntudata, az emberek többsége, akiket sújtott, forgószélnek érezte, amely kiszakította őket meghittségükből. Az itáliai és a német nemzetállam megalapítása csak a kapitalizmus révén vált lehetségessé; de kedvelté csak a nemzeti terület lett és nem az átfogó folyamat, amely az útját egyengette. Ami visszatekintve éppen az előzmény nélküli ségében lélegzetelállító folyamatnak tűnik, amely az összes érintett életviszonyait relatíve rövid időn belül radikálisan megváltoztatta, és azokon, legalábbis anyagilag, rendkívüli mértékben javított, annak a kortársak számára gyötrelmes és érthetetlen folyamatnak kellett látszania, amelyet egy kis csoportnak ama visszatérítő mohósága jellemzett, hogy vagyont spekuláció és kizsákmányolás révén gigantikus méretűvé növelje.

Maguk a fölvilágosodás írói nagy többségükben minden egyébként inkább elmondhatók voltak, mint a kapitalizmus előharcosainak, bár az a XVIII. század második felében mégiscsak elég jól fölismerhető volt, mint modern és eljövendő. Majdnem kivétel nélkül az egyház ellenfelei voltak, s eközben mint a világi államiság előmozdítói bizonyosan haladók is egyben. De a nemességgel és királysággal szembeni harccal már egészen máshogy néz ki a dolog: Voltaire legalább annyira reakciós volt, mint Montesquieu – nem pusztán egy elképzelt egalitárius demokrácia, hanem egy megkonstruált „tisza polgári ideál” perspektívájából is. Bizonyosan létezik e haladáshit, mint a fölvilágosodás egyik vonulata – ama meggyőződésével egyetemben, hogy az erkölcsök egyre szelídebbé, a tudományok egyre tökéletesebbé, a társadalmi ellentétek egyre kisebbé válnak. De egyszer végre meg kellene kérdezni, hogy vajon az úgynevezett „forradalmi természetjog” valójában nem pusztán egy „reakciós természetjog” volt-e, amely semmi esetre sem csak egy elgondolt, ideális állapotra, hanem egy részben még fönnálló múltira irányult. Kiváltképpen azon íróknál, akik síkraszállnak a közösségi tulajdonért és a szocializmus előfutárainak számítanak, szövik szembe a teljességgel reakciós beállítódás. Morelly, akár Meslier, alapján a faluközösséghez akar visszatérni, amely az összes tagját ellátja munkával és étellel. Mably

egy vidékies álmodik az erényről és a boldogságról, amelyet a spártaiak tisztán példáznak. Dom Deschamps a könyveket elégetve és a szépművészeteket elpusztítva kívánja látni az eljövendő „état des mœurs”-ben, miáltal az összes ember ismét a falusi nagycsalád egyszerűségében él majd.

Eközben mily különös élharcosai a kapitalizmusnak azok az irányzatok és szerzők, akik fölfedezőjének vagy szócsövének számítanak! A fiziokraták számára az „ipari” tevékenység „improduktív”, Adam Ferguson polgári társadalomról szóló beszámolója olyan morálfilozófia, mely megbélyegzi a bírvágyat és kipellengérez az egoizmust, Adam Smith klasszikus munkája a kereskedelmi szabadság előnyeinek modellszerű képét fejt ki, de semmi esetre sem a kapitalista társadalom történeti analízisét, David Ricardo pedig sokat beszél tőkéről és értékről, de egyáltalán nem szól azon föltételekről, amelyeknek a kibontakozásukat köszönhetik. A kérdés, hogy vajon ki vagy mi határozza meg a „társadalmilag szükséges” munkaidő mindenkori mennyiségét, mely a maga részéről meghatározza az „értéket” és az „értéktöbbletet” – mindez az egész „klasszikus nemzetgazdaságban” legföljebb csak a peremen és horizontként merül föl.

Összegzésként: A kapitalizmus az az egészen különleges előfeltételeken nyugvó, senki által nem akart és senki által meg nem jósolt átlépés az alapvető átrétegződések időszakába, amelyet csak kevesen üdvözöltek lelkesen és sokan ijedten utasítottak el, amikor első ízben érzékelhetővé vált.

#### *A marxizmus: reakció más reakciók között*

Nem másra, mint ezen átlépésre gondolt Karl Marx, amikor 1853-ban egy a *New York Daily Tribune*-ban megjelent cikkében „hangtalan forradalomról” beszélt. A kalkuláló nemzetgazdászoktól eltérően, Marx számára ez a forradalom („mely elől nincs menekvés, és amely az emberi egzisztenciákkal, amelyeket összetör, éppoly kevéssé törődik, mint egy földrengés a házakkal, amelyeket elpusztít”) a gondolkodás és egyúttal az érzelmi elkötelezettség kiindulópontja és fő tárgya. Persze ezzel semmi esetre sem áll egyedül: Condorcet és Saint-Simon, Adam Müller és Tocqueville voltak témája első fölvetői, s legalábbis közvetlen érzelmi beállítódásához közelebb voltak a konzervatívok, mint a liberális optimisták. Ami a marxizmust mint olyat jellemzi, éppoly kevéssé lelhető föl azon legismertebb főbb tanításokban, amelyeket manapság gyakran „marxistának” neveznek, mint a témában, mert elfelejtették e tanítások eredeti forrásait. Az osztályharc gondolatát Babeuf fogalmazza meg, de más formában egészen közkeletű a fölvilágosodás olyan íróinál, mint Boulainvilliers és Dubos, és már Marx előtt bevezetett az újabb történetírásba olyan „polgári” történészek által, mint Guizot és Thierry. A „proletárok” fogalma 1832-ben tűnik föl Jean Reynaud-nál és kevéssel később Franz von Baadernél. Az „ember ember általi kizsákmányolásának” megszüntetését (Aufhebung) a saint-simonisták posztulálták; Robert Owen számára magától értődő volt a munkás produktív munkájának egy részét látni a

vállalkozók hasznában, és ez kényszerítőleg következett Ricardo értékelméletéből. A munkamegosztás meghaladása volt Fourier programja, az osztályharcok sorozatán keresztül a világtársadalom felé való haladásról beszélt Saint-Simon, az állítólag anarchikus termelés megszervezését követelte Louis Blanc. Sem a gazdasági történelemfölfogás, sem az osztály nélküli társadalom fogalma nem Marxtól származik. Már Thomas Paine-nél megvolt egy olyan társadalom víziója, mely az államot önmagába visszaolvasztotta; a kommunisztikus állapot alapelve, mely szerint „mindenki képességei szerint, mindenkinek szükséglete szerint” Cabet-nél és, a dolog természetéből fakadóan, Babeufnál megfogalmazódik.

Marxra és a marxizmusra egyedül azon doktrínák és posztulátumok sokaságának a szintézise jellemző, amelyek magukban avagy részben összefüggő módon már régen ismertek voltak. Ez a szintézis azonban nem csak az energikussága révén tűnik ki – mindenekelőtt a fölvilágosodás két, egymással összeegyeztethetetlennek tűnő fő tendenciájának paradox szintézise ez: a radikálreakció, társadalmi-vallásos (szocialreligiös) ill. a civilizációpárti-haladáshívő tendenciáé – ahogyan nevezni szeretném őket. Az első lényegében az emberiségnek a rossztól való megváltásáról szól, ahol a rossz nem más, mint a történelem mozgása, a jó pedig a természet elveszett egyszerűségéhez való visszatérés. Ebbe az összefüggésbe tartozik a rousseau-izmus (nem föltétlenül Rousseau maga) és majdnem az egész elő- és koraszocializmus – jellemzői a kultúra negatív leírása, az egyszerű ember fölmagasztalása, a családközpontú szemlélet a szükségletkielégítés meghatározásában, a technikai újításokhoz és a tudományhoz való pozitív viszonyulás hiánya, szélsőséges esetben a történelmiség bűnbeesésétől való megváltásvágy. E radikálreakció, társadalmi-vallásos tendenciát Marx messzemenően átvette: az 1844-es *Gazdasági-filozófiai kéziratok*ban éppoly jól látható ez, mint 40 évvel később Engels „A család, a magántulajdon és az állam eredete” c. művében. A leginkább tudományosan hangzó megfogalmazása a proletariátus elnyomódásáról és a kapitalizmus végső katasztrófájáról szóló elméletekben található, amelyeknél a legelmésebben értelmező erőfeszítések segítségével sem tagadható le eredendő jellege: nevezetesen, hogy egyenértékű az idők végezetének totális romlottságáról és az utolsó ítéletről szóló tanítással. Ebbe az összefüggésbe tartozik nem utolsósorban az „elidegenedés” fogalma is, ami elsősorban az élő és a halott munka viszonyára és a vele összefüggő torzulásokra vonatkozik, s ami a tulajdon nélküliek és tulajdonosok viszonyával csak logikailag nem-kényszerítő módon azonosítható.

De ez a tendencia pusztán csak az egyik fele a marxizmusnak. Egyetlen „polgári” író sem zengett olyan himnuszt az európai polgárság világot átalakító hatalmáról, mint Marx és Engels a *Kommunista Kiáltvány*ban. Alkalmassint soha egyetlen gondolkodó nem dicsőítette annakelőtte ilyen erőteljesen történelmi haladásként ugyanazon folyamatokat, melyeket egyszersmind mint a növekvő elidegenedés és eldologiasodás megjelenési formáit, el is kellett ítélnie. Marx állásfoglalása az indiai brit kolonializmussal szemben markáns példa az olyan pozíció ambivalenciájára, amely egyazon lélegzetvétellel igenel és tagad valamit.

Ismeretes, hogy Fichtének és Hegelnek a dialektikáról mint a szubjektivitás önmagát-elvesztő és önmagát megnyerő életfolyamatáról szóló tanítása volt az, amely lehetővé tette, hogy a radikálreakciós, társadalmi vallásosságot és a tudománybarát haladáshitet összeegyeztesse, s a történelem végét annak kezdetéhez éppoly hasonlatosnak, mint különbözőnek tekintse. A filozófiatörténeti megállapítással kapcsolatban mégse felejtjük el, hogy a marxizmus itt, szellemtörténeti perspektívában, a fölvilágosodás két belsőleg ellentétes tendenciájának paradox szintézisét hajtja végre. Ennek megfelelően a marxizmus specifikumát, a politikai hatás szempontjából, mindenekelőtt három ismertetőjegyen kell látnunk:

1. A marxizmus központi *gondolata* a megsemmisítés gondolata. A proletariátus a legfejlettebb ipari államokban, a lakosság meghatározó többségévé válva, megsemmisíti a burzsoáziát, amely már csak egy kisszámú nagytőkésből áll. E megsemmisítés egy természeti folyamathoz hasonlítható, mondjuk egy hatalmas szökőárhoz; és mégsem az, hiszen semmi esetre sem pusztá rombolásról van szó, hanem éppenséggel az emberi örökség azok általi megszerzéséről, akik ezt megteremtették és eddig ki voltak rekesztve belőle. Így e megsemmisítés végső soron nem annyira az emberek műve, mint a történelem szándéka; és semmi esetre sem jelenti föltétlenül az egyének fizikai megsemmisítését. Ám a marxista koncepció ezzel élesen szembekerül az összes európai forradalom kimutatható sajátosságával, amelyek mindig befejezetlen forradalmak voltak, és új kompromisszumokhoz vezettek.

2. A marxizmus központi *szándéka* a történelmi folyamattal és annak megsemmisítő tendenciájával való azonosulás. Bár a proletariátus a világforradalom órájában hatalmas számbeli fölényt élvez majd, szüksége lesz egy élcsapat, a kommunista párt vezetésére. Ezzel a megsemmisítés gondolata új dimenziót ölt: elképzelhetővé válik az a helyzet, hogy egy kisebbség, amely reálszociológiailag túlnyomórészt olyan polgárokból áll, mint maga Marx és Engels, egy olyan széles polgári réteg megsemmisítésére törekszik, amely a párt fölfogása szerint természetesen csak öntudatában polgári, a valóságban azonban proletár (részesedés nélkül ugyanis a termelőeszközök tulajdonából). Végeredményben a hit közössége szuverén módon határozza meg, mi az „osztály” és mi az „osztályellenség”, mi a „nép”, mi a „tudomány”, mi az „objektív”.

3. A marxizmus központi *perspektívája* a szocializmus illetve kommunizmus, mint az a társadalmi állapot, amely az osztálytagozódásnak, az ember ember általi kizsákmányolásának, a munkamegosztásnak, a szellemi és fizikai munka különbségének, az élő munkának a fölhalmozott múltbeli munka gyarapítása céljából való szolgálatba állításának megszüntetésével, azaz mindenféle elidegenedés és eldologiasodás leküzdésével jellemezhető. Ez a perspektíva azonban a maga részéről semmi mást nem jelent, mint egy olyan határfogalom eldologiasulását és egyúttal társadalom-vallási megdicsőülését, mely a világforradalmi folyamat egyes tendenciáit az ellentétes tendenciákkal együtt egy elképzelt állapot formájában tételezi.

Magánál Marxnál és Engelsnél lényegi ellenvetések találhatók központi gondolatuk, központi szándékuk és központi perspektívájuk faszcináló egyoldalúságával szemben. Így néha nem kizárt a kompromisszumok lehetősége különböző osztályokkal kapcsolatban. Marx gyakorlati viselkedése olyan ellenfelekkel szemben, mint Lassalle és Proudhon, sejtetni engedi, hogy a proletariátus élcsapata sincs jobban fölvértve az eljövendő hasadásokkal szemben, mint a „polgárság” pártjai. Szintén nem hiányzik egészen a „tévedhetetlenség kommunista göggyével” és más hasonlókkal szembeni gúnyolódás. De ezek mégiscsak mellékes felhangok. Amikor a marxizmus 1890 táján az európai munkásmozgalomban messzemenően érvényre jutott, akkor egy teljesen újszerű politikai jelenség keletkezett: olyan tömegmozgalom, amely önmagát a „világforradalommal” azonosította, s ezzel világos módon a nemzeti-liberális pártokon túl követelt helyet önmaga számára, de éppígy szintén túl a pusztá haladáshiten — hogy ne is beszéljünk a katolikus társadalomelméletről s a különféle parasztpártokról és múltra irányuló tekintetükről. Semmi sem érthető inkább, mint az idős Engels bizakodása, a német szociáldemokrácia szavazóinak látszólag föltartóztathatatlannul emelkedő száma láttán. És mégis, már néhány évvel Engels halála után nem volt egészen világos, hogy mit is jelentett tulajdonképpen a „marxizmus”. Maga Engels már korán azt a meglepő észrevételt tette, hogy úgy tűnik, Anglia, a leginkább polgárosult nemzet a nemzetek között, egy polgári arisztokrácia után most majd egy polgári proletariátust is magáénak mondhat; később vázlatosan kidolgozott egy tanítást a munkárisztokráciáról, amely itt magyarázatul kívánt szolgálni. De Németországban szintén kibontakozott egy olyan „revizionizmus”, mely a marxi tanításnak éppen azon részeit vonta kétségbe, amelyekhez a társadalom-vallás emocionalitása a legerősebben kötődött. Így Eduard Bernstein munkásságában és a *Sozialistische Monatshefte*-ben megmutatkozott, hogy a marxizmus mégis mennyire a liberális rendszer sarja volt, s hogy nem tudta kivonni magát e rendszer korróziós erőinek hatása alól. Már 1914 előtt válságba került, s jó okkal volt föllálítható az a tézis, miszerint a német szociáldemokrácia alapvetően a liberális rendszer egyik elemévé vált, egy új „*relatív önálló elemmé*”, mint a munkáskérdés „polgári” megoldásának egy verziója az általános életszínvonal emelése révén; miszerint messze eltávolodott a polgárság megsemmisítésének gondolatától, már nem azonosította magát aktívan a világforradalommal, s a központi perspektívát már csak egyfajta kegyeletből őrizte meg. E fejlemény a marxizmusban magában megfelelt a munkásosztály kezdettől fogva „integratív” útjának az angolszász országokban. Végül a kontinentális Európa marxizmusában, különösen annak peremvidékein, korán kirajzolódott egy harmadik lehetőség, amely bár önmagában nem tett szert önálló jelentőségre, ám mégis arra a föltevésre sarkall, hogy a történelmi valóság messze változatosabb volt annál, mint ami Marx *Tőkésje* ideáltipikus sémájának megfelelt. Ez a lehetőség már azon nagynemzet-nacionalista, sőt rasszista felhangokban jelentkezett, melyek lépten-nyomon észrevehetőek Marx és Engels munkáiban. Fölmerült Bakunin és Dühring antiszemizmusában, s még világosabban Sorelnak a hatalomról szóló tanításában. Abban a különös

vonzódásban is láthatóvá vált, amelyet Mussolini, aki 1912 óta az Olasz Szocialista Párt vitathatatlan vezére és saját bevallása szerint ortodox marxista volt, Nietzsche iránt kinyilvánított. Mégis, kettős közvetítésre volt szükség ahhoz, hogy e harmadik lehetőség a fasizmus forrásainak egyikében konkretizálódjék: a világháború közvetítésére, ami a marxizmus híveit a „honvédő” többségre és a kisszámú genuin hitharcosra osztotta, és a leninizmus közvetítésére, mint az ortodox marxisták nem-ortodox hatalommegragadására az 1917-es év legyőzött Oroszországában.

### *A leninizmus: a közvetítő láncszem*

A leninizmus történetének bemutatása terjedelmes könyveket igényel, értelme azonban a legegyszerűbben egyfajta konstrukció által ragadható meg.

Az orosz birodalom — ahogyan a háború előtti Európa „beteg” tagjai: Ausztria—Magyarország, Törökország — egy soknemzetiségű állam, a moszkvai cárok által egy két és fél évszázadon belül lezajló expanzió során egyedülállóan összekényszerítve, a Föld legnagyobb területű állama és egyúttal viszonylag gyéren lakott paraszti terület az industrializálás kezdetén. Ha ez az állam a vereség és fontos peremterületek elvesztése ellenére fönnt akart maradni az első világháború elvesztése után, akkor meg kellett teremtenie néhány elemi előfeltételt: mindenképp egy központi kormányzattal rendelkező erős államot, amely az industrializálást a legnagyobb sietséggel és a nehézipar radikális előnyben részesítésével hajtja végre. Ez sem egy vezető pozícióban lévő relatíve gyöngye liberális polgárságot nem engedett meg, sem a parasztok és munkások esetleg önálló mozgalmait, amelyek nagyobb részesedést igényeltek a fogyasztásból, mint amennyi az állam önfenntartásának érdekében megengedhető volt. Más szóval: az élő generációt föl kellett áldozni, hogy az eljövendő generációk számára biztosítsák az életet. Az európai liberális rendszer a maga lehető leggyorsabban megvalósítandó haszonra irányuló privátkapitalizmusával nem képes egy ilyen föladatot megoldani. Hogyan állhatott volna helyt Oroszország, ha például sztrájkok csökkentették volna a termelő tőkét, vagy ha szabadszájú agitációk az ukránokat önállóságra, Közép-Ázsia türk népeit a Perzsiához való csatlakozásra, a távol-keleti tengeri tartományok lakóit helyi autonómiára szólították volna föl? Amit Oroszország, ha fönnt akart maradni, nem viselhetett el, az az európai kapitalizmus volt, és még inkább annak legifjabb hajtása: a marxizmus a maga követelésével, hogy befejeződjön a kizsákmányolás és hogy szabadon fejlődhessen az ember, minden egyént az összes többi szabad fejlődésének föltételeként fogva föl. Amire szüksége volt, az egy fejlődési diktatúra volt, amely a termelés növekedésének bonyolult és bonyolító magánálcát elvetette, s a termelő tőke gyarapodásának korlátlan elsőbbséget adott.

Egyike volt ez a világtörténelem következményekben leggazdagabb és legzseniálisabb, legkésőbb a kronstadti fölkelés és a „munkásellenzék” ellenállása



révén megvilágított tetteinek: azáltal vették el a marxizmus belső társadalmi robbanóerejét, hogy ünnepélyesen beiktatták. Úgy tűnik, hogy Lenin, életének utolsó éveiben tudatában volt teljesítménye szándékolatlanul paradox mivoltának. Így megindító szavakkal panaszskodik arról, hogy Marx és Engels egyetlen árva sort sem írtak az „államkapitalizmusról, amely megelőzi a szocializmust”, úgyhogy az embernek most egyedül kell föltalálnia magát.

Az eredmény ismeretes: egy fejlődési diktatúra, melynek célja eleinte egy egészen antimarxista „utólérés” volt, s mely egy társadalom-vallás teljes igényével lépett föl. A gyöngye orosz polgárság megsemmisítése Európa kommunista pártjai számára paradigmává, az európai polgárság számára traumává vált. A nyugati marxista értelmiségiek a világforradalmat még fanatikusabban azonosították a Szovjetunióval, mint azt korábban az európai munkássággal tették, s a szocializmust olyan adottságnak nyilvánították, mely a Dnyesztertől és a Nyemantól keletre megtekinthető.

#### *A faszizmus: a speciális válasz*

Hogy is ne váltott volna ki speciális választ egy ilyen rendkívüli jelenség? Európa és szintúgy az Amerikai Egyesült Államok összes hagyományos pártja nyilvánvalóan az antibolsevizmus egy-egy sajátos fajtájával reagált, melyből semmiképp nem hiányoztak a hisztérikus túlzások. Ebből adódott — legalábbis potenciálisan — a régi ellentétek tompulása és a rendszer pártjai számára az új együttműködés könnyebbé válása. Visszatekintve elmondható, hogy a munkáskérdés polgári megoldásának ez a megváltozása Itáliában és Németországban is érvényesülhetett volna — ha erősen akarták volna. De specifikus és elvi éppen nem volt a válasz. A speciális reakció csak egy olyan *antimarxizmus* lehetett, amely kifejezetten a bolsevizmus valóságából megértett marxizmus központi gondolatára, központi szándékára és központi perspektívájára vonatkozott. Föl kellett vennie magába annak a megsemmisítésre vonatkozó gondolatát, és ellene ill. okozója ellen kellett fordítania azt; eme szándékban önmagát a történelemmel azonosnak kellett éreznie, egy olyan történelemmel, amely megújulásként volt fölfogható; az osztály nélküli társadalom perspektívájával szemben ugyanazon föltétlen valóságigénnyel a természetes, alá- és fölérendeltségre alapozott társadalom képét kellett szembeállítania. Mindezzel szellemtörténetileg teljességgel a régi ellenforradalmi tradíció talaján állt, de ezen alapzatra olyan új társadalmi rétegeket vont át, amelyek még pár évtizeddel azelőtt is forradalmi szellemiségűek vagy apolitikusak voltak, s azzal is alapvetően megváltoztatta ezt az alapzatot, hogy az ellenfél leghatásosabb eszközeit átvette és a nemzetállami hagyománykészletből kiindulóan átalakította. Éppen ez a faszizmus: „antimarxizmus, mely az ellenséget egy radikálisan szembeszegezett, ám vele mégis rokonságban álló ideológia kialakításával, kis híján megegyező, ugyanakkor jellegzetesen átalakított módszerek fölhasználásával igyekszik megsemmisíteni, s mindezt állandóan a

nemzeti öntételezés és autonómia áttörhetetlen keretei között”. Ez a „Der Faschismus in seiner Epoche” c. könyvemből származó definíció az olasz fasizmusra éppúgy illik, mint a német nemzetiszocializmusra. Különbség csak a megvalósítás módjában és mértékében van. A kommunista párt Mussolini általi megsemmisítése éppúgy nem jelentett fizikai likvidálást, ahogyan a polgári pártoké sem. Hitler biológiai materializmusa ezzel szemben korán posztulálta a marxizmus állítólagos okának, a zsidóságnak a kiirtását. A kettő fanatizmusa nem volt azonos mértékű, s a korporatív állam elitista hierarchiája csekély hasonlóságot mutatott a nemzetiszocialista mintaállam faji rétegződésével. Belső zártsága és az összes országban élő elvtársaihoz intézett fölhívása tekintetében a fasizmus csak radikális formájában hasonlítható össze közvetlenül a szovjet típusú marxizmussal; ezzel szemben az olasz fasizmus mint fejlődési diktatúra, de még inkább a horvát Ustasa és a román Vasgárda a valóságban jobban hasonlítottak sok mai „nemzeti felszabadítási mozgalomra”, mint a nemzetiszocializmusra. Ha a fasizmus legszélsőségeesebb és természetesen leginkább konzervens kifejeződési formájára vetjük a tekintetünket, úgy arra az eredményre kell jussunk, hogy bár nem igazolható, hogy a szovjet marxizmussal folytatott háborús összecsapást történelmi törvényszerűségek túlereje következtében veszítette el, azonban veresége történelmileg jogos volt. A világforradalom olyan alapvető folyamat, hogy a vele való alapvető azonosulás, bármennyire is arcátlan legyen, történelem-konformabb [geschichtskonform], mint az alapvető azonosulás annak ellentétével, a rasszista karakterek és rétegződések állandóságával, akármennyire antikonzervatív módon legyen is ez elgondolva. E központi kérdésben a marxizmusnak a fasizmusra irányuló kritikáját megalapozottnak fogadhatjuk el. Helytelen ezzel szemben az a kritika, amely bár a fasizmus ellen irányul, ám valójában a kapitalizmusra gondol, mert meg van győződve a két jelenség lényegi azonosságáról.

Szakítsuk meg a gondolatmenetet ezen a ponton ismét egy gondolatkísérlettel, a legújabb történelem látszólag távoli eseményeinek fényében. Kilencvenkét kínai, a Moszkva–Peking távolsági vonat utasai, 1963 őszén Nauski határállomásán megpróbált propagandaanyagot osztogatni. Hosszabb verbális és tettleges inzultus után a szovjet határrendőrség letartóztatta őket. A szovjet rendőrség 1965 márciusában rendkívüli brutalitással járt el nagyszámú kínai és egyéb származású diákkal szemben, akik Moszkvában az amerikai nagykövetség előtt tiltakoztak az észak-vietnami bombázás ellen, úgyhogy néhány súlyos sebesültet kórházba kellett szállítani. A hazatérő diákokat Pekingben hordágyon hozták ki a repülőgépből és mint hősöket fogadták, míg szovjet vélemény szerint szimulánsokról volt szó.

Képzeljük csak el, hogy nemcsak határállomásokon, hanem a Szovjetunió sok városában és falujában maoista röplapokat osztogattak volna, amelyek a szovjet vezetést azzal vádolták volna, hogy népellenes politikát folytat, s csak a kivételezett funkcionáriusok és paszományos katonatisztek szűk rétegének privilégiumait óhajtja megtartani; s nem csupán Moszkvában lettek volna demonstrációk, hanem az egész országban, esetleg nem kínaiak, hanem szovjet maoisták által vezetve, akik képesek lettek volna rá, hogy szabadon megszervez-

zék magukat és újságokban terjesszék a véleményüket. Képzelnék el továbbá, hogy ugyanakkor a Kínai Népköztársaságban a „revizionizmus” szovjet specialistái és kínai hívei számára semmi, akárcsak távolról ehhez fogható nem lett volna megengedve, hanem akárhol megmoccantak volna, börtönökbe és koncentrációs táborokba szállították volna őket. Nem igényel különösebb fantáziát, hogy képet alkossunk arról, milyen következményei lettek volna egy ennyire más szituációnak. A kormányhivatalnokok és gyárigazgatók nyilván a privilégiumok miatt is aggódtak volna, de ha a szovjet vezetés, humanizmusból, ténylegesen tétlen maradt volna, akkor kétségtelenül hangossá váltak volna a valóban nem-privilegizáltak széles rétegéből származó fölháborodott és végül fanatikus fölhívások, amelyek energiát és elszántságot követeltek és gyaníthatóan érvényesítettek volna.

E hipotetikus példa azt a tényt illusztrálja, hogy nincs groteszkebb dolog, mint egy olyan „fasizmus-elmélet”, amely a kapitalizmust, túlságosan is nyílt fölháborodással, mint a fasizmus gyökerét vádolja, eközben azonban átsiklik afölött, hogy olyan állami viszonyokkal azonosul, amelyek a fasizmus összes formális ismertetőjegyét magukon viselik. Nem az a meglepő, hogy a liberálkapitalista rendszer bizonyos körülmények között létrehozza a fasizmust, hanem hogy bizonyos körülmények ellenére is, az esetek nagy többségében, nem engedi, hogy hatalomra jusson. A magyarázat csak abban állhat, hogy ez a társadalmi rendszer a maga tulajdonképpeni koncepciótlanságával, a maga mélyen gyökerező különbségeivel, a maga kritikára irányuló veleszületett tendenciáival, a tudományos, politikai és szellemi hatalom szétválasztásával egy fasiszta zártságához vezető átalakulással szemben nyilvánvalóan erős ellenállást mutat, s tudatában van annak, hogy az ígért megmentés egyúttal önelvesztés is lehet. Így a kapitalizmus ugyan a fasizmus talaja, de e növény csak akkor nő ellenállhatatlan erejűvé, ha a talajhoz marxista hatóanyag túlzott dózist adjuk. Az az érdekes önfelajátás, amely ezen egyszerű alaptényállást nem veszi tudomásul, mostanáig egyike a marxizmus–leninizmus fő ismérveinek.

#### *Tanulságok a kommunizmus többállamú fázisából*

Tehát valószínűtlen, hogy ez a képtelenség arra, hogy önmagát megkérdőjelezze, egyedül érvek segítségével valaha is megszűnhet. De az ellentétes oldal érvei nem kizárólagos fajtái az elképzeltételeknek.

Amikor az első kommunista rezsim, amely a szovjet után önerőből jött létre, a jugoszláv, 1948-ban az előtt a kérdés előtt állt, hogy Sztalin követeléseinek alávesse-e magát, avagy sem, Szvetan Zujovics, a Központi Bizottság tagja, majdnem egyedülként emelt szót az ellenállási határozattal szemben: nem lehet elfogadható indoka annak, hogy az eljövendő szocialista hazába vezető úton megálljunk, vagy még inkább, hogy nacionalista dacból csődöt mondjunk. Mikor azonban a börtönben tudomást szerzett a jugoszláv gazdaság Szovjetunió általi

kizsákmányolásának mértékéről a háború utáni években, valamint a „fasiszta Titoklikk” elleni szovjet kampányról, újra saját pártja oldalára állt, amely a szovjet „etatizmusban” és „bürokratizmusban” a szocializmus elfajzását látta.

Az SZKP XXII. kongresszusán, 1961 októberében, Hruscsov heves szavakkal támadta meg Európa második olyan kommunista rezsimét, amely létét nem a szovjet csapatok bevonulásának köszönhette, nevezetesen az albánt: az albán vezetők kegyetlenségükben úgymond túltesznek a cárok pribékjein. Hruscsov az albánokat szidva a kínaiakra gondolt. Miután a vita csak a helyes forradalmi taktika körül látszott forogni, miután 1963 óta vált egyre világosabbá, hogy Mao Ce-tung az orosz „revizionista vezetésben” áruló klikket látott, s nemsokára az volt olvasható a pekingi „népújságban”, hogy a szovjet párt- és kormányvezetők a cári földesurak és kapitalisták örökébe léptek. Maonak japáni szocialistákkal való tárgyalása 1964 augusztusában, a Hitler élettér-elméletére hasonlító fordulatokkal még a legkételmedőbbek számára is világossá tette, hogy milyen hatalmi harcok rajzolódtak ki lehetőségként a gazdag, néptelen Szovjetunió és a szegény, túlnépesedett Kína között. És nem tartott sokáig, mire a szovjet rezsimit kínai publikációkban kifejezetten „fasisztaként” emlegették. A Szovjetunió a maga részéről a maoista rezsim olyan elemzéseit adta, amelyek a „kispolgári” karakter, a „nemzeti burzsoáziához” fűződő kapcsolat és a nagyhatalmi-soviniszta tendenciák hangsúlyozásával egészen hasonlóan csengenek, mint a német marxista értelmiségiek elemzései az európai fasizmusról.

Így nem pusztán kívülről ideráncigált kritika, ha az ember a következő eredményre jut: A marxizmus, a szegénynek gazdag ellen vívott küzdelme ősrégi jelszavainak, sőt az evilági hiábavalóság vallásos elátkozásának az újrafogalmazása, egy olyan ember műveként, aki jelentős gondolkodó, mégis mindenekelőtt páratlanul gyűlölködő ember volt; kard, amely *minden* réteget szolgálhat, amely magát károsultnak, egyúttal azonban vezetésre alkalmasnak tartja — akár az európai munkásságról van szó az industrializáció kezdeteikor, akár egy elnyomott népről egy veszélyeztetett birodalomban, akár egy félgymarmati parasztnép értelmiségéről vagy teljességgel polgári származású diáktömegekről. Elvileg a társadalmi uralom *minden* fajtájával szembeállítható, tehát minden „szocialista” rendszerrel is. Amennyire nyilvánvaló, hogy mint eszme az akarat minőségi megváltozását hozza létre, olyannyira lehetetlennek kell tűnjön manapság már kritikus hívei számára is, hogy az uralmat és államiságot mint olyat képes megszüntetni. Ám a mindenkori körülményeknek megfelelően döntő szerepet játszhat a cselekvésképtelen és gyöngye vezető rétegek fölváltásában, föllazíthatja a megmerevedett viszonyokat, de megsemmisítő reakciót is gerjeszthet, ha rábizza magát reflektálatlan önfelfogására. Történetileg tekintve az utóbbi következett be, amikor a marxizmusnak a bolsevik fejlődési diktatúrával való azonosulásában — legalábbis az Internacionálé megnyilvánulásai és az egyes kommunista pártok akciói szerint — Európa kapitalista részére a saját törvényeit akarta ráerőszakolni. A következmény az lett, hogy a proletariátus diktatúrájának Lenin által megjósolt korszaka a „fasizmus korszakának” (Epoche des Faschismus)

bizonyult, s csak azért nem lett a fasizmus Max Horkheimer által 1939-ben előrelátott „kora” (Zeitalter), mert a marxista fasizmus-elmélet hamisnak mutatkozott – különben a kapitalista Nyugat a marxista Szovjetuniót a német fasizmus általi megsemmisüléstől nem menthette volna meg, s nem is akarta volna megmenteni.

Mára lehetővé kellett volna válnia, hogy a szovjet és szovjetbarát marxizmus – a három oly különböző fajtájú istencsapás, Sztalin, Hitler, Mao Ce-tung ismeretében – reflektált és kételkedésre képes formát öltjön. Ez persze három nagy horderejű következményt vonna maga után:

1. lemondást ama társadalmi rendszerrel szembeni megsemmisítés gondolatáról, amely a marxizmus premisszája és lehetőségfeltétele: az a rendszer, amelyet még ma is – elégtelenül – a „kapitalizmus” terminussal szokás leírni, mert az elsődlegesen a különböző „relatív önálló elemek” közötti hatalommegosztás rendszere;

2. annak belátását, hogy a „világforradalom” sokkal alapvetőbb és átfogóbb annál, hogysen valamelyik partikuláris realitás azonosíthassa magát vele;

3. azt a fölismerést, hogy a „szocializmus” nem egy idilli állapot, hanem egy olyan határfogalom, amelyet az ember csak nyereség és veszteség árán közelíthet meg.

Ezután kézenfekvő lenne az a tézis, hogy a nyugati-magánkapitalista „út a szocializmusba” az eredetibb és ennyiben a normálisabb; ez azonban nem jelenti azt, hogy a kelet-európai országok pártállami-kapitalista útja nem egy jól fölfogott és értelmes változatot kínál, amely egy napon a szabadság alkalmasabb formáit is létrehozhatja, mint a Nyugat, amelyből esetleg merő hedonista fogyasztói társadalom lehet, amiben *minden* megvásárolható.

Persze az a gondolkodási folyamat, amely szerint a hidegháborúnak Európában megkezdődő mostani latens periódusa csakis békekötéshez vezethet, alig kezdődött el. Hatalmas ellentétes irányú tendenciák vannak, amelyek, a maguk módján, a régi fekete-fehér képet őrzik. Annyi mindenesetre bizonyosnak tűnik, hogy ma egyetlen olyan gondolati kezdeményezés sem lehet megnyugtató, amely a fasizmust vagy *csak* a kapitalizmussal, vagy *csak* a marxizmussal hozza összefüggésbe, ezen túlmenően pedig megspórolja magának a mindenkor kiválasztott fogalmak problémává-tételét. Csak e három fogalom összefüggéseinek tisztázása vezethet tovább.

(Fordította Czeglédi András)

## JEGYZET

*Ernst Nolte*, napjaink talán legnagyobb hatású német történésze, 1923. január 11-én született Wittenben (Észak-Rajna-Wesztfália). Történelmet és filozófiát tanult. Doktori disszertációját (1952) Freiburgban védte meg, a következő címmel: „Selbstentfremdung und Dialektik im Deutschen Idealismus und bei Marx”. E máig kiadatlan munkájáról a következőket írta folyóiratunk szerkesztőségének egy

1994. VII. 15-i levelében: „Meine Dissertation [...] ist wohl nur noch durch den Titel interessant, sie war insofern ein charakteristisches Produkt der Heidegger-Schule, als sie die Sekundärliteratur zu Hegel und Marx überhaupt nicht zur Kenntnis nahm.” Professzor Marburgban (1965), majd a (nyugat-)berlini Freie Universitäten (1973). A fasizmusról írt 1963-as könyvével általános föltűnést és tekintélyt szerzett. Főbb művei: az általa trilógiának nevezett *Marxismus und industrielle Revolution* (Klett-Cotta, Stuttgart 1983), *Der Faschismus in seiner Epoche* (R. Piper et Co., München 1963), *Deutschland und der Kalte Krieg* (Piper, München–Zürich 1974, 1985). Hozzájuk csatlakozik a *Der europäische Bürgerkrieg 1917–1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus* (Propyläen 1987) valamint a *Marxismus – Faschismus – Kalter Krieg c. tanulmánygyűjtemény* (Deutscher Verlags-Anstalt, Stuttgart 1977).

Szélesebb körben az ún. „történész-vita” kapcsán vált ismertté a neve, mely főleg az ő írásai és Jürgen Habermas kritikája körül bontakozott ki. A vitában Nolte a fasizmus ill. nemzetiszocializmus „historizálása” mellett érvelt, amit vitapartnere nem tartott időszerűnek. A dokumentumokat lásd: *Historikerstreit. Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung* (Piper, München–Zürich 1987), valamint vö. Nolte kötetét: *Das Vergehen der Vergangenheit. Antwort an meine Kritiker im sogenannten Historikerstreit* (Ullstein, Berlin–Frankfurt 1987). A szenedélyes vita sajnos többször elveszett a részletkérdésekben, amit a dokumentumkötet címe is jelez, és néhány fölösleges túlzáshoz is vezetett. Módszertani szempontból azonban jelentősége alapvető és vitathatatlan.

Szerk.

### A szerző jegyzete

Nagy öröm számomra, hogy írásaim közül néhány a nagyközönség számára magyar fordításban hozzáférhetővé válik. Meg vagyok győződve róla, hogy a XX. századot értelmező gondolataim az egykori „keleti blokk” országaiban nem ütköznek abba az ideges, mondhatni hiszterikus ellenállásba, amelynek Németországban voltak kitéve. A keleti Közép-Európában inkább magátólértődőnek fog számítani, hogy a totalitarizmusnak egy régebbi és egy újabb megjelenési formája volt, s hogy ezek – legkésőbb az 1989/91-es események óta – nem hozhatók már egymással egyenabba a kapcsolatba, amelyet a régebbi ideológia oly hosszú időn át dogmatikusan lerögzített. Kivánatos tehát a gondolkodásnak egy újakezdése, s ez már abból adódik, ha a marxizmusnak legalábbis az abszolút-mivolt igényét nem tulajdonítják többé. Ezáltal azonban egyéb, az abszolutiségra vonatkozó igények is tarthatatlanokká lesznek, amennyiben morális magától-értődéseken alapulnak, s az olyan terminusok, mint „historizálás” és „relativizálás” (jobb kifejezéssel: „relacionalizálás”) megkapják egyszerű és megvilágosító értelmüket.

Berlin, 1996. március

Ernst Nolte