

BENEDETTO CROCE
TÖRTÉNELEM ÉS SZABADSÁG

A „SZÁZADUNK” KIADÁSA BUDAPEST, 1940

A szerző minden jogát fenntartja.
Copyright 1940 by
Gius. Laterza e Figli, Bari.

A magyar kiadás joga a »Századunk«
Folyóirat-és Könyvkiadó kft. tulajdona
(Budapest, I., Pauler-u. 19.)
Felelős kiadó: Dr. Csécsy Imre.

Készült a könyvnyomtatás 500. esztendejében a Pesti Lloyd-Társulat könyvnyomdájában
(dr. Móricz Miklós)

ELŐSZÓ

Benedetto Croce 1866-ban született Pescasseroli-ban. A helység meglehetősen ismeretlen, az esztendő annál nevezetesebb: a königgrätzi csata éve volt ez. Itália már néhány éve kivívta függetlenségét, II, Viktor Emánuel szardíniai király 1861 óta az „olaszok királya” címet viseli, de a fiatal állam csak ekkortól fogva érezhette biztonságban magát ősi elnyomójától, Auszriától. Ekkor kezdődik az Unita Italia politikai közszellemének hőskora. Cavour, a demokratikus nemzeti egység megálmodója nincs már az élők között, de az olasz hazafiakat, gondolkodókat és államférfiakat még évtizedeken át az ő eszméi vezérik. A száműzött Mazzini, Itália ősforradalmárja, a Garibaldi által védelmezett 49-es római köztársaság egyik triumvirje, ebben az évben kap végre kegyelmet; igaz, hogy csak négy esztendő múlva tér vissza londoni emigrációjából a felszabadult hazába — meghalni. Cavour, Mazzini, Garibaldi a szabadságért küzdöttek és ez alatt nemcsak Itália nemzeti függetlenségét értették, hanem tudták azt is, hogy hazájuk kifelé csak akkor őrizheti meg önállóságát, ha a határokon belül fel tudja építeni és meg tudja ővni az emberi és politikai szabadság rendjét. Harcaik emléke vagy félévszázadra átítatta az olasz közszellemet a szabadságnak ezzel a kettős eszméjével; nem csoda hát, hogy Benedetto Croce, aki gyermekkorától ezeket az eszméket szívta magába, mindmáig hű maradt hozzájuk.

Croce ma hetvennégy éves, de töretlen vonalú szellemi pályájának még nem ért végére. Bár írói teljesítménye méreteiben is hatalmas (csupán összegyűjtött művei sorozatában eddig negyvennyolc kötet jelent meg a Giuseppe Laterza e Figli bari-i cég kiadásában), sokoldalú munkásságát még ma is folytatja. Évtizedeken át tartott filozófiai, esztétikai és történelmi előadásokat a nápolyi és a firenzei egyetemen és 1903 óta szerkeszti a La Critica című, kéthavonként ma is megjelenő folyóiratot. Rövid ideig (1920—1921-ben) közoktatásügyi miniszter volt és jelenleg is az olasz királyság szenátora. E világi címein felül pedig Benedetto Croce kétségtelenül az újkori Itália legnagyobb filozófusa. Híre messze túlnőtt hazája határain; Bergsonon kívül aligha találunk huszadik századbeli gondolkodót, akinek oly osztatlan nemzetközi elismerés jutott volna ki, mint Crocenak.

Ezt a megérdemelt világhírnevet, úgy véljük, gondolatainak erején és világosságán kívül főképp annak köszönheti, hogy meggyőződését sohasem bocsátotta árúba s a közszellem múltó divatai között mindig kitartott a maga igazságai mellett. Mindazonáltal sohasem volt dogmatikus. Ellenkezőleg: ízig-vérig kritikus szellem és mindig volt bátorsága ahhoz is, hogy saját gondolatait újra meg újra felülvizsgálja. „A gondolat: alkotás és bíráló egyszerre” – írja itt következő egyik tanulmányában. Nem hajtott térdet az új művészi és filozófiai áramlatok vagy a politika változó jelszavai előtt, mint oly sok mai gondolkodó, ki nagyon ügyel arra, hogy mindenesetre „korszerű” maradjon; de nemcsak a korszellemmel volt kész mindig szembeállni, hanem önmagával is.

Benedetto Croce ifjúkora, szellemi pályájának kezdete a tizenkilencedik század végére esik. Európa-szerte a materializmus kora ez. A művészetben naturalisztikus, sőt mindinkább „anyagszerű” irányzatok jutnak túlsúlyra. A filozófusokat elkápráztatja a természettudományok haladása. Es a történelmi-politikai köztudaton is egyre határozottabban egy anyagelvű felfogás válik úrrá. A munkásság a történelmi materializmus zászlaja alatt sorakozik fel szellemi és politikai rohamra a régi világ ellen. De maga ez a régi világ is, az európai nagypolitika, Bismarck és III. Napoleon nyomán mind tudatosabban mond le arról, hogy hatalmi praktikáit magasztos eszmei célokkal mentesse a „történelem ítélőszéke” előtt. Már-már mindenki nyíltan vallja, hogy pusztán erők kérdése minden. Croce e materialisztikus köztudat delelőjén a légkorszerűtlenebb álláspontot választja: a Szellemhez tér vissza.

Hegel műveiből meríti az első ösztönzést, de Crocet mégsem lehet egyszerűen Hegel-tanítványnak minősíteni. E sokat vitatott s máig sem tisztázott értékű német gondolkodó mindenesetre rendkívüli hatással volt rá, de Croce a filozófiában sem tisztel bálványokat.

Modern formában Hegel állította föl elsőnek azt a metafizikai elméletet, hogy a mindenség lényege, ősz-princípiuma a szellem s hogy az emberi történelem nem egyéb, mint a szellem szüntelen önkibontakozása, míg eléri tökéletes állapotát, a szabadságot. Ezt az eszményt azonban Hegel egészen a metafizika ködébe burkolja. A szabadság nála azt jelenti, hogy a világszellem megszabadul saját ellentétének, a magateremtette anyagnak rabságából, tökéletesen úrrá lesz fölötte és így végleg megvalósítja önmagát. Ennek a felszabadulásnak útja az emberi történelem. A világ-'szellem lényege tudniillik ugyanaz, mint az emberi, észé. A Földet, amiről a természettudomány csak annyit mondhat, hogy a Naprendszer egyik bolygója, így Hegel megint a mindenség központjába helyezi és a Föld lakójára, az emberre a végtelenség glóriáját árasztja. A történelem tehát folytonos haladás – és pedig ellentéteken át, „dialektikusan” vezető haladás

– az embernek és általa a világszellemnek szabadsága felé. S ez a szabadság az államban valósul meg a legtökéletesebben, amely Hegel gondolatvilágában épp Úgy, mint Platónnál, a Legfőbb Jó eszköze.

Hegel metafizikája, benne különösen történelembölcselete s abban is legfőként államelmélete, persze nagyon is vitatható. Gondolatait mindenesetre sokkal kevesebben értették meg, mint ahányan visszaéltek velük. Valószínűleg a megértők közé sorozhatjuk Marxot, aki azonban a hegeli metafizikát tudatosan épp a visszájára fordította, vagy – mint ő mondotta

– talpára helyezte, mert addig a feje tetején állt. A szellem uralkodó szerepét Marxnál az anyag veszi át, a történelem pedig szerinte nem egyéb, mint az anyagi életnek, azaz a gazdálkodásnak, saját törvényei – tehát kizárólag anyagi törvények – által meghatározott folyamata. Azok közé pedig, akik a hegeli gondolatokai nem értették meg, csak visszaéltek velük, elsősorban azokat kell soroznunk, akik az ő „tökéletes államából” a „totális állam” eszméjét próbálták levezetni. Bölcseletének e többféle súlyos következménye mellett azonban el kell ismerni Hegelnek azt az érdemét, hogy a szellem, az ész, a gondolat primátusát hirdette. Azt tanította, hogy a világ s benne emberi sorsunk igenis megismerhető, mert a történelmet nem vak erők, hanem eszmék irányítják, amelyeknek mi emberek nemcsak részesei, hanem egyszersmind alkotói és kifejezői is vagyunk.

Croce életművének jelentős részét az a törekvés tette ki, hogy a hegeli örökséget megtisztítsa a tévelygésektől, sallangoktól és túlzásoktól. E munkássága során azonban nemcsak Hegel epigonjaival és meg-hamisítóival, hanem magával mesterével is nem egyszer szembekerült. Hegel elvont gondolkodó volt, Croce az élet tudósa: történész. A német filozófus előre kigondolt ész-elveinek diktatúrája alá kényszeríti a történelmet; Croce szemében a történelem magának az életnek – sa szellem is élet – benső törvényei szerint halad a valóságos, kézzelfogható emberi szabadság felé. Mindenesetre Hegeltől kapta a szellembe vetett föltétlen hitet s ebből fakad szinte vallásos tisztelete a szabadság iránt. Ezen az alapon építette föl önálló és gazdag filozófiáját, amelynek keretében mérlegre teszi a kultúra minden jelenségét, a művészettől és irodalomtól az erkölcs és a politika világáig.

Benedetto Croce a tizenkilencedik és eddig a huszadik századnak is kétségtelenül legegységesebb és épp ma nagyon időszerű kultúrbölcselelője. Ez a tény ma már azok számára is vitathatatlan, akik egyébként Croce némely tételével, sőt épp a leginkább lényegesekkel aligha értenek egyet. Hazájában ma ő az egyetlen gondolkodó, aki valósággal „szellemi területenkívüliséget” élvez. Lapja és könyvei, amelyekben nemcsak az olasz irodalom és művészet finom értékeléseit találjuk, hanem a szabadságeszme bátor védelmét is, akadálytalanul megjelennek ma is. Hazája mai kormányzatának ezt az érdemét el kell ismernünk. A világ, úgy látszik, mégis halad; huszonegy évszázaddal ezelőtt Archimedes még hiába kiáltotta a rátörő római katona felé: „noli turbare cir culos nie c s!”

Croce természetesen nem űz politikát, legalább is nem hétköznapi értelemben. A politika, amennyiben erők és érdekek viaskodása, nem érdekli. Nem tartozik semmilyen párthoz; hite

az emberiség, vallása a szellem, reménye a szabadság. Minthogy azonban az eszmények a hegeli gondolat szerint csak az államon keresztül valósulhatnak meg s az állam élete a politika, Croce figyelme – különösen az újabb időkben – mindinkább a politika felé fordul, mint a kultúrélet legfontosabb megnyilvánulása felé. Nem a napi eseményekkel törődik, amelyek csak a történelem felületén játszódnak le, hanem a mélyükön rejlő végső tényeket kutatja. A szabadság értékét és szükségességét hirdeti és rendületlenül hisz abban, hogy minden szabadságellenes reakció csak átmenet, csak kíméletlen gyógymód, amely után az emberiség megújult egészséggel tör ismét a történelem örök célja felé. Ennek bizonyosságát látja mindenütt a múltban s ebből a történelmi felfogásból fakad végtelen bizakodása az emberi jövő iránt. Croce nyugodtan várja a sötét viharok elmúltát. De ez a nyugalma nem tétlen belenyugvás. Vállalja az igazi gondolkodó legfőbb hivatását: hogy ébrentartsa a hitet és az erkölcsi tudatot kortársaiban. A történelem dialektikája nem valami absztrakt térben működik, hanem rajtunk, embereken keresztül. Nem mindenkin, hanem csak azokon keresztül, akik az igazi eszmények tetszhalála korában is meg tudják őrizni hitüket és erkölcsi bátorságukat. Ezekhez szólnak Benedetto Croce mostani írásai.

Croce a szabadság filozófusa s magát tudatosan „liberális”-nak nevezi. Ehhez a szóhoz ma elég sok kétértelműség tapad, de akik elolvassák Croce itt következő írásait, talán hozzászoknak ahhoz, hogy a fogalmakat való értelmük szerint fogják fel, ne pedig olyan jelentésükben, amely mint jelszavaknak és ellen-jelszavaknak jutott nekik. A crocei liberalizmus nem jelent semmi egyebet, mint a szellem szabadságának hitét és követelményét. Azt a meggyőződést, hogy a szellem „természete” szerint szabad, a szabadságban van minden ereje, nélküle nincs alkotás, nincs szépség, nincs kultúra, nincs emberiség – de épp ezért a szabadság elpusztíthatatlan, az eszmény őszereje mindig diadalmaskodni fog. Ennek a szabadság-elvnek nincs föltétlen köze az ú. n. gazdasági liberalizmushoz; maga Croce élesen elválasztja tőle, bár természetesen anélkül, hogy a gazdasági megkötöttségek rendszerét helyeselné. Sőt, hogy megnyugtassuk a korszerű aggodalmaskodókat: Croce liberalizmusának még a demokráciához sincs föltétlen köze. Igaz, hogy a demokráciában csupán a szabadságellenes, a tömeguralmi irányzatot kifogásolja; a „többségi zsarnokság” ellen épp úgy tiltakozik, mint a kisebbség egyeduralkodója ellen. Ugyanez Croce viszonya a szocializmushoz is, minden mai formájához, őszintén igenli azt a törekvést, amely a munkásosztály s általában a néptömegek gazdasági és szellemi fölemelésére irányul, de határozottan tiltakozik azok ellen az abszolutisztikus, tekintélyuralmi tendenciák ellen, amelyek szerinte a szocialista mozgalmaktól elválaszthatatlanok. Minthogy Croce kritikus gondolkodó, álláspontja általában nem szokott egyrétű lenni. Csak az együgyűek kiváltsága, hogy százszázalékosan fel tudnak esküdni valamely irányzatra. Benedetto Croce például örök értéknek vallja a kereszténység szellemét, de ebből távolról sem következik, hogy az egyházzal politikai szolidaritást vállalna. Az olvasó meg fog győződni róla, hogy ugyanilyen pártatlan és kritikus Croce viszonya a politikai liberalizmushoz, a demokráciához és a szocializmushoz is, míg másfelől alkalmazkodás nélkül és fájdalmasan, de meg tudja érteni a reakció negatív történelmi szerepét is.

Croce a valóság kutatója; s a valóság sohasem lehet tökéletes. Az eszménynek, amelyért ma elvontan lelkesedünk, holnap kiderülhetnek gyakorlati fogyatékoságai. Benedetto Croce, ámbár mindig szabadelvű volt, a századforduló olasz liberalizmusával mégis nem egyszer szembefordult, különösen a történelmi érzék hiányát kifogásolván benne. És bár rokonszenvvel fogadta a világháború után fellobogó, az ősi hagyományokra hivatkozó új nacionalizmust, igen határozottan elfordult tőle, amikor hiába kereste benne a humanitást. Nem egy iskolának vagy pártnak elveihez, hanem csak az igazsághoz, a becsülethez és az emberséghez maradt mindig következetes.

Aki ismeri Benedetto Croce egyéni stílusát, be fogja látni, hogy nem volt könnyű ezeket a tanulmányokat magyar nyelven élvezhető formában és mégis híven adni az olvasó elé. Croce

írasmódját valami sajátos gondolatritmus jellemzi, amely csak a bőzengésű olasz nyelven érvényesülhet teljesen. Hosszú és bonyolult mondataiban néha számtalanszor ismételt egy-egy tételt, mindinkább fokozódó hangsúllyal, amíg a gondolat el nem éri teljes lendületét. Magyar nyelven azonban ez könnyen bőbeszédűségnek tűnhetnék. Ezért a fordítók igyekeztek, ahol csak lehetett, Croce körmondatait szétbontani, természetesen a lényegbeli hűség sérelme nélkül.

Az itt következő tanulmányokat maga Benedetto Croce válogatta ki az ezerkilencszáznegyvenedik esztendő magyar olvasója számára. Nagyobb részüket az „Orientamenti” (Tájékozódások) című kötetből vettük (1. kiadás 1934., 2. kiadás 1935, Gilardi e Noto, Milano), amelynek majdnem minden tanulmánya belekerült a magyar kiadásba. Néhány más tanulmány az „Etica e Politico” és az „Ultimi Saggi” (Legújabb tanulmányok) című könyvben jelent meg. A fordítás Bíró Pál és Kinszki Imre munkája; a kötetet Croce útmutatásai alapján e sorok írója rendezte sajtó alá.

Budapest, 1940 október.

C s é c s y Imre

TÖRTÉNELEM- ELLENESSÉG

(A VII. nemzetközi filozófiai kongresszuson Oxfordban 1930 szeptember 3.-án tartott előadás.)

Az európai népeknek csaknem mindegyikénél észrevehető ma egy bizonyos történelem-ellenes magatartás, vagy legalább is a történelmi érzéknek szemmel látható elsatnyulása; a szellemi, művészeti, erkölcsi és politikai élet valamennyi vonatkozásában találkozunk ezzel a jelenséggel.

Ez a történelmietlen magatartás kétféle, egymással ellentétes formában szokott megnyilvánulni, e formák azonban végeredményben közös eredetűek s ennek megfelelően hajlamosak is arra, hogy egymáshoz közeledjenek, egymással elkeveredjenek és alkalomadtán szerepet cseréljenek.

Az egyik megjelenési forma az ellenállhatatlan forradalmi lendület színében szokott jelentkezni és legjellemzőbben azzal a névvel volna illelhető, amely jó néhány év óta Olaszországban ennek a magatartásnak egy speciális művészi és irodalmi megnyilvánulásával kapcsolatban használatos: a *futurizmus* névvel. Ennek a magatartásnak bálványai: a múlt nélküli jövő, az ugrásként elképzelt haladás, az akarat, amely valójában önkény és a merészség, amely hogy megőrizze lendületét, vaknak teszi magát. Imádja az erőt az erő kedvéért, az újat az új kedvéért, az életet az élet kedvéért; egy olyan életnek a kedvéért, amelynek nincs szüksége arra, hogy fentartsa a kapcsolatot a múlttal és saját munkáját annak művébe illessze bele, mert számára nem is a konkrét, körülhatárolt élettartalom teljessége fontos, hanem az élet in *abstracto*, a pusztá vitalitás, egyszóval a biológiai életbenlétnek nem tartalma, hanem üres formája, amely azonban azzal az igénnyel lép fel, hogy ő maga a tartalom. Innen e magatartás türelmetlensége, ellenszenve, megvetése és csúfondárosága a történelmi hagyomány iránt; innen a futurista irodalmárok jólismert és sokszor megmosolygolt hangos követelése (mint a szobrok, képtárak és múzeumok lerombolása, a levél- és könyvtárak felégetése) és büszke hivatkozásuk arra, hogy a történelmet nem ismerik és nem is törődnek vele. De megtaláljuk ugyanezeket az érzelmeket nemcsak az irodalom, hanem a gyakorlat és a politika futuristáinál is; megtaláljuk abban a kegyelethiányban, közömbösségben és tiszteletlenségben, amellyel nemcsak azok iránt viseltetnek, akik századok verejtékes munkájával felépítették az Emberiség eszméjét (s ez az eszme nyilvánvalóan nem természettudományi fogalom, hanem történelmi alkotás), hanem közvetlen elődeik, nagyatyáik és atyáik iránt is; megtaláljuk abban a tudatlanságban, amelynek sejtelve sincs arról, mennyi munka és érték öltött testet végiggondolt gondolatokban, megélt érzelmekben, kialakult szokásokban és fennálló intézményekben; megtaláljuk abban a tévhitben, hogy ami elmúlt, az meghalt, – pedig akinek szeme van, látnia kell, hogy a múlt örökké él és hat a mindenkori jelenben.

Mindenáron való aktivizmus jellemzi tehát, amint láttuk, ezt az első változatot, amelynek keretében, úgy látszik, csak a múltbeli történelemnek nincs helye, de elfér egy jövőbeli történelem elképzelése, – bár ezt valójában inkább holmi nyaktörő versenyfutásnak, részeg rohanásnak képzelik. Ezzel ellentétben a történelem-ellenesség másik változata azért utasítja vissza a történelmet, mert a Viszonylagos, a Véletlen, a Mozgásbanlévő, a Változó, a Különböző és az Egyéni uralmát látja benne; míg ő az Abszolútumot, a Nyugvást, az Egyet keresi s mintegy a történelemből való kilépés útján akarja az áhított békét és biztonságot elnyerni. A társadalmi életet illetőleg ez a második változat valami olyan elrendezettséget vall ideáljául, amely kiküszöböli az egyéni kezdeményezést, a szabad versenyt, a vetélkedést és küzdelmet s ezek helyett a „Szabály” uralmát valósítja meg. Ez a megvalósítandó „Szabály” lehet új kigondolások eredménye és irányulhat újfajta gazdasági, társadalmi és állami berendezésekre; de származhatik a történelem valamely elmúlt korszakából és letűnt társadalmából is, amikor is ezt az elmúlt állapotot lemásolandó és újból helyreállítandó eszményképnek állítja elénk. Ez az utóbbi elképzelés jelenti egyébként a történelem

legflagrantsabb tagadását, mert hiszen a történelem önnön logikájánál fogva eleve lehetetlenné teszi az efféle betűszerinti restaurációkat s nem tűri, hogy testéből, a szerves összefüggésből, az egész és oszthatatlan folyamatból darabkákat hasítsunk le s ezeket tekintsük egyedül érvényes örökszép mintaképeknek. Amint a mindenáron való aktivizmusnak irodalmi és művészeti megfelelője a már jellemzett futurizmus, épúgy megvan a most vázolt sztatikus szellemi magatartásnak is a maga vetülete az irodalom és esztétika síkján és pedig elsősorban visszatérési kísérletek formájában a klasszicizmushoz, a mereven elkülönített műfajok rendjéhez, a mintaképek tiszteletéhez, az akademiizmushoz. Mondanunk sem kell, hogy elmúlt korszakoknak ez a felmagasztosítása egyben teljes meghamisításukat is jelenti.

Van azután ennek a művészeti elképzelésnek egy olyan megjelenési formája is, amely nem mintákat vagy eszményképeket imád, hanem kiagyalt receptekben bíz s azt hiszi, hogy e receptek birtokában a társadalom vagy az állam szolgálatában egyéni inspiráció, ihlet és génusz nélkül is lehet költői és művészi remekműveket gyártani. Mindazok, akikről most szólnunk, balgán úgy vélik, hogy felesleges dolog olyasmikkel törődni, mint a történelem talaján való kicsírázás, az újnak a régi helyén történő lassú serdülése és gyors sudárba-szökkenése, az emberi képzelőerő, gondolat és akarat jövő-terhes vajúdása és hányattatása kötöttség és kötetlenség, szükségesség és szabadság között; mindezek helyébe elég odaültetni a Tekintélyt, amely el fogja takarítani a múlt maradványait, kísérteteit és kísértéseit s részletesen és pontosan elő fogja írni, mit kell cselekednünk a változatlan örök Norma értelmében és hogyan kell azt megvalósítanunk.

Minthogy pedig mindkét változat a történeti gondolkodás tagadásában gyökerezik, nem csodálhatjuk, ha egyrészt a futurista-anarchista típus emberei megcsömörlenek a kötetlenségtől és tekintélytisztelőkké, klasszicistákká és akadémikusokká válnak; ha a történelemben megnyilvánuló isteni akarat tagadói nemcsak katolikusokká, de ellenreformátorokká és szillabus-hívókké vedlenek át; ha a kócos forradalmárok a restauráció zászlóvivői közé állnak és a demagógok elszerződnek csendörnek és besúgónak. Épp ily kevésbé csodálható persze, ha másrészt az Abszolútum, a Nyugvás, az Egy hirdetői, beleunván a mozdulatlanságba, amelyre önmagukat ítélték, fellázadnak és megmerevedett tagjaikat arra nógatják, hogy résztvegyenek a futurizmusok bacchánstáncában. Az ilyen oda-és vissza-megtéréseknek ma már szinte naponta lehetünk tanúi.

A történelem-ellenesség, a múlttal való teljes szakítás, a történelemtől mint örök mozgástól való iszonyodás ugyan szokatlan, de korántsem teljességgel új dolgok, aminthogy nem új az az érzés sem, hogy az igazi történelem csak most kezdődik vagy hogy csak az imént sikerült ki vergődnünk a történelem sötét és zezugos sikátoraiból. Hogy csak a legismertebb és legfontosabb eseteket idézzük: az őskereszténységnek volt ez az életérzése az antik világgal szemben, továbbá a felvilágosodás hívóinak az egész addigi történelemmel szemben. Ez a történelemellenes életérzés mindkét esetben egy új világ, új fogalmak, új érzésmód, új társadalmi képződmények és új intézmények születésének volt a velejárója és következménye; oly következmény volt ez, amelyet a célon túlvívő lendület idézett elő, de ennek a lendületnek hevességét és kíméletlenségét eléggé megmagyarázza az a sok és nagy akadály, amelyet le kellett küzdenie. Ezért a történész szemében még ezek a túlzások, nyersségek, erőszakosságok is valamiképpen idealizálódnak s a kor dicsfényéből reájuk is esik néhány sugár; a hozzáértő szeme az esetleges tévedések, torzulások és bajok negatívumai mögött – amelyeknek orvoslására később amúgyis sor került – meglátja a megvalósulni és érvényesülni akaró új értéket és igazságot. Az ily korok történelemellenes hangulatában megnyilvánuló barbárságot – mert a történelemellenesség végeredményben mindig barbárság – megbocsáthatjuk tehát; nem mintha nem volna barbárság s mint ilyen, nem volna visszataszító, hanem azért, mert egységbe látjuk a vele és általa kialakult új és magasabbrendű életformával s így fejlődési zavarnak, gyermekbetegségnek tekinthetjük, amelynek láttán nem kell kétségbeesnünk.

A probléma már most, amellyel a jelennek nevezett közelmúlt küzködik, a következő: nincs-e abban a mai történelem-ellenes hangulatban is, amelyről fentebb Szóltunk, valami pozitív tartalom; bizarr képtelenségeket mutató kérge mögött nem rejtőzik-e a jónak és igaznak valami csírája; rombolásaiban és pusztításaiban nem nyilvánul-e meg valami építő aka* rat és nincs-e keletkezőfélben vagy nem áll-e máris előttünk egy új szellemiség, amelynek születését nem vettük észre vagy elmulasztottunk számot adni róla? Hiszen igaz, hogy mindennek, ami történik, megvan a jó oka arra, hogy megtörténjék és – miként a filozófus mondta– minden ami valóságos, értelmes is; de ha csupán erre az egyetemes elvre hivatkozunk, akkor csak az általánosságok síkján maradtunk anélkül, hogy a felvetett kérdésre válaszoltunk volna; Mert nem arra kell feleletet adnunk, hogy ama bizonyos „lázas a történelem ellen”, amelyet valamely egyén, csoport, társadalmi réteg vagy akár a máj társadalmi többség magatartásában látunk, szükségszerű átmenetet jelent-e az egyén; csoport vagy társadalom fejlődésmenetében, abban a fáradságos és bonyolult; emberiségnevelési folyamatban, amelyről a filozófusok szólnak, – hanem arra kell válaszolnunk, hogy fellelhető-e vagy legalább is megsejthető-e ebben a magafartásban egy újfajta szellemi élet, egy az eddigiéknél átfogóbb, termékenyebb, életerősebb alapelveken felépülő *humanitás nova* ígérete? Hogy példát említsünk: a: második császárság kétségkívül történelmi szükségszerűség volt Franciaország számára ama sok zavar után, amelyét a francia politika vezető rétegének tehetetlensége és tehetségtelensége okozott, előbb Lajos Fülöp liberális királyságának napjaiban, az új idők követelményeihez való felette hiányos és félszeg alkalmazkodással, később pedig a tisztázatlan célkitűzésű, iránytű nélküli második köztársaság hevenyészett megalkotásával. S minthogy a második császárság történelmi szükségszerűség volt, jótékony szerepét is töltött be, nemcsak mert némi kézzelfogható jót is eredményezett az ország termelésének és általános anyagi jólétének fellendítésével^ hanem legfőképpen azért, írtért e korszak tapasztalatainak hatása alatt sorakozott fel a következő nemzedék Franciaországa a szabadelvű eszmék és intézmények mögé, megteremtve a harmadik köztársaságot és megvédve azt a többízben megkísérelt legitimista és klerikális restaurációs kísérletek ellen; – egyszóval a második császárság láncszeme egy oly eseményornak, amely végeredményben nagy lépéssel vitte előre a francia nemzetet a politikai érettség felé vezető úton. De azért senki sem fogja a második császárságot önmagában fejlődésképes, politikai értelemben progresszív képletnek tartani; nyilván maga a császár, III. Napóleon sem tartotta annak, mert különben külpolitikájában nem támogatta volna más népek szabadságtörekvéseit és nem kísérte volna meg végül saját tekintélyuralmának liberális értelemben való átalakítását, kicserélve és ezzel meggyöngyítve hatalmának addigi alapjait.

Ez után a történelmi kitérés után most már talán világosabban látjuk az imént felvetett kérdés értelmét: Vájjon felderengenek-e a mai történelemellenes magatartásban valamilyen új és magasabb szellemi életformának – bármilyen határozatlan és homályos – körvonalai? Sajnos, épen ez az, amit a legélesebb szemmel sem tudunk felfedezni, aminek jelenlétét vagy közelségét semmi módon sem érezzük. Mert miről lehetne megismerni az Ujat, a teremtő Szellemet, a Génusz lehelletét, ha nem arról a szorongó izgalomról, megindultságról, vonzalomról, amely nyomában jár, amelyet kisugároz s amely érzések összességének neve: Szeretet... S mily kevés manapság a szeretet a világon! s mily kevés az öröm is! milyen rest a lelkesedés! Mily gyengén és hamisan hangzanak a szeretet húrjai, ha az erély és tekintély fanatikusai nagyritkán meg próbálják pendíteni; s mily erővel szólnak ujjuk alatt a dölyf, a kihívás, a gúny, a sötét és konok fanatizmus hangjai! Mily gyakran halljuk a barbárság és a barbároktól való példavétel dicséretét; ám az igazi, romlatlan barbárok „barbár” mivoltuknak nem voltak tudatában s ha e jelző értelmét valaki megmagyarázta volna nekik, nyilván vajmi kevéssé büszkélkedtek volna vele. A történelemellenes érzületű ókereszténységnek a *Caritas* erényét köszönhetjük; az ugyancsak történelemellenes felvilágosulás eszmei végszava a

humanitás kultusza s a rousseau-i szentimentalizmus volt; de a mai antihisztóricizmus legfeljebb az önzés tobzódásába vagy a parancsolás gyönyörébe torkollik s istentiszteletének fekete miséin sötét indulatok s alacsony ösztönök a minisztránsok.

Minél közelebről vesszük szemügyre a modern történelem-ellenességet, annál tisztábban és világosabban győződünk meg arról, hogy ahol eszmei tartalmat keresnénk, valójában csak űr tátong. Nem is beszélhetünk egységes alapvetésről, hiszen – amint láttuk – valójában két, egymással ellentétes magatartás fonódik, itt egybe, folyik össze és ismét széjjel, cserélgeti és váltja ábrázatát, – már pedig az ilyesmi mindig erősen gyanús arra, hogy ami mögötte meghúzódik, az logikailag nulla. Mert mi más a két megjelenési forma elsője: az energia-imádat, „az élet az életért” csatakiáltás, a múlt nélküli jövő, az ideálnélküli cselekvés aktivizmusa, mint a bölcséleti tévedések tárában régóta „irracionalizmus” vagy „szellemi értékek tagadása” címen ismert és nyilvántartott eltévelyedés? És mi más a második megnyilvánulási változat: az életformák légüres térben való megkonstruálni-akarása, történelmi gyökerek elvágása, az élet ritmusának felülről való diktálása, az Ember felett úrrá kerekedett Szabály, – mi más mindez, mint a filozófiában „absztrakt racionalizmus” néven ugyancsak jól ismert és régtől fogva kipellengérezett tévtan, amely bár nem tagadja meg közvetlenül a szellemi értékeket, de félreismeri, az emberiségen kívül helyezi, fétissé teszi őket. Ezt a két irányzatot az antik világ napjai óta más és más ruhában annyiszor láttuk már felbukkanni és megcáfoltatni, hogy újat most már igazán nem várhatunk tőlük.

Ez a negatív eredmény új kérdés felvetését indokolja a régi helyett. Most már nem fogunk tartalmait és értékeit keresni ott, ahol tudjuk, hogy ilyen nincsen, hanem azt kérdezzük: mi tette lehetővé, hogy ezek az avatag eretnokségek napjainkban nemcsak hogy újra felbukkantak a láthatáron, hanem már-már egészen elborítják? Erre az újabb kérdésre teljes választ csak úgy kaphatnánk, ha felvonultatnók szemünk előtt a történelmet, főként azonban a XIX. századot s annak is utolsó harmadát, hozzátéve még saját századunk eddig eltelt éveit is. Ez a vizsgálódás azzal az eredménnyel járna, hogy az emberiség ama nagy kettős teljesítménye óta, amely egyrészt a francia forradalomban, másrészt az idealista és történelmi beállítású filozófiában testesült meg, semmiféle igazi új ideál, az emberi és szellemi életnek semmiféle új eszménye nem született. Ez az eddig egyedüli modern ideál viszont kibontakozásának során annyi ellenállásba és ellenhatásba ütközött – részben tisztán szellemi téren, részben az új társadalmi és gazdasági tények kapcsán –, hogy fennakadásokat és elhajlásokat kellett szenvednie. Ezek a fennakadások és elhajlások azonban, bármily fontos legyen is szerepük, mégis csak azok maradnak, amik, nem pedig ideálok. Ha azután az általános zavar közepette az ilyenmódon eltorzult, elhajlított képleteket ültetik az igazi ideál helyébe, akkor ez az ál-ideál az irracionális és az absztrakt racionalizmus – előbb már jellemzett – kettős formájában kel életre... Persze mindez felette elvont bölcséleti formulának látszik s az is; de e formulák színe mögött igen kézzelfogható, masszív valóságokként ott állnak és mérkőznek a legmaibb politikai küzdelmek drámájának személyei: az imperializmus, a nacionalizmus, a marxi szocializmus, a klerikális reakció, a magát etikai jelzővel ékesítő állami totalitás gondolata stb. Ezek az áramlatok ugyan már az 1914–18-as háború előtt is megvoltak, sőt részben elő is készítették azt, de csak a háború nyomán éleződtek ki erősebben, minthogy a háború ideiglenesen megbénította azokat az ellenerőket, amelyek hatásukat addig még fékeztek vagy enyhítették. Gondoljuk csak meg, hogy a háború pusztításai közepette nemcsak hogy odaveszett az európai ifjúság színe-virága, annak is a legbátrabb, a leglelkesebb, a legértelmesebb rétege (s mindannyiunknak van kire gondolni személyes ismeretségi köréből is, amikor ilyen derékbetört reményt, megsemmisült ígéretet emlegetünk), hanem ezenfelül hosszú éveken keresztül szükségszerűen az erőszak kultusza is folyt s a katonai parancs és fegyelem uralmával együtt járt a polgári élet egyéni serénykedést és leleményt kívánó küzdelmeitől való elszoktatás; vegyük figyelembe, hogy a számunkra oly felmérhetetlenül becses kritikai magatartást, amelyet annyi szigorú és gyengéd gondoskodással nevelgettünk a

békeidőkben, szükségből ugyan, de gyakran azon túl is elnyomták, eltaposták; széles területeken adták példáját annak, hogyan kell a hamisat igaznak, az igazat hamisnak feltüntetni a pillanatnyi érdekek szerint: nagyra növelték a hiszékenységet minden pillanatszülte frázissal szemben, amelynek propagálása éppen akkor hasznosnak látszott; elősegítették a csodavárás, a rendkívüli, előre-nem-látott vagy éppenséggel lehetetlen dolgokra-várás atmoszférájának kialakulását. Ha pedig megfontoltuk mindezt s ami belőle következik, akkor nem is azon kell csodálkoznunk, hogy a világ szellemi és erkölcsi állapota olyan, amilyen valóban, hanem azon, hogy nem sokkalta rosszabb s hálával fogunk gondolni azokra a mégis csak nagyon szívós ellenerőkre, amelyek az utolsó évtizedben lassacskán tért nyertek mindenfelé, megakadályozván ezzel a legrosszabbat és reményt nyújtva a jövőre.

A mai történelem-ellenesség tehát, úgy látjuk, nem a kirobbanó életerő és egészség valami újfajta megnyilvánulásának negatív oldala, hanem szellemi elszegényedés, erkölcsi gyengeség, eretnokség, kétségbeesés és neurózis, egyszóval betegség, amely ellen – mint a betegségek ellen általában – csak türelem és kitartás segít. Hogy itt valóban betegségről van szó, azt egy másik jelenség is igazolja, amely a történelemellenes életérzéssel párhuzamosan – bár tőle korántsem függetlenül – jelentkezik napjainkban. A liberális eszménytől való elfordulásra gondolok, ami némely országban kifejezett antiliberális rendszerekre való áttérésben nyilvánul, de többé-kevésbé mindenütt megfigyelhető a szavak és tettek, a könyvek, a politikai módszerek, leginkább pedig talán a vágyálmok világában. Történelmi érzék és liberális életérzés azonban olyannyira elválaszthatatlanok, hogy a világtörténetnek máig sincs jobb meghatározása, mint az, hogy „a szabadság története”; ettől a meghatározástól nyer értelmet és ezen a réven válik megérthetővé. Természetesen jól tudjuk, hogy a történelem ismer teokratikus és egyéb tekintély-rendszereket, erőszak-uralmokat, reakciókat, ellenreformációkat, diktatúrákat és egyéb zsarnokságokat; de egyedül a szabadság támad fel, fejlődik és virágzik ki újra meg újra, az a szabadság, amely a zsarnokság megnyilvánulási formáit is saját eszközeivé tudja hajlítani vagy kovácsolni és még látszólagos vereségeiből is új erőt, új életet képes meríteni. És jól tudjuk, hogy a múltban is voltak korok, amikor a szabadság szót kigúnyolták vagy elátkozták, de ezt vagy oly emberek és társadalmi csoportok tették, akik előjogaikban fenyegetve, bevett szokásaikban háborgatva érezték magukat, vagy pedig műveletlen, haruspexeik uszítása által felizgatott tömegek. Napjainkban ezzel szemben annak a különös jelenségnek vagyunk tanúi, hogy a szabadságellenes csatakiáltás többé nem a kiváltságok haszonélvezőinek és a csőcseléknek vagy legalább is nem csupán ezeknek ajkáról visszhangzik, hanem bűvöletébe ejti az írástudókat is, akik pedig a szabadság szülöttei s beteg elvakultságukban nem veszik észre, hogy ha a szabadságot támadják, ezzel saját létalapjukat tagadják meg.

A történelemellenes lelkiállapottal összefüggő eszmeáramlatok között vegyünk futólag szemügyre még egyet, jellegzetes volta kedvéért, bár súlya csekély és jelentősége inkább csak anekdotikus. Ennek az áramlatnak is, épp úgy mint a futurizmusnak, Olaszország a szülőhazája s a neve: Antieurópa. Világos, hogy a történelmi érzék és az európai érzés: egy, hiszen a leggazdagabb és legnemesebb emberiség-történet sűrűsödött össze azzá, amit a történelmi Európának nevezünk. Európa termelte ki magából a liberális eszményt és vállalta magára a kultúra-alkotás és -terjesztés hivatását; és nem gondolható el Európában olyan nemzet vagy állam történelme, amely másképpen mint a nagy európai élet-organizmus keretében megérthető és értelmes lenne. Még maga a világháború is ahelyett, hogy a különbségeket élte volna ki, alapjában ezt a közös: európai emberséget hozta a felszínre: közös erényekét, hibákat, bűnöket és problémákat. Ha megtagadtuk a történelmet, kétségkívül következetes dolog megtagadnunk Európát is, – de oly következetesség ez, aminőt az örültek sajátos logikájában és okoskodásaiban van alkalmunk megcsodálni.

... Azt szokás mondani, hogy nem igazi filozófus, nem igazi tudós az, akiben nem él az *esprit de doute*, a kételkedés szelleme. Nem szeretnék méltatlan lenni erre a névre s így

inkább ráállok próbaképen arra, hogy feltételezzem: a mai történelem-ellenes hangulat fentebb adott történelmi értelmezése talán elsiklott a lényeg mellett. Még azt is hajlandó vagyok feltételezni, hogy bennem van a hiba – akár mert nincs meg a szükséges éleslátásom, akár Mert egész felfogásom túlságosan is a múltban gyökerezik és szememet elkápráztatják a letűnt idők szép emlékei – s ezért nem vagyok képes felfedezni azt a bizonyos „valami nagyobbat”, ami a történelem-ellenes irányzatok minden durvasága és barbársága mögött keletkezőben van; ezért nézem sülyedésnek azt, ami valójában felemelkedés, ezért téveszem össze a termékeny szellemi vajúdat a betegséggel és a kereszt szent örületét földi hóborrtal, világi bolondsággal. Ha pedig mindezt feltételezzük s elfogadjuk azt a hipotézist, hogy egy új kultúra van keletkezőben, kérdelem: ez esetben vájjon milyen kötelesség hárul reánk, bölcsészekre és történészekre? – akik egyelőre csak azt látjuk, mint kerül ebek harmincadjára mindaz, ami számunkra a legbecsesebb: meggyőződéseink a jóról és igazról s a hozzájuk szükségképpen egyedül elvezető utakról s hitünk az előttünk járt nemzedékek összegeződött munkájának szent fontosságában. Vájjon az-e a dolgunk, hogy egy csupán föltételezett *quid maius* kedvéért – amelyhez azonban ez esetben mindjárt hozzá kell fűznünk a *nescio*-t – résztvegyünk a rombolás művében, s elhagyva a harcban számunkra kijelölt helyet, az ellenséges hordák nyomában loholjunk ismeretlen célok felé? Példában és történelmi képben kifejezve: Ha igaz az, hogy az ókor-utáni olaszság, tehát az új olasz nép, az új olasz történelem, az új olasz kultúra a népvándorlás barbár invázióiból született és há egyikünk, az Igazság művelőinek egyike, az V; vagy VI. században, a gótok és longobárdok idejében élt volna: kinek az oldalán lett volna a helye? vájjon Totila és Albuin vagy pedig Boëtius és I. Gergely pápa mellett? Az, hogy a barbárok idővel megszűntek barbárok lenni, nyilvánvalóan nem azoknak köszönhető, akik versenyt öldöstek, fosztogattak és pusztítottak a derék gótokkal és longobardokkal, hanem a római hagyomány folytatóinak, a Boëtiusoknak és Gergely pápáknak, akiknek érdeme, hogy a barbár törzsek részeseivé váltak egy évszázadokra szóló szellemi kölcsönhatás-folyamatnak és ilymódon ősei lettek a városköztársaságok és a renaissance olaszságának.

A történelmi gondolkodás – ami egyszersmind műveltséget és kultúrát jelent: – az az érték, amelynek megvédésére, épségbentartására és kifejlesztésére *mi* vagyunk hivatottak, gondolkodók és történetismerők. A történelmi szemlélet a múltnak és jövőnek csomópontja; biztosítéka az újonnan keletkező dolgok komolyságának; s bár hasonlóan a szabadsághoz, gúnynak és káromlásnak céltáblája, végül is – épp úgy mint a szabadság – mindig erősebbnek bizonyul azoknál, akik ellene fordultak. Friedrich Hebbel mondja valahol (arról a közönyről szólva, amellyel költészetét kortársai fogadták), hogy ha az emberek nem is hordanának többé selyemruhát, azért az istenadta selyemhernyó csak tovább is fonná és gubózná ragyogó szálait. Hasonlót mondhatunk magunkról mi is, írás- és történettudók. Csakhogy amiként az emberiség nem mondhat le a Költészetről, ép oly kevésbé mondhat le a Történelemtől és annak hagyományairól, és nem lehet meg a Szabadság nélkül sem, amely az emberi történelem lelkesítő és hajtó ereje. *Ez* az emberiség végső és utolsó vallásos hitének tartalma. Nem azért nevezzük utolsónak, mintha maradéka vagy utolja volna valaminek, hanem ellenkezőleg, mert a legmagasabb, amihez az emberiség eljuthat; az egyedüli hit, amely szilárdan áll s amelynek nem kell félnie ellenséges szelektől, mert minden szél az ő vitorláját dagasztja; nem kell kerülnie a kritikát, mert ő maga a Gondolat: alkotás és bírálat egyszerre. Akik ezt a hitet nem ismerik vagy megtagadják, azok napjaink igazi istentelenéi és vallástagadói. Ez az istentelenség és vallástalanság a legsértőbb vonások egyike a modern történelemtagadók szellemi arculatán, az új dolgokat bálványozó energia-bolondod és a régi dolgok külsőséges feltámasztásán hasztalanul fáradozók szavaiban és cselekedeteiben. Aki azonban megnyitotta szívét a történelmi érzésnek, az nincs többé egyedül, hanem együtt él a mindenséggel; testvérévé, gyermekévé és társává válik mindazoknak, akik előtte éltek a földön és akik továbbélnak műveikben: apostoloknak és vértanúknak, szépséget és igazságot

teremtő géniuszoknak, alázatos kis embereknek, akik a jóság balzsamát hintették el és lelkükben elevenen ápolták az emberszeretet szelíd lángját. Hozzájuk fordul, ha társat keres; tőlük kap támogatást munkájában és küzdelmeiben s ölükben fog majdan pihenőt találni, behintvén művét az övékébe.

A SZABADSÁG HITVALLÁSA

Aki az állam- és társadalomfilozófia történetét tárgyaló írásaimat¹ forgatja, bizonyára nem minden csodálkozás és idegenkedés nélkül veszi észre, hogy nem ismertetem, de még csak nem is érintettem egy felette jelentős tant, amelynek kimagasló szerepe volt az európai történelem utolsó évszázadaiban, és van még ma is: a *liberalizmust*. Eszmei értelemben volt szó ugyan a szabadságról, mint örök elvről, amely épen a tekintély elvétől elválaszthatatlan, hiszen igazi tekintély csak ott lehet, ahol élet és szabadság van. Szó volt azonfelül magáról a liberális pártról is, de csupán mint egyszerű pártról más pártok között, amely a napi politika síkján nem igényelhet semmi különleges előjogot a többi párttal szemben, hiszen csak ugyanazoknak a törvényszerűségeknek van alávetve, mint amazok. Beszéltem az „ideális állam” elképzeléséről is – amely hívőinek gondolatvilágában többnyire az „eszményi” liberális állammal egyértelmű –, de kíméletlenül a többi természetjogi absztrakció közé hajítottam, mert jól tudom, hogy eszményi állam nincs és az állam minden konkrét történelmi megvalósulási formája, amint méltó volt a születésre, méltó a pusztulásra is; élete harcban és küzdelemben telik, amíg át nem adja helyét egy új megvalósulási formának, új ellentétekkel és új küzdelmekkel. A *liberális világnézet* azonban kimaradt az akkor vázolt képből. Vájjon miért?

Azért, mert ez a tanítás valójában politikántúli és politika-feletti; mert túlnő a formális politikaelmélet keretén, sőt valamilyen értelemben még a formális etikáén is; mert átfogó világ- és valóság szemléletet jelent, amiért is joggal megérdemli a világnézet nevet. Nem azért hagytuk ki tehát eddigi fejtegetéseinkből, mintha nem ismertük volna fel jelentőségét, hanem ellenkezőleg: éppen ezzel adtuk jelét annak, hogy e felfogást más és magasabb szférába tartozónak tekintjük.

Abban, amit liberális világnézetnek nevezünk, az újkor egész filozófiája és vallása tükröződik; az a filozófia és az a vallásosság, amelynek középpontjában a *dialektikus fejlődés* eszméje áll. Ez az eszme ad szemünkben célt és értelmet az életnek, felfokozza ritmusát és megnemesíti tartalmát, a szellemi erők ellentétét és összecsapását használván fel hajtóerő gyanánt. Ebből az elméleti alapból táplálkozik a liberalizmus gyakorlati magatartása, amely semmi jót sem vár az erők megrendszabályozásától, gúzsbakötésétől és minél szűkebb korlátok közé szorításától, hanem inkább bizalommal fogadja és örömet támogatja az erők és irányok sokféleségét s szívesen bocsát teret rendelkezésükre: hadd vetélkedjenek, hadd próbálják ki egymás erejét s kooperáljanak egyetértő viszályban. Immanenciát valló világnézet ez, amely maga is dialektikus ellentétben áll az előtte járt, túlvilág-hívő vallásossággal, azzal a dualizmussal, amely szétszakított minden egységet és szembehelyezte Istent a világgal, az eget a földdel, a szellemet az anyaggal, az eszmét a valósággal és azt vallotta, hogy az emberi életet transzcendens bölcseségnek kell alakítania és kormányoznia transzcendens, nem e világból való célok szolgálatában. Ez a túlvilági súlypontban hívő felfogás is egy jellegzetes gyakorlati magatartáshoz vezet, amely az előbb leírt „liberális” magatartással homlokegyenest ellentétes: tekintély-bálványozó, bizalmatlan a spontán és egymással vetélkedő erőmegnyilvánulásokkal szemben s ezért megkísérli az ellentétek megelőzését vagy elfojtását, kicirkalmazza a követendő utakat és eljárásokat s örök időkre előírja azokat a rendezési elveket, amelyekhez a valóságnak alkalmazkodnia kell. Ez a tekintélyelvi életfelfogás nem nevezhető egyszerűen és minden további nélkül

¹ Az „*Etica e Politica*” (1931) kötetbe sorozott három tanulmányról van szó, amelyek magyarul is megjelentek „A politika elemei” címmel, Révay József fordításában.

erkölcstelennek, csupán más és alacsonyabbrendű az erkölcsisége, aminthogy más és alacsonyabbrendű elméleti alapokon is nyugszik; ezért látja a liberalizmusban a maga közvetlen, örök ellenségét, amelyre csak a félelem és gyűlölet görcei közt tud gondolni. El is követ ellene minden tőle telhetőt, szüntelenül röpítvén feléje mérgezett nyilait, felsorakoztatván ellene a legkülönbözőbb táborokból összeverődő elégedetlen elemeket és kihasználván minden nehézséget, amelybe az ellenfél jutott. Igaza is van a maga szempontjából, mert a két világnézet ellentéte feloldhatatlan: nem részletkérdések körül forog, ahol gyakorlati kompromisszum lehetséges, hanem a végső dolgok körül, ahol nincs és nem lehet megalkuvás. Vallások összeütközése ez s ebben az összecsapásban a liberális, immanens világnézet mint a tekintély-bálványozó, transzcendens életfelfogás hóhéra és sírásója jelenik meg. Bármennyi kegyelettel tesz is eleget ennek a feladatnak és bármennyire hajlandó is a tiszteletreméltó halálraítéltnek megadni minden kijáró tisztességet, mégsem kívánhatja, hogy a halálraítélt vidáman vagy legalább is beletörődéssel fogadja az ítéletvégrehajtót.

Bár a transzcendens és tekintélyen-hiten alapuló világfelfogás legtisztább logikai megfogalmazása a vallási transzcendentizmus, mégis teljes joggal ideszámíthatók a politikái és erkölcsi élet ama tekintélyelvi koncepciói is, amelyek első pillantásra minden túlvilági vonatkozástól menteseknek, sőt épenséggel túlvilágtagadóknak, túlvilág-gúny óloknak látszanak. Ide tartoznak – nem is beszélve a Francia- és más országbeli reakciók „ateista katolicizmus”-áról és hasonló extravagáns és cinikus megnyilvánulásokról – a szocialista hitvallások különböző változatai is, amelyeknek ideálja a földi paradicsom: akár az elveszett és visszahódítandó Éden („visszatérés az ős-kommunizmushoz”), akár pedig a megvalósítandó és kiharcolandó paradicsom („az osztályharc megszüntetése”, „a szükségszerűség birodalmából a szabadság v hónába való eljutás”, – ahogy a marxi metafora a paradicsomot körülírja). Az igazságos vagy észszerű berendezkedés eszménye mindezekben az elképzelésekben a földi paradicsom utópiájának egy-egy megjelenési formája. Az ilyen eszménykép megvalósítását csak úgy lehet megkísérelni, hogy kész és lezárt szkémát próbálunk ráhúzni a valóságra. Ennek a szkémának lényege az *egyenlőség* gondolata, ami alatt azonban itt nem a közös emberség tudata értendő (mert ez az egyenlőség-eszme a liberalizmusnak, sőt minden igazi etikának is alapja), hanem egy mennyiségtani és mechanikus egyenlőség-elképzelés. De e nyers és mechanikus elképzelés mögött lényegében mégis a tökéletesség birodalmába, minden léleknek Isten előtti egyenlőségébe, minden ellentét feloldódásába vetett hit hatalmas ereje rejtőzik; ha ezt a bár öntudatlanul, de annál erősebben ható tényezőt levonjuk, akkor tüstént megnyilvánul a konstrukció sivár üressége és sótlansága. Történelemellenes és a „végcél” tekintetében küzdelem-ellenes beállítottság, végzetes vonzódás a tekintélyuralmi államforma iránt, (amelyet talán azért neveznek néha diktatúrának, hogy az ideiglenesség látszatát kölcsönözzék neki), a tendenciák sokféleségének elnyomására, a spontán fejlődésnek és a személyiség kialakulásának elfojtására való hajlamosság: íme a szocializmus arcképének ama vonásai, amelyek elháríthatatlanul kihívják a liberális világnézet harci kiállítását. A kettejük között kifejlődő küzdelem, amint már mondtuk, valójában vallásháború. Pedig a szocializmusnak számos más célkitűzése a liberális gondolattal semminemű ellentétben nem áll. A liberalizmusnak semmi oka sincs arra, hogy ellenszegüljön a dolgozó osztályok, munkások és földművesek felemelkedésének, emberségben és emberméltóságban való gyarapodásának, sőt a maga módján ő is ezen dolgozik és távol áll attól, hogy teljes szolidaritást vállaljon a kapitalista termelési renddel vagy a gazdasági liberalizmussal, a szabadverseny gazdasági rendszerével. A javak termelésének és tulajdonának legkülönbözőbb rendszerei egyeztetetők össze a liberális gondolattal, de csak egyetlen kikötéssel – és ez a kikötés biztosítja az emberi szellem örök továbbhaladásának lehetőségét: hogy semmilyen rendszer sem akadályozhatja meg a fennálló berendezkedés kritikáját, a Jobb keresését, megtalálását és megvalósítását; hogy semmiféle rendszer ne vállalkozzék a tökéletes emberautomata gyártására és ne akadályozza meg az

embert emberi ősjogában, a tévedésben és vétkezésben, mert ezek nélkül a Jót sem cselekedheti; azt a Jót, amelyről pedig mindnyájan érezzük és tudjuk, miként kell és lehet elérnünk.

Hasonló okokból tűnik néha úgy, mintha a liberalizmus a demokráciával azonos volna, néha pedig úgy, mintha élesen különböznék tőle, sőt szembenállna vele. Szemben is áll vele, amennyiben a demokrácia a külsőséges és mechanikus egyenlőségeszme imádatában akarva-nemakarva az autoritarizmus, a megmerevedés és a túlvilág-hit felé sodródik; egyszóval amennyiben a demokrácia szocializmus vagy szocializmust tartalmaz. Másrészt együtthalad és azonosul a demokráciával a liberalizmus, amennyiben a demokrácia egyéb tekintély-igényeknek ellenszegül és így maga is liberális magatartást tanúsít. Az az ingadozó állásfoglalás tehát, amellyel a liberalizmust a demokrácia tekintetében vádolni szokás, valójában az utóbbinak ingadozó természetére vet csupán világot: arra, hogy a demokrácia bizonyos régies új tekintély-rendszerekkel szemben „liberális” ugyan, de nem az vagy nem eléggé az bizonyos más szabadságellenes rendszerekkel szemben. Így például a demokrácia „szabadelvű” (tehát szabad és kritikus) magatartást tanúsít a teokráciákkal és abszolút monarchiákkal szemben, viszont nem felel meg az ily értelemben vett liberális magatartásnak az az elfogult előszeretet, amellyel bizonyos szocialista köztársaságokkal szemben viseltetik, nem látván meg, hogy ezek az államalakulatok nem kevésbé teokratikus és dogmatikus jellegűek, csak éppen materialista alapon. Hasonlóképpen elmondhatjuk, hogy a demokrácia szokott ugyan egy bizonyos erőt és méltóságot mutatni a kormányzó rétegek és uralkodó osztályok irányában, de annál gyengébbnek mutatkozik az utca mindenkori követeléseivel szemben. A liberalizmus számára – amely leglényegénél fogva ellensége a mechanikus egyenlőség-elgondolásnak – a szabadság egy gladstonei mondás értelmében nem a demokráciához, hanem az igazi arisztokrácia megteremtéséhez vezető út; az életképes és igazi arisztokrácia azonban nem zárt kaszt, hanem nyílt, befogadásra kész elit, amely szilárd a csőcselékkel szemben, de örömet tárja ki kapuit annak, aki az ő szintjére felemelkedik.

A liberális gondolat és lelkület természetszerűleg megteremti a maga eszközeit és intézményeit a gyakorlati, állami és közéleti síkján is. Így szokott keletkezni az egyes országokban a liberalizmusról elnevezett párt vagy akár több párt is, azzal a feladattal, hogy a politikai arénában megmérkőzzék az ellentétes világnézet megvalósítására vállalkozó pártokkal: ellenforradalmárokkal és forradalmárokkal, retrográdokkal és haladásbolondokkal. S noha ennek a két főcsoportra való beosztásnak gyakorlati használhatóságát nem tagadjuk, ne feledjük el, hogy a liberalizmus ellenségei alapján mind reakciók, ellenforradalmárok, akik, ha uralomra jutnak, nem forradalmat csinálnak, hanem reakciót. Példája ennek Brumaire 18.-a és hasonló államcsínyek, amelyeket semmiféle igazi történész nem lesz hajlandó forradalmaknak minősíteni. Valódi forradalmakat csak a liberális szellemű mozgalmak teremtenek. Semmilyen tekintélyuralom nem képes, ha egyszer megbukott, régi formájában újjáéledni, mert az időközben bekövetkezett és vissza nem csinálható személyi és érdekváltozások ezt lehetetlenné teszik; ezzel szemben, úgy látszik, egyedül a liberális állam tud hamvaiból mindig meg-megújuló ifjú erővel felelevenedni. De valójában nem hal meg, nem is halhat meg soha s éppen ezért egyedül neki adatott meg a valódi „restauráció” lehetősége. Halála tetszhalál csupán és látszólagos legyőzöttségében és elesettségében valójában a reakciónak valamely formája: a szabadság szenvedett vereséget – ami nem szabadságot jelent, hanem kevesek vagy sokak zsarnokságát – és pedig a reakció valamely más formájának fegyverétől, „amint a kocsitengelyből szeggel húzzák ki a szeget.” De az ily módon győzedelmes reakció, ez a keletkezésében érthető, de fékevesztett és nekiszabadult erő, nem hordja magában saját győzelme megszilárdításának biztosítékait, ha csak nem tagadja meg önmagát és nem nyúl vissza a liberális módszerre, hogy új erőt adjon neki lankadtsága pillanatában. Történhetik ez tudatosan is, tehát úgy, hogy a reakció a régi zsarnokság eltávolítása és a szabadság intézményeinek helyreállítása után dolgavégezetten

visszavonul; többnyire azonban az a dolgok menete, hogy sebeket és ütéseket adva serkenti új életre a szabadságot, mint az eke vasa az anyaföldet. A reakciók mindig válság- és betegség-jellegűek, míg a liberális kormányzati rendszer egészséget és normalitást jelent. Az emberiség szíve nem dobog a történelem reakciós korszakaiért s e korszakok vezető személyiségeiért, bármily „nagy” emberek voltak ezek és nemcsak akkor, ha a Metternichekről, hanem akkor is ha a Napóleonokról van szó, kétkedéssel kérdezzük magunktól: „Igazi dicsőség ez?” Ám csodálattal és szeretettel fordul a szabadság korszakai s bennük ama férfiak felé, akik ezeket a korszakokat megteremtették vagy feltámasztották.

Van azonban olyan fórum is, amely az első kategória alakjainak szolgálat igazságot, de ez a fórum nem az emberiség szíve, hanem szelleme: a liberális szellem, a történelmi megértés és értékelés szelleme, amely a szabadság felfüggesztésének korszakait, a reakciókat betegségeknek és növekedési zavaroknak tekinti, tehát incidenseknek, sőt eszközöknek a szabadság örök útjában, s így megéri szerepüket és méltányolja hasznos szolgálataikat. Itt nyilatkozik meg legjobban a liberális életfelfogás felsőbbsege a tekintély-uralmi világnézettel szemben; az utóbbi elméletileg és történelmileg képtelen arra, hogy a liberalizmust megmagyarázza és rendszerében elhelyezze, míg a szabadság világnézete helyet juttat örök ellenfelének is: megéri és egyben túl is haladja őt. A bármely színezetű reakciók: klerikálisok, feudálisok, jakobinusok, szocialisták és nacionalisták történetírása mindig végletesen elfogult, szenvedélyes, keserű és pesszimista. Isten és ördög, értelem és értelmetlenség küzdelméről regél, míg a liberális történetírás, amely a modern kor történelmi intuíciójából lelkedzett és annak iskolájában nevelkedett, tudja, hogy mivel tartozik a pártatlanság és a tág horizont követelményeinek. Tudja, hogy a legkülönbözőbb, legmozgalmasabb és legváltozatosabb történések hősei is mindig csak emberek, különféle akarásokkal, elhivatottsággal és rendeltetéssel; eszméket lát eszmékkel szemben; s ha az ördögöt egyáltalán szerepelteti, akkor annak látja, aminek Fontenelle jellemezte: „*l'homme d'affaires du bon Dieu.*” (A jó Isten ügyvivője.)

Sokszor és sok helyütt elhangzott már az a megállapítás, hogy a szabadság fent vázolt eszméje, vagyis a liberális világnézet, teljesen a modern kor szülötte; idegen mind az antik, mind a középkori világ szellemétől, amely a szabadságot csupán mint a polgárnak valamire irányuló jogát, mint egy osztály körülhatárolt privilégiumát ismerte vagy általánosabban szólva: csupán a valamely tételes törvénnyel kapcsolatos, törvényesen vagy szerződésileg kikötött és szavatolt szabadságot. Ez a megállapítás nemcsak igaz, hanem a mi számunkra, akik a modern szabadság gondolat bölceleti alapjaira már utaltunk, egyenesen evidens, mert arra a még általánosabb és tautológikus megállapításra vezethető vissza, hogy az újkor filozófiája az antik világtól és középkortól lényegesen eltér; hogy a történelmi világfelfogás, amely nekünk, mai embereknek, immár vérünkben van, nem azonos az antik világ naturalisztikus vagy a középkor teológikus világfelfogásával. Kimutatható persze, amint a filozófia terén általában ki is mutatták, hogy viszont az antik világ, középkor és újkor között nincsenek éles határvonalak és hogy amint az ókorban és középkorban megvoltak a modern bölceletnek és történelmi gondolkodásnak megsejtései, készülődései és előfutárai, épúgy megvoltak a szabadság hitvallásának is. E tekintetben elég megemlítenünk az antik világ hőseinek magasztos erőfeszítéseit az örök és halhatatlan szabadság felé; a kereszténységet, amely újjáértelmezte az emberiség-történet fogalmát; és a lovagkort, amely különböző hitű, különböző meggyőződésű harcos fiait megtanította egymás megbecsülésére. De éppen ez a felsorolás is azt bizonyítja, hogy alapjában újkori eszmékről, modern megnyilvánulásokról van szó, meri ezek az erények az újkorban, a renaissance és a reformáció után teljesebben ki és terjedtek el igazában. Nagy figyelmet érdemelnek azok az újabb kutatások, amelyek a liberális gondolat eredetét a kálvinizmusban keresik és amelyekből kitűnik egyrészt a liberális eszme erkölcsi és vallási jellege, másrészt pedig az egyéni elhivatottságon és egyenlőtlenségen alapuló kálvinista szabadság gondolat éles szembenállása a természetjogi

konstrukció mechanikus egyenlőségtanával. (Ez utóbbi inkább a demokratikus és szocialista felfogás forrásának tekinthető; innen erednek azok a belső ellentmondások és zavarok, amelyek ezeket az irányokat kezdettől fogva jellemzik, így nevezetesen az autoritarizmusba való átcsapás veszélye, amely a természetjogi iskola első képviselőinek egyikénél, Hobbesnál valóban már meg is nyilatkozott.) De túlbecsülnünk sem szabad az ilyen részletkutatások tanulságát: nem szabad megfélemlenünk arról, hogy a liberális érzület és világnézet – amelynek kapcsolatait a modern filozófiával kimutattuk – az újkori filozófia *egészének* szülőtte s kialakulásában a modern történelmi gondolkodásnak és dialektikának s az újkori filozófia minden újabb eredményének és étape-jának nem kisebb szerepe volt s van még ma is, mint a kálvinizmus erkölcstani és teológiai spekulációinak, így hát valahányszor elhangzani halljuk a liberális világnézet ellen a „formalizmus, üresség, szkepticizmus, agnoszticizmus” vádját – aminthogy gyakran hallhatjuk –, elég azt áthárítanunk magára a modern filozófiára, amelyet ez a vád közelebről érint és amely a maga egész lényével adja meg rá a választ. Ez a modern filozófia lemondott arról, hogy „végleges” legyen, elfordult minden dogmatizmustól, megelégedvén azzal, hogy cserében örökké eleven maradjon és örökké alkalmas arra, hogy feladja és megoldja a problémákat, amelyeket az élet végtelen sorban támaszt; az örök nagy problémákat pedig időtlenidőig fogja mélyíteni és bővíteni. A liberális felfogás mint történelmi életfelfogás ugyanolyan mértékben nevezhető formálisnak, üresnek, szkeptikusnak és agnosztikusnak, mint a modern etika, amely tagadja a törvények, kazuisztikák, kötelesség- és erény-táblázatok primátusát és az egyén erkölcsi öntudatában találja meg új középpontját. Ugyanolyan mértékben illetik meg a fenti jelzők a modern esztétikát is, amely elutasítja a példaképekben, általánosításokban és merev szabályokban való hitet és helyettük az alkotó génuszban, annak esztétikai lelkiismeretében keresi a kérdés magvát. Amiképpen ez az esztétika nem abban látja célját, hogy iskoláknak adjon kézikönyvet, hanem abban, hogy tolmácsolja és magyarázza az eredeti és alkotó nagy szellemek műveit és vágyakozásait, éppúgy a szabadság hitvallása sem a gyávák, lusták és belenyugvók számára készült kiskaté, hanem a bátor és tűrő, harcos és nagylelkű, az emberiség előrehaladásának ügyét szívükön hordó, vajadásait és történetét valóban ismerő nagy szellemek törekvéseinek legbenső, örök lényege. (1928.)

LIBERALIZMUS ÉS GAZDASÁGI SZABADSÁG

A gazdasági szabadság elve a politikai liberalizmus tanával egy tőről fakadt: az élet immanens szemléletének és a történelmi gondolkodásnak tövéről. Hasonlóképpen egyívású a tekintélyelvi rendszerek igénye egyrészt az emberek politikai gondolkodásának és magatartásának előírására, másrészt a gazdasági élet megrendszabályozására, így például a javak árának, a *iustum pretium*-nak megállapítására. Mélyen a középkorban gyökereznek ezek a követelések, bár minden korban újra meg újra felbukkannak; így korunkban is, amelyet pedig – a közbeeső idő hosszúságát és a közben lejátszódott események tömegét tekintve – a középkortól már elég távolesőnek kellene tartanunk. Ez igények ellen száll harcba a gazdasági és politikai szabadság programja, amelyhez a tudomány síkján a szabad kutatás és a szabad vita követelése csatlakozik; az utóbbi követelés gyökere pedig az az alapvető meggyőződés, hogy az Igazság nem készen kapható áru, hanem örök alakulás, keletkezés; nem dologi holmi, hanem gondolat, sőt maga a Gondolat. A történelemből megláthatjuk, hogyan ébredtek öntudatra, öltöttek testet és sűrűsödtek intézményekké a modern kor során a szabadságészme megnyilvánulásai.

Minden további nélkül elismerhetjük tehát, hogy az élet különböző szféráiban egy és ugyanaz az alapelv nyilvánul meg ható- és hajtóerőként. A baj csak ott kezdődik, ahol a *gazdasági* liberalizmus a társadalmi élet legfőbb törvényének és szabályozójának szerepét kívánja betölteni. Ez ugyanis nem kevesebbet jelent, mint hogy egy gazdasági részletkérdésekre vonatkozó program egyenjogú akar lenni az erkölcsi és politikai

liberalizmus *egész* világnézetével, sőt annak helyére tolja fel magát. Minthogy pedig a liberális világszemlélet természetesen szintén magának követeli a legfőbb társadalmi norma szerepét, a konfliktus elkerülhetetlen, hiszen Legfőbb Törvény egy téren csak egy lehet; mert hacsak nem bizonyul hamisnak mind a kettő, akkor az egyiknek elég erősnek kell lennie ahhoz, hogy a másikat maga alá rendelje vagy szabatosabban szólva, magába felvegye. Ha ily módon az az elv marad győztes, amelyet eszmeileg a kizárólagosság vagy elsőbbség joga megillet, akkor rendben van a dolog; de ha az alacsonyabbrendű elv kerekedik felül, akkor ezt bitorlásnak kell neveznünk.

Már pedig ez történt a gazdasági liberalizmus esetében, amikor e tanítást egyesek legfőbb társadalmi törvénnyé próbálták emelni. A gazdasági szabadság gondolatát ezáltal ugyanis jogos gazdasági elvből elfogadhatatlan módon erkölcsi elméletnek és világnézetnek tették meg: utilitárius és hedonista erkölcsi elméletnek, amely a Jó kritériumát a maximális vágykielégítésben látja. Ez a látszólag mennyiség jellegű megfogalmazás valójában az egyéni önkény kielégítésének vágyát takarja, – vagy ha nem az egyénét, akkor a társadalomét, ahol is „társadalom” alatt egyének összességét vagy középátlóját kell érteni. Közismertek ezek a kapcsolatok a gazdasági liberalizmus és a haszonelvi morál között, sőt tudjuk, hogy egyik válfajában (amelynek Bastiat volt az apostola) az utilitarizmus világegyetemet átfogó harmónia-tanná, a Természet vagy az Isteni Gondviselés törvényévé próbált felmagasztosulni.

De hagyjuk Bastiat filozófiáját, amelynek tudatos képviselőit ma amúgyis hiába keresnők. Az utókor ezt a tanítást ugyan kevesebb gonddal és alaposabbal cáfolta meg, mint kellett és lehetett volna, viszont annál alaposabban elfelejtette. Pedig kár volt elfelejtenie, mert a tévedés olyan formája testesül meg benne, amely időnkint újra meg újra felüti fejét.

Ha úgy látszhatott, hogy a gazdasági szabadság elvét el kell ejteni, akkor ennek oka éppen abban rejlett, hogy ezt az elvet hirdetői, mint már mondtuk, megengedhetetlen módon legfőbb társadalmi törvénnyé próbálták emelni. A haszonelvi szükséglet- és vágykielégüléssel s annak mennyiségileg elképzelt középátlójával szemben ott áll mint magasabbrendű szükségesség, a minőségi szempont: az erkölcsi követelmény. S nem lehet a két szempontot olyképen sem összeegyeztetni, hogy a magasabb erkölcsi követelményt csak külön körülhatárolt szférában kívánják érvényesíteni, a többit pedig rábíznák a pusztán hasznossági elvre, amelynek a „laissez faire” volna a gyakorlati kifejezője: mert ilyen kettéválasztást az etika nem ismerhet s az erkölcsi szempontokkal meg nem közelíthető szféra létezését és létjogosultságát el nem fogadhatja, A gyakorlatban is azt kell látnunk, hogy ha a két terület szétválasztását megkíséreljük, azok minduntalan mégis csak egybefolynak és vagy semmit vagy mindent lehet csak az egyéni önkénynek kiszolgáltatni.

A problémának egy megoldása van: el kell ismerni az erkölcsi liberalizmus elsőbbségét a gazdasági szabadság követelésével szemben, tehát a társadalom gazdasági problémáit is ennek az erkölcsi szemléletnek szögéből kell tekinteni. Ez a szemlélet általánosságban visszautasítja a gazdasági tevékenység felülről jövő megrendszabályozását, mert az emberi lelemény elsorvasztóját s ezáltal a javak gyarapításának kerékkötőjét látja benne. Ennyiben tehát egy úton halad a gazdasági liberalizmussal, ami természetes is, ha kettejük közös eszmei eredetét tekintjük. De ez az erkölcsi szemlélet sohasem fogja elfogadni azt a tételt, hogy javaknak csak az egyéni vágy-kielégítésre alkalmas dolgok tekinthetők, vagyonnak csak az erre szolgáló eszközök felhalmozott tömegei; sőt szabatosabban szólva, nem is fogja elismerni, hogy ezek egyáltalában „javak”, hacsak nem nemesbűlnék az emberi felemelkedés, a Jó eszközeivé. Az erkölcsi liberalizmusban szóhozjutó szabadságeszme rendeltetése az, hogy a Szellem életét a maga teljességében és meghamisíthatatlan erkölcsi mivoltában mozdítsa elő.

Konkrét esetekben az igazi liberális szemlélet tehát nem azt fogja kérdezni, hogy valamely intézkedés vagy rendszabály mily mértékben felel meg az elvont gazdasági liberalizmus, a légtüres gazdasági célszerűség követelményének, hanem azt, hogy mily mértékben felel meg a világnézeti és politikai liberalizmus, az erkölcsi szabadság szellemének; nem azt, hogy

mennyiségi szempontból produktív-e, hanem azt, hogy minőségi szempontból értékes-e; s ez a minőségi szempont ismét nem annak vizsgálatában fog kifejezésre jutni, hogy valami kellemes-e egy vagy több embernek, hanem, hogy üdvös-e egynek, többnek vagy mindnek: az Embernek, a maga erejében és méltóságában.

Megeshetik – sőt úgy is van –, hogy e kritikai állásfoglalások során a liberális világnézet szóvivője helyeselni fogja a liberális gazdasági politika legtöbb intézkedését vagy javaslatát; de ez nem gazdasági, hanem erkölcsi okokból történik. Ugyanezekből az okokból kell más esetekben visszautasítani vagy szűkebb korlátok közé szorítani a gazdasági liberalizmus részéről elhangzó egyes követeléseket, amelyeket ugyan a szabadság nevében és jegyében támasztanak, de amelyek legmélyükben mégis szabadságellenesek. Hogy egyszer magunk is mennyiségi metaforával éljünk: a kisebb szabadságot fel kell áldozni a nagyobb kedvéért. A gazdasági liberalizmusnak nem tagadása ez, hanem beteljesülése. S ha tagadása valaminek, akkor legfeljebb annak az utilitarista morálnak, amelynek fertőzését a gazdasági liberalizmus a múltban sokszor eltűrte s eltűri részben még ma is.

Amit itt lehetőleg kritikailag tisztázott fogalmakban igyekeztünk kifejteni, azt egyébként – bár pongyolább és fogalmilag lazább formában – maguk a liberális közgazdászok is elismerik. Hiszen nem beszélve néhány fanatikusról és népszerű propagandistáról, akik másképp, mint vaskos leegyszerűsítésekkel nem is dolgozhatnak, a közgazdászok maguk is mindig elismerték, hogy a *laissez faire, laissez passer* empirikus elv csupán, amelynek abszolút és korlátlan érvényt tulajdonítani nem szabad. Csakhogy a korlátozás itt mint valami kívülről jövő dolog értődik s ezért ellentmondásban áll az elvvel, amelyet korlátozni hivatott; ezért azután vagy az elv szenved sérelmet, vagy a korlát. Igazi elhatárolás csak belülről lehetséges: úgy, hogy ez az elhatárolás vagy korlátozás valójában az elv elmélyítését és igazi beteljesülését is jelenti.

Ha pedig igaz az, hogy a liberális szellem csak azokban a gazdasági intézkedésekben és berendezkedésekben talál kivetni valót, amelyek az erkölcsi fejlődésnek és emelkedésnek útjában állanak s ha ezt a szempontot csak *in concreto* lehet alkalmazni, akkor ebből az következik, hogy minden idevágó elméleti vita szükségszerűen elvont és értelmetlen; csak a gyakorlati vitának lehet jelentősége, amely az élet konkrét teljességében játszódik le. Így például akörül támadhatnak elméleti viták, hogy vajjon mennyi és mily teret hagyjunk az egyéni kezdeményezésnek s hol kell ezzel szemben az államnak tevékenyen fellépnie. De vajjon gazdasági szempontból mi más az állam, mint az egyének összessége egy bizonyos társulási forma keretében s miként lehet elhatárolni az egyének tevékenységi körét aszerint, hogy egyenkint vagy társulási formájuk keretében vesszük szemügyre őket? Ha azonban konkrét elbírálásba bocsátkozunk, akkor nyilván már csak arról lesz szó, hogy valamely adott intézkedés a szabadság szellemének megfelel-e vagy sem, erkölcsileg jó-e vagy sem. Elméletileg lehet például vitakozni a két egymással szembenálló gazdasági rendszerről: a gazdasági liberalizmusról és a szocializmusról s mindegyikük előnyeiről és hátrányairól. De vajjon hol van a tényleges valóságban ez a két élesen elhatárolt és egymással szögesen szembenálló gazdasági rendszer? Mely gazdaságilag liberális berendezkedésben nem találhatunk szocialista elemeket és viszont? Tehát itt is, ha mélyebbre hatolunk, csupán a társadalmi és erkölcsi értelemben vett *jó* és *rossz*, *jobb* és *kevésbé jó* és *rosszabb* kérdése körül fog a vita foroghatni. A legőszintébb és legelevenebb liberális meggyőződés sem lehet akadálya annak, hogy jó lelkiismerettel szállhassunk síkra oly intézkedések és rendszabályok érdekében, amelyeket az elvont gazdaságtudomány elméletének művelői szocialisztikusnak neveznének. Így eljuthatunk még az oly paradoxnak látszó fogalomalkotáshoz is, mint a „liberális szocializmus”, amelyről Hobhouse beszél a liberalizmust méltató és védelmező szép munkájában. Komoly elvi ellenvetés a szocializmussal szemben csak annyiban helyes és szükséges, *r* mennyiben a liberális erkölcsi és politikai meggyőződés tiltakozni kénytelen a szocializmus mélyén rejtőző erkölcsi és politikai tekintélyuralmi tendenciák ellen. Ezt a

szempontot azonban fentebb már eléggé kifejtettük. (1928.)

A „POLGÁRSÁG”

(Hozzászólás egy történelmi fogalomzavarhoz.)

Amikor a modern történetírók műveit olvastam s minduntalan láttam, hogyan élnek a „polgárság” fogalmával és hogyan élnek még gyakrabban vissza vele, nemcsak elégedetlenkedtem és bosszankodtam, hanem egyre inkább testet öltött bennem az a gondolat, amelyet itt végre részletesebben is kifejték: *ettől a fogalomtól meg kell szabadulnunk*.

Ügy értem: *ettől* a fogalomtól *abban* az értelemben, ahogyan modern történetíróink használni szokták. Ellenben semmi kifogásom sincs ugyanennek a fogalomnak más értelemben való használása, helyesebben másfajta fogalomalkotások ellen, amelyek ugyancsak a „polgárság” kifejezéssel operálnak. így például teljesen helyénvaló a „polgárság” szónak *jogi* értelemben való használata, amikor is az antik vagy középkori városállamhoz való tartozást, vagy – a középkorban és részben az újkorban – a nem-feudális városbeli illetőséget akarjuk kifejezésre juttatni. Ugyancsak jogos lehet a „polgár” elnevezés *gazdasági* értelemben, ha a termelési eszközök – tehát a tőke – birtokosát állítjuk szembe a proletárral, általában a munkavállalóval. Igaz, hogy ebben a második esetben helyesebb volna a szabatosabb „tőkés” kifejezés használata, mert így elkerülnők a „polgár” szóban rejlő fogalmi sokszínűséget és többértelműséget, amelynek egyik következménye, hogy például a szabadfoglalkozásúakat, tudósokat, szellemi embereket – életszokásaik és munkájuk természete miatt – a polgárok közé szokás sorozni, noha a tiszta gazdasági szemlélet szerint nyilvánvalóan a munkavállalók közé tartoznak. Ugyancsak elfogadhatjuk azt a szóhasználatot is, amely *társadalmi* értelemben „polgári”-nak nevezi mindazt, ami a ranglétrán nem áll túl magasan, sem túl alacsonyan, vagyis azt a réteget, amely érzésben, gondolatvilágban, szokásokban „valahol a középén” mozog.

Bírálatom és polémiám ezzel szemben az ellen a fogalomalkotás ellen irányul, amely szerint a polgárság vagy „polgáriság” valamilyen szellemi lényegét és habitust jelent s ennek megfelelően léteznie kellene egy bizonyos történelmi korszaknak, amelynek ez a polgári szellemiség adná meg a bélyegét. Eszerint a felfogás szerint a polgárság fogalma túlnő a jogi, gazdasági és társadalmi megkülönböztetéseken és szellemi-erkölcsi kategóriává bővül; az így felnagyolt polgárság-fogalomhoz sajátos világnézet, sajátos bölcsélet, ha úgy akarjuk, sajátos vallásosság tartozik vagy legalább is valami többé-kevésbé egységes, változásai folyamán is egy bizonyos irányba tartó eszmekör. A modern történetírás szelvében használja az így értelmezett polgár-fogalmat s még külön monografikus elemzés tárgyává is teszi; e tekintetben Sombart régebbi és Groethuisen újabb munkájára² utalhatok.

Erről a fentebb kifejtett polgárság-fogalomról azt kell mondanunk, hogy születési hibában szenved: nem a tiszta, történelmi szemlélet volt szülője, hanem a torzalkodó és torzító célzatosság. Ezt a gazdasági, politikai és erkölcsi támadást két, egymással is szembenálló erő vezeti a francia forradalomból kinőtt új társadalom és annak új vezető rétege ellen. Egyrészt az arisztokraták és az *ancien régime* hívei sújtják sértett lelkük és sértett érdekeik legmélyéből fakadó haragjukkal és gúnyos megvetésükkel az új társadalmi berendezkedést; másrészt a feltörekvő proletárság és munkásság nézi érthető irigységgel ezt a „polgári” rendet. A munkásság szóívőői, vagy akik ezt a szerepet magukhoz ragadták, főképp a szocialisták (akiknek mozgalma a XIX. század első felében keletkezett), a kommunista társadalomról alkotott ideáljukhoz mérték az akkori társadalom rendjét s így egy elképzelt, többé-kevésbé közeli jövő nevében törtek pálcát felette, amiként az *ancien régime* emberei egy többé-kevésbé távoli múlt nevében tették ugyanezt. Ez a két ellenzék együttesen termelte ki a „polgárság”, „polgári korszak”, „polgári kultúra” fogalmait s nem csodálkozhatunk azon,

² Werner Sombart: *Der Bourgeois. Zur Geistesgeschichte des modernen Wirtschaftsmenschen* (1913). – Bernhard Groethuisen: *Die Entstehung der bürgerlichen Welt-und Lebensanschauung in Frankreich* (1927).

hogy ellenszenvüknek és polémikus céljaiknak megfelelő sötét színekkel festették ki a képet. Ez az ál-történelmi, lényegében polémikus polgár-fogalom elsősorban Franciaországban alakult ki a múlt század első felében és a francia leszármazásnak nyomait oly szemelláthatóan viseli, hogy más nyelvekben is, amelyek nem érezték a „polgár” szót ebben a vonatkozásban elég kifejezőnek, a „bourgeois” kifejezés honosodott meg; ebben a formájában találkozunk vele például Sombart előbb említett nagy munkájának címében is. E fogalom kialakításához s a velejáró új szóhasználatához a legtöbb anyagot valószínűleg az a Saint Simon szolgáltatta, akinek személyében mindkétféle ellenszenv: a régi világbeli arisztokrata ressentimentja és az új szociális ideál apostolának társadalombírálata egyszerre testesült meg. Így lopakodott be a modern történetírásba a „polgár” és a „polgári korszak” fogalma hasonló értelemben, mint ahogy „római” vagy „görög-római világ”-ról, „kereszténység”-ről, „katolicizmus”-ról vagy „protestantizmus”-ról beszélünk; sőt idővel mint a modern kor szellemi formáinak főmotívuma még felsőbbbségre is jutott ezekkel a fogalmakkal szemben. A kiterelőződő szocialista irodalom, nevezetesen ennek történetfilozófiai (szerintem inkább áltudományos, mint tudományos) hajtása: a történelmi materializmus egész rendszert konstruált e köré az állítólagos meglátás köré s a tőkés gazdálkodással szerinte velejáró „polgári” kultúrát párhuzamba állította a rabszolgatartáson alapuló antik kultúrával s a jobbágy-és céhrendszer gazdaságán nyugvó feudális középkor világával. Még ma is kitapogatható Európaszerte a bourgeois-fogalom kettős eredete: a szocialista-kommunista vagy akár anarchista ízű társadalomkritika mellett megtaláljuk az arisztokrata, reakciós és nacionalista lelkeség gyűlöletét és megvetését a harmadik rend iránt: azét a lelkeségét, amely új abszolutizmus, újjáéledő nemesi rend és teokratikus fegyelem után sóvárog. Nem véletlen, hogy ahol ez a polemikus célzat hiányzik – mint pl. a magas színvonalon mozgó német szellemtörténeti iskola műveiben –, ott a „polgári kor” s hasonló megjelölések helyett oly kategóriákkal találkozunk, amelyek a történelemnek mint eszme- vagy vallástörténetnek, mint az öntudat vagy a szabadság megvalósulási folyamatának megvilágítására alkalmasak: antik világ, kereszténység, humanizmus, reformáció* racionalizmus, felvilágosodás, romanticizmus és hasonlók. S ha a nemzeti önteltség azt vitatja, hogy minden történelem nemzettörténelem – amelyben természetesen mindig az illető nemzeté a főszerep –, akkor a szellemtörténeti felfogás szívesen elismerheti, hogy a Szellem története a konkrét nemzet-egyéniségek történetében ölt testet, amelyek ennek a felfogásnak értelmében sajátos értékek hordozói s mint ilyenek, egymást kiegészítve, egymással gazdagodva találják meg az utat a minél nagyobb teljesség felé.

De térjünk vissza a polgársághoz. Felületesnek és könnyelműnek kell bélyegeznünk azt a közkeletű módszert, hogy a történész vagy történetfilozófus elkezd vizsgálni a polgár vagy bourgeois jellegzetességeit s e jellegzetességek jegyében álló korszak vagy korszakok kezdetét, lefolyását, törvényszerűségeit, stb. Az ily módszer vitán felül állónak tekinti a szóbanforgó figura és a róla elnevezett korszak létezését, pedig legelső feladata éppen az lenne, hogy ezt a feltételezést felülvizsgálja és legalább is megtisztítsa a célzatos beállítás sallangjaitól s ily módon használhatóvá tegye a kritikai és tudományos feldolgozás számára. A felülvizsgálat során természetesen attól a lehetőségtől sem szabad megijedni, hogy a tudományos kritika kezén az egész fogalom szertefoszlik, – amint ezt állítom is.

Az arisztokraták és reakciósok támadásai a „polgárság” ellen látszólag csak a tőkepénzessel, a spekulánssal, a meggazdagodott boltossal, később a politikus csizmadiával, a demagóggal és hasonló jólismert regény- és vígjáték-figurákkal azonosított *polgár* ellen irányulnak; ha azonban mélyükre nézünk és összefüggéseiket, gyökereik elágazását nyomon követjük, akkor meglátjuk, hogy tulajdonképpen egész modern kultúránknak szólnak. Meglátjuk, hogy a kritikának ez a fajtája nem kezdetlegességeket, kinövéseket és gyarlóságokat ostoroz, aminők minden emberben és minden társadalomban ilyen vagy olyan formában fellelhetők, hanem például a modern filozófiának ront neki, amely a teológia

romjait eltakarította és helyét elfoglalta. Támadja a kritikai szellemet, amely felbomlasztotta és bomlasztja ma is a dogmákat; támadja a liberális államberendezkedést, amely kiszorította a tekintély rendjét; a parlamenteket, amelyek az udvarok és államtanácsok helyébe léptek; a szabad versenyt, amely áttörte a merkantilizmus és protekcionizmus sorompóit. Támadja a pénzvagyton mozgékonyosságát, szemben az elsősülöttség, hitbizományi rendszer és hasonló kötöttségek merevségével; támadja a modern technikát, amely a régi életszokásokat felkavarta; az új szükségletek felkeltését, amelynek eredményeként a régi kastélyok összeroskadtak, míg a régi városok újjá, szebbé és tágasabbá épültek; a demokratikus érzületet, amely az embert tisztán embersége, tehát szellemi és erkölcsi ereje mértékével méri. S megtörtént elégszer az is, hogy önfeledt pillanataiban nyíltan színt vallott ez a reakciós lelkiség s a „polgár” mögött vagy a szimbólumnak vett polgár személyében az úgynevezett „igazi” ellenségre mutatott rá: a modern racionalizmusra, a hitetlenségre vágy eretnekségre, az individualizmusra; s mint nagy felelősöket mindezt, a nagy embereket ülteti a vádlottak padjára: Luthert és Descartes-ot, Calvint és Bacont, Voltairt és Rousseaut, ráadásul Kantot és Hegelt is, *e tutti quanti*. Aki tehát elfogadja ezt a polgár-fogalmat és az ennek megfelelő „polgári kor”-elképzelést, az már bele is bonyolódott az áltörténelem hálójába és áldozatul esett a szemfényvesztésnek, amelyre pedig soha sem kerülhetne sor, ha feltárnák a kártyákat, mert akkor a „polgár” szatirikusán megrajzolt, ellenszenvenessé és komikussá torzított figurája mögött nyomban feltárulna a mai kor komoly arculata, amelyen az ilyen apró, szurkálásnak is alig beillő mesterkedések mitsem változtathatnak. Maga a tény, hogy a reakció gyűlöli és nevetségessé próbálja tenni a modern világot, történetírása pedig egyszerűen nem vesz tudomást róla, legjobban bizonyítja ennek a történet-írásnak impotens, áltörténelem-voltát. Az igazi történetírás nem tagad, hanem igazol, nem utasít vissza, hanem megmagyaráz; nem ismer mostoha-gyermekeket, hanem csak igaziakat, akik – akár tetszik, akár nem – ismét új nemzedékek szülői lesznek; s bizony az is megtörténhetik, hogy ez az új nemzedék megnyeri azok tetszését is, akik a szülőkön sok mindent kifogásoltak s éppen ezzel maguk is résztvettek ennek az új nemzedéknek a kialakításában.

Annyi bizonyos, hogy a szocialista társadalomkritika és történetírás nem esik bele a reakciós oldal primitív hibájába: az ú. n. polgári korszak és kultúra egyszerű megtagadásába, eltévelyedésként való megbélyegzésébe. A szocialista felfogás nem reakciós, hanem forradalmi irányban kíván mozogni s ezért nem visszafelé keresi az utat a jelenből és közelmúltból, hanem előre. Ez a forradalmi szocializmus elfordult a primitív utópiáktól, aranykortól, őskommunizmus-mítosztól s kritikai, tudományos formát kívánván felvenni, pán-ökonomista, „materialista” világnézetét *történelmi* materializmussá fogalmazta át. Annak bizonyítására, hogy a marxizmus állásfoglalása a polgári világgal szemben mily nagyon különbözik az *ancien régime* oldaláról jövő primitív tagadástól, elég a Kommunista Kiáltványra gondolnunk, nevezetesen arra a fejezetre, amely a polgári kornak nemcsak jellemzése, hanem egyben méltatása és gyászbeszéde is. Ám ha a szocializmus ily módon el is került a reakció naiv történelem-ellenességét, beleesett egy másik hibába. A polgár fogalmában a szocializmus elsősorban gazdasági valóságot lát, de azért bármily ironikus színekkel festi is gyatraságait, szívtelenségét, profitéhes kegyetlenségét és álszenteskedését – mégsem marad meg bírálatában a gazdasági szempont korlátai közt, hanem kiterjeszti ő is a polgári kor eszméjét arra az egész modern világra, amelyet, hogy egyebet ne mondjunk, a nagy földrajzi felfedezések, az iparosodás, a gép, a protestantizmus, a racionalizmus, az enciklopedizmus és a kanti filozófia jellemeznek. A szocializmus tehát, amikor a polgári világ leküzdését, egyben túlhaladását tűzi ki célul, nemcsak a termelés új rendjével, a magántőke megszüntetésével kívánja ezt a célt elérni, hanem a gondolkodás és az életszokások tökéletes átalakításával, új filozófiával, új erkölcsi érzülettel, új művészettel is. Nem az a fontos ebben a vonatkozásban, hogy mindezeket a dolgokat önkényes és fantasztikus beállítással a gazdasági berendezkedés függvényeiként fogja fel, hanem az, hogy igenis törődik velük,

felveszi őket víziójába, megjövendölt és előkészített forradalmának programjába. A történelmi materializmus új filozófia kíván lenni, nem csupán új gazdaságtan (ne feledjük, hogy a *Kapital* töredéke csupán annak a nagy műnek, amely Marx elgondolásában élt), s ennek az új filozófiának feladata az volna, hogy a valóság és az élet újszerű szemléletét alakítsa ki. Ebben az értelemben próbálta Engels az új tanítást továbbfejleszteni, különösen „Anti-Dühring”-jében; Engels, aki a proletariátust a német klasszikus filozófia örökösének (tehát beteljesítőjének, legyőzőjének és túlhaladójának) tekintette s nemcsak új proletár-etikában hitt, hanem közel volt ahhoz, hogy higgyen az új proletár-logikában, dialektikában, ismeretelméletben és talán még az új proletár-matematikában is. Ebben az értelemben tanított Olaszországban Antonio Labriola; ebben az értelemben álmódott Sorel arról az új életstílusról és új erkölcsiségről, amelynek magvetői és kertészei a munkás-szakszervezetek lettek volna, az ókeresztény egyházi közösségekhez hasonlatosan. Sokan vagyunk még, akik emlékezünk a harmincegynéhány évvel ezelőtt Európa-szerte fellángolt illúziókra, amelyek egy a polgárral szembenálló szocialista tudomány és művészet délibábját kápráztatták szemünk elé. Hányan tagadták meg a jelent és a múltat ennek a délibábnak a kedvéért! Aki pedig mindezt elfelejtette volna, az hadd frissítse fel emlékezetét a bolsevik Oroszország naiv kultúra-teremtő próbálkozásain, például a híres „költő-iskolák”-on.

Az igazság ezzel szemben az, hogy az egész új proletár-filozófia, vallásosság, erkölcsiség, életstílus, tudomány és művészet üres vágyakozás volt, nem pedig valóság; szó volt és nem fogalom. Ezért nem is tudta egyik sem megdönteni azt a „polgári” képletet, amelyik ellen síkra szállott; míg a gazdasági berendezkedés és termelés terén ez legalább elméletileg lehetséges lett volna. Minden egyéb téren már eleve kudarcra volt ítélve ez a kísérlet, mert a „polgári” képletek valójában nem csupán polgáriak, determináltságuk nem gazdasági jellegű, hanem általános emberi, szellemi, esztétikai, erkölcsi és nem haladhatók túl másképpen, mint saját síkjukon, saját belső törvényeik szerint. Ott, saját síkjukon, állandó a fejlődés, átalakulás, gazdagodás, differenciálódás, túlhaladás, – de minden úgy folyik, hogy a maguk alaptörvényét soha meg nem tagadják. Ez az alaptörvény a történelem folyamán során formálódott s desztillálódott ki; s noha a középkor elmúltával, főként pedig a XVIII. század végén valóban törés látszata, a régi törvény megtagadásának illúziója keletkezhetett, valójában csak egyazon törvény dialektikus kibontakozása és hatványozódása játszódott le szemünk előtt. Ennek a hatványozódásnak láttán némi joggal lehetett „új világ”-ról, modern korról beszélni; az arisztokrata és egyházi reakciók körülírhatták ez új világ sajátosságait s ha úgy tetszett, el is ítélték; ám a szocialisták, akik ennek az új világnak a vonalát követik és hosszabbítják meg a jövő felé, nem becsülhetik le túlhaladott korszakká, mert hiszen ők semmilyen tényleges ellen-ideálra (aminő a feudális-teokratikus reakció konkrét múltbeli megvalósulása) nem hivatkozhatnak. Az újkor a szocialistákban sajátmagának részét ismeri fel, saját gyermekeivel találkozik, mint Bernstein drámájában a zsidó, aki az izzó antiszemitaiban a maga vérére, önnön lelkialkatára ismer. A fentiek, úgy hisszük, bőven elegendők annak a megvilágítására, mennyire helytelen, sőt képtelen dolog „modern kor” helyett „polgárság”-ról beszélni. Ezek után kellőképpen igazoltnak látszik a jótanács is, amelyet a történészeknek adunk: kerüljék el gondosan ezt a fogalomzavart, amely a modern kor történéseinek leírásában, jellemzésében annyi torzításnak, erőszakolt konstrukciónak és egyoldalúságnak lett forrása. Már-már azt mondanám, hogy tegyenek le magának a kifejezésnek a használatáról is és engedjék át a reakciós vagy szocialista pártirodalomnak; vagy legalább is használják a lehető legtakarékosabban, t. i. csupán ott, ahol a jelen vagy elmúlt korszak életének egy sajátos aspektusáról van szó, amelyet a sok asszociációval terhes „polgár”-fogalom segítségével tudunk legkönnyebben (bár nem éppen szabatosan) az olvasó emlékezetébe idézni. Ez esetben sem szabad azonban elfelejtenünk, hogy csupán képletes, eszmetársulásokot idéző kifejezésmóddal éltünk, nem pedig tudományos jellemzéssel. Hasonlóképpen óvakodniuk kellene e szó használatától a liberális

politikusoknak is és észre kellene venniük, hogy a polémikus ízű polgár-fogalomnak tudományos fogalomként való megtűrése önkéntelenül is az ahhoz tapadó szabadságellenes – reakciós vagy szocialista – eszmevilág elfogadását jelenti, vagy legalább is erős közeledést afelé a felfogás felé, amelyet az olyasfajta megállapítások jellemeznek, mint hogy „a szabadság polgári ideológia” (vagyis gazdasági érdekvédelmet szolgáló eszmei felépítmény) vagy hogy „az idealizmus a polgárság filozófiája” és hasonlók.

Befejezésül s egyben a mondottak igazolására talán nem lesz érdektelen, ha néhány szóval rátérünk még arra a két, fentebb már említett és hibás kiinduló pontjuk mellett is figyelemreméltó könyvre, amelyek a „polgárság” és a „polgári kor” történetével foglalkoznak.

A polgári életforma keletkezését Sombart az érdekes adatok és gondolatsorok egész tömegével világítja meg, de – mint maga is beismeri – ezek az adatok és gondolatmenetek sehogysem akarnak egységbe polarizálódni s így művének olvasása után valami zavaros, nem kielégítő utóíz; marad bennünk. Ennek a zavarosságnak oka nemcsak „az anyag sokrétűségében” rejlik, hanem elsősorban a feldolgozási módszer nem-egységes voltában. A középkori gazdálkodást Sombart igen kitűnően a középkori érzés- és gondolatvilág szerves alkatrészeként jellemzi; ugyan miért hajítja el ezt a jól bevált iránytűt a modern kor vizsgálatánál? Ha a *modern ember* történelmét és természetrajzát kutatta volna, akkor egyszersmind sikerrel világíthatta volna meg a *modern gazdasági élet* történetét is, – hiszen a modern „Wirtschaftsmensch” nem más és nem lehet más, mint a „modern ember” gazdasági vonatkozásban. Ha Sombart ehhez a felismeréshez tartotta volna magát, akkor nagyjában Dilthey-i módra, de konkrétan és részletesebben írhatta volna le az újkor őt érdeklő vonatkozásait I sajnos, ehelyett az elvonatkoztatott és nemlétező modern „Wirtschaftsmensch” nemlétező szellemtörténetét próbálta megírni. Így hát alaptalannak kell tekintenünk a művéből kicsendülő aggodalmat és félelmet is: mi lesz a „polgári kor” erőinek ellankadása, kimerülése után? A Szellem történetének ismerője tudja, hogy a kultúra egy és oszthatatlan; még ahol „ókorról”, „középkorról”, „újkorról” beszélünk, ott is csak erőszakos – bár gyakorlatilag használható – elválasztásokkal dolgozunk. A kultúra egy és örök, s minden pillanatban jelen vannak benne az Élet és a Jó erői, hogy a *homo bonae voluntatis* szolgálatukba szegődhessék. Ahol a történelem látszólag törést mutat, a valóság ott is elmélyülés, továbbfejlődés, fokozódás, – és felesleges valamely kiragadott „korszak” megjövendölt végét istenek alkonyának tekinteni. Az így felvetett „mi lesz azután?”-kérdés sem történelmi, sem erkölcsi szempontból nem tekinthető értelmesnek. Groethuisen műve a polgári gondolat kialakulásának franciaországi történetét kutatja a XVII–XVIII. században és pedig érdekes anyag: egyházi, de nem teológiai írások (prédikációk, valláserkölcsi traktátusok) alapján. Ez a kialakuló polgári gondolat lassankint különül el az egyháztól a világ dolgaira vonatkozólag: immár nem él a halál, az eredendő bűn, a túlvilág árnyékában s a munkát nem büntetésnek és szenvedésnek, hanem hivatásnak, öröm és büszkeség forrásának tekinti. De vajjon nem az újkori ember kialakulásának igen kitűnő és avatott leírása-e ez? – aminthogy a szerző leírásai általában meggyőzőek és alaposak. Csak ahol tudatosan akarja szűkíteni a fogalmi kört és megállapításait a polgárságra mint *osztályra* kívánja vonatkoztatni, válik gondolatmenete ingadozóvá és érvelése lazává. Így például hallunk a polgári szabadgondolkodás kialakulásáról, de azzal a megjegyzéssel, hogy a polgárság ezt osztályprivilegiumnak tekintette, míg a köznép számára fenn kívánta tartani a régi vallásosságot. Ez a szemrehányás csak akkor találna, ha a polgári osztály azt az állapotot, amelyben a köznép még „nem érett meg” a szabadabb gondolkodás befogadására, tudatosan kívánta volna meghosszabbítani, – amint ezt a reakció képviselői teszik is. A „liberális polgárság” tekintetében ezzel szemben az igazság éppen az, hogy a minél kiterjedtebb és minél szabadabb szellemű, világi népnevelés nemcsak mindig programpontja, hanem állandó gyakorlata is volt.

Groethuisen élesen elkülöníti az újkori filozófiát a polgárság életvitelében megnyilvánuló

„gyakorlati világnézet”-tői; az utóbbi „faktum”, az előbbi csak „reflexió”. De vajjon lehet-e különbséget tenni filozófia és világnézet között? Ha ez a gyakorlati világnézet alapvonásaiban egyezik a modern, immanens bölcsélettel, akkor ez a világnézet éppen *ennek* a filozófiának a világnézete; s ha ennek a világnézetnek megnyilvánulásait nem bölcséleti művekben találjuk, ez csak azt jelenti, hogy a filozófiailag lényeges dolgokat nem csupán a szakfilozófusok írásaiban kell keresnünk; s ha nem csupán „filozófia”-ról, hanem élet-habitusról van szó, ez a mi számunkra annyit jelent, hogy igenis filozófiáról, *komoly* filozófiáról van szó, amely éppen ezért egyszersmind élet-habitus is: az élet örök vérkeringésének részese és része. Tagadhatjuk-e, hogy például a jezsuitizmus vagy janzenizmus „gyakorlati világnézete” és nevelése éppúgy és aligha csekélyebb mértékben járult hozzá a modern eszmevilág kialakításához, mint Rousseau társadalmi-szerződés-tana vagy Kant kötelesség-etikája?

Gyakran találkozunk azzal a felfogással, hogy a polgárság mint *középosztály* elháríthatatlanul felörlődik a nagytőke és a proletariátus malomkövei között s vele együtt van halálraítélve a „*politika*” is, amelynek számára nincs hely a mai, gazdaságilag determinált világban. Ez a felfogás is örök dolgok felett tart elszáradt gyászbeszédet. Ebben a gigantikus harcban a középosztálynak, mint köz vetítőosztálynak, „osztályonkívüli osztály”-nak nagyon is megvan a maga szerepe: a politikát mint erkölcsi szférát – túl a pusztán gazdasági szférán, de túl a nyers erőszak-politikán is – kell átmentenie és fenntartania. A polgár nemcsak „bourgeois”-t jelent, hanem *civis*-t, a civilizáció letéteményesét és *citoyen*-t is: a szabad állam szabad polgárát és a közjő katonáját. Ilyesmire gondolt Hegel, amikor megalkotta a közcélok szolgálatára hivatott osztályonkívüli „allgemeiner Stand” fogalmát, csak hogy nála – történelmi és társadalmi helyzeténél fogva érthető módon – bürokratikus mellékíz tapad ehhez a fogalomhoz. Mi ezzel szemben nem csupán és nem éppen a „kormányzat” szolgálatában látjuk a közjő szolgálatát. Ha „jó polgárok”-ról vagy éppenséggel „nagy polgárok”-ról beszélünk, akkor mindazokra a férfiakra gondolunk, akiknek lelkében elevenen lobog a közjő iránti odaadás lángja; ennek szolgálatába állítják szívük minden szenvedését és szellemük minden fegyverét; és parancsa szerint cselekednek. Ha a legmagasabb mértéket alkalmazzuk, azt kell mondanunk, hogy kevés ilyen ember él a világon. Ám szellemük és szenvedélyük tüze átsugárzik a sok szerényebb és kisebb, de rokon lélekre, hasonlóan a kevésszámú igazán nagy költőhöz, akinek élete mégsem múlik el magányosan és nyomtalanul, mert munkásságukkal szétárasztják és embertársaik szívében is életre keltik azt az örök emberi Értéket, amelyért ők maguk éltek. (1928.)

RÉGI ÉS ÚJ VITÁK AZ ÁLLAMESZME KÖRÜL

Az Állam régtől fogva szerelemnek és gyűlöletnek, magasztalásnak és ócsárlásnak tárgya, nemcsak a mindennapi életben, hanem az eszme birodalmában is. Nem csoda, hiszen egyesek magát az állameszmét tekintik a Jó és a Rossz, sőt a legfőbb Jó és a legfőbb Rossz megnyilatkozásának. Az „államimádók”, akikkel – különböző elnevezések alatt és különböző megjelenési formákban – gyakran találkozunk a politikai eszmék és magatartások történetében, szerelmesek az államba és egekig magasztalják; az „anarchisták” viszont, akik ugyancsak a legkülönbözőbb nevek alatt és megnyilvánulási formákban szoktak jelentkezni, gyűlölik és ócsárolják. Valóban sokfélék és különbözők az indítók, amelyekből ezek az ellentétes magatartások eredhetnek; gyökerüket néha a magas, néha az alacsony szférákban lelhetjük fel. Hol az emberi erő kifejtés nagyobb szabadsága iránti sóvárgás vezet az anarchistaikat, hol valamely magasztosán tiszta és elvont eszmény; hol – mint a sivatagba vonuló remetéket – a társadalmi ocsmányságoktól való iszonyodás, hol pedig egészségtelen irtózás a kötelességtől és a fegyelemtől. Az államimádat hajtóereje pedig ép úgy lehet az erkölcsi világrend nemes és rideg átértéke, mint gyáva meghunyászkodás a hatalom láttán, avagy e hatalom kisajátítását és egyéni érdekek szolgálatában való felhasználását célzó törekvés. De bármily lélektani hatóerőkkel legyen is dolgunk – amelyek esetről-esetre a

mindenkori történelmi pillanat alapján és a szóbanforgó egyének jelleme és temperamentuma szerint változnak – mindannyiukra áll, hogy forrásaivá lesznek oly gondolkodási hibának, amelyből valami különleges jónak vagy rossznak egyként hamis elképzelése folyik. Ez a hiba – elméletileg kifejezve – a valóság és az élet egyik szükséges alkotóelemének logikaellenes tagadása avagy logikaellenes felmagasztalása.

Nem feladatunk, hogy e helyen újra leírjuk a „gyakorlati ész” megvalósulásának dialektikus folyamatát. Elegendő, ha emlékeztetünk a végső konklúzióra: hogy t. i. e folyamatban egyrészt a hasznosság és erőszak, másrészt az erkölcsi akarat egyaránt nélkülözhetetlen elemek. Államnak és Erkölcsnek egyformán fontos szerepe van tehát s e két momentum egymásközi viszonya nem az egyszerű ellentétesség és egymást-kizárás, lianem ellenkezőleg, az egymástfeltételezés. Olyannyira, hogy ha elvetjük a hasznosság és erőszak elvét (tehát az államot és a politikát), talaját veszti az erkölcsiség is, amely így létalapjától és egyben materiájától fosztódnék meg; de ha ezzel szemben a hasznoságnak és az erőszaknak tulajdonítjuk a magasabbrendű momentum szerepét (amely valójában az erkölcsi öntudatot illeti meg), akkor az emberi szellem drámája elveszíti belső mozgalmasságát, feszültségét és értelmét, s vak és üres tobzódásként hull vissza a semmibe.

Találkozunk oly tanokkal is, amelyek felismerik ugyan mindkét momentum szükségességét, de elégtelen és ellentmondásos formában. Ezek a tanítások az államot az erkölcsi élet előfeltételének vagy eszközének tekintik ugyan, de oly eszköznek, amelyen túljutnunk lehetséges, sőt túl is kell jutnunk rajta, mert – szerintük – a tökéletesen erkölcsös élet, önmagában beteljesülvé, leráz minden társadalmi köteléket, sőt minden érintkezést is az állammal, s így az állam feleslegessé válik és eltűnhetik a süllyesztőben. Más szóval tehát e tanok az állam szükséges voltát hirdetik, de egyben tagadják is, mert eszmei és örök szükségesség helyett véletlen és múló szükségességgé alacsonyítják. Elegendő, ha példaképpen ez elképzelés két történelmi formájára utalok, amelyek bármily különböző eredetűek is, lényegükben mégis azonosak. Az egyik az Egyház hagyományos tanítása, amely szerint a földi országra, vagyis az államrendre szüksége van a bűnöző halandónak, de nincsen már szüksége rá a Mennyek országa honpolgárának. A másik a marxi tanítás, amely úgy tartja, hogy az emberiség egész történelmét az osztályharc küzdelmei és az uralkodó osztály erőszak-kifejtései (amelyeknek az állam is az eszköze) határozzák meg, – de hisz abban is, hogy ezek a küzdelmek lépésről-lépésre közelebb viszik az emberiséget egy olyan állapothoz, amelyben ez a küzdelem feleslegessé válik és ennek folytán az állam is megszűnik, amikor tehát a Szükségesség birodalmából átköltözünk a Szabadság birodalmába. Az egyezés nem egészen haszontalan gondolatokat kelt arravonatkozólag, hogy mily sok ó-zsidó, eszkatológikus és történelmietlen vonás hatolt be a történelmi materializmus marxi megfogalmazásába. Egyes másirányzatú gondolkodóknál (pl. Fichténél is) kimutatható az állameszmének – kissé más hangsúlyú – lealacsonyítása nevelési eszközzé egy magasabbrendű emberiség kialakítása céljából, amely magasabbrendű emberiség, mihelyt egyszer teljesen kialakult, el fogja vetni a már feleslegessé vált segédeszközt. Az ilyen gondolatirányokban lehetetlen meg nem látnunk az alapvető hibát, t. i., hogy túlkevésé veszik figyelembe az erkölcsi öntudatnak eredendő harcos és kritikai jellegét; ez az öntudat abban az elvont és elszigetelt tökéletességében nem felemelkedésre, hanem kialvásra volna ítélve.

Az ilyfajta szerelmek és ellenszenvek az Állam iránt elsősorban elméleti jellegűek és valójában a Gondolat jól-rosszul irányított kísérletei arra, hogy az állam fogalmát meghatározza és megillető helyén elhelyezze. De másfajta, közvetlenebbül gyakorlati és erkölcsi szeretet- és ellenszenv-megnyilvánulások is lángragyúlnak a konkrét állam irányában: ez vagy amaz állam iránt. „Erkölcseiteknek” nevezzük ezeket az érzelmeket, mert nem szándékozunk foglalkozni azokkal a tisztára egyéni rokon- és ellenszenvekkkel, amelyek érdekek közösségéből vagy összeütközéséből¹ születnek; szerelmekkel, amelyek nem igazi

szerelmek, hanem büntársulások; ellenszenvekkel, amelyek nem a lélek igazi ellenszenvei, hanem érdekkellentétek és így bármikor átcsaphatnak egyetértésbe, érdekközösségbe és büntársulásba. És ha egyszer rögzítettük az alaptételt, hogy az állam nélkülözhetetlen kelléke magának az erkölcsi életnek – alap, amelyen az nyugszik és magaslik és egyben matéria az erkölcsi élet önmagához méltó ténykedése számára –: mi más lehet akkor az állam iránti szeretet, az állam és a politika iránti őszinte és igaz szeretet, mint szeretete annak a mozgási területnek, amelyen az erkölcsi ön-tudatú ember – s így a gondolat és a művészet embere is – tevékenységét kifejti és amelyen egyedül találhatja meg a tevékenység örömét? Az Államot szeretni olyasmi, mint szeretni a helyet, ahol élünk, a természetet, amely körülvesz bennünket, családjunkat, barátainkat és pajtásainkat, vagyis mindazt, ami lényünkkel egyező tevékenységnek és egyben kötelességünk teljesítésének feltétele és egyszersmind anyaga. Oly szerelem ez, amely nem mentes a csalódástól és a bánattól, de éppen ezért szerelem, együttérző viszály és viszályteljes együttérés.

Ezért az Állam iránti szeretet vagy szerelem azt jelenti, hogy munkás részt veszünk az állam életében, beledobjuk lényünk legjobb részét, érzelmeinket, az igazságokat, amelyeket elménk elgondol és amelyek tevékeny hitünket, vagyis eszményeinket alkotják; ezt a résztkérést és résztvevést pedig más szóval Szabadságnak hívják. Mert a Szabadság nem ellentéte az Államnak, nem lázadás, nem felségsértés az állam méltóságával szemben, hanem magának az államnak legsajátabb élete, – ha csak nem óhajtjuk a vér szüntelen keringését és megújulását a szervezet szuverén nyugalma elleni tiszteletlen hepciáskodásnak tekinteni. És nem lehet elképzelni oly szabadságot, amely ne volna *politikai* szabadság is, vagyis – mint mondtuk – szabad együttműködés az Állam életében. Hiába fáradoztak az elméletgyártók, hogy határvonalakat szabjanak az egyének szabadsága és az Állam között; hogy kicirkalmazták, miből kell az államnak az egyéneket kizárnia és mit kell bennük elismernie; hiába próbálták a szabadság körét szűkre szorítani, körülbástyázni és a család vagy a vallás, vagy a tudomány vagy a műveltség körével, vagy mindezekkel együttesen azonosítani. Mindezek a részletszférák csak annyiban élnek igazi életet, amennyiben az állam életében hatásuk van és lehet. Ha rezervációkba zárjuk őket, akkor minden hódolat vagy becézés ellenére is lekókadnak és kiszáradnak, híján lévén az éltető nedveknek. Éppen ezért, amikor Olaszország belépett abba az időszakba, amelyet az újjáéledés (Risorgimento) korszakának szoktak nevezni, mindenféle hallani lehetett azt a kívánságot, hogy ennek az új Itáliának filozófusai – amint már Vico is követelte – ne „kolostori”, hanem „politikai” filozófusok legyenek. Hogy költői és művészei állampolgárok legyenek, ne pedig udvaroncok vagy akadémikusok. Még a „tisztes ember” típusa is átalakult: annak az embernek képéből, aki becsülettel intézi a saját magánügyeit és távol tartja magát a politikától, annak az embernek képévé, aki tisztán és elevenen átérzi az összefüggést saját élete és a köz élete között, saját családjá és az Állam között és akinek tekintete ha gyermekeire esik, nem választja el őket mereven a környező társadalomtól, hanem bennük is a társadalomnak alanyait és egyszersmind tárgyait látja, a társadalom erejének és gyengeségének társrészeseit és társfelelőseit, akik méltán dicsekedhetnek szülő közösségük dicsőségével és szégyenkezniük kell gyalázatán.

A történelem során gyakran látjuk működésben *ezt* a szeretetet az Állam iránt és nem szabad ezt a szeretetet egyoldalúan arra az államformára vonatkoztatni, amelyet mi a saját korunk számára elfogadunk, vagy amely után vágyakozunk; és még sokkal kevésbé szabad ezt az érzelmet áttolni valami „legjobb állam” történelemellenes elképzelésére. Mindegy, hogy ezt az elképzelést az a remény fűti-e, hogy egy szép napon a Legjobb Állam megvalósul, itt e földön, vagy hogy abból a naiv hitből indul-e ki, hogy valamikor egyszer már a múltban megvalósult és azóta valahogyan elkallódott. A Legjobb Állam ismeretlen fogalom mind az elmélet, mind a történelem számára, mert egyik sem ismer mást, mint a tényleg létezett vagy létező államot. De valahányszor egy embernek megadatott, hogy valamely állam keretében

erkölcsi ideálja megvalósításán dolgozhassék, az az ember szeretettel és odaadással szolgálta azt az államot, sőt éle-lét is szívesen áldozta fel érte, akár – az emberi műveltség mindenkori stádiuma szerint – a teokratikus vagy a feudális, az abszolút vagy a demokratikus, több- vagy egynemzetiségű államról volt is szó. De megmutatja a történelem azt is, hogy valahányszor ez az együttműködési lehetőség túl nagy akadályokba ütközött vagy megszakadt, valahányszor az állam elzárkózott az egyének elől s nem feladatához illő vagy gyűlöletes célok megvalósítására vállalkozott: megszűnt ez a konszenzus (erkölcsi együttérzésről beszélünk s ezt jól meg kell különböztetnünk a gazdasági vagy hasznossági jellegű szolidaritástól, amely semmilyen uralomban, még a legzsarnokibb rendszerben sem hiányzik teljesen) ; a szeretet gyűlöletre fordult, új elnevezések és jelzők léptek a régiek helyébe, a köztisztéletben álló uralkodó „gyűlöletes zsarnokká” változott, az „Isten papja” fogalmát kiszorítja a köztudatból a „kövér papok” elképzelése; a nemzetek-feletti államfőt egyszerre csak „idegen elnyomónak” kezdik látni és így tovább, – amíg végül valami forradalom új formát ad az államnak és helyreállítja a régi együttérzést és szeretetet.

Ha a „forradalmak” története azt bizonyítja, hogy az együttérzés- és szeretetkapcsok előzőleg, hogy úgy mondjuk, az állam bünéből szakadtak el, amely már nem volt képes magába felvenni és megvalósítani az élet impulzusait és az erkölcsi öntudat követelményeit, az ú. n. „reakciók” története viszont azt az esetet mutatja be, amikor ezek a szeretet- és konszenzuskapcsolatok az ellenkező okból szakadtak meg, t. i. azért, mert az élet impulzusai alkalmatlanoknak bizonyultak arra, hogy erkölcsi követelményekké magasztosuljanak, intézményekké szilárduljanak és így az állam fenntartásában közreműködjenek. Ezzel a veszéllyel amint népszerűen mondani szokás, az anarchiabahullás veszélyével) egy elemi és ősi érzelem száll szembe: a társadalmi rend szükséges voltának átértékelése és ez a visszahatás egyoldalúan a hasznosság és erőszak szolgálatába szokott állni.

Minden reakció bevezetője a lelkek erkölcsi gyengülése vagy gyengesége: akár a megszokás, kényelem, felületesség hűtötte le az ideálokért való harci készség tüzét, akár az ú. n. „uralkodó osztály” vagy „politikai osztály” hanyatlásáról, korrumpálódásáról, elhasználódásáról van szó, akár pedig új eszmék, új ideálok lépnek fel a porondon, amelyeknek még kevés bátor, tapasztalt és harcrakész lovagjuk van s amelyek így politikailag még éretlenek. Akiket a reakció sújt, azok szenvedélyükben a politikai államhatalom igáját többnyire a gonoszság és rosszhiszeműség termékének szokták érezni. Ez az érzelem és a hozzátartozó illúzió érthető is. Ezzel szemben azok, akikben sértetlen maradt vagy csakhamar újra feléledt és megszilárdult az erkölcsi tisztánlátás, saját bűnüket érzik, vagy ami ezzel egyértelmű, saját pártjuk bűneit; a reakcióban ők nem a gonoszságot és az elviselhetetlenséget látják, vagy legalább is nemcsak azt látják, hanem elsősorban az objektív szükségességet. Tudják jól, hogy miként a szerves élet egészségét esetről-esetre megzavarják a betegségek, épp úgy történik a szellemi élet terén is; tudják, hogy a történelmi fejlődés válságokon keresztül halad, amelyek magának a fejlődésnek útjai és módjai; szenvedéseken és kínokon, amelyek gyógyszerek; olyan gyógyszerek, amelyeket az antik filozófus „megemészthetetlen”-nek nevez és amelyek ezért az életerőt fellázadásra és újraéledésre serkentik. Aki így szemléli a dolgokat, az nem veszti el bátorságát annak láttán, miként tűnik el a világból az a szabadság, amelyet előző nemzedékek kimondhatatlan erőfeszítéssel szereztek meg és amely immár minden támadás és megrázkódtatás ellen biztosítottnak látszott, az a szabadság, amelyhez az omlandóság gyanúja sem férhetett már, – mert jól tudja, hogy minden épület omlandó és semmilyen szerzemény sem lehet végleges. Mert semmilyen szerzemény sem válik függetlenné az embertől, nem válik anyagi tulajdonná és sorsrendelletté, még a legragyogóbb igazság sem, hiszen azt is fenyegeti az elfelejtés, az elhomályosulás és a megtagadás veszélye. Amiképp az egyének naponként és óránként kell saját énjét újra megszereznie, úgy az emberi társadalmaknak is folytonosan újra meg kell szerezniük egyensúlyukat. A történelmi gondolkodásnak hiú elképzelésként vissza kell utasítania

valamely megdönthetetlen és mozdulatlan életállapot ideálját; de érzelmeinknek sem volna rokonszenves ez az elképzelés, amely valójában a tehetetlenség, az unalom és az ásítás koncepciója volna. Ezért a „*homines bonae voluntatis*” nem veszítik el bizalmukat és magukba rejtve, elfojtván az Állam iránti szeretet, az Államban való együttélés megszakadása feletti fájalmukat, hozzálátnak a hibakiigazítás munkájához. Ez a kijavító munka elsősorban önkorrekció, felégetése annak, ami önmagunkban puha és önző volt és egyben kezdete az újjáépítés munkájának. Aki így gondolkodik, az szereti az Államot, ha nem a jelenért, akkor a jövőért.

Persze annak belátása, hogy történelmi szükségszerűség volt, ami bekövetkezett, nem annyit jelent, hogy – mint a gyávák jónak látják – megbékéljünk azzal, ami történt, elhallgattassuk az erkölcsi öntudat parancsszavát és csupán saját egyéni javunkkal törődünk, hanem ellenkezőleg, azt jelenti, hogy *teljesítsük* az erkölcsi öntudat parancsát, amely munkára szólít. Ennek a munkának első előfeltétele, hogy kilépjünk a kényelmes és önhízelgő képzelődésből és a maga teljességében szemébe nézzünk a valóságnak, annak a valóságnak, amelyhez ellenfeleink is hozzátartoznak, de amelyhez hozzátartozunk mi magunk is, érzésvilágunkkal, akarattunkkal és eszményeinkkel, amelyek túlnőnek személyünk és egyéni létezésünk határain.

Minthogy a reakciók feladata a megtépázott társadalmi rend helyreállítása és az állameszme eredendő és örök tartalmának felújítása, azért a reakciók jellege és értéke szorosan véve politikai természetű.

Közvetlen hivatásuk az anarchikus erők és irányzatok leverése és az állam tekintélyének „restauráció”-ja. További hivatásuk: szünetet elrendelni, időt adni az erkölcsi erőknek, hogy újból ráésszámoljanak magukra és felelősségükre s újra lehetővé tegyék az erkölcsiség és a politikum párhuzamát, a konszenzust, a kölcsönhatást, a szeretetet. De ez a további hivatásuk természetesen nem lehet egyszersmind közvetlen céljuk is; a reakció csak negatív értelemben járul hozzá e cél megvalósításához: táplálékkelvonás és diéta útján, hogy orvosi kifejezésekkel éljünk. Közvetlen és pozitív értelemben azonban ez a feladat magukat az erkölcsi erőket illeti meg. De minél inkább elgyengültek ezek az erkölcsi erők, annál tovább fognak késlekedni a feladat megvalósításával, lehetővé és szükségessé téve ezzel a reakció fennmaradását. A reakciók természetüknél fogva nem szolgálhatják ezt a célt közvetlenül, hiszen valamely célt szolgálva, nem lehet egyidejűleg annak ellenkezőjét is szolgálni. Nem lehet egy szuszra elvágni a tekintély és a konszenzus közötti összefüggést és ugyanakkor ezt az összefüggést mégis fenntartani vagy újra csomózni. S ha ez mégis megtörténik, amint hogy sokszor megtörténik), a reakció hűtlenné válik saját lényegéhez s ezzel önkéntelenül is jelzi, hogy feladatát betöltötte és elérkezett a végkimerüléshez. De amaz összefüggés, kölcsönhatás és szeretet helyreállításának szükséglete oly mély és oly erős és maguk a reakciók oly élénken érzik szükséges és sürgős voltát, hogy többnyire vállalják az ellentmondó és lehetetlen feladatot s megpróbálnak becsületet és ragyogást szerezni maguknak, megpróbálják az erkölcsi együttérzés helyreállítását, megkísérik, hogy kultúrával vegyék körül magukat és hatalmuk mögé sorakoztassák a tudomány elméleteit s a művészet szavait és képeit. És még csak nem is lehet azt állítani, hogy mindez többnyire csak politikai számításból vagy kormányzati ravaszságból történik: nem, a reakciók ezt néha valami jóhiszemű naivitásból teszik, ami nem is csodálható, hiszen a reakció vezérlő emberei is csak emberek és nem elvont reakciók s mint emberek, ők is érzik ezt a szükségletet s megpróbálják, hogy kielégítsék.

Így az ellenreformáció vagy katolikus reakció is a XVI. század második felében és még a következő század nagy részében saját használatára szóló kultúrát, nevelést, történetírást, irodalmat és művészetet produkált; így az abszolutizmus, a nagy francia forradalmat és a napóleoni háborúkat követő restaurációk idején, kereste és megtalálta a maga reakciós politikusait, bölcsészeit és történetíróit s megbízásaival alaposan izzasztotta az építészeket és festőket. Így manapság is az orosz tekintélyállam leszáll a filozófia porondjára és csillogtatja a

maga hegelianus-marxista dialektikáját és materialista metafizikáját, költészeti iskolákat nyit, reklámozza az új proletár-művészetet és az emberi gondolat és civilizáció új, dicsőbb korszakának megvalósítására pályázik. Ugyanígy, bizonyos értelemben csodálatos és mindenestre szédületes gyorsasággal Németországban is feltűnik ma a horizonton, sőt az egész intellektuális eget előnteni készül a Harmadik Birodalom új kultúrája, az árja fajtisztaság tana, a német kereszténység hite, a germán filozófia és tudomány és úgylehet a germán matematika követelménye is.

A reakciós korszakok kultúráját csak a reakciók ellenfelei között lehet keresni és megtalálni, így Olaszországban az ellenreformáció korában Giordano Bruno, Campanella és Galilei személyében és a restauráció idején azokban, akik ellenszegültek neki és távortartották magukat tőle, vagy bizonyos mértékig még azokban is, akik az uralkodó abszolútizmusnak megadták a politikai fejhajtást, de nem adták oda lelküket vagy legalább is nem egész lelküket. A napóleoni korszak irodalma is csak azokban ragyog, akik ellenzéken álltak: Chateaubriandban és Mme de Staëlben. És maga Napoleon, a háborúnak és politikának eme génusza, feltárta és megmutatta szellemének határait, költőietlen szívének szegénységét, amikor Corneille iránti bámulatának kifejezést adván, nem tudott róla jobbat mondani, mint azt, hogy ha kortársa lett volna, – herceggé nevezte volna ki.

És mégis, a politikai reakciók erkölcsi és kulturális becsvágyának nagy a fontossága és valamely értelemben üdvös a hatása. Üdvös, amennyiben goromba kézzel nyúlván hozzá a szellemi élet finom alakulataihoz, felébreszti és erőre kelti az ellentét folytán azt a kegyes szerelmet és szent hódolatot, amelyet igazi művelőik éreznek irántuk, az értük való aggodást, a megvédésükre kész elszántságot, a szellemnek kijáró tiszteletet és odaadást. Üdvös a reakció hatása, mert még ha ily ügyetlen erőszakkal nyúl is hozzá a szellem dolgaihoz és így próbálja azokat saját embereire – elnyűtt és torz formában – rákényszeríteni, mégis éppen ezáltal saját maga kényszeríti embereit arra, hogy a kultúra világával érintkezésben maradjanak vagy érintkezésbe lépjenek. És ennek a világnak megvan a maga sajátos logikája, amely korán vagy későn, de elvezet a megkülönböztetéshez igazi és talmi kultúra, szép és rút, őszinte és nem őszinte, teljes és üres között. És végül legfőképpen azért üdvös ez, mert arra utal és azt idézi az emberek emlékezetébe, amit a politikai reakciók nem tudnak adni és ami után az ember mégis szomjazik; s ezzel már jelzi a reakció folyamatának többé-kevésbé közeli végét. Valójában minden reakció ostromállapotnak tekinthető; azzal a különbséggel, hogy a katonai parancsnok, aki az ostromállapot esetén a város vezetését magához ragadja, kiadja ugyan parancsait, megtiltja ugyan a csoportosulást, előírja ugyan a lakásba való hazatérés óráját, a fegyverbe-szolgáltatási kötelezettséget és hasonlókat, de szerencsére nem törődik sem bölcsellettal, sem költészettel, de még erkölcsi és vallási kérdésekkel sem, mert tudja, hogy az ostromállapot átmeneti jelenség és így nem jut eszébe, hogy annak törvényein keresztül igazgassa az emberi élet egészét. A reakciókból ezzel szemben hiányzik ez a belátás; vagy nem akarnak maguknak számot adni róla, vagy nem akarnak ráfanyalodni arra, hogy ehhez a belátáshoz idomítsák magatartásukat. S így erőfeszítésük, amellyel alaptermészetüket próbálják megmásítani, árulja el végül másoknak és önmaguknak is saját átmeneti, „ostrom-állapot” jellegüket.

Hogy mennyi ideig tarthat ez az átmenet, vagy hogy meddig *kell* tartania, hány hónapig, hány évig, vagy hány évtizedig: ez az a kérdés, amelyet a jóhiszemű ember, az átlagember szokott intézni a gondolat emberéhez, aki a politikai fogalmakat körülírja és dialektikájukat kifejti. De a gondolat emberének jóslatai logikai és nem kronológiai természetűek; vagy, hogy szabatosabb kifejezéssel éljünk, nem is jóslással foglalkozik, hanem csak fogalmak közötti összefüggésekkel. S történelmi jóslatok nem tartoznak a komoly megismerés keretébe, mert az csak tényeket ismer, vagyis a jelent a múltban és a múltat a jelenben; a jóslat ezzel szemben az érzelmek és elképzelések birodalmába tartozik. S ha mégis oly szívesen bocsátkozunk jóslatokba és hallgatjuk másokéit, ez azért van, mert ez a világ kényelmesebb a

megismerés világánál, léghőre kedvező az időfecsérlésre és tunyaságra. És különösen kényelmesebb a gyakorlati munka mezejénél, amely személyes elhatározást és felelősséget követel tőlünk, arra kényszerítve, hogy kiszemeljük és elfoglaljuk az élet küzdelmében bennünket megillető helyet. Ilyen elhatározások alapja sohasem lehet holmi jóslási képesség, hanem egyesegyedül – amint a költő mondja: „*az erény és a megismerés*”.³

(1933.)

A TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS ITTFELEJTETT MARADVÁNYAI

Ha napjaink történészeihez, közíróihoz és szociológusaihoz tanácsot szabad intézmem (amely tanácsadás, hosszú tapasztalataimat tekintve, talán nem fog szerénytelenségnek tűnni), akkor azt üzenném nekik: óvakodjanak attól, hogy gondolatmeneteikbe és meggyőződéseikbe beszűrődjenek a történelmi materializmus elemei s szabaduljanak meg sürgősen ennek az iránynak azoktól a maradványaitól is, amelyek gondolkodásukban eddig tért foglaltak.

Azt szokás mondani, hogy a történelmi materializmus megcáfolt és túlhaladott álláspont, aminek bizonyítéka volna egyrészt az a sok könyv, amelyben ezt az elméletet kritikával illették, másrészt pedig irodalmának jelenlegi teljes meddősége. Valóban ez az irodalom vagy ötven évvel ezelőtt csak úgy pezsgett az életerőtől, míg ma legföljebb Oroszországban virágozik, ha ugyan ebben a vonatkozásban virágzásról egyáltalán szó lehet. Olyannyira megcáfoltak és túlhaladottnak szokták ma ezt a tanítást tekinteni, hogy kezdenek róla több megértéssel beszélni s mint az elmúlás békéjébe vonult tényekkel és eszmékkel szemben szokás, kezdik megállapítgatni, milyen hivatást töltött be és mily szolgálatokat végzett.

De ha a történelmi materializmus tana a magas elmélet szférájában túlhaladott álláspontnak tekinthető is, mégis túléltek – amint ez már történni szokott – a belőle született babonák és gondolati maradványok. Már pedig éppen ezek szoktak valamely tanítás leghatékonyabb és legfűlbemászóbb elemei lenni, mert úgy hatnak, hogy senki sem emlékszik arra, hogyan és mikor keletkeztek; nincs látható kapcsolatuk az eredeti elvekkel, nem vitatják őket és látszólag nem is vitathatók; hatásuk éppen ezért nem korlátozódik a filozófusok és írástudók elmefuttatásaira, hanem közvetlenül belejátszik a történelmi tények értelmezésébe, politikai események megítélésébe, a gyakorlati cselekvés irányelveibe.

Ne tévesszük szem elől a történelmi materializmus lényegét, vagyis keletkezését. Köztudomású, hogy e tanítást a múlt század közepén Marx, az ú. n. *hegeli szélsőbal* filozófusa állította fel. Ez a hegeli iskola elsősorban a *legfőbb elvet, az abszolútumot* vizsgálta, ennek megtestesülését kereste a világban. Ezt a legfőbb elvet maga Hegel „logos”-nak vagy ideának nevezte; a hegeli jobbszárny visszaadta neki a régi „Isten”-nevet s az ahhoz fűződő személyiség-elképzelést; a bal, nevezetesen a szélsőbal pedig a természettel vagy anyaggal azonosította, míg végül Marx ezt a legfőbb elvet a társadalmi és történelmi élet terén – amely őt egyedül érdekelte – mint a Hasznosság vagy Gazdagság elvét fogalmazta meg. Ezért azzal büszkélkedett, hogy fejtelőre állította a hegeli elvet, vagyis inkább fejről ismét talpára helyezte, amennyiben az eszmét anyagra váltotta és pedig a Gazdaság anyagára, amely ily módon átvette a régi Isten-fogalom szerepét s ezzel a végső és egyedüli valóság jellegét. Minden egyebet: gondolatokat, érzelmeket, erkölcsi akaratot, tudományt, művészetet, vallást úgy tekint, hogy mindez a gazdaság anyagától csak látszatra, a felületes szemlélet vagy az illúzió síkján különbözik, legmélyében azonban azonos vele, illetőleg annak műve vagy eszköze, vagy – amint Marx mondani szokta – *felépítménye*. Innen az a gúny, amellyel Marx és követői a morál, a filozófiai spekuláció, a költészet, az istenihez való felemelkedés iránt viseltetnek, amely jelenségek önálló valóságoknak képzelik magukat, holott igazában csak árnyékok. A sokat szapult hegeli *pán-logizmust* Marx ily módon valami paradox *pán-ökonomizmussal* helyettesítette. Szöges tagadása ez annak a *liberális* erkölcsi és politikai világfelfogásnak, amely az emberiség szellemi életének évezredek kifinomodásából

³ „Virtute e conoscenza” (Dante).

termelődött ki, abból a történelmi folyamatból, amely az antik világon, a kereszténységen, a renaissance-on és reformáción vezetett keresztül s amely a történelem középpontjába az erkölcsi öntudatot és erkölcsi célok kitűzését helyezi mint oly erőket, amelyek egyedül mozgatnak minden a jóra vagy igazra irányuló erőfeszítést, sőt valójában még magát a gazdasági tevékenységet is kormányozzák és irányítják. Azok a „liberális” írók, akik azt hitték, hogy elfogadhatják a marxi elméletet vagy annak egyes elemeit, így próbálván kiegészíteni vagy kiigazítani túlságosan idealisztikusnak vagy általánosságokban mozognak vagy túl-elvontnak ítélt saját gondolatvilágukat: nem adtak maguknak számot arról, hogy az ilyenfajta „kibékítés” csak fertőzést eredményezhet, minthogy lényegük legmélyében összeférhetetlen és egymással halálos harcban álló alapgondolatokról van szó. Ha a liberális elméletekben hiányok voltak, orvoslásuk módja a bennük rejlő alapgondolat mélyebb és konkrétabb átértése és kifejtése lett volna, nem pedig segítségkérés oly elmélettől, amely a liberális világnézettől nemcsak hogy idegen, hanem egyenesen életére tör.

Amint már megjegyeztük, a bölcséleti kritika a történelmi materializmus valamennyi elemét eredményesen kezdte ki, kimutatván benne – éppen mert fejtetőre van állítva – a hegeli pánlogizmus eredendő tévedését s annak minden gyászos következményét. Ez az alapvető tévedés abban áll, hogy nem ismeri fel és nem akarja felismerni a különböző szellemi megnyilatkozási formák öncélúságát és öntörvényűségét, amelyek a maguk sokféleségében és egységében adják az emberi szellem kibontakozási folyamatát s az abban megnyilvánuló teremtő szabadságot. A kritika ismét jogukba helyezte a marxista szemlélettel szemben – mint már korábban a hegeli szemlélettel szemben is – a szellemnek azokat a megnyilvánulásait, amelyeket az egyik és a másik tanítás egyaránt tagadott: Hegellel szemben a képzeletet és a teremtő cselekvést, Marxszal szemben pedig az erkölcsiséget, a képzeletet és a gondolatot. Kimutatta továbbá azt a már-már nyelvtaninak nevezhető ellenmondást, amely abban áll, hogy a marxista szemlélet a gazdaságot – ezt az emberi tevékenységet, amely éppen mert emberi tevékenység, szellemi természetű – egyszerűen az „anyag” megnyilvánulásának fogja fel, úgy, hogy a lényegénél fogva *történelem-ellenes* materializmus egyszerre csak mint „*történelmi* materializmus” áll előttünk.

Mindamellett a társadalomtudomány, a politika és a történelem fogalmainak gazdasági irányba való elhajlítása a gondolkodás egész területén visszahagyta nyomait. Ezeknek a nyomoknak fenntartásáról és felfrissítéséről különböző erők gondoskodnak, nevezetesen egyrészt az a bizonyos köznapi, sunyi és hamis éleselméjűség, amely mindig kész arra, hogy mindenütt haszonleső célokat és mellékcélokat szimatoljon, másrészt pedig a mai társadalom bizonyos sajátosságai, amelyek a gazdasági tényezőknek éppen a mi időnkben kétségbevonhatatlan és kézzelfogható jelentőségét bizonyítják. Valóban, a munkásosztályt saját külön érdekei, lelki alkata és a neki naponta feltálatl elméletek egyként arra ösztönzik, hogy események, eszmények, gyakorlati célkitűzések magyarázatában a gazdasági tényezőnek juttassa az első, sőt az egyedüli helyet. Ugyanez a hajlandóság mutatkozik meg a nagytőkések és plutokraták osztályában is, amely a feltörekvő munkássággal szemben annak saját fegyvereivel védekezik, sőt egyes országokban egyenesen le is másolta a proletárdiktatúrák módszereit és intézményeit, hogy azokat akár a tőkés diktatúra, akár pedig egymással tulajdonképpen ellentétes érdekek valamely önkényes kombinációjának szolgálatába állítsa.

Ez a körülmény az események nem egy krónikását arra a megállapításra indította, hogy a liberális szellem kihunytt s hogy vele együtt véget ért az erkölcsi ideálok szerepe, valamint az a politikai művészet is, amely az előbbiektől tartozéka volt s hogy a jelen vagy a várható jövő „százszázalékig a gazdaságé”.

Távol legyen tőlem minden tiszteletlenség plutokratákkal vagy proletárokkal, nagytőkésekkel vagy munkásokkal szemben. De talán nem esik rajtuk sérelem, ha rámutatok arra, hogy egyiküknek sem hivatása a lelkek gondozása, az erkölcsi és politikai élet irányítása

s az emberi társadalom nevelése. El vannak foglalva a munkával, az anyagi javak termelésével s így nem csoda, hogy kevés érzékük marad egyéb szellemi érdeklődési területek iránt, hogy híjján vannak az ezekhez megkívánt tágabb kultúrának s meg sem értik e területek problémáinak mibenlétét. Ezért van, hogy gyakran halljuk őket e problémákról oly módon beszélgetni, amely az írástudók mosolyát hívja ki s általában a nagy gazdagság-felhalmozókban gyakran bizony ártatlanságig menő együgyűséget és gyermeteg lelkületét van alkalmunk megcsodálni.

És ha egyesek közülük – legyenek akár nagyiparosok, akár munkások – el is jutnak az ilyesfajta problémák valamiféle megértéséhez, már ezzel a megértési aktussal osztályuk vagy hivatásuk korlátain túlmutató öntudatot teremtettek maguknak s így a fentebb mondottaknak nem cáfolatát, hanem igazolását nyújtják. *Azoknak* a dolgoknak a gondját az emberiség mindig a „szellem emberei”-re bízta: vallásalapítókra és reformátorokra, apostolokra, papokra, az intellektuelekre és tudósokra és azokra is, akik – mélységes politikai szenvedélytől fűtve – eszmék karjává és kardjává válnak, királyokra, kapitányokra, miniszterekre, forradalmárookra, a cselekvés embereire. Ha a szellem emberei megkísérelnék, hogy lemondjanak a társadalom irányításáról a munkások vagy nagyiparosok vagy mindkettőjük javára, ennek a lemondásnak haszonélvezői sem a munkások, sem a nagytőkések nem lennének, hanem ismét csak a „szellem emberei”: *más* és alacsonyabb szellemiségű emberei, szónokok és demagógok, hízelgők és kalandor tollforgatók, akik azokat az eszméket és szavakat szállítanák, amelyekre éppen szükség van, mert csak ott ismerik a munka és gazdaság bűvös ígét. Azok a gondolkodók és írók, akik ma rezignációjukban befejezett és nem is különösebben sajnálatos ténynek tekintik a társadalom új – immár nem erkölcsi és politikai, hanem gazdasági – irányításának bekövetkeztét s így jogfeladással visszavonulnak, meg nem engedett szerénység és alázat bűnébe esnek, mert oly jogról mondtak le, amely egyszersmind kötelesség.

Jobban tennék ezek a gondolkodók és írók, ha mindenek előtt azon fáradoznának, hogy komolyan vegyék a történelmi materializmusnak filozófusok-nyújtotta cáfolatát, hogy komolyan visszahelyezzék jogaiba az elnyomott szabadságtudatot és üldözésére induljanak a marxi fogalomalkotás ittfelejtett maradványainak, amelyek megzavarják a jelenkor politikai tanításait és vitáit.

Íme egy példa: az „uralkodó osztály” fogalma, az „osztály” szó gazdasági értelmében. A modern történetírás (nemcsak a szocialista történetírás) tele van vele: politikai cselekmények és események magyarázatában uralkodó osztálynak hol a nagybirtokosokat, hol a nagyiparosokat, hol a bankokráciát, hol a szabadfoglalkozású középosztályt, hol a kispolgárságot, hol a városi munkásságot, hol a parasztságot szokta tekinteni. De a valóságban ezeknek az osztályoknak *mint osztályoknak* egyike sem uralkodott soha és nem is fog soha uralkodhatni, mert tökéletesen más bizonyos részleges gazdasági érdekek szolgálata s ápolása és ismét más a társadalom kormányzása. Ami az utóbbit illeti, a gazdasági élet tényeinek mindig be kell érniük azzal, hogy csupán *anyagául* szolgálnak a kormányzati tevékenységnek, annak a kormányzati céltudatnak, amely mindig valamely erkölcsi eszmét testesít meg, magasabb- vagy alacsonyabbrendű, kulturáltabb vagy nyersebb ideált, de mindig ideált és nem gazdasági érdeket. A történelem legrosszabb pillanataiban, a legfeldúltabb vagy lóg rosszabbul vezetett államokban is él és hat valami ilyen ideál. A valódi uralkodó osztály nem más, mint a kormányzó réteg, a maga vallási, filozófiai, erkölcsi meggyőződéseivel és előítéleteivel.

Egy másik példa: az osztályharc. Ezt a fogalmat is *premier plan*-ba állította a modern történetírás, amely a marxi aforizmat: „minden történelem osztályharcok története”, jóval nagyobb mértékben tette magáévá, mint ahogy beismeri. Mellesleg mondvá, ez a definíció azt a furcsa következtetést vonja maga után, hogy a kommunizmus, megszüntetvén az osztályharcot, megszüntetné az emberi történelmet is. Bármiként is legyen, annyi bizonyos,

hogy az osztályok és másfajta gazdasági csoportok pusztán létéből és egymástól való elkülönüléséből (amely elkülönülés sokkal többet, mint ahogy a „tőkés” és „munkások” szimplista kategóriáiban gondolkodó marxizmus elképzeli) máris következik az egymásközötti ellentétek és összeütközések lehetősége, amint ahogy máskor viszont oly helyzetek is adódnak, amelyekben e csoportok között szövetkezésre és közös érdekek érvényesítésére kerül sor. Ezek az összeütközések és szövetkezések maguk is a történelemnek csupán anyagát adják, nem pedig vezérlő elvét, mert ez az elv nem gazdasági érdekek, hanem erkölcsi eszmék harca, nem osztályharc tehát, hanem politikai pártok küzdelme. A történelmi materializmus előtti történetírás, amely magyarázó elvként eszmékkel dolgozott (reformáció és ellenreformáció, szabad bírálat és tekintély, természetjog és tradicionalizmus, hisztoricizmus és jakobinizmus s így tovább) sokkal inkább célba talált; Hegel mindenképpen felette állt materialista – helyesebben ökonomista – tanítványának és Ranke kétségkívül finomabb történész volt, mint Marx.

És itt a harmadik példa: a „polgárság” fogalma. Mivé lett ebben a felfogásban a modern kultúra nagy mozgalma, amely a középkor végén újra felvette a klasszikus kultúra abbahagyott fonálát; megteremtette a természettudományokat; Dantétól Michelangelóig, Shakespearétól Goetheig művészetet és költészetet szólított életre; újszerű államformákat kovácsolt a felvilágosult abszolútizmusból a parlamentarizmusig és a tudomány segítségével a munka és a technika csodáit hozta létre? Mindez a modern történetírás szemében – a „Kommunista Kiáltvány” hatása alatt – nem egyéb, mint a „polgárság műve”, vagyis a kapitalistáké és ipari vállalkozóké, tehát egy *gazdasági osztályé* s ezért ennek az osztálynak gazdasági életével szorosan összefügg, sőt ezzel áll és bukik s így ki van szolgáltatva a feltörekvő új osztály: a proletariátus rohamának, amely a „polgári kultúrát” a polgári gazdasággal együtt fogja elsöpörni... Valójában azonban az, amit történészeink „a polgárság művének” néznek, az *egész emberiség* viszályteli egyetértésből sarjadt műve; a tiszta emberiségé, amely mindig a maga egészében működik, mindig fejlődik és nem hal meg soha, hanem átadja munkáját és álmait a mindenkor eljövendő nemzedéknek ... Halhatatlan mű ez, amelyet a jövő nemzedékek folytatni fognak, – nem mint gazdasági munkát, vagy legalább is nemcsak mint ilyet, hanem mint a Szellem művét, a maga teljességében és megnyilatkozási formáinak sokszerűségében. A „polgárság” fogalma ott, ahol valami ilyesfajta szellemi teljességet akar jelteni (s persze egyszersmind meg is hamisítja, oda nem való elemekkel fertőzi meg azt, amit kifejezésre akarna juttatni), hasznavehetetlen s ezért el kell tűnnie a modern történetírásból; helyesebben csak akkor szabad élni ezzel a fogalommal, ha visszavezetjük szorosan vett gazdasági jelentésére (polgárság – a termelés gépezetét megszervező és működtető osztály), amiként a középkor és az *ancien régime* történetírása ugyanezt a fogalmat hasonlóan elhatárolt – bár elsősorban jogi értelemben – alkalmazta. Ezen a ponton meg is állok, mert a jelen írás terjedelme megállásra kényszerít. Csak hozzá kell még fűznöm, hogy a történelmi materializmus ilyesfajta – a köztudatba átment, nemtörődömségből ittfelejtett – maradványainak a gyakorlatban is igen súlyosak a hatásai. Gondoljunk csak példaképpen arra a szocialisták-alkotta, de sajnos nemszocialista részen is közszájon forgó mondásra, hogy a szabadság „polgári fogalom” vagy „polgári előítélet”. Ebből pedig azt a további következtetést szokást levonni, hogy a proletariátus és a nagyipar társadalmi (ha úgy akarjuk: a szélső demokratizmus és a szélső arisztokratizmus) egyként lemondhatnak a szabadságról, sőt le is kell róla mondaniuk.

Csak hogy a szabadság a Szellem és a Valóság ősi követelménye; nem a polgárságnak vagy valamilyen gazdasági berendezkedésnek függvénye, hanem az emberi lélekből és az emberi lélek legmélyebb szükségleteiből fakad; jellege és eredete nem gazdasági, hanem vallási és erkölcsi, és lényege – hogy rövid szóval fejezzük ki magunkat –: a kereszténység mai formája. A kereszténység pedig (ebben Hegelnek igaza volt) mindig az „abszolút vallás” marad; ama vallás, amelyet a Gondolat az idő folyamán kifejthet, kifejleszthet, kiművelhet és

megújhodásra készíthet, de soha többé ki nem téphet az emberiség szívéből.

(1928.)

„POLITIKAMENTESSÉG”

A társadalom váltig inti és figyelmezteti költőit, filozófusait és történetíróit, tartsák távol magukat a politikától, annak irányzataitól és szenvedélyeitől. Valóban az egyetemes igazság és a tiszta emberiség megvalósítására csak akkor lehetünk alkalmasak, ha felülemelkedünk azokon a partikuláris szempontokon és szenvedélyeken, amelyeket a „politika” gyűjtőnéven szoktunk emlegetni. Nem is lehetséges, hogy amikor túlemelkedve e gyakorlati és partikuláris érdekeken, tekintetünket az örök dolgokra függesztjük, ugyanakkor ez érdekek egyikének-másikának kedvezzünk vagy ezeket kiszolgáljuk; vagy ha ez lehetséges is, csupán látszatra az. Ez a látszat is csak egy többé-kevésbé ügyesen végrehajtott csalási manőverrel érhető el, amely ha néha elő is segíti a politikus konkrét céljait, de szégyenpírt kerget mindenkinek az arcába, aki tiszteli a Szép és Igaz érintetlenségét és érzi, hogy az ilyen merénylet sérti az erkölcsi méltóságot és gyökerében fenyegeti a magasabbrendű élet ígértét. Az úgynevezett költő, filozófus vagy történész, aki erre a szemfényvesztő bűvészműtávrányra vállalkozik, nem az, akinek mondja magát, hanem maga is politikus, helyesebben politikus-bérenc. És pedig rosszhiszemű bérenc, mert ellentmondásba került nyilvánosan vallott életprogramjával, amelyben magát szabad szellemnek hirdeti és ellentmondásba került azzal a ki nem mondott, önmagának és a társadalomnak adott esküjével, hogy hű marad a szabad szellem kötelességeihez. Ha eltekintünk a nyilvánvaló – és ezért elnézésre jogosító – ostobaság esetétől (s meg kell említenünk ezt az esetet, mert a balgák száma végtelen), akkor az ilyfajta gyanús vállalkozások mögött mindig találhatunk valami önérdeket és haszonlesést; mindig ott rejlik valami baj elkerülésének vagy valamely előny elérésének vágya. Ily álköltészet és áltudomány láttán joggal fogjuk a szerzőtől kérdezhetni (és bizonyosan tudjuk, hogy a kérdés helyénvaló) : Mit kaptál cserébe? Mit fizettek érte? Az igazi filozófus, történész vagy költő nem kér és nem kap semmit; nincs semmi olyan, amit neki „cserébe” lehetne adni. A Nap felé röpíti arany nyilát, nézi, örül neki s egyebet nem kíván; vagy legfeljebb azt kívánja, hogy mások is vele örüljenek s versengve röpítsék ők is ragyogó nyilaikat.

Van ezenkívül egy további tanács és buzdítás is, amelyet a társadalom a Szép és Igaz művelőihez intézni szokott: tartózkodjanak gyakorlati életükben az aktív politikában való részvételtől vagy legalább is fontos vagy vezető politikai szerep vállalásától. A Szép és Igaz művelése egyfelől s a politikai életben való részvétel másfelől csakugyan olyannyira másfajta képességek és készségek kiművelését, annyira másfajta tapasztalatok gyűjtését kívánja, hogy ez a „másféleség” már-már ellentétességnek mondható. A szellem emberei eszmék, képek és fogalmak vonatkozásaiban és rendjében élnek, a politikusok viszont embereket, szenvedélyeket és érdekeket mozgatnak: egyeztetnek és ütköztetnek. Ami az egyik oldalról nézve erő, az a másiktól nézve gyengeség. A szemlélődés és elmélkedés emberétől, ha a politikai küzdelem porondjára ráncigálták, csak csekély szolgálatokat lehet várni, ha ugyan nem inkább kárt fog okozni ott; a várható kevés szolgálat pedig semmiesetre sincs arányban azzal a károsodással, amely a társadalmat azáltal éri, hogy emberünket elvonta a születésénél és elhivatottságánál fogva reá váró munkától. Ez a második jótanács azért is kevésbé abszolút jellegű az elsőnél, mert a szemlélődés és elmélkedés emberei nem elvont szemlélődő és elmélkedő szellemek, hanem *emberek* s ha életük fővonala „azokra” a dolgokra is irányul, egész életük mégsem merül ki abban, hogy azokkal a dolgokkal foglalkozzanak. Hiszen a társadalom és az állam is a maga részének vagy polgárának tekinti őket, igényt tart szolgálataikra háborúban és békében s ezzel mintegy buzdítja őket arra, hogy egy bizonyos mértékben igenis vegyenek részt a politikai életben s annak vitáiban; csatlakozzanak a pártokhoz, hacsak mint közlegények is avagy pedig működjenek rátermettségüknek megfelelő különleges beosztásban: „a szavak és a tinta munkája”-ban, ahogy azt Ariosto nevezte. Ez a

munka azonban ne legyen sohase tisztátalan álköltészet és áltudomány; hanem egészséges, létjogosult publicisztika.

De vájjon az az első, kategorikus kíváncsi (t. i. hogy a politika ne fertőzze meg a művészet és tudomány műveit) és ez a második, kevésbé kategorikus óhaj (hogy a művészek és tudósok részvétele a politikai akcióban szűk keretek között mozogjon) azt is jelenti-e, hogy a szellem emberei a politika iránt közömbösek, „politikamentesek” maradjanak? És ha igen, vájjon elfogadhatnák-e egyáltalában a szellem emberei ezt a követelményt és eleget tehetnének-e neki?

Hogy e követelményt teljesíthessék, ahhoz az volna szükséges, hogy érdeklődési körükből kizárják az élet egyik formáját, a politikát, elvágván azt a vele szervesen összefüggő egyéb megnyilatkozási formáktól. Ám az *egész* ember lelkében ott él az érdeklődés az élet valamennyi formája iránt, szíve valamennyiért dobog; a filozófus és a történész mindezeket a jelenségeket eleven összeszövődésükben és dialektikájukban kutatja, a költő pedig az élet teljességét éli át és önti új formába. Ha e megnyilatkozások egyikét a lélekből kitépjük, abban a lélekben, ahol ez a csonkítás történt, az élet minden többi megnyilatkozása is szemünk láttára elsenyved és elhal. Mindenfajta szeretet, amellyel valamely embertársunk iránt viseltetünk, a szülői és gyermeki érzés és minden hasonló kapcsolat egyszersmind készenlétet, rendelkezésre-állást jelent annak a társadalmi, erkölcsi és politikai környezetnek érdekében, amelyben ezek a szeretett lények és mi magunk élünk és lélekszünk. És ha talán a szenvedély sodrába kerülve hiábavaló kísérletet is tennénk arra, hogy e megnyilatkozások valamelyike elől (a mi esetünkben tehát a politikától) elmeneküljünk, a visszautasításnak ez az erőfeszítése máris az érdeklődésnek, nem pedig az érdektelenségnek műve volna, hiszen épp azt jelenítené meg, ami elől menekülni próbál. Épp úgy, mint a filozófus, aki megpróbálja e megnyilatkozások egyikét tagadni, ezzel is a megtagadott megnyilatkozást tételezi; vagy mint a költő, aki a politikai élettől való menekülés vágyát énekli meg, valójában a politikai szenvedély megszállottja, mint ahogy Petrarcanak magányos hajlékában, csobogó vizek és susogó ágak között is az „udvarok ármánya” jár mindig eszébe. Ha meg akarnok szüntetni a politika iránt való érdeklődést, akkor el kellene fojtanunk az egész élet és az élet minden egyéb megnyilvánulása iránti érdeklődést is. Az eredmény ennél fogva nem „*apolitia*” lenne, hanem *apátia*. Csakhogy a teljes apátia: halál, halála a képzeletnek, a gondolatnak, a költészetnek és a filozófiának, amelyek nyersanyagukat az élet szenvedélyeiből merítik. Ezek fűtik a szellem valamennyi ténykedését: a képzelet csapongását, az eszmék megfogalmazását, a történelem igazságainak kutatását, sőt – ha kevésbé közvetlen formában is – a tudomány fogalmainak és a matematika elvont skémáinak kidolgozását is. Igen, a szenvedélyek és a fájdalom!

„Ó jaj, a fájdalommal kezdődik, belőle születik az olasz ének” – így sírt fel Leopardi. De az a fájdalom, amely a gondolatoknak épügy szülője, mint az éneknek, nem önös és köznapi gyötrődés, amely lealacsonyít, hanem a közösségért, az emberiségért való fájdalom és szenvedés. Igaz, hogy a megértés és ábrázolás aktusa maga alá gyűri a szenvedélyeket, éppen mert csak nyersanyagként használja fel; de ez a legyűrés, ez a rajtuk-felülemelkedés nem jelent rajtuk-kívülhelyezkedést, hanem éppen ellenkezőleg, magunkba-befogadást; nem érdektelenséget jelent tehát, hanem oly mértékű érdeklődést, amely teljes áthasonításhoz és szublímáláshoz vezet?

Valójában az a bizonyos kíváncsi nem apoliticizmusra, hanem, hogy úgy mondjuk, *szimpoliticizmusra* bízta a szellem embereit, vagyis arra, hogy a politika iránt *úgy* érdeklődjenek, mint az emberi élet bármely más területe iránt. Nem az a cél, hogy politizáló és rossz költészetet, filozófiát és történelemírást termeljenek, sem pedig az, hogy gyakorlati politikai tetteket vigyenek végbe, amelyekre nincsenek elhivatva, hanem egyesegyedül az, hogy a politikai szenvedély energiája tiszta költészetté, filozófiává és történetírássá hasonuljon át. Már pedig hogyan volna ilyesmi lehetséges, ha ez az érzelmi energia nem hatna

s ha a költő, filozófus vagy történész elméje érdeknélküli, vagyis üres volna?

Értelmezésünk helyességét bizonyítja az a megvetés, amelyben a társadalom a csakugyan „politikamentes” írókat részesíti, elhalmozván őket olyan bókokkal, mint: „versfaragók”, „csak-irodalmárok”, „ostoba esztéták”, „fagyos adathalmazók”, „pedáns filozófók”, akiknél „az életet a gondolat halványra betegíti”, stb. Ezért szokás a „dekadens” jelzővel illetni azokat a korokat, amelyekben az ilyenfajta irodalom uralkodik és amelyekben ritka kivételek a „politikus” vagy „szimpolitikus” írók, mint pl. az olasz ellenreformáció és a XVII. század idejében.

Elérkeztünk e talán nem egészen felesleges fejtegetés konklúziójához. Ha valamely író, akinek gondolati komolyságáról, valamely költő, akinek érzelmi komolyságáról meg vagyunk győződve, azt mondja – és gyakran hallhatjuk, hogy mondja –: „Én teljesen apolitikus vagyok”, akkor azt kell válaszolnunk:

„Nem jól ismered magad s ezért igazi képzelőerő nélküli és ezért az átérteni képtelen filozófus formulákkal játszó tudós nyugodtan válaszolhatjuk: tenmagadat.” (1931)

FOGALOMTISZTÁZÁSI KÍSÉRLETEK

1. önfeladás.

Napjaink legjellegzetesebb kórtüneteinek egyike, hogy az egyén elveszti saját magában való bizalmát és sóváran keres valamit, ami rajta kívül áll (párt, egyház, állam, faj vagy hasonló) és pedig nem is valóságos együttműködés céljából – ami mindig egy bizonyos kritikai szembenállást is jelent –, hanem inkább a teljes hozzá-hasonulás és a benne való feloldódás vágyával. Nem egyszer történt, hogy amikor megkérdeztem olyanokat, akik valami ilyen dologhoz való csatlakozásukat közölték velem: „Miért teszed? Hiszel benne?” – ezt a választ kaptam. „Hát, Istenem, az embernek szüksége van arra, hogy a többiekhez tartozzék”, A „többiekhez”, igen, akik ma „fent” vannak, vagy akikről azt hisszük, hogy hamarosan fent lesznek ... Bizony, az életerő megfogyatkozásának jele ez, legalább is ha a társadalmi élet terén az *erkölcsi* és *értelmi* erőben látjuk az életerő megnyilvánulását.

Mindenekelőtt azt a félreértést, sőt szofizmat és csalást kell eloszlatnunk, amely ezt az önfeladást erkölcsi kötelesség teljesítésének, áldozatnak, heroizmusnak akarja feltüntetni, azt vallván, hogy mindez az egyén dicséretes „magát-alárendelése az egyetemesnek”. Csakhogy az Egyetemes nem a számban, a sokaságban, a nyájban testesül meg; éppen abban különbözik a pusztá Általánostól, hogy nem mennyiségi, hanem minőségi fogalom. Benne az egyén nem hogy elveszteni, hanem éppen megtalálja önmagát, mert az Egyetemes csupán az egyénben válhat valósággá. Ez pedig – az Egyetemesnek életre-kelte az egyénben – valóságos erkölcsi aktus, az Élet hatványozója, felfelé-irányítója.

A világ nem is tudja, mekkora szolgálatot tesz neki az a néhány ember, az a maroknyi zászlóalj, akik nem a hamis egyetemesség, nem a sokaság „általános” hiedelmei felé fordulnak, hanem a minden átlagoson, általánosan túlmagasodó, igazi egyetemes felé. Ezek a férfiak nem szenvednek a magánytól, mert amit a tömeg náluk magánynak néz – nem látván őket tömegbe elegyedve, sem sokaságtól körülvéve –, az számukra valójában a legmagasabbrendű kapcsolat, a legtökéletesebb közösség a Mindennel. A „Minden” felől nyílnak az utak Mindenki felé, a „többiek” és közösségeik felé, tehát a többé-kevésbé alacsonyabbrendű konkrét valóságok felé is, amelyeknek kormányzása, irányítása, értékes felhasználása a cél, nem pedig a hozzájuk hasonulás, a beléjük való elegyedés.

Írtam ezt a kis jegyzetet haragomban a mai hamis prédikátorok és hamis hívőik iránt, akik feljönnek hozzám és azt mondják, hogy *most már* boldogok és rendbejöttek lelkiismeretükkel, mert egynek tudják magukat népükkel vagy atyáik hitével vagy nem tudom mivel. Magatartásuk végső indokaira nézve nincsenek illúzióim s talán nem tévedek, ha feltételezem, hogy e végső indokokat maguk is jól ismerik bármennyire fáradoznak is azon, hogy ezeket mások és lehetőleg önmaguk előtt is eltakarják. Még meg is értem őket és bizonyos esetekben

emberi részvétet és elnézést érzek irántuk. De nem tűrhetem megjegyzés nélkül, hogy amikor saját privát lelki kényelmük kedvéért személyiségüket feladják, akkor ezt a magatartásukat ráadásul még a vallásos alázat és felmagasztosulás glóriájában ragyogtassák.

E jelenségek láttán jól esik meghallgatnunk egy elfeledett bölcsnek, *Luigi Blanch* (1784-1872), nápolyi katonának és politikai írónak szavát, aki még sok mindenre megtaníthatna minket, ha írásait elolvassuk. Hogyan kell felfogni az odaadás kötelességét azzal a társadalmi és politikai közösséggel szemben, amelynek részei vagyunk? Vajon úgy-e, hogy lábbal tiprunk minden más kötelességet? nem vizsgálván, milyen értelmesek vagy milyen zagyvák azok az eszmék, amelyeknek nevében az odaadást követelik tőlünk?

„Így ahhoz az erkölcsi abszurdumhoz jutnánk, hogy a magunk felemelését a magunk lefokozásával kellene elkezdenünk. Ez a szomorú szofizma már sok jobb sorsra érdemes férfit vitt vesztébe, akik a „mindent mindenkiért” jelszót korlátlan érvényű, egyedül üdvözítő igazságnak nézték. Helyes ez az elv, de csak azzal a megszorítással, hogy semmilyen társadalomnak sincs joga az egyéntől a közjó nevében erkölcsi méltóságának feláldozását követni. Az egyén lelkiismerettel bír és cselekedeteiért felelős; ha a tulajdonokat elveszük tőle, géppé alacsonyítottuk le. A logikus gondolkodás és erkölcsi megismerés képességét pedig az egyén nem tulajdonba kapta, csupán hit-bizományul; ezért szabad és kell is velük sáfárkodnia, de senki javára nem mondhat le róluk.”

2. A két emberfajta.

Sok mai beszélgetésben, amely a – valójában csak a politikai szenvedélytől felajzott fantáziában létező – fajok körül forog, szoktak elfelejtkezni az egyedül lényeges megkülönböztetésről (s talán a fajokról eső sok szóbeszédnek éppen ez az elfeledtetés a mélyebb célja), hogy tudniillik vannak emberek, akik szinte kizárólag a maguk egyéni, önös érdekeit ismerik és van egy másik emberfajta, amelynek szellemében elevenen él az Egyetemes tudata és lelkében lejátszódik annak minden vajúdása, küzködése. Vannak anyagi emberek, *sarkikoi* – ahogy az evangélista nevezi őket – és vannak spirituális emberek; vallástalanok és vallásosak; emberi plebs és emberi arisztokrácia. Ez a megkülönböztetés végső soron a cselekvő élei két örök momentumán alapszik: a hasznossági és az erkölcsi szempont különbözőségén. Ha ez a két mozzanat nem is fordulhat elő soha a maga tisztaságában (mert mindig fellelhető mindkettő minden emberi lényben: az önös ember lelkében is fel-felvillan az erkölcsiség sugara és a magasabb szellemiségű ember lelkében is ott setteng az önzés árnya), különböző elvegyüléseikben mégis ezek határozzák meg azokat a lélektani típusokat, amelyeknek alapformáit két szélsőségükben fentebb vázoltuk s amelyeknek létezését a mindennapi tapasztalat is folytonosan igazolja.

Próbáljatok csak meg valakit, ki az első fajtához tartozik, az Egyetemes, a Kötelesség, az Ideál felé emelni s azt fogjátok látni, hogy bármennyire is igyekeztek, újra és újra vissza fogja húzni tehetetlen súlya a földre, szokványos hasznossági kalkuláinak vágányára. Ritka dolog a valóságos konverzió, az igazi átlényegülés a magasabb fokra; ha előfordul, szinte csodaszámba megy. Legtöbbnyire alig tehetünk mást, mint hogy vállat vonunk abban reménykedvén, hogy az önérdék rabjainak is születhetnek más lelkeségi! utódaik, ami lehetséges is, mert minden lélek olyan, amilyenné az Úr formálta s ide- vagy amoda-tartozóságában nem követi a vér örökségét. Épp ily kevésbé döntő e tekintetben bármely másfajta, akár természeti, akár történelmi vagy társadalmi determináltság: az egyik és a másik típus képviselőit egyaránt megtaláljuk minden korban, minden hivatás keretében, minden hit követői között, a társadalmi létra minden fokán. Mindenütt az első típus képviselői vannak többségben, ők képviselik a mennyiséget; a második típus emberei, a minőség képviselői, kevesen vannak, de végül mindig ők azok, akik eszmeileg felülmaradnak s a bennük megtestesülő princípiumnak végül is mindig sikerül a puszta anyagot és mennyiséget saját céljai szerint hajlítani. Hogyan is lehetne elviselni az életet ama vigasztaló szövetség nélkül, amelyet a kiválasztott lelkek nyújtanak nekünk, kikkel földi pályánkon találkozunk, velük

vállvetve haladunk és harcolunk adatott? S amikor nem látunk ily hús-vér szövetségeseket magunk körül, azok jönnek segítségünkre, akik még élő műveiken keresztül és a történelem lapjairól szólnak hozzánk. Az egyetlen gyönyör, amelytől soha senki meg nem foszthat minket, mi más vájjon, mint az, hogy lehet és szabad úgy gondolkodnunk, éreznünk és cselekednünk, hogy ezzel az Egyetemeshez, Istenhez emelkedünk fel – s ezáltal magunk mögött hagyjuk azt a rettegett valamit, amit a tömeg halálnak nevez.

3. Merre halad a világ?

Egyike a leggyakoribb, minden égtájon hallható kérdéseknek: merre halad a világ? Ez a kérdés és a reá adott különféle feleletek minduntalan felbukkannak magánbeszélgetésekben, folyóiratok cikkeiben, könyvesboltok kirakataiban, bármerre tekintünk is. Pedig már az első pillantásra nyilvánvaló, hogy a kérdés tökéletesen üres. Igaz ugyan, hogy a világ mindig „haladt” valami felé, t. i. valami új állapot vagy berendezkedés felé, csak az a baj, hogy nem lehet kitalálni, mi lesz ez az „új”. Vagy ha néha lehet is (amikor a jövő „előrelátása” tulajdonképpen nem egyéb, mint a jelen helyes megítélése), akkor is legfeljebb csak holmi általános és elvont szkémák felállításáról lehet szó, amelyek azután a konkrét valóságban a legkülönbözőbb tartalommal telhetnek meg. Például azt állíthatnók, több-kevesebb jogosultsággal, hogy a modern világ a tervgazdaságnak (vagy az állami gazdálkodásnak) a szabad kezdeményezés és a szabadverseny feletti túlsúlya felé halad; a jövőre vonatkozó ilyesfajta szkémák keretében azonban a legkülönfélébb, sőt a legellentéteesebb erkölcsi és emberi valóságok, az élet legkülönfélébb felfogásai és megvalósulásai lehetségesek; a lényeg pedig most és mindenkor éppen ez a konkrét valóság lesz, nem pedig az elvont társadalomtudományi és filozófiai szempontból megkonstruált keret. Ezért amennyire fontos tudnunk, hogy a világ „merrefelé” haladt a történelemnek ebben vagy abban az évszázadában, annyira kevésbé fontos, sőt egyenesen meddő és unalmas az a körkérdés-játék, amely fantasztikus sejtésekben éli ki magát vagy pedig merő absztrakciókban kénytelen elveszni.

Bár a szóbanforgó kérdés elméletileg, mint láttuk, közelebbi vizsgálatra minden tartalmát elveszti és szétfolyik az ujjaink között, erkölcsi szempontból mégis komoly figyelmet érdemel. A bárgyúan megfogalmazott elméleti kérdés mögött komoly erkölcsi probléma körvonalai bontakoznak ki. Ezek a jövőbe vetített elképzelések ugyanis vagy erkölcsi gyávaságból születtek, vagy legalább is megvan bennük a hajlandóság arra, hogy hamarosan az erkölcsi gyávaság eszközeivé vagy megjelenési formáivá váljanak. Az erkölcsi gyávaság kifejezést itt kettős értelemben használjuk: értjük alatta egyrészt az önkéntes szolgaság-vállalást, amelynek révén megszabadulunk attól, hogy saját felelősségünkre kelljen akarnunk és gondolkodnunk; másrészt a kishitű belenyugvást saját tanácsstalanságunkba. Az a bizonyos elképzelt – és pedig bizonytalanul és gyatrán elképzelt – állapot, „amely felé a világ halad”, az erkölcsi gyávaság meg-fertőzőttjei szemében elháríthatatlan valóságként jelentkezik, oly faktumként, amely már fátum s amelyhez alkalmazkodni kell; aki pedig nem alkalmazkodik, az félelem és kétségbeesés közt hányódva, végül is a teljes csüggedtségben kénytelen menedéket találni. Már pedig légiónyi a száma azoknak, akik mindenkor hajlandók megalkudni és a kényelmesebb, vagyis lefelé vezető utat választani vagy pedig elernyedve lemondani a közéletben való részvételről és meglapulni egy kevésbé méltóságteljes, úgynevezett magánélet menedékében.

Látjuk tehát, hogy vannak olyanok, akik nem akarván arra haladni, amerre a világ állítólag halad, inkább nem mozdulnak egyáltalán; és vannak olyanok, akik nagy buzgalmukban, hogy megtalálják az utat arra, „amerre a világ halad”, gyorsan felsorakoznak azok mögé, akik ama bizonyos új világ felé úton vannak – már mint a buzgó felsorakozók kényelmes hite szerint – és mennek utánuk mint a birkák s nem tudják és nem kérdezik, hogy miért. Az egyik magatartás követőiből nyilván a *vis humana* hiányzik, a másik pedig az érzésvilág alantasságáról, a hit és ideálok hiányáról és arról a gyáva óvatosságról tanúskodik, amely állítólagos történelmi szükségszerűségekre való hivatkozással gondosan kikerül minden igazi

küzdelmet és veszélyt. Már pedig valójában az engedelmeskedés csak erkölcsi – nem állítólagos, hanem igazi – szükségszerűségekkel szemben van helyén. És minthogy semmi biztosat nem tudhatunk arról, hogy „a világ merre halad” – vagy a legjobb esetben is csak egészen általános körvonalait láthatjuk annak az állapotnak, amely megvalósulni készül –, ez az erkölcsi parancs egyes-egyedül azt írja elő, hogy teljes erőnkkel, vállalva minden kockázatot, ápoljuk és erősítsük magunkban és másokban az emberi értékeket és erényeket: az Igazhoz való bátorságot, a szándékok tisztaságát, a személyiség tiszteletét, a Rossz tagadását, a Jó igenlését, egyszóval mindazt, ami a Szabadság ideáljában teljeseedik ki. Ezért halhatatlan ez az ideál s ezért térnek hozzá mindig vissza a századok. Bármilyen lesz is az a szkéma, amely felé „a világ halad”, ezt a vázat *emberek* fogják tartalommal megtölteni, egyesegyedül emberek gondolataiban, érzéseiben, cselekedeteiben fog valóra válni; és valósága annyi és olyan lesz, amennyit és amilyent *ők* adnak neki; és annál jobb lesz ez a valóság, minél különbek lesznek a megvalósítói. Ne törődjünk tehát minduntalan azzal, hogy „merre halad a világ”, hanem inkább azzal, hogy *nekünk* merre kell haladnunk, ha nem akarjuk jobb éünket cinikusan megtagadni s nem akarunk szégyenkezni önmagunk előtt. Az ilyenfajta helytállás persze sok tekintetben nehezebb, mint arrafelé szaladni, amerre „a világ halad”; végső soron azonban mégis könnyebb, mert a *másik* út, bármily kényelmes is, a rajta járó számára meglepetéseket és szakadékokat tartogat s a célhoz nem vezet el soha; *emez* pedig igen meredeken, de biztosan.

A. Oroszország és a kommunizmus.

A gazdasági individualizmus és a tervgazdaság, a kapitalizmus és a szocializmus közötti *gazdasági* vita, továbbá a liberalizmus és kommunizmus közötti *politikai* vita manapság gyakran az oroszországi új életkörülményekről folytatott polémia alakjában jelentkezik s arról folyik, hogy ezek az életkörülmények paradicsomiak vagy pokoliak, elviselhetők vagy elviselhetetlenek-e, biztos jövő vagy elkerülhetetlen visszafordulás felé vezetnek-e s így mintául vagy elrettentő például kell-e szolgálniuk. A viták a könyvekből átömlenek a mindennapi beszélgetésbe s szinte minden agyvelőben ott kavarnak a különféle információkon alapuló látszatoknak hol bámulattal, hol borzalommal, hol vágyakozással, hol visszautasítással kísért ködképei. Az „igen” és a „nem” szenvedélyes és terméketlen harcban áll egymással. Igazában azonban nem a probléma új formájával, hanem a probléma eltorzításával állunk szemben, amelyben merőben különböző kérdések keverődnek s a fogalmak helyett elképzelések mérik össze erejüket. Az, hogy a mai Oroszországban milyenek az életkörülmények, történelmi kérdés; az ellenben, hogy a liberális és a kommunista ideáloknak mi a lényegük, elméleti, azaz szellemi, etikai és filozófiai kérdés. Nincs híd az első kérdéstől a második felé és az egyikre adott válaszból nem következik semmi a másokra nézve. Az első kérdés tárgya: tapasztalati anyag, amely értelmezésre vár; a másodiké: az értelmezés kritériumainak megállapítása. Világos, hogy az, ami értelmezendő, maga nem válhat értelmezési kritériummá. Az oroszországi viszonyok kedvező vagy kedvezőtlen volta nem bizonyíthatja a kommunizmusnak mint ideálnak sem helyes, sem helytelen voltát, hanem csupán azt mutatja meg: hol áll az orosz nép történelmének egy bizonyos pillanatában. Ami pedig azt a kérdést illeti, hogy mi a célszerűbb: egyéni gazdálkodás vagy tervgazdaság, kapitalizmus vagy szocializmus (bármely más név alatt találkozunk is ezekkel a fogalmakkal), – ez még csak nem is történelmi, hanem egyszerűen technikai kérdés, amelynek megoldása helyről-helyre és időről-időre változik s akkor is mindig csak részleges. Válasszuk szét tehát az egyes kérdéseket s vegyük őket szemügyre valamivel közelebről.

Az Oroszországban 1917 óta lejátszódott eseményekre vonatkozólag immár bővében vagyunk komoly kutatók és józan megfigyelők munkáinak, akik nagy igyekezetet tanúsítanak az objektív folyamatoknak és mozgató erőiknek megértésében. A tervgazdaság megvalósítására úgyszólván valamennyi országban folynak kísérletek, helyenkint igen

kiterjedt mértékben is; másrészt azonban a gazdasági liberalizmushoz való visszatérést követelő hangok sem hallgattak el. Mindez együttvéve azonban tisztán politika és pedig aktuális politika. A liberalizmus és kommunizmus ideáljai közötti vitában pedig még a hivatottak, a filozófusok és a történészek elmékedéseiben is ott lappang egy vaskos tévedés, amely mindkét oldal szószólóit megzavarja. Ez a tévedés abban áll, hogy felállítják a két alapelvet, a szabadságot és az egyenlőséget (amelyeken a kétféle ideál alapszik s amelyekhez a kétféle rendszer igazodik), egy síkra helyezik őket és megpróbálják, hogy az egyiket a másikkal „kiüssék”. Valójában azonban a két elv nincs egy síkon és sohasem foglalhatja el az egyik a másik helyét. Az emberiség szomjazik az egyenlőségre vagyis igazságosságra s a törvényhozás és a civilizáció szakadatlanul dolgozik a társadalmon belüli kiegyenlítődéssnek s az igazságosság minél szélesebbkörű érvényesítésének nagy munkáján. De nem kisebb szüksége van az emberiségnek az egyenlőtlenségre is: a képességek sokféleségére, a szociális tagozódásra, az érdekkülönbségekre és a társadalmi hierarchiára: olyan emberekre, akik elfogadják a világot, ahogy van és olyanokra, akik nem fogadják el, hanem megmozgatják; szükség van a konzervatívok és forradalmárok ellentétére minden téren, a filozófiától a politikáig; egyszóval szükség van mindarra, amiből a *történelem* tevődik össze s ami visszatükröződik abban a *par excellence* történelmi szellemű felfogásban, amelyet én *liberálisnak* nevezek. Már pedig a történelem, fogalmilag, az emberiség egyenlőség-szomjával nem egy síkon áll, hanem felette s azt magában foglalja. A történelem ennek az egyenlőség iránti vágyakozásnak esetenként a lehetőségekhez képest tesz eleget és pedig oly mértékben, amint ez saját belső céljával, az emberiség mind magasabb szintre emelésével összefér: tehát egyre szélesebb körben, de mindig csak körülhatárolt értelemben. Nem is volna elképzelhető az egyenlőség *teljes* megvalósulása, mert hiszen ezzel megállna maga az élet; s az életet nem pótolhatná az „egyenlő erők” áhított mechanizmusa, amely még csak nem is lehetőség, csupán kiagyalt konstrukció.

Hogy miért írtam ezt a kis elmefuttatást? Abban a hiú reményben tettem, hogy talán sikerül megértetnem: az egyenlőség és a szabadság fogalmi nem arra valók, hogy akár a szokásos párhuzamba, akár pedig a szokásos ellentétbe állítsuk őket, hanem arra, hogy átlássuk és mélyebben megértsük szükségszerű kapcsolatukat, amely nem egyszerű egymásmellettség, hanem funkcionális összefüggés. Aki így gondolkodik, az nem fogja a szabadság nevében tagadni az egyenlőséget vagy az egyenlőség nevében a szabadságot. Mégis hiúnak neveztem ezt a reményt, mert jól tudom, mily nagy a száma azoknak, akik félfüllel gondolkoznak vagy akiknek ítéleteit a szenvedély és a képzelődés elhomályosítja s vajmi kevesen vannak azok a szellemek, akikben a megértésre való elfogulatlan készség a bíráló éberségével párosul. Legalább ezek a kevesek véssék jól eszükbe, miben áll ennek a fogalomzavarnak lényege, annál is inkább, mert ennek a félig naivitásból, félig szofizmákból eredő s immár évszázadok óta tartó eszmei konfúzióknak sohasem volt olyan becsülete, mint éppen napjainkban.

5. Az alapelvek megváltozása¹?

Azok között a gondolatficamok közt, amelyek ma írásban és szóban lehangosabban kelletik magukat, van egy, amelyet különösen érdemes megrögzíteni és közelebbről megvizsgálni. Ez a tévhit új értékek eljövételét, az emberi élet és magatartás új „legfőbb elvei” -nek adventjét hirdeti. Nem lehet vitás: az a tény, hogy a világ változik, hogy új szokások, törvények, intézmények, új gondolatok és elképzelések keletkeznek, olyannyira nyilvánvaló és köztudomású, hogy ezt azután igazán felesleges külön hangoztatni. De arra már érdemes rámutatni, hogy a dolgok változása éppen e változásokat létrehozó alapelvek állandóságának köszönhető; ha maguk az alapelvek változnának meg, akkor nem volna ami változzék s a kozmosz a káoszba hullna vissza. S mégis, minduntalan jelentkeznek próféták, akik valami „egészen újat” keresnek és hirdetnek, valami olyant, ami alapelveiben új: például új művészetet, amelynek csak a neve közös mindazzal, amit századok során a művészet áldott neve alatt ünnepeltek, oly művészetet, amely tagadása a művészetnek s amit nevezhetnek

dadaizmusnak, futu-rizmusnak vagy bármi másnak; avagy oly közgazdaságtant, amely megtagadja az Adam Smithek és Ricardok alapelveit s büszkén nevezi magát pl. antiindividuális közgazdaságtannak, vagyis megtagadja a közgazdaságtant; vagy új erkölcsiséget, amely a fékevesztett életerőt ülteti a régi kötelesség-fogalom trónusára, eltörölvén ezzel magát az erkölcsiséget; vagy valami új állameszmét, amely saját magát kívül helyezi polgárainak lelkiületén, „saját számlára” öncélúan burjánzik, polgárait saját céljai szerint irányítja és amelyet hirdetői azután „erkölcsi államnak” neveznek, talán csak azért, mert – *lucus a non lucendo* alapon – nyoma sincs benne semmilyen erkölcsi szellemnek; avagy végül valami új tekintély-elvet, amely az emberi szabadság eszményét mellékes mozzanattá alacsonyítja le s egy lezárult vagy lezárulófélben levő történelmi korszak termékének tekinti. Még az *igazság* fogalmát is újjá akarják értelmezni s azt hirdetik, hogy az az igazság, amely *megismerés*: meghalt s helyébe az az igazság lép, amely akció, érdek, szenvedély vagy akár csak gyakorlati kényelmesség.

Mi pedig azt üzenjük a változás eme bálványimádóinak: változtassatok meg nyugodtan mindent, amit csak akartok; csináljatok, ha tudtok, új költészetet és új piktúrát, alakítsatok ki új intézményeket, adjatok új gazdasági struktúrát a társadalomnak, hiszen mindezek a dolgok nélkületek is meg fognak változni vagy helyesebben amúgy is állandó változásban vannak. De próbáljatok csak egy percre elgondolkozni és lássátok be – ha a belátásra képesek vagytok –, hogy ez a magatartás, amellyel a régi és örök emberi értékek és alapelvek helyébe új elveket és értékeket próbáltok léptetni, oly nevetséges, mint ha azért, hogy jobban tudjatok változni, magát a változást próbálnátok megváltoztatni.

6. *Visszatérés a múlthoz.*

„Hiábavaló dolog visszasírni a múltat; a múlthoz nem lehet visszatérni; a XIX. század Európája mindörökké megszűnt”; és így tovább és így tovább – egyike ez a leginkább fülsértő refréneknek, amelyektől manapság az utca visszhangzik. Különösen bántó és fülsértő a csengése ennek a szólamnak azért is, mert az álmodozó és naiv lelkeknek kijáró fölényes leckéztetés hangján szokták elfújni. Pedig ez a lecke nemcsak tartalmában banalitás, hanem ezenfelül bizonyosága annak is, hogy a leckéztetőnek sejtelme sincs arról, hogy ezek a bizonyos „visszatérések a múlthoz, visszanyúlások a múltba” valójában mit jelentenek. Nyilvánvalóan nem jelentenek betűszerinti visszatérést valamely elmúlt tényleges állapothoz (ami elképzelhetetlen is volna), hanem csupán visszautalást valamely eszmei kategóriára, amelyet különösen aktuálisnak érzünk s amelynek az az elmúlt kor, úgy látjuk, legtisztább kifejezője volt. Harmincegynéhány évvel ezelőtt megpróbáltam ezt a különbséget bölcséleti téren megmagyarázni, valamely filozófushoz való „visszatérés” kérdésével kapcsolatban. Amit akkor mondtam, ma is és a felvetett vonatkozásban is használható példa, annál inkább, mivel oly területről való, amelyet kevésbé takartak ködbe elfogultságok és szenvedélyek.

„Valamely filozófus vagy valamely kor filozófusai, a kor valamely tipikus tévedése ellen harcolván, keresik és megtalálják a helyes fogalmazást vagy legalább is a tévedés eloszlatásának legjobb útját. Minthogy pedig úgy látják, hogy a helyes fogalmazás vagy annak kísérlete a múltban is megvolt már és hogy ez vagy az a filozófus, ez vagy az az iskola képviseli legjobban ezt a kísérletet, ezt a tényállást röviden úgy fejezik ki, hogy azt a bizonyos filozófust vagy iskolát más filozófusokkal vagy iskolákkal szemben újra becsülethez kell juttatni. Valójában tehát nem „támadt fel újra” sem Aristoteles, sem Platon, sem Nicolaus Cusanus, sem Epikuros, sem Herakleitos, sem Parmenides, sem Kant, sem Hegel, hanem csupán azok a szellemi állásfoglalások, amelyeknek ezek a nevek ezekben a bizonyos esetekben szimbólumai. *Bennünk* él, mint élt már Plafonban, Aristotelesben, Heraklei-íosban és Parmenidesben, az örök platonizmus és arisztotelizmus, heraklitizmus és eleatizmus, amelyeket, ha lehántjuk történelmi neveiket, nevezhetünk transzcendentizmusnak és immanentizmusnak, evolucionizmusnak és antievolucionizmusnak, stb. is. A múlt filozófusaihoz mint múltbeli emberekhez nem

„térünk vissza”, *mert nem lehet hozzájuk visszatérni*. A múlt a *jelenben* él és ha mindenáron a múltba akarnánk visszatérni, ezzel éppen azt a jelent semmisítenők meg, amely a múltnak egyedüli hordozója. S ha volnának olyanok, akik az eszmei „visszatéréseket” ebben az anyagi értelemben fognák fel, azok valóban nem tudják, mit beszélnek”. (Logika, III., 7.)

Hasonlóan állnak a dolgok a politika és erkölcs terén is. Nem támadhatnak fel a múlt idők emberei erkölcsi, szokásai, de még intézményei sem; csupán az őket inspiráló *elvek* azok, amik időről-időre újra erőre kapnak. Azt hajtogatják, hogy a szabadság kora nem tér többé vissza, mert a szabadság csupán az európai életnek egy immár lezárt korszakát jelenti. Ugyanígy lehetett volna azt is mondani a nagy görög költészet elvirulta után, hogy a költészet nem tér többé vissza, mert a költészet nem volt egyéb, mint a görög történelem egy korszaka. De a költészet ismét kivirult Itáliában, Spanyol- és Franciaországban, Angliában; Homeros mellé Dante és Shakespeare szegődtek társul. Mert a költészet nem a történelem egyik korszaka, hanem az emberi szellem egyik örök megnyilvánulása és a görög formaszépséghez, amelyben testett öltött, vissza-visszavágyik és vissza-vissza is tér az emberiség mindörökké – nem mert görög, hanem mert szépség.

7. Jövő és jelen.

A jövőért dolgozni? Eljövendő nemzedékekért működni? Ám legyen, de ez csupán képes kifejezés. Ha betűszerint vennők, elkerülhetetlenül nyomában járna a keserű kiábrándulásnak az az érzése, amelynek a Prédikátor Könyve adott kifejezést: „Rursus detestatus sum omnem industriam meam quam sub sole studiosissime laboravi, habiturus heredem post me, quem ignoro utrum sapiens an stultus futurus sit, et dominabitur in laboribus meis, quibus desudavi et sollicitus fui; et est quidnam tarn vanum?”

„Gyűlöltem én minden munkámat is, melyet munkálkodom a nap alatt; mivelhogy el kell hagynom azt oly embernek, aki én utánam lesz. És ki tudja, ha bölcs lesz-e vagy bolond? és mégis uralkodik minden munkámon, amit cselekedtem és bölcsen szerzettem a nap alatt: Ez is hiábavalóság!” De ebben a betűszerinti értelemben könnyű e mondás tartalmát megcáfolni és régen meg is cáfolták. Mert hiszen vagy az lehetne a mi munkánk eredménye, hogy a jövőendő nemzedékekre több munka nem hárul, de akkor ez már nem is volna élet, hanem rothadás; vagy pedig minden elkövetkező nemzedék az ő után következőkért dolgoznék tovább s akkor nem lehetne soha megtalálni ennek a munkának a tulaj donképeni „kedvezményezett”-jét, vagyis azt, akinek nem kell többet már emlékeznie. De a képben homályosan megnyilvánuló igazság azt mondja, hogy az a jó munka, amely túlmutat az egyéneken az Egyetemes felé. Mindenki mindig önmagáért és a jelenért dolgozhatnak csak, nem pedig másokért, sem a jövőért; de *azért* az „önmagáért”, amely maga a szellem és *azért* az örök jelenért, amely maga az örökkévalóság.

„Jövőért való dolgozás” – joggal neveztük ezt jelképes beszédnek. Szükséges volt ezt a jelképes beszédet megmagyaráznunk már csak azért is, hogy eloszlassuk azt a szomorúságot, amely elborítja néha még az igaz, jóra serény és kitartó férfiak lelkét is, a csüggedésnek ama pillanataiban, amikor feltornyosul előttük a kérdés: Mire jó mindez? Cui bono? Vájjon az eljövendő nemzedékek méltók lesznek-e erőfeszítéseinkre és áldozatunkra? Néhány kiválasztottat leszámítva, bizonyára nem fognak gondolni ránk és hálátlanok lesznek atyáink iránt, amint ez történni szokott, – de ugyan mi következik ebből? A dolog reájuk tartozik, intézzék el ők a lelkiismeretükkel; ha téves útra térnek, ők fogják megszenvedni, nekik kell a helyes utat ismét megtalálniuk. Mi pedig csupán saját munkánkban lelhetjük meg munkánk értelmét és a vele járó meglegedést, érezvén, hogy férfiak módjára élünk a jelenben és tudván, hogy ez a legjobb, amit a Földön tennünk megengedett. Semmiféle szép álmogvalóságának reménye nem tenné tisztábbá és magasabbrendűvé ezt a tudatot, mert énünknek csak azt a részét tenné boldogabbá, amely a Földé – s erre a boldogságra is az aggodás és kiábrándultság vetné árnyékát.

8. A hanyatlás fogalma.

Annak a sok könyvnek, amit az írók és társadalomkutatók – főleg a XIX. század folyamán – a haladásról, annak törvényéről és ritmusáról, valamint kiegészítő jelenségéről, a hanyatlásról összeírtak, általában egy közös hibája van: az, hogy természettudományi problémának néznek egy eszmei problémát s a naturalista értelemben vett „valóság” keretében keresik egy *szellemi* törvény megnyilvánulását. Nem csodálható tehát, hogy az ilyfajta munkák kevésbé tudtak a vállalt feladattal megbirkózni s többnyire gyors elfelejtés lett a sorsuk. Az igazság az, hogy a Szellem maga: örök haladás, örök emelkedés s éppen ezért mindörökké magában hordja a hanyatlás mozzanatát is. A szellem útja a puszta vitalitás és állatiasság színvonaláról a legmagasabbrendű humanitás felé vezet; de újra meg újra – ha a fejlődés valamely szakaszában „formáját kifutotta” – vissza is vezet ez út az ősi természetmivolt szintjére, hogy azután onnan újult erővel indulhasson ki a legközelebbi emelkedő ciklus. Azt kérdezni, hogy a haladás törvénye kormányozza-e a világot, vagy végleges dekadencia lesz-e a sorsa, avagy tán az ideiglenes hanyatlás csupán félbeszakítja-e a haladás menetét, – nem kevésbé naiv dolog, mint azon töprengeni, hogy a valóság élet-e vagy halál, hogy egészben a halálba torkollik-e, vagy minden egyes esetben külön válik-e a halál prédájává; holott világos, hogy az Élet minden pillanatban élet és halál egyszerre, s halál nélkül élet sem lehetne.

De nem csekélyebb, csak más fajtájú naivitás volna ebből a bölcséleti téziséből azt a következtetést levonni, hogy nincs értelme, ha a haladás és a hanyatlás korszakairól beszélünk, haladásra vagy hanyatlásra valló tényeket különböztetünk meg. Mert ha igaz is, hogy minden ember, mint szellemi lény, valamilyen értelemben költő is, azért mégis teljesen jogosult a gyakorlati megkülönböztetés poéta és nempoéta, költő és filozófus, a költő és a cselekvés embere, stb., stb. között; és ha helyes is az az állítás, hogy a betegség az egészségnek örök „mozzanata”, sőt „*vita ipsa morbus*”, attól még nagyon jó értelme lehet sok mindennek, amit egészségről és betegségről beszélünk s annak a különbségnek, amelyet egészséges és beteg ember között teszünk.

A hanyatlás fogalma (ezúttal tehát nem mint örök eszmei mozzanat, hanem tapasztalatilag : korszakokra, tényekre, jelenségekre vonatkoztatva) éppúgy, mint más hasonló lélektani és társadalomtudományi kategóriák, „feltételezi” a Szellem fogalmát, életét és egész dialektikáját. Már most e kategóriák egyikét *alkalmazzuk* valamely konkrét történeti tény- és adatsoporra, még pedig akkor alkalmazzuk helyesen, ha ez a rávonatkoztatás a ténycsoportot megvilágítja, értelmet ad neki és pedig meggyőzőbben, mint ahogyan más kategóriák segítségével elérhetők. Aminthogy a „költő” nem azonos az elvont „homo poeticus”-szal, hanem az az ember, akinek elsősorban költői működése érdekes számunkra s aminthogy legtöbb esetben saját maga is elsősorban e tevékenységének tulajdonít fontosságot s azt érzi „dominálonak”, – éppúgy „hanyatlási korszakok” azok, amelyekben a már elért magas erkölcsi, vallási, bölcséleti, művészeti szférákból való lebukást a puszta vitalitás, gazdaság, hasznosság, hedonizmus szféráiba érezzük fontosnak és jellegzetesnek: olyasvalaminek, ami e korszakok egész életstílusára rányomta a bélyeget. Az egyén, ha munkájában kifáradt, lepihen s az álom hozza meg szervezetének a szükséges regenerálódást. Hasonló a folyamat az emberi társadalomnál is. Az egyén újult erővel tér vissza munkájához az üdítő pihenés után; hasonlóképpen a társadalom életében is hamarosan bekövetkezik az új lendület új eszmék és nagy cselekedetek felé. Végeredményben persze mindig „haladunk” és az örök haladás a hanyatlást is a maga eszközévé hasonítja át. De *egyelőre* mindenképpen színvonal-feladásról, lesüllyedésről van szó: a pihenő és alvó – tehát szellemi és erkölcsi tevékenységét legnagyobbbrészt felfüggesztő – egyénnél éppúgy, mint a társadalomnál. Nem változtat ezen az sem, hogy csak „legnagyobbbrészt” történik ez a felfüggesztés, aminthogy teljesen meg sem történhetik. S ez a megállapítás – hogy t. i. színvonal-feladással van dolgunk, amely ha szükséges is, mégis csak az marad, ami – egymagában elegendő arra, hogy kimutassa minden esztétizáló dekadencia-tömjénezés visszás és undorító voltát. Szofizmának

kell tehát bélyegeznünk azt a beállítást, hogy a hanyatlás korszakai, átmenet-mivoltuk és magasabbrendű aktivitásra való előkészítő szerepük kedvéért szépnek, egészségesnek, emberhez méltónak lennének tekintendők. Ellenkezőleg, mindig ügyelnünk kell arra, hogy az ilyesfajta korokat és jellegzetességeiket eredeti, valódi mivoltukban lássuk s tisztán és ébren kell tartanunk magunkban azt a készséget, hogy megkülönböztessük a jót a rossztól, a szépet a rúttól, a méltót a méltatlantól, a magasrendűt az alacsonyrendűtől, az egészségest a betegestől.

És mert a hanyatlás magának a haladásnak örök mozzanata és velejárója, meg kell szabadulnunk a „hanyatlásnélküli fejlődés” illúziójától, az „egyenesvonalú haladás” fantasztikus elképzelésétől is, melynek bölcsen szegezte szembe Goethe a maga spirálvonal-hasonlatát. Minél intenzívebb volt a kultúra munkája, annál inkább várható, hogy egy bizonyos időre fásulás, ellankadás vagy kaotikus vajúdás fog következni, amelyre bátorsággal kell felkészülnünk, hogy szembenézhessünk vele és túlessünk rajta. Ha nincs meg erre a szükséges lelki erőnk, akkor könnyen azt hihetjük, hogy az emberiség legjobb, legősibb erői végkép kimerültek és a pesszimizmus és kétségbeesés tengerén fognak hajótörést szenvedni.

Hányszor hallhatjuk manapság, hogy a szabadság eszméje alapjaiban megrendült, hogy oly sebet kapott, amelyet nem fog kiheverni többé. Nevetséges! A szabadság mélységes emberi szükségletben gyökerezik és nincs az az erő, amely kiküszöbölhetné vagy helyettesíthetné. Ha megrendült valami, akkor csak az a könnyelmű hiedelem rendült meg, hogy bármi valaha is végképp megszerzettnek volna tekinthető; hogy nem volna veszélyeztethető és újra el is veszíthető; hogy bármit valaha is meg lehetne tartani, ha nincs meg bennünk a megtartás és megvédés törhetetlen akarata.

(1932–33.)

KÉT MAI GONDOLKODÓ

i. Spengler.

Az emberiség mély és teljes átélése nélkül, erőteljes és finom erkölcsi érzék nélkül nem lehet büntetlenül „életfilozófiát” vagy „világtörténetírást” üzni. Ismét bebizonyosodott ez Spengler rövidke – összefüggő nagyobb munka ízelítőjének szánt – új művén (*Der Mensch und die Technik, Beitrag zu einer Philosophie des Lebens*, 1931). Az elméleti és képzeleti szövevény, amelyet ez a könyv elénk tár, lelki alacsonyrendűséget és durvaságot takar. Spengler az embert ragadozó állatnak nevezi, amelynek a kéz, a technika a fegyvere és ezért ehhez a kézhez az anyagi értelemben vett fegyver is hozzátartozik. A természettel és a többi emberrel való küzdelemből keletkezik ennek a fajzatnak a civilizációja, amely ahogy felvirágzik, éppoly szükségszerűen le is hanyatlik, ha eljön az ideje. Ez a folyamat periodikusan ismétlődik mindaddig, amíg a természet ismét úrrá nem lesz az ember fölött és az emberi faj el nem pusztul. A jelen pillanatban az emberiség ennek az utolsó és végleges hanyatlásnak lejtőjén van; most már legfeljebb egy rövid fellendülési ciklus, amolyan közjáték féle iktatódhatik be az eurázsiai kontinensen. Ez az a nagy Igazság, amelyet Spengler fáradhatatlanul hirdet s amelynek ítéletét és cáfolatát leolvashatjuk abból az etikából, amelyik művéből következik. Ezt az etikát Spengler heroikusnak nevezi, de inkább imbecillis és kétségbeesett magatartásnak nevezhetnők. Kitartani helyünkön akkor is, ha elveszítettnek látjuk, remény nélkül, menekvés nélkül: ez a kötelesség. Kitartani, mint a római katona, akinek holttestét Pompejiben az egyik városkapu előtt találták meg és aki meghalt, mert a Vezúv kitörésénél ottfelejtették és hiába várt leváltásra. Becsületben meghalni – ez az egyetlen elidegeníthetetlen tulajdonunk.”

Spengler elfelejti, hogy a római katona, katonai kötelességét teljesítvén, a város üdvéért és jólétéért halt meg. De amikor ennek a jólétnek minden lehetősége megszűnik (aminek matematikai biztosságú formulája megtalálható Spengler filozófiájában), akkor nem lehet kitartani egy értelmetlenné vált feladat teljesítésében, hanem okosabb, ha az ember – alkata és

hajlamai szerint – öngyilkosságot követ el vagy leissza magát vagy az önmegsemmisítés egyéb, kényelmesebb vagy kellemesebb formáját választja. Szegény ragadozó állat, öntelt és gógös bestia, erre a szerepre vagy ítélve? Látunk „a történelem végén”, szomorú gorilla-ábrázattal és még csak szánalmat sem érzünk irántad...

Mondanunk sem kell, hogy ez az emberiség- és történelem-szemlélet nemcsak híján van minden tudományos meggyőző erőnek s így alig méltó vitára és cáfolatra, hanem éppily önkényesek azok az egyes történelmi utalások is, amelyekkel Spengler szemléletét alátámasztja. Az európai civilizáció – vagyis a civilizáció – szükségszerű dekadenciájának bizonyítékait Spengler három tény csoportban véli felfedezni. Először: abban a belső ellentmondásban, amelynek folytán a Gép addig sokszorozódik és tökéletesedik, amíg saját maga értelmét megszünteti. Így például – mondja Spengler – a nagyvárosi uccák autóforgalma végül oda vezet, hogy az ember inkább gyalog jár, mert így gyorsabban ér célhoz; Argentínában, Jávában és másutt a kisbirtokos ósdi szerszáma rentabilisabbnak mutatkozik a motoros mammut-ekénél. A második ténycsoport: a technikai lelemény és lendület ellankadása, amelynek jeléül az ifjúság szívesebben foglalkozik sporttal, mint technikai kísérletekkel; a tömegek a városból a „szabadba” menekülnek; az értelmiség hátat fordítva a tudománynak és gyakorlati problémáknak, elvont spekulációk, okkultizmus, spiritizmus, keresztény vagy pogány színezetű metafizikai szubtilitások felé vonzódik, amelyeknek a régi jó darwinizmus idején még közmegegyezés volt az osztályrészük. Végül a harmadik tény: az európai ipari civilizáció nem tudta megőrizni gyártási titkait, hanem kiadta az alacsonyabbrendű fajoknak, amelyekhez nemcsak termékeit küldte el – ez saját érdeke is volt –, hanem mérnökeiket, tudósait és technikusait is. Így keletkezett a mai gazdasági válság, amely nem egyike a szokásos válságoknak, hanem maga a válság: az európai civilizáció befűl az alacsonyabb civilizációk vagy a civilizálatlanság áradatába.

Nem hiszem, hogy érdemes volna vitába szállni ezekkel az állításokkal, amelyekről a mai társadalom minden ismerője messziről láthatja, hogy az alapul szolgáló tények részben egyáltalán nem léteznek, részben pedig durva önkénnyel el vannak túlozva és hamis rendszerbe foglalva. Ami pedig a felhozott érvek legnyomósabbikát, a mai gazdasági válságot illeti, ez a jelenség is sokféleképpen ítélni lehet. Egyesek valóban csak a XIX. század folyamán szokássá vált válságsorozat egyik láncszemét látják benne; mások – a kommunisták – a tőkés gazdálkodás összeomlását és az általános kommunista forradalom szükségszerű eljövételét olvassák ki belőle; ismét mások – talán több belátással és kevesebb egyoldalúsággal – azt a következtetést vonják le belőle, hogy a gazdasági életet észszerűbb és szabályozottabb formákba kell terelni, valami olyan rendezettebb állapot felé, amelyet ismert könyvében W. Rathenau vázolt s amelynek szükségképpen kiegészítője volna Európa politikai rendjének észszerűbb, békésebb és egységesebb felépítése. Senki sem tulajdonítja a mai válságot a gyártási titkok kiszolgáltatásának, – kivéve talán néhány vállalkozót, akiket a konkurrencia lefőzött. Ellenkezőleg, éppen ez az általános emberi haladás útja. S hogyan is foszthatná meg a gyártási eljárások közkinccsé válása az európai népeket fölényüktől? Nem mondja-e meg maga Spengler, hogy ha például Európában a kőszén-bányák ki is merülnének, „a technikai leleménynek nagyon hamar sikerülne e hiányt más és merőben újszerű erőforrásokkal pótolni”? Amíg a kultúra, a gondolat, az erkölcsi és vallási lendület, a kritikai és tudományos készség Európában magasabb fokon áll, mint egyebütt, addig nincs mitől féltenuünk az európai fölényt, amely minden megrázkódtatáson át helyt fog állani. Ha pedig ezeket az erényeket más népek veszik át, akkor, de csak akkor fognak Európa népei tanítókból tanítványokká, vezetőkből vezetetteké süllyedni, – de igazság volna ez is, emberi haladás volna ez is.

Am nem óhajtok túlságosan sokat vitázni olyan dolgokról, amelyekről már megmondtam, hogy nem méltóak a vitára. Csak azt szeretném még megjegyezni, hogy tizennégy évvel ezelőtt – azt hiszem elsősül Olaszországban – elmondtam az elmondandókat ugyanennek a

szervezőnek *Der Untergang des Abendlandes* című munkájáról, amelyre németországi jóbarátaim mint „nagy” opuszra hívták fel figyelmemet. Már akkor rámutattam arra, hogy ennek a könyvnek logikai, helyesebben logikátlan felépítése, kritikátlansága, dilettáns volta erősen emlékeztet részben eltérő tartalmú, de hasonló jellegű munkákra, amelyek annakidején a háborúelőtti Németországban vertek fel nagy port, pl. H. St. Chamberlain műveire. Ennek a rokonságnak kézzelfogható jelét is megtaláljuk Spengler most megjelent füzetében, amennyiben Spengler az európai civilizációt a „nordisch” vagyis germán civilizációval azonosítja és még külön meg is jegyzi, hogy a „színesek” közé sorozza Oroszország népeit, valamint Dél-és Délkelet-Európa lakóinak egy részét.

Ez a füzet ma felette népszerű Németországban; az én példányomon a 25.000-es szám szerepel. Talán le fogják fordítani más nyelvekre is, amint hogy az *Untergang* vaskos kötetei is megjelentek francia és spanyol fordításban. Talán nem is különösebb baj ez, mert meg vagyok győződve róla, hogy a „veszedelmes” könyvekkel szemben hiába harcolunk úgy, hogy terjesztésük elé tilalmakat és akadályokat gördítünk. Inkább azt hiszem, legokosabb, ha engedjük, hogy mindenütt kifussák formájukat s bízunk abban, hogy magukban hordják ellenmégüket is, felkeltvén előbb-utóbb a józan ész és az erkölcsi érzék ellenakcióját. A lübecki ifjúsághoz intézett szép előadásában Thomas Mann gyilkos gúnyal számolt le Spengler munkájával s a benne foglalt állítólagos igazságok ellen Goethe mondására hivatkozik, amely szerint az igazságot elsősorban az jellemzi, hogy az *életet* szolgálja. Ezt azután Spengler elméleteiről igazán nem lehet elmondani; az egész eszme-épület csak arra alkalmas, hogy pesszimizmust és kétségbeesést ébresszen hívői lelkében.

2. Bergmann.

Tagadhatatlan, hogy Európa, sőt az egész világ sorsának különlegesen küzdelmes korszakát éli és kaotikus erőfeszítésekkel keresi azt az új világrendet, amely arra hivatott, hogy a világháború által feldúlt régi rend helyébe lépjen. De épp ilyen kétségtelen, hogy ebben a kaotikus korban igen sokan – intellektuelek és tudósok is – elvesztették fejüket. Főként tőlünk északra, ahol mindig sokan vonzódtak egy bizonyos apokaliptikus-látó történelemfilozófia felé és ahol az ilyesfajta képzelgéseket és önkényes elméleteket könnyen összetévesztik a komoly tudománnyal, vagy az erkölcsi és politikai tájékozódás komoly kísérleteivel. A látnokok és apostolok sorába most Ernst Bergmann is beállt, akinek tollából eddig csak néhány filozófiatörténeti és ismeretterjesztő dolgozatot ismertem.⁴ Bergmann biztosan tudja, hogy a következő ötven vagy száz évre ádáz háborúk sora áll előttünk; ezek a legerősebb, legnemesebb nép-állatot (*Volks-tier*) fogják kitenyészteni, amely azután megveti az alapját a következő néhány évezred emberiségtörténelmének. Lehetségesnek tartja azt is, hogy ez a kiválasztandó nép a mai európai nemzetek egyike sem lesz, hanem olyan nép, amelyet a természet ma még a saját ősi, a modern technika számára is áthághatatlan korlátai között tart. De lehetséges az is, hogy ilyen győztes nép egyáltalán nem fog fellépni és a civilizáció régi világa utódlás nélkül megsemmisül. Szíve mélyéből megveti a Páneurópára, népszövetségre, stb. irányuló s ahogy ő nevezi: „platonikus” képzelgéseket. Harc lesz – mondja –, elkeseredett, végsőkig menő harc s ebben a harcban az a nép fog győzni, amely lerázza magáról az utolsó két és fél ezredév tévedését s „visszatér a természethez”, vagyis újra természetes alapjaira helyezi a társadalmat. Ezek az alapok nem a férfi-, hanem a női princípiumban keresendők, nem a tudatban és elméletben, hanem az ösztönben és akaratban, nem a nemi és szerelmi impulzusban, hanem a terhességben és szülésben. Ez az új társadalom új vallást is fog teremteni, az anya vallását, Mária istenanya vallását, új házasság-típust, amely nem a férfi házassága lesz az asszonnyal, hanem az asszonyé azokkal, akik őt megtermékenyítik és anyává teszik; új szocializmust, amely nem kommunista, hanem anya jogi és utód-párti; új nevelést, amely mindezeket az ideálokat s ezzel a faj egészségét szolgálja, nem pedig a gyengék dédelgetését. Semmi felemelőt nem talál az eltévelyedések

⁴ *Ernst Bergmann: Erkenntnisgeist und Muttergeist. Eine Soziosophie der Geschlechter*, Breslau, Hirt, 1932.

ama sorozatában, amelyből a történelem az anyajogi társadalom megszűnte óta állt ; semmi jót nem lát a férfi-teremtette és -kormányozta államok históriájában; vigaszát a darazsak, dongók és hangyák valóban anyajogi társadalmának szemléletéből meríti. Boldog lények! melyeknek társadalmi valódi „nap-államok”, megszegyenítő és ragyogó példák a mi szexualizált, civilizált, intellektuális és kétségbeesett férfitársadalmunk számára!

A fenti fejtegetések megalapozására és megvilágítására a szerző egy teljes világtörténelmet és egyetemes bölcséletet bocsát előre, amelyből többek között kiviláglik, hogy a megismerés világa a férfi nemi ösztönéből, jelesül annak libidinózus „keresés”-momentumából származik, míg az ének, költészet, festés, egyszóval a művészetek világa ugyancsak a férfi erotikájában gyökerezik, csak hogy annak egy másik mozzanatában, a nőstény felizgatására szolgáló „mutatványok”-ban. Mindezek a dolgok *innen* erednek, – csak az Állam nem. Az igazi államot nem is tudná megteremteni az érzéki Hím, amely termékenyít ugyan, de tudtán és szándékán kívül, hanem csak az anyaságot vállaló Nőstény. Azt is olvashatjuk Bergmann könyvében, hogy Kant nagy műve, *A Tiszta Ész Kritikája* több joggal volna nevezhető *A Tisztátalan Ész Kritikájának*, mert kétségtelen, hogy az az „Ész”, amelynek Kant kritikája szól, hímnemű ész; kitűnik ez különösen a transzcendentális dialektikáról szóló fejezetből, ahol az ott tárgyalt „antinómiák” szexuális jellege szembeszökő. Másutt azt írja Bergmann, hogy „a szexualitás, legalább is amennyiben hímnemű lények logikájáról van szó, úgyszólván tizenharmadik kategóriának tekinthető, noha Kant kifejejtette”. Ismét más helyen Bergmann Sokratest „az első pszichoanalitikusnak, Athén első freudistájának” nevezi és hozzáteszi, hogy jellegzetes kérdezősködési, megkülönböztetési és meghatározási módszere szorosan összefüggött pederasztiájával.

A magam részéről, megvallom, leginkább azon a különös diagnózison ütöközöm meg, amelyet Bergmann a modern világról felállít. Mondottuk, hogy ő ezt a világot a növekvő s végül mindent elárasztó, századokra szóló nacionalizmus zsákmányának tekinti. Már pedig ez a diagnózis éppen ellentéte az értelmes emberek várakozásának, akik az 1914-es világháborúban és az azt követő eseményekben a nacionalizmusok *reductio ad absurdum*-át látják s napjainkat a kibontakozni készülő európai és világegység ködös hajnalának, de mégis csak hajnalának tekintik. Nem rejthetem el megdöbbenésemet annak a makacsságnak láttán, amellyel egyes középeurópai gondolkodók kitartanak a maguk félig bibliai-apokaliptikus, félig darwinista elképzelései mellett, várván a kiválasztott nép eljövételét és igyekezőn a saját népüket erre a szerepre előkészíteni, – mindezt azok után a tanulságok után, amelyeket a világháború minden népre ráért. De még nagyobb a megdöbbenésem afelett, hogy a leipzig egyetem egyik tudós filozófiatanára írhatta a fent ismertetett extravaganciákat. Kérdem magamban: Vájjon az az ember, aki így bánik most a filozófiai fogalmakkal, ugyanaz a dr. Bergmann-e, aki a háború előtt elküldte nekem egy szorgalmas dolgozatát Baumgartenről és Meierrel, erről a két wolfiánusról, akiket nyilván nem sikerült volna tanulmányoznia, ha előzőleg nem végzett volna néhány tanfolyamot elemi és felsőbb logikából, morálfilozófiából, lélektanból és metafizikából, egyszóval a bölcselkedés mindamaz elemeiből, amelyeknek e munkájában oly alaposan fittyet hány, hogy még a komoly hozzászólástól vagy kritikától is elveszi az olvasó kedvét. Nyilvánvaló, hogy ha azt halljuk valakitől, hogy a Kategorikus Imperatívusz a kétszikűek osztályába tartozik, vagy hogy a „szintetikus apriori ítéletek” nagyon finom likőrök, – akkor nincs mit válaszolnunk.

Istenem, hogy elbutultunk itt Európában! Kellő alázattal, többszám első személyben beszélek, mert az elbutulás ragályos és ha annyi fertőzöttet látunk magunk körül, óhatatlanul arra kell gondolnunk, hogy a betegséget talán már magunk is megkaptuk vagy megkaphatjuk holnap. Amitől a jó Isten óvjon meg mindnyájunkat!

(1932.)

TARTALOM.

Előszó (Csécsy Imrétől)

Történelemellenesség

A szabadság hitvallása

Liberalizmus és gazdasági szabadság

A „polgárság”

Régi és új viták az állameszme körül

A történelmi materializmus ittfelejtett maradványai

„Politikamentesség”

Fogalomtisztázási kísérletek

1. önfeladás
2. A két emberfajta
3. Merre halad a világ?
4. Oroszország és a kommunizmus
5. Az alapelvek megváltozása?
6. Visszatérés a múlthoz
7. Jövő és jelen
8. A hanyatlás fogalma

Két mai gondolkodó

1. Spengler
2. Bergmann