

A remény és az utópia vége

Naphta története

Az utópisztikus korszak vége

Korunkról sokan vélekednek úgy, hogy lezárta a forradalmak korszakát, vagyis az 1789-től 1989-ig terjedő kétszáz évet. E korról azonban sohasem végeztünk teljességgel, mert a gondolati struktúrának, a felfogásnak, az elmélkedésnek és az értékelésnek a lezajlott eseményekből fakadó módja sincs még egészen mögöttünk, és még sokáig nem is lesz. A bolsevik eredetű szocializmus összeomlása után nem kis feladattal találjuk magunkat szembe: továbbra is aktuális marad a kérdés, hogyan kell gondolkoznunk az utópiáról, a reményről, az igazságosságról, sőt magáról a történelemtől és a haladás vele kapcsolatos fogalmáról is.

A forradalmi mozgalmak kezdetét a múltban roppant hősiesség jellemzi, tömeges várakozás, az igazságosabb emberi kapcsolatokba vetett hit – megannyiszor a szolidaritás és a szabadság elveinek alapján. De semmi sem maradt e kezdeti hősiességből abban a korban, amikor máról holnapra összeomlott a *megsokszorozott szabadság* (Dosztojevszkij) intézményesített eszménye; mintha az önfelszabadítás minden egykori ereje uralhatatlan önrombolássá változott volna, és a kétszáz éves korszak – mára teljesen kiábrándult, tudniillik kijózanodott – *Nagy történetében* már néhány hét is elég volna a dicstelen véghez.

Egyszerre képtelenek vagyunk elméleti síkon, entellektüelek módjára elmélkedni olyan kategóriákon, mint haladás, tömegmozgalom, utópia, remény, forradalom és hasonlók. Mint Joachim Fest megállapítja *Szétvert álmok* című, a mai időkre nézve *Az utópisztikus kor vége* igen jellegzetes alcímet viselő kis könyvének bevezetőjében, hogy nemcsak a kapcsolatok, hanem velük együtt a gondolkodási minta és a kategóriaapparátus megváltozása is lényege minden történelmi fordulatnak. „Elavult metaforaként”¹

¹ Joachim Fest: *Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters*, Siedler, Berlin, 1991. 8.

végezték a közelmúltnak a modern forradalmat megihlető álmai is. Azzal a helyzettel szembesülünk, hogy az egykori baloldaliak, „az álmódó értelmiségiek és a szocializmus hívei máról holnapra liberálisokká lettek”, a marxizmus meg az utópia pedig „nyomasztó múlttá”² változott, fogalmaz egy újabb forrás.

Különösen az 1989. év után kell szembesülnünk az „*utópiák vége*” ismert jelszavával. Az említett témával foglalkozó művek a *különbözőségek szellemét* hangsúlyozó pluralizmust taglalják „*a totalitás és identitás szelleméhez*” ragaszkodó elmúlt korszakhoz képest. Szolidaritás többé nem létezik, a *tolerancia* a vezérlő elv. Legalábbis első pillanatra úgy tűnik, mintha a pluralizmusban többé nem volna helye semmi utópisztikusnak.

Mi a pluralizmus igazságának a lényege?

Érdekes választ kapunk a következő állítással: „A »differencia« az a jelszó, melyben a korszellem mindent egyesít.”³ El kell vetni a totális szellemet, lévén az túl hierarchikus, csak „a különbözőség a tiszta, érintetlen tolerancia lényege”.⁴ Korunk úgynevezett „transzverzális elmét” igényel. Ennek ugyan nem túl biztató a definíciója, lévén az „nem más, mint a jó öreg ítélőképesség, a modernül felékesített józan ész (common sense)”, amit a „transzverzális elme” jól csengő neve takar.⁵ Már Hegel is világosan látta, hogy a józan ész perben áll az emberiességgel és az emberi kapcsolatokban meglévő szolidaritással, és az ilyen szinten gondolkodó elmenek felrója, hogy egyáltalán nem fogja fel tulajdon valós lényegét.

A nemrég még világos mércék elvesztek, tulajdonképpen nem is léteznek többé. Mintha a tolerancia erejét azon mérnénk, mennyire képes tolerálni a legszélsőségesebb intoleranciát. A „moráltól megfosztott »különbözőségek kultúrájának«”⁶ alapján felfogott modern demokráciák lényege többé nem a konszenzus, hanem a disszenzus. Az elme hajdani egyetemes igényei, akár a szolidaritás, az igazságosság, az egyenlőség, érvényüket veszítették, s ezzel az intellektuális tevékenység szerepe is megváltozik, mely a múltban legalábbis teljesen azonosult az univerzalizmussal. Ma pedig előáll az ellentmondás, hogy miként értsük az *emberi jogok* pillanatnyilag még mindig igen aktuális témáját, ha lemondunk azok egyetemes érvényességéről. Egyáltalán mi marad belőlük, ha pusztán partikulárisan

² Hauke Brunkhorst: *Der entzauberte Intellektuelle. Über die neue Beliebtheit des Denkens*, Junius, Hamburg, 1990. 68.

³ Uo. 68.

⁴ Uo. 72.

⁵ Uo. 71.

⁶ Richard Saage: *Das Ende der politischen Utopie?* Surkamp, Frankfurt am Main, 1990. 10.

fogjuk fel őket, mondjuk, az ismert minta szerint: szabadságot csak a szabadoknak.

Az újonnan előállt történelmi helyzetben betöltött szerepét elemezve látjuk, hogy az értelmiség teljes tudatossággal hagy fel az egykor oly népszerű *politizálással*, mely 1968-ban hágott a tetőfokára, s ezáltal depolitizálódik. A közös eszmék hatalmától és azok hatalomvágyától megrettenve figyelmeztet, hogy eleinte talán valóban létezik az egyenlőség és a testvériség, a végén azonban ott a guillotine. Ennek alapján „a nyugati világ intellektuális körei több rokonszenvet tanúsítanak Voltaire, mint Rousseau iránt”⁷, valamint csodálattal adóznak a hajdani kifinomult udvari és szalonkultúrának.

A legújabb kor történelmét áthatja a haladás azon intézményesített eszméje elleni ellenállás, lázadás, sőt a kimondott elutasítás, mely az emberiség általános emancipációjának víziójával lépett fel, mint a legszélesebb tömegek mozgalma a XX. század elején, és később hatalmat gyakorolt az emberiség jelentős hányada felett. Mindez persze – különösen a bolsevik eredetű szocializmus bukása után – nem hagyta következmények nélkül az elméletet, annak koncepcióit és a fogalomapparátust, mellyel az újabb kor történéseit magyarázta, vagy történetfilozófiaként a történelmi események értelmét is hangsúlyozni próbálta. Mintha elérkezett volna a „nagy történet” és vele a *gondolkodás nagymestereinek* a vége is. Ekként nem kevés tanulmány szól újabban az utópiák, sőt a történelem végéről. Ezzel az elméleti engedménnyel sok mindenben kikezdték és kérdésessé tették a történetfilozófia létét, és mintha a közelmúltban aktuális filozófiatörténeti témák helyébe az *antropológia* lépett volna, amely a jövőben talán ismét uralkodó filozófiai irányzattá lesz. Eszerint az emberi létet nem történelmi beágyazottsága határozza meg többé, hanem valamifajta természetes elementaritás, melyet az elveszett paradicsom utáni sóvárgás hajt, és nem a jövőbe mutató történelmi cél.

Tömérdék emberi élet árán vajon csak azt az ismert gondolatot erősítették volna meg ironikusan, hogy minél inkább változik valami, annál inkább ugyanaz marad? A *lineáris* (haladó) és a *ciklikus* (körkörös) történelmi fejlődés témája így ismét nincs lezárva, ellenkezőleg, újra aktuális, hiszen e pillanatban legalábbis nem időszerű az ismert marxista tézis, miszerint a történelmi fejlődés megfordíthatatlan.

Napról napra népszerűbb Nietzsche gondolata *az örök visszatérésről*, ehhez kapcsolódik még a *vissza a természethez* romantikus felhívása. A történelem vége, illetve a történelemből való kilépés hirtelen olyan

⁷ Hauke Brunkhorst: *Der entzauberte Intellektuelle*, 87.

témákkal szembesít bennünket, mint a *reinkarnáció* és a *feltámadás*. Johann Baptist Metz ismert filozófus és teológus Nietzsche segítségével figyelmeztet bennünket az időről szóló felismerés iszonyatára: „vég nélkül a semmibe”. Hiszen ez az idő nem kezdődik és nem fejeződik be; az idő semmiféle terminust és semmiféle célt nem ismer, semmiféle égi és semmiféle földi célt, semmiféle spekulatíván belátható célt, mint Hegel, és semmiféle politikailag megvalósítható célt, mint Marx. Ez a kor nem akar semmit, csak önmagát, a kor mint az utolsó fenség, miután leomlott valamennyi metafizikailag felállított trónus, az idő mint az egyetlen postmetafizikai fascinosum. Évezredek át igyekeztünk meghatározni a fölfoghatatlan Istent. Most a definiálhatatlan idő mind újabb definícióit keressük – Nietzschétől, Heideggertől és másoktól vezetve vagy félrevezetve.⁸ De mint Metz kritikusan leszögezi, a történelmi világ csak az időkorlátokon belül születik meg. Ezért szerinte a Szentírás üzenete – az igazság eszkatológiájával és nem anamnézisével – lényegében egy kor üzenete a végső időkről. De az apokaliptikus örökségtől függetlenül ez semmiképp sem „a világ időbeli végéről szóló katasztrófális sejtés”, mindössze „a világidő korlátolt lényegének feltárására irányuló kísérlet, a világ időzítésének kiútja a korlátolt idő szemszögéből”.⁹ Röviden itt a történelemről van szó: „A korlátolt idő területén a világ történelmi világgá változik át; ez a sajátos időbeli tapasztalat lesz a világ, mint a történelem megértésének a veleje, s ezzel bevezetés a történelmi tudatba.”¹⁰

A vég nélküli idő – a történelem vége – teljességgel megtörte a *Varázshegy* üzenetét, mindenekelőtt az egyetemes történelmi megváltást hirdető Naphtáét, kiindulva ezzel a magatartásnak az ó- és újszövetségi hagyományon, egyszerre Hegel és Marx alapján álló egyetemességéből. Naphta megformálásával¹¹, az emberi történelem valamennyi problémájának megoldására hivatott világi, valamint egyetemes érvényű utópiáinak meghirdetésével Thomas Mann két olyan filozófus nézeteit írta meg, akik a XX. század elején őszintén hittek azon utópia felszabadító erejében, melyet *Isten országa* és *az osztály nélküli társadalom* eszménye testesített meg. Naphtával való azonosságát ugyanis Ernst Bloch és Lukács György is elismerte.

⁸ Johan Baptist Metz: *Zeit ohne Finale? Hintergrund der Debate über „Resurrektion oder Reinkarnation”*, Concilium 29 (1993). 5. 458.

⁹ Uo. 460.

¹⁰ Uo.

¹¹ Thomas Mann: *A varázshegy*. Különösen a *Még valaki* és a *Civitas Dei és a gonosz megváltás*, valamint az *Operationes spirituales* című fejezetben.

Az intellektuális elme szerepe

Tekintettel a legfrissebb történelmi eseményekre, felvetődik a kérdés, milyen ma az értelmiség szerepe a világban, legalábbis a bármi áron való *különbözősége* szellemére esküvő nyugatiban. Az újonnan előállt helyzetben valóban megszűntek a szellem és a lélek egykori előjogai, s ezzel eltűnt a tudás egyetemessége, amely a múltban legalábbis oly döntően hatott az értelmiség magatartására, szerepére és társadalmi helyére?

Alig három évtizede Jean-Paul Sartre „az egyetemességre való törekvésben” ismerte fel az értelmiség szerepét¹², ugyan szem előtt tartva, hogy az értelmiséget senki sem hatalmazta fel, és ténylegesen egyedül van. Ennek ellenére megállapította, hogy az értelmiség „az alapcélok (emancipáció, univerzalizáció, tehát az ember emberiesítésének) őrzőjévé teszi magát”.¹³ Az értelmiség szerepét a szabadság funkcionális igazságának megőrzésében látta, mely jogok absztrakt jellegével semmiképpen sem képes szolidaritásra, csak a konkrétal. Azt is követeli, hogy csatlakozzanak az elnyomottak egyetemes mozgalmához, és határozottan álljanak ki a szolidaritás elve mellett.

Sartre minden időben, a mégoly forrongó korokban is a legélesebben követeli az értelmiségtől a történelmi célok meghatározását vagy átírányítását: „Ha a társadalom valamely nagy fordulat (elvesztett háború, a győztes ellenség által való megszállás) következtében elveszti ideológiáját és értékrendjét, akaratlanul is gyakran kerül olyan helyzetbe, anélkül, hogy az értelmiségre kell bíznia a likvidálást és az újjáépítést.”¹⁴ Megélni és átélni korunk ellentmondásait és problémáit, majd csakis az igazság irányította radikalitásunkkal meghaladni ezeket – ez Sartre határozott felhívása az értelmiséghez.

Mi aktuális még Sartre üzenetéből korunkban, az új évezred hajnalán?

Sartre korához képest a helyzet teljesen megváltozott, és ami még tíz éve is haladó értelmiségi magatartásnak számított, ma már a múlt kísértete. Az *egyetemességre* való törekvés és az ebből eredő átpolitizáltság oly mértékig kiürült, hogy *kiábrándult értelmiségről* beszélhetünk. Erre a kiábrándultságra jellemző a depolitizálódás, ami úgyannyira nyilvánvaló, hogy a nyugati értelmiség tudatosan választja az úgynevezett esztétizálást, hiszen a *különbözősége* kultúrája „esztétikává oldja a politikát”.¹⁵ Az „ér-

¹² Jean-Paul Sartre: *Filozofija – estetika – politika*. CZ, Ljubljana, 1981. 276.

¹³ Uo. 282.

¹⁴ Uo.

¹⁵ Richard Saage: *Das Ende der politischen Utopie?* 10.

telmiség esztetizálódása”, mint tipikus korjelenség a következőket jelenti: „A társadalmi elkötelezettség helyére az esztétikailag elkötelezetlen szubjektivitás lép. Minden a vég nélküli történetbe gabalyodó interpretációvá válik.”¹⁶ Eközben teljesen elvész az etikai irányultság, nincs jelen, az írás tendencia nélkülivé válik. A tolerancia-intolerancia közti határok lazák, annyira, hogy az individualizmus korlátlan térnyerése sok tekintetben a nihilizmus veszélyes közelségét jelenti.¹⁷

A kiábrándult eszme

Akár tetszik, akár nem, minden tegnap még deklarált baloldalinak be kell vallania, hogy többek között a forradalomhoz és a forradalmi mozgalmakhoz, mint az igazságosság és a szabadság elérésének eszközához való viszony alaposan megingott és teljesen megváltozott. Tudjuk, hogy ez az eszköz nem volt kérdéses, amikor a XX. század elején testet öltött egy humanusabb és igazságosabb társadalom víziója, hiszen Lukács György magyar filozófus 1918-ban a közeledő forradalom egyik legjellemzőbb dilemmáját mondta ki már a cím megfogalmazásával: *A bolsevizmus mint erkölcsi probléma*. Érezte ugyanis, hogy amikor egy konkrét mozgalmat áthat az igazságtalanságokkal, elnyomással és kizsákmányolással teli régi világnál igazságosabb új világot teremtő „cél tisztasága”, és még inkább „az akarat pátosza”, felvetődik a kérdés, hogy e pátosszal egyidejűleg transzcendálni lehet-e az eszközt, mármint a forradalmat és annak véres osztályharcát, voltaképp a testvérháborút.

A Lukács által feltett kérdés nagyon régi. Szembesült ezzel már Arisztotelész is, elemezvén a megismerés természetét, mely nem marad meg pusztán elméleti szinten, hanem átmegy a gyakorlatba, vagyis a felismerést, mely átmegy cselekvésbe. A *Nikomakhoszi etikában* ezt olvassuk: „kitűzve maga elé a végcélt, azt vizsgálja, hogy miképpen és milyen eszközökkel érheti azt el”.¹⁸ Arisztotelész jól tudja, hogy „a cselekvés mindig más valaminek a céljából történik”.¹⁹ Etikai tudatosságunkat és felelősségünket nemcsak a cselekvési célban tesszük próbára, hanem sokkal inkább a valamely cél elérésére tudatosan kiválasztott eszközökkel. Hogy a cél nem szentesít minden eszközt, Arisztotelész etikájának egyik fő üzenete volt és maradt, annál is inkább, mert itt az ember tudatos elhatározásáról van szó. De a történelmi

¹⁶ Hauke Brunkhorst: *Der entzauberte Intellektuelle*. 82.

¹⁷ L. Leo Strauss: *Naravno pravo in zgodovina*. Claritas, Ljubljana, 1999. 14–15.

¹⁸ Arisztotelész: *Nikomakhova etika*. III. 1112b. CZ Ljubljana, 1964. 127. Nikomahosi etika. Athenaeum, Budapest, 1942. 118.

¹⁹ Uo. 113a. 128. Budapest, 1942. 118.

események szempontjából minden másnál fontosabbak az eszközök, hiszen általuk valósul meg a történelem; már Hegel is úgy értette, hogy az eszközök kérdése visz bennünket magába a történelmi jelenségbe.

Lukács mint a Magyar Tanácsköztársaság (1919. március 21.–augusztus 1.) népbiztosa, szüntelenül szembesült azzal a kérdéssel, hogy „lehet-e a jót rossz eszközökkel, a szabadságot az elnyomás útján elérni”.²⁰ 1918 decemberében kritikusan megállapította, hogy „a bolsevizmus azon a metafizikai föltevésen alapul, hogy a rosszból jó származhat, és lehetséges, mint Razumihin mondja a *Bűn és bűnhődés*ben: az igazsághoz keresztül-hazudni magunkat”.²¹ Lukács semmiképp nem értett ezzel egyet, „és ezért feloldhatatlan erkölcsi dilemmát lát a bolsevik állásfoglalás gyökerében”.²²

Ma méltatva Lukács életművét, el kell ismernünk a bolsevizmus értékelésében 1918-ban tanúsított látnoki képességét, melyből az következik, hogy a *bolsevizmus erkölcsi problémát* jelentett számára: „vajon a demokrácia a szocializmusnak csak taktikájához tartozik-e (mint harci eszköz arra az időre, amíg kisebbségben küzd az elnyomó osztályok jogba foglalt és jogtalan terrorja ellen), vagy pedig olyan integráns része, amelyet nem lehet belőle kihagyni, mielőtt összes erkölcsi és világnézeti következményei tisztázva nem lennének. Mert ez utóbbi esetben minden felelősségérzettel bíró és tudatos szocialista számára súlyos erkölcsi probléma a demokrácia elvével való szakítás”²³, ami miatt készen kell állnia a felelősség vállalására.

De Lukács, az egyik leggazdagabb magyar nagypolgári család tagja a XX. század elején, tudatosan úgy döntött, hogy forradalmár lesz, és e nagyon is elvi ifjúkori elhatározását mindig és mindenütt csupán etikai indokokkal magyarázta. Erről számol be *Megélt gondolkodás* (Gelebtes Denken) című önéletírásában, amely magnófelvételen, dialógus formájában készült pár hónappal a halála előtt (1971). Súlyos, gyógyíthatatlan betegségével szembesülve kijelentette: „Az etika iránti érdeklődésem vezetett el a forradalom iránti érdeklődéshez.”²⁴ Így lép át a politikai szférába a tisztán etikai motívumokból eredő cselekedet, a magyar nagypolgár 1918 decemberében kommunista lesz, a *Megélt gondolatban* történetfilozófiai téren teljességgel helyesnek minősített tevékenysége tekintettel a forradalmi erőszakra, etikai konfliktust és fenntartásokat kelt.

²⁰ Lukács György: *Der Bolschewismus als moralisches Problem*. In: Lukács György: *Taktika és etika. Politische Aufsätze I*. Luchterhand, Darmstadt in Neuwied, 1975. 31.

²¹ Uo. 33.

²² Uo.

²³ Uo.

²⁴ Georg Lukács: *Gelebtes Denken. Eine Autobiographie im Dialog*. Suhrkamp. Frankfurt am Main, 1981. 85.

Etika és forradalom

Akkor sem értette még, hogy a politika önmagáért való, amikor a Magyar Tanácsköztársaság kulturális népbiztosaként és az 5. vörös hadosztály politikai biztosaként állt a forradalmi mozgalom élén. Lukács egyik legismertebb gondolata e korszakból, hogy *a kultúra cél*, a politika csak eszköz. Akkori munkatársai ezekkel a kiemelkedő tulajdonságokkal jellemezték: *egyéniesség, etika, elméleti erő*.

Hogyan lehetséges egyáltalán, hogy egy filozófus, a szellem embere, ráadásul arisztokrata politikai tevékenységre szánja el magát, éspedig a forradalom élvonalában? Ezzel kapcsolatban figyelmeztetnünk kell Lukács rendkívül feltűnő szókratészi tartására, amit őelőtte senkinek sem sikerült olyan következetesen képviselnie, csak Immanuel Kantnak. Arról az imperatívusról van szó, hogy a cselekvésnek összhangban kell lennie a felismeréssel: a *mit kell tudnom* és *mit kell tennem* úgy, hogy helyesen és etikusan cselekedjem? A kanti és fichtei hagyományon iskolázott Lukács azt kérdi magától, hogyan lehet elvinni a valóságot valamely eszmével való összhang legnagyobb lehetőségéig, hiszen itt az elszánás, a szándék, elérni e teljességet és eljutni az elméleti és a gyakorlati világ egyezéséig, a hamleti életformával való szakításig, mert minden, ami belül van, súlyos ellentétben és diszharmonióban áll mindazzal, ami a kinti világ.

Lukács már legkorábbi korszakában mélyen hitt az eszme erejében, az útkeresés, mint a tudatos akarás értelmében, célja elérni a lét teljességéig. A meggyőződését 1911-ben *A tragédia metafizikája* című rövidebb írásában fejtette ki, hogy a „középkor filozófiájának világos és egyértelmű kifejezései voltak erre. Azt mondták: *az ens perfectissimum*²⁵ egyszersmind *az ens realissimum*²⁶; minél tökéletesebb valami, annál létezőbb; minél inkább felel meg ideájának, annál valóságosabb”.²⁷ Vagyis egy eszme ereje abban is áll, milyen elszánás, tettvágy és ezzel *konstitutív szubjektivitás* születik belőle.

Ami itt elszánás, tettvágy, hogy cselekszem és tevékeny vagyok, Fichte szerint a mi válaszuk a kérdésre, hogyan következik valamely fogalomból a lét – Fichte figyelmeztetése szerint ezzel levezethető a teljes gyakorlati filozófia elve. A fogalomból valami objektív fakad, és a cél fogalmát, objektíve szemlélve, akaratnak nevezzük. Az akarát, mint a cél fogalmának elképzelését csak azért veti fel szubjektíve, hogy tudatában legyünk tulaj-

²⁵ A legtökéletesebb tényező (latin).

²⁶ A legvalóságosabb tényező (latin).

²⁷ Georg Lukács: *Die Seele und die Formen*. Luchterland, Berlin. 1971. 224. A lélek és a formák. Budapest, 1997. 206.

don tevékenységünknek. Mert a szellemi bennem, mint valami *akarattá* váló *tevékenység* elve – Lukács (hasonlóképpen, mint Ernst Bloch) egyre inkább értelmezi a filozófiát gyakorlati filozófiaként a korban, melyben állítólag az értelem uralkodik a világon, a világ mégis egyre értelmetlenebbé válik, s megállapítja, hogy a pusztán etikai közvetítés többé nem elégséges, és ennek alapján kell megértenünk Lukács útját Kanttól és Fichtétől Hegelig és Marxig.

Politikai eszközökhöz nyúlt, miközben mélyen tudatában volt az ilyen, teljességgel szabad döntés etikai felelősségének, mely döntéshez hosszú élete végéig hű maradt, majd sokkal később, már a hivatalos és uralkodó marxizmustól üldözötve sem szégyellte soha, és nem tagadta meg ezt; ellenkezőleg, élete végéig marxistának vallotta magát. Már egész fiatalon lenézte a pszichológiát, mert az emberi tevékenység determináltságának elméletét látta benne akkor is, amikor így kiáltott fel: „A léleknek nincs előtörténete.” Csak azt akarta közölni, hogy minden döntés szabad, és mint ilyen emberi megítélés dolga, különösen, ha kényes világnézeti kérdésekről van szó, hisz közben – mint Kierkegaard figyelmeztet – értékek közül válogatunk.

Kitartani egy szabadon választott ügy mellett – ez volt az alapelve. Az ügy pedig elválaszthatatlan a munkától, mellyel az ügyet birtokba vehetjük.

Ha a mai korban elemezzük Lukács ifjúkori döntését, amikor sok teoretikus véleménye szerint nem csupán az utópiák végét és a forradalmak utáni kort éljük, nem mehetünk el Kantnak a saját koráról és annak jelenségeiről, vagyis a forradalomról alkotott néhány lucidus elemzése mellett. Tudjuk, hogy a XX. század kilencvenes éveire és az új évezred kezdetére mélyen jellemző a haladás intézményesített eszméje és az emberiségnek a legszélesebb tömegek kivételes és egyszeri forradalmi mozgalmában, a XX. század elején kialakult teljes emancipációja elleni lázadás, melyet az őszinte meggyőződés vezetett, hogy a haladás a végleges megoldást adja az emberi történelem minden problémájára.

Kant a francia forradalmat, az ő szavaival egy „szellemes nép forradalmát” figyelve az emberi nem fejlődésének erkölcsi tendenciáját látja meg abban, noha csak mint „negatív törekvést a jóra”.²⁸ Ez a forradalom, állapítja meg Kant „legyen mégoly teli keserűséggel és rémtettekkel, hogy a vele rokonszenvező ember, ha remélhetné is, hogy legközelebb szerencsésen végigvihető, mégsem akarná végrehajtani ilyen áron ezt a kísérletet

²⁸ Immanuel Kant: *Spor fakultet*. (A fakultások vitája) In: *Kaj je rasvetljenstvo*. (Válasz a kérdésre, mi a felvilágosodás). Az IMSŠ, SAZU közlönye, VIII. évf. Ljubljana, 1987. I. 33.

– állítom, hogy a forradalomban való részvétel iránti vágy ott van minden szemlélőjének természetében (bár maguk nincsenek benne e játékban), szinte már a lelkesedéssel határosan, melynek kinyilvánítása már veszélyes jár, ezért e forradalom kiindulópontja nem lehet más, mint az emberi nem erkölcsi mivolta”.²⁹ Értsük bárhog is Kantnak a forradalomról szóló eme híradását, valamennyi erkölcsi fenntartásával együtt, hiszen „egy forradalom megbuktathatja ugyan a személyes despotizmust, a kapzsi és uralomvágyó elnyomást, de soha nem eredményezheti a gondolkodásmód reformját”.³⁰ Ennek a közlésnek a lényege, hogy az *erkölcsi alapvetéssel* mindenekelőtt az *igazságérzetre* gondol. De ki tudja az embereknek megtiltani, hogy lemondjanak egyik legtermészetesebb érzésükről, az igazságérzetről tudniillik, és mikor elsietett az embereknek az igazságos emberi kapcsolatokért vívott harca; a XX. század forradalmainak elsietett voltát, sőt az utolsó kétszáz év, az 1789 és 1989 közötti korszak forradalmainak fölöslegességét hirdető ismert tézis elutasításáról van szó.

Itt persze nem fölösleges a kérdés, amit ma az utópiák végét hirdetőknek kell feltennünk: hol vannak a valóság és az utópia világos határai. Végleg ki lehet jelölni ezeket a határokat, és kétségeket kizárva, világos választ lehet adni arra a kérdésre, vajon a forradalmak utópista elgondolásai voltak-e, vagy tényleges szükségletei az embernek, akit Kant szerint legalábbis *az emberi nem erkölcsi megalapozottságán* nyugvó igazságérzet vezetett.

Mint ma láthatjuk, vagyis már a bolsevizmus történelmi összeomlása utáni korban, és amikor Lukács élete és elméleti útja rég lezárult, soha többé nem vállalt politikai funkciót annak a felforgató eszmének a nevében, amely különösen a második világháború után intézményesült politikai erővé és elnyomó hatalommá. Néptribunként állt viszont azon mozgalom élén, mely a húszas években elárasztotta Európát a megalázottak és megnyomorítottak emberhez méltó jobb életébe vetett reménység jegyében; a remény, hogy a történelem még egy, utolsó aktusával végleg megszűnik az embernek ember által való kizsákmányolása, a remény nevében, amely az égő hittel könyörgő imádságra hasonlít, *miként a mennyben, azon képpen itt a földön is*.

Mikor az ég és a föld egyesül a szegények és a gondolkodók szövetségének segítségével az erkölcsi tisztaság nevében, Bloch és ismert műve, *Az utópia szelleme* révén tanúi vagyunk a világméretű gonoszt elűző történelmi folya-

²⁹ Uo. 32.

³⁰ Immanuel Kant: *Odgovor na vprašanje, kaj je razsvetljenje*. (Válasz a kérdésre, mi a felvilágosodás). In: *Kaj je razsvetljenje* (Mi a felvilágosodás). 10. *A vallás a pusztaság és határain belül*. Gondolat, Budapest, 1974.

matnak, ezért üdvözölte Bloch az orosz forradalmat, és volt vele szolidáris. *Az utópia szelleme* sajátossága, hogy benne teljességgel felismerszik a gonosz és a megváltás, és ezzel a *forradalmi gnózis* lényege. A *teljes bűnösség* korában, amikor mindenütt a hontalanság érzése uralkodik, megjelent a hazatérés vágya. A pillanatról van szó, melyet Bloch úgy értett, mint „éber álmok szüntelen koncentrációját, a tisztább, magasabb rendű életről való álmódozást” és a „gonosztól, az ürességtől, a haláltól és a talányoktól való megváltást, a vágyat a szentekkel való közösségre és mindennek a paradicsomba való megtéréséről”³¹ való álmódozást. Minden belső dolog útnak indult, és az *Utópia szelleme* bevezető írása szerint a lélek tartalma tágasságként értendő, mint „az utópia externális kozmikus funkciója”, amit határozott cél vezérel ugyanis „a nyomorúság, a halál és a fizikai természet hitvány uralma”³² ellenében. A megváltás – az emberiségnek az utópisztikusan elvi fogalommal való kézzszorítása pillanatában – a tényleges és metafizikai kiterjedésű etikán alapul, ezért hozza magával azt a kozmikus reményt, hogy a világ valóban otthonunkká tehető. Bloch utópiaértelmezése szinte már vallásosnak hat, bár Isten nélkül is, de nem annak ellenében, még akkor sem, amikor már a forradalomra és Marxra esküszik.

Felettébb sajátos ateizmusával az *Utópia szelleme* amellet érvel, hogy nem hihetünk Istenben, aki teremtő és megváltó egyben. Ezért utópiája túlmutat a deizmuson és az ateizmuson, kifejezetten szemben áll a platonizmussal is, mely csak a túlvilágon lát utópiát, az égben, ahol az ideák már csak mint *toposz uranosz léteznek*, a felsőbb, földfeletti renddel kapcsolatban, elválva mindentől, ami földi. Amikor Bloch utópisztikus gondolatának igazságtartalmára kérdezzünk, hogyan azt már az *Utópia szelleme* című művében értette, hangsúlyoznunk kell, hogy nyelvi eredetétől függetlenül, az utópia – nem-hely, vagyis olyan hely, amely nem létezik – nem jelenti a seholt vagy a sohát, hanem azt, ami *még nincs*, és ez Bloch kivételes, de semmiképp sem egyetlen hozzájárulása az utópia fogalmának történetéhez.

Naphta

Az olyan emberek, mint Lukács György és Ernst Bloch, akik az első világháború után azonosultak a korabeli forradalmi mozgalom várakozásaival, és azokat oly mértékig magukévá tették, hogy elméleti szinten egész életükön át ápták azokat, sohasem a politika vagy az etika dilemmájában éltek, hanem egyedül etikai várakozások töltötték el őket.

³¹ Ernst Bloch: *Geist der Utopie. Zweite Fassung*. GA 3, idézet a Gesamtausgabéból (GA) 1-16, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977. 216.

³² Uo. 13.

Nézzünk magunkba, *miféle* üzenete van annak az etikának, amelynek jegyében sokan váltak forradalmárrá, marxistává, miközben őszintén remélték, hogy a további történelmi fejlődés főként az etikai várakozások megvalósításának eszközeként transzcendálhatja a politikát. Hadd hangsúlyozzuk még egyszer: őket elsődlegesen az erkölcsi értékek és az erkölcsi tisztaság érdekelte, a tisztaság, mely gyakorlati szinten és nemcsak egyedül elméletileg erősíti meg az igazságot; amely csak tetteiben hiteles, azaz valóságos.

Az önmegismerés és a világ megismerése Lukács szerint egységes és szétválaszthatatlan folyamat, ezért beszélt annyit a *totalitásról* és a totalitáshoz vezető utakról. Milyen totalitásról van szó?

Blochhoz hasonlóképpen gondolkodik az ember belső rendjének a külsővel, azaz a társadalmi renddel való *megfeleléséről* és a kettőnek a kozmikus rendhez való illeszkedéséről. Az etikáról van szó, mely követi az ember és a világ humanizálásába vetett hitet, és szintézisre törekszik az elvek és a létezés módja között. Ez az etika a *morális személyiséget* hirdeti, mint a *teljes embert*, és a generitás és a generikus individuum szintjére emeli a világban – mikrokozmosz és makrokozmosz egyben. Számára egyedül az ilyen etika a jövő egyedül érvényes etikája, és erre figyelmeztetett halála előtt is. A morális személyiség számára az etika többé nem *kötelesség*, hanem *természet* abban az értelemben, ahogyan ezt a felvilágosodás korában gondolták.

Nem a kötelesség etikájáról van szó, hanem etikáról, amely ragaszkodik a demokratikus közösséghez, utat keres az *éntől* a *mi* felé, és az individuum és a rend közötti konfliktus és meghasonlás felszámolására törekszik. Ilyen etikai irányultságot olvasott ki Lukács Dosztojevszkij, Goethe és Keller alakjaiból. Ők az élet emberei; az ember emberként lép fel, és nem mint elszigetelt, tiszta és elvont bensőség. Lukács élete végéig ismételte és hangsúlyozta, hogy az etika része az életnek, és ha az élet igazán valóságos, akkor etikusan megformálnak is kell lennie, és ez a legfőbb gondolata, semmi más. Tény, hogy ezt hagyta tartós örökségül tanítványainak.

Az etika létforma, autentikus és életigenlő forma, mely Arisztotelész mintája szerint válaszol a *hogyan* kérdésére. A Lukács etikai törekvéseit irányító ideál a külső világgal a belső harmónia, a goethei harmónia elve szerint élő ember; az emberiesített ember és emberi világ ideálja pedig a jövő etikája. Ilyen álláspontokról értelmezhető Lukács magatartása, amit Heller Ágnes – Lukács saját szavai szerint valamennyi között a legkitűnőbb tanítványa – „egyetlen szóval: tisztaság”³³ jellemezte.

A Magyar Tanácsköztársaság 1919. augusztus 1-jei bukása után Lukács időlegesen külföldre, éspedig Ausztriába menekült, ahol 1919 októberében kis időre bezárták, miután Horthy erői a kiadatását követelték. Ezt követte sok ismert személyiség ismert akciója és felhívása, aki aláírásával követelte az akkori osztrák kormánytól a Horthyéknak való kiadatás megtagadását. Az aláírók között olyan neveket találunk, mint Ernst Bloch, Thomas Mann, Alfred Kerr, Franz Ferdinand Baumgarten, Emil Lederer, Paul Ernst, Heinrich Mann, Maximilian Harden és mások. Lukácsot decemberben kiengedték a börtönből. 1929-ig tartózkodott Bécsben. Főként ifjúkori barátja és munkatársa, Ernst Bloch állt ki Lukácsért. Határozottan fellépett Lukács kiadatása ellen, mondván, hogy Lukács Tolsztoj és Dosztojevszkij szintjén álló gondolkodó, aki Iván és Aljosa Karamazov filozófiáját valósítja meg.

Lukács, a filozófusóriás, amilyen Bloch véleménye szerint egy nemzedékben, ha egy akad, akinek életműve a Spinoza opusához hasonló átfogó etika lesz.

Bloch igen jól ismerte Lukács nézeteit, lévén, hogy korai formálódásuk idején szoros együttműködésben álltak úgyannyira, hogy eszméik kialakulásának egyik történetében sem hanyagolható el ennek az elméleti szempontból termékeny együttműködésnek a története. Lukács *orosz eszméjével* hatott Blochra, melynek segítségével a kanti–fichtei etikát szembesítette Dosztojevszkij és Tolsztoj etikájának legalapvetőbb üzeneteivel. Ebben az etikában a kereszténység nyilvánvaló kritikáját fedezte fel, de ha van benne hely az ateizmus számára, akkor a kereszténység és az ateizmus egy és ugyanazon fogalom két szélső pontja.

Az orosz eszme etikai irányultságával kihívást jelent a nyugati individualizmus számára: nemcsak az én van itt, hanem mások is, velük együtt az egész világ, a keresztény büntudat helyébe a szolidaritás tudata lép, itt nincs helye a túlhajtott nyugati individualizmusnak, mely az erotika nyugati felfogásába is beleivódik. Az etika itt a közösség élete, mely Dosztojevszkij szerint az egyedül helyes és értelmes élet. Az ilyen élet Tolsztoj számára még az érzelem, mely visszavisz a természethez. Tolsztoj Lukács szerint a harcot jelenti a kereszténység és a transzcendencia ellen, amely nem tűri egyiket sem; még halálértelmezése is immanens, mint a természetben, ilyen értelemben még Krisztus is természet és nem kultúra, mint ahogy az a Nagy Inkvizítor. Most válik ideállá a természet, a muzsik természetfilozófiailag figyeli a természetet, minden immanens etika csak természetfilozófia. Még a haldokló Lukács is ezen etika örökségébe kapaszkodott, adja hírül tanítványa, Heller Ágnes.

Miként volt lehetséges és miként történhetett meg, hogy a gondolkodás két ilyen lángelméje és mestere, mint Lukács és Bloch, marxistává *váltak* és maradtak – mindketten kitarítottak – életük végéig?

Sokan feltették ezt az oly nehezen megválaszolható kérdést már a húszas években. Thomas Mann 1924-től fogva törekedett a felsorolt kérdések néhány szempontjának feltárására ismert művében, Naphta irodalmi megformálásával. Leo Naphta professzor, aki jóval túl a könyv felén, a *Varázshegy* VI. fejezetének elején jelenik meg, és a címben így mutatják be: *Még valaki*. Ezt és a következő *Civitas Dei és gonosz megváltás* című fejezetet a következő fejezetek néhány más kiválasztott helyével a legtöbb olvasó számára nehezen érthető filozófiai traktátusnak is nevezhetnénk.

Thomas Mann e szavakkal írja le Naphtát: „Kis növésű, cingár ember volt, simára borotvált arca olyan éles, mondhatnók: maró csúnyságú volt, hogy az unokafivérek elcsodálkoztak rajta. Minden éles volt rajta: hajlott orra, mely uralkodni látszott arcán, [...] éles volt állhatatos hallgatása is, melyből kiérződött, hogy beszéde is éles és következetes lesz.”³⁴ Ez az érdekes férfiú a „princeps scholasticorum” gúnynevet viseli, és nagyon határozottan köti magát az igazság eme mércéjéhez: „Az olyan elméleti megismerés, mely gyakorlatilag nem vonatkozik az üdvösség eszméjére, annyira érdektelen, hogy minden igazságértéke tagadandó, és eltiltása tanácsos.”³⁵

Thomas Mann leírása szerint Naphta zsidó, aki már gyermekként felhívta a figyelmet kivételes szellemiségére az „előkelőbb életformák heves áhítozásával”.³⁶ Szenvedélyesen törekedett arra, hogy felülemelkedjék gyermekora nyomorúságán, ahonnan az akkor gyógyíthatatlan betegséget, a tuberkulózist is hozta. Naphtát szellemi lázadása, kételyei, ellentmondásai, mindenekelőtt pedig éles dialektikája szüntelen vitába és nézeteltérésbe hajszolták rabbijával. E szellemi áskálódáshoz nagyon korán hozzájárult a politika, a szocialista mozgalom. Szelleme ekkor indult el a politika útján, logikai szenvedélye a társadalomkritikára irányult. Ezért útjaik a rabbival elváltak, és Naphta elhagyatottságában, magányában ekkor véletlenül összetalálkozott egy „jó emberismerő” jezsuita atyával. E találkozás után Naphta kikeresztelkedett, és hamarosan felvételt nyert a jezsuita rendbe. Éppen dialektikus heve és az egyszerűség hiánya miatt lett lelki vezetőjének egyszerre nagy bánata és reménysége.

³⁴ Thomas Mann: *A varázshegy*. Fordította Szöllősy Klára. Európa Könyvkiadó, Budapest, 1974. 458.

³⁵ Uo. 490.

³⁶ Uo. 544.

Kérdezzük, hogyan következhetett be olyan váratlanul és könnyen a judaizmusból a kereszténységbe való áttérés? Merő véletlen volt ez, vagy bizonyos organikus fejlődés logikája szerint zajlott? Mann el akarja magyarázni, hogy nem áttérés történt, hanem valóságos és átélt fordulat, ami semmiképp sem jelenti a korábban történetek iránti teljes amnéziát. Ellenkezőleg: Naphta a két, egyébként merőben ellentétes világnézet őszinte szintézise.

Leo Naphta még áttérése előtt beszámolt a jezsuita atyának Marx *Tőkéről*, erről Hegelre tértek, akit Naphta „katolikus gondolkodónak” nevezett. Hogyan indokolható ez az állítás, a protestánsnak és a porosz állam filozófusának számító Hegelnél? Nem másként, mint hogy Hegel „államfilozófus”. Ez bizonyítja Hegel katolicizmusát vallási és nem egyházi-dogmatikai értelemben. Naphta állításában könyörtelen, „ugyanis a politikainak a fogalma lélektanilag összekapcsolódik a katolikusnak a fogalmával, egy kategóriát alkotnak, s ez a kategória magába foglalja mindazt, ami objektív, tevékeny, tevőleges, megvalósítható, kifelé ható. Ezzel szemben áll a misztikából eredő pietista, protestáns szféra. A jezsuita rendben – tette hozzá – nyilvánvalóvá válik a katolicizmus politikai, pedagógiai jellege: ez a rend mindenkor sajátos működési területének tekintette az államvezetés művészetét és a nevelést”.³⁷ Naphta szerint Goethének, aki a pietizmusban gyökerezett, protestáns volta mellett mindenképpen volt egy erősen katolikus oldala.

„Mint sok más szellemes zsidó, Naphta ösztönös forradalmár volt, és egyben ösztönös arisztokrata; szocialista volt”³⁸ és telve a valódi, őszinte és eredeti életformák iránti vággyal, Mann szerint könnyen válhat konvertitává, hiszen átpolitizált szellemi beállítottságával a katolikus egyházat „előkelő és egyben szellemi hatalomnak, tehát antimateriális, valóságellenes és evilágellenes, azaz forradalmi hatalomnak érezte”.³⁹ Az áttérés csak külsődleges – talán nem is a legmegfelelőbb – kifejeződése a Naphta lényének mélységeiből, a valóban átéltből és semmiképp sem véletlenből felszakadó hangosan kimondott identitásnak.

Most érthető két különböző eszmevilág szerves kapcsolata Naphta gondolkodásának konkrét logikája alapján, hiszen őszinte meggyőződése szerint „a zsidóság földi-tárgyilagos irányzatánál, szocializmusánál, politikai szelleménél fogva, sokkal közelebb áll a katolikus szférához [...] mint a protestantizmus a maga elmerülési vágyában és misztikus szubjektivitá-

³⁷ Uo. 545.

³⁸ Uo. 546.

³⁹ Uo.

sában; ennek következtében egy zsidó megtérése a római egyház kebelébe szellemileg föltétlenül természetesebb folyamat, mint egy protestánsé”.⁴⁰

Naphta számára az említett szintézis semmiképp sem a végleges megnyugvás állapota. Egyedülálló tisztaságigénye, a megismerés élessége, amit a hit irányít, nem engedi számára, hogy megelégedjék a pusztán elméleti felismeréssel. Számára elfogadhatatlan és érdektelen a pusztán felismerés, melynek nincs gyakorlati kapcsolata az ember megváltásának eszméjével; azért kell lehetetlenné tenni, hiszen nem valóságos. Naphta ezen elvi tartása alapján válik aktuálissá a kereszténység és a marxizmus kapcsolata is, az elmélkedések, melyek hordozzák tartós értékét a híradásnak arról, ami minden eltérés és ellenségeskedés ellenére mélyen közös és összeköt, hiszen enélkül a különbözőzés egyáltalán nem létezne.

A Civitas Dei középkori eszménye, mint például az igazság értelmezése, melynek értelmében elveti az uzsorát, a munkát etikai értéknek tekinti és nem a meggazdagodás eszközének, a kapzsiságot súlyos bűnnek kiáltja ki, hosszú időre eltemetett ideál, amely Naphta szerint újra megéri tulajdon feltámadását a kommunizmus újkori mozgalmában. Naphta által magyarázza el nekünk Thomas Mann, mivel és hogyan készítette elő a talajt maga a kereszténység a marxizmus és annak befogadása számára. Naphta „tehát nagy mértékben ostromozta a pénzt, az állam lelkét, amint kifejezte, meg a magántulajdont, merthogy az lopás, egyszóval a kapitalista vagyont, amelyről olyasmit mondott, hogy a pokol tüzének üzemanyaga...”⁴¹ és követelte, hogy ezt a gonoszt a középkori állam igazságesezménye szerint kell eltávolítani.

A világproletariátus az emberiség megszemélyesítője és a valódi Civitas Dei mértéke a polgári-kapitalista világ ellenében, maga az isteni elhivatottság letéteményese. Ezért a jezsuita Naphta *A varázshegyben* vehemensen állítja, hogy „a proletariátus diktatúrája, korunk eme politikai és gazdasági üdvkövetelménye, nem az önmagáért való uralom és az örökkévalóság igényével lép fel, értelme a szellem és hatalom ellentétének ideiglenes megszűntetése a kereszt jegyében, a világ megtagadása a világhatalom útján, átmenet, transzcendencia... az Ország. A proletariátus átvette Gergely munkáját, Gergely istenes lelkesedése él benne tovább, és éppoly kevésbé tartóztathatja kezét a vérontástól, mint ő. Hivatása a terror a világ üdvösségére, hogy az emberiség elérje a megváltás célját, az állam és osztály nélküli Isten-gyermeke állapotot”.⁴² Így esik egybe az *isten or-*

⁴⁰ Uo.

⁴¹ Uo. 503.

⁴² Uo. 497.

szágának és az osztály nélküli társadalomnak az eszménye, az utolsó ítéletet a proletariátus forradalmi diktatúrája hozza el. Nem mintha Naphta pontosabban leírná ezt a forradalmi helyzetet vagy akár magát a forradalmat azoknak, akik döbbenet hallgatják szavait.

Az utópia bátorsága

A varázshegy 1924. évi megjelenése után hamarosan világossá vált, hogy a csakis a tulajdon eszméinek élő Naphta nyilván filozófus, netán konkrét történelmi személyiség. Naphta alakjával való azonosságát Lukács már bécsi emigrációja idején felfedezte. *A Megélt gondolatok* interjújában⁴³ hangsúlyozza, hogy filológiailag is kimutatható a hasonlóság közte és Naphta között. Lukács beszélgetőtársa ebben az interjúban említést tesz Mann Seipl osztrák kancellárhoz intézett leveléről, amelyben a nagy író felemelte szavát Lukács ausztriai tartózkodásáért abban az időben, amikor a magyar hatóságok a kiadatását követelték. Ebben a levélben egyes kitételek szinte szó szerint egyeznek Hans Castorp Naphtával kapcsolatos gondolataival, s ebből is leszűrhető, hogy Thomas Mann *A varázshegy* Hans Castorpjának alakjában önmagát formázta meg. Később, 1947-ben maga Thomas Mann erősítette meg a Naphta és Lukács közötti azonosságot. 1976-ban pedig még Bloch is megszólalt, és kijelentette, hogy „Naphta a maga módján mindkettőnket megtestesít: Lukácsot épp úgy [...] mint engem”.⁴⁴

Mann irodalmi megformálásával legalább részben érthetővé válik azok döntése, akiket etikai imperativus vitt – mint Bloch mondaná – a forradalmi gnózis közelébe. Akárcsak Lukácshoz, őhöz is sem volt túl kegyes később az uralkodó marxizmus. *A remény elve* című terjedelmes műve miatt Blochot az 1957-es Kelet-Németországban megfosztják lipcsei egyetemi katedrájától, ahová lelkesedéssel és a szocializmus építésében való részvétel vágyával telve tért vissza a második világháború után. Üldözötten és teljesen ellehetetlenítve, szembesülve a ténnyel, hogy egyes hallgatóit bezárták, kénytelen volt emigrálni. Tübingenbe távozott 1961-ben, ahol nyugdíjba vonulásáig taníthatott. Lukács és az ő sorsa további tragikus bizonyítéka az ismert gondolatnak, miszerint a forradalom Saturnus istenhez hasonlóan felfalja a saját gyermekeit. De az 1989 utáni úgynevezett forradalom utáni időkben ez a történet már rég nem érdekes többé, hiszen az a hatalmas energia, amit a forradalmak valaha kirobbantottak, nyilvánvalóan elvesztette a forrását, amelyből táplálkozott.

⁴³ Georg Lukács: *Gelebtes Denken*, 153–154.

⁴⁴ Arno Münster szerk. *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1977. 110.

És itt semmiképp sem csak a marxizmusról van szó, hanem magáról az utópia értelmezéséről. Fennáll ugyanis a kérdés, lehet-e bizonyos utópisztikus, metafizikai alapja a *haladás* kérdésének, ahogyan azt Bloch és Lukács értette. Vagy a szocializmus összeomlásának tényéből elfogadható az a közvetett állítás, hogy az utópia, a remény, sőt az etika is kénytelen lesz lemondani metafizikai lényegéről? Mindez azt jelentené továbbá, hogy a minden metafizikairól való lemondás az ár, amit az emberiségnek fizetnie kell a modern életformáért, főként pedig a saját túléléseért, teszem azt a szocializmus és a kapitalizmus után? De mint ma, az új évezred kezdetén látjuk, az *után* még nem érkezett el.

Milyen volna az élet utópia és utópisztikus tudat nélkül? Nem túlzás azt állítani, hogy az ilyen élet túlságosan a múlt felé fordulna, mely már nem változtatható. A haladás fogalma lényegében eltűnt.

Az elmélet legalábbis bizonyos Kant előtti gondolkozás-struktúrára jellemző fogalmak felé fordult, ami fokozottan érvényes a tolerancia fogalmára. Éppen ezzel kapcsolatban válnak aktuálissá olyan filozófusok, mint John Locke, Voltaire, sőt Spinoza is. E pillanatban rendkívül aktuálisnak tűnik Locke *Levél a toleranciáról* (1689) című írása. Marx és Hegel elnémult. Mintha az utópia nélkül való élet bátorsága előfeltétele volna a korszellemnek, amely már csak mint a különbözőségek szelleme értelmezi önmagát.

Hogy az ember vajon élhet-e az utópia, a boldogság reménye nélkül, nem csupán szociológiai, filozófiai, teológiai és metafizikai kérdés, hanem elsősorban az emberi lét legalapvetőbb dimenzióival kapcsolatos kifejezetten antropológiai kérdés is. Eltekintve a szocializmus XX. századi tragikus kimenetelétől, elsősorban annak pillanatnyi kifulladásától vagy inkább végétől, az utópia semmiképp sem csak az egykori ideológusok és ügyeletes marxisták presztízse – akik hatalmasságokként grasszáltak a terített asztal mellett, mint ahogy az utópia sem csak a múlt lidérce. A régi hatalmi marxizmusnak Blochhoz és Adornóhoz hasonlóan Lukács is szemére hányta, hogy merőben félreértette az elmélet és a gyakorlat kapcsolatát, hiszen az elmélet oly mértékig kompromittálódott, hogy átváltott pusztá *taktikába*.

Minden másnál erősebben győzött meg bennünket Bloch arról, hogy hasztalan várjuk a reményt például olyan tragikus, sőt kudarcos történelmi tapasztalattól, mint amilyen a szocializmus tragikus összeomlásának pillanata. A remény elsősorban a *jövő anticipációja* volt és maradt, figyelmeztet Bloch, a tapasztalat pedig csak a múltra vonatkozik, replikáz rá a francia filozófus Roger Garaudy. „A jövőt nem tudjuk elképzelni a múlt folytatásaként és a jelen extrapolációjaként. El kell képzelnünk. Elképzelni az ember vagy a társadalom alapján, és újra áttekinteni a rendszer végső cél-

jait.”⁴⁵ Filozófiai és a legtágabb értelemben vett metafizikai megalapozás nélkül ez nem fog menni. Az utópia és az utópisztikus gondolkodás mindig kapcsolatban lesz a pillantását előre szegező gondolkodással. Bloch ezért művei sorában javasolja, hogy a múltat és a régít az újból próbáljuk megérteni, és ne fordítva. Vagyis a múltnak a jövőből való meritéséről van szó és semmiképp sem a jövőnek a múltból való meritéséről.

A jövő nem konstruálható meg valamely aranykor mintájára, melyről már Theodor W. Adorno protestálón megállapította, hogy tulajdonképpen nincs bizonyítékunk, valójában létezett-e valaha. Még kevésbé lehet a jövőt úgy felfedezni, mint ahogyan Kolumbusz fölfedezte Amerikát, int Garaudy. Határozott figyelmeztetése ellenére a jövőt „ki kell találnunk”, hiszen: „A történelem nem determinált átmenet az októl a hatásig, hanem a lehetőségtől a valóságosig vezető céltudatos, kifejezetten emberi átmenet.”⁴⁶ A mai kor nem kedvez az olyan filozófusoknak, mint Ernst Bloch és Lukács György. Nem intézhetők el azzal, hogy anakronisztikusnak minősítjük őket, vagy azzal, hogy a totalitarizmust és cinizmust emlegetünk, amit egy újabb forrás hánytorgat fel Ernst Blochnak.⁴⁷ A Bloch és Lukács által hátrahagyott terjedelmes elméleti életművel semmiképp sem támaszthatók alá az utópiák végét hirdető, ma oly divatos eszmék. Életművük meggyőző marad azon a ponton, ahol világossá válnak Nietzsche rettenetes sejtései: ha a gondolkodás semmi utópisztikusát nem volna képes kifejezni és meglátni, akkor ez a gondolkodásnak és magának az embernek a végét jelentené.

Adornónak a Marxon meg az Ó- és Újszövetség örökségén iskolázott gondolata arra figyelmeztet, hogy jelen pillanatban az utópiának, a helyes élet boldogságának tartalmát csak negatív vagyunk képesek megfogalmazni, teljességgel az ószövetségi hagyomány szellemében, amely megtiltja számunkra e tartalmak végső konkretizációját. Ha a valóságban a lehetőség e pillanatai rejtve vannak, homályosak, beláthatatlanok, sőt el vannak zárva előttünk, mindez nem ok arra, hogy a gondolkodás is így reagáljon. Ezért nem fölösleges Adorno negatív – ne készíts magadnak faragott képét⁴⁸ – megfogalmazott gondolata: „A filozófia fogalmának avultsága, az inaktivitás pillanata a filozófiában, amit figyelembe kell venni, ha ma még fogalmat akarunk alkotni róla, azzal kapcsolatos, hogy a helyes élet lehető-

⁴⁵ Roger Garaudy: *Človekova beseda* (Emberi szó). Mohorjeva Druzba, Celje, 1977. 97.

⁴⁶ Uo. 96.

⁴⁷ Lothar Bossle: *Zur Soziologie utopischen Denkens in Europa. Von Thomas Morus zu Ernst Bloch*. Bonifatius, Paderborn, 1933. 8–9.

⁴⁸ Mózes II. Exodus, 20,4.

sege elhibázott lett. Ha teljesen megszűnik a helyes élet motivációja, a hogyan lehet gondolata, akkor valóban vége a filozófiának.⁴⁹ Adorno ezért tudatában van annak, hogy ma a gondolat, illetve a filozófia – és szerinte a filozófiába való bevezetésnek csak a dialektikába való bevezetesként van értelme – „adja a helyes élet tökéletesen lehetetlen belátása és a lehetséges tudata közötti feszültség színterét...”⁵⁰ Ez a negatív megfogalmazott gondolat nemcsak Adorno dialektikafelfogását szemlélteti, mint *negatív dialektikát*, hanem inkább azt, hogy a pillanatnyi gondolkodás csak e módon hozhat megváltó⁵¹ többletet, ebben van az ereje, hisz enélkül a gondolat nem is volna igazi gondolat.

Az utópia végének témája és problematikája végül is valamely szó szerinti végnél erősebben kapcsolódik a történelmi fejlődés diszkontinuitásának, sőt alternativitásának, sőt nem egyidejűségének kérdéséhez, és az elméletnek magára kell vállalnia ezt a terhet, hogy úgy gondolkodjék, ahogyan azt Walter Benjamin javasolta a történelem szétlőtt folyamatosságáról szólva, és hogy többek között a történelmi emlékezet ereje abban áll, hogy élénk varázsolja a jövőt.⁵² A tolerancia pillanatnyilag oly tisztelt fogalmát csakis azzal kell megfékezni, ami a világ és a benne létező viszonyok, melyeket a gazdasági törvények irányítanak, e törvények pedig sohasem toleránsak, és Herbert Marcuse jól tudta, miért adta elméleteinek a *Represszív tolerancia* címet. És mivel a különbözőségek szelleméről, a pluralizmusról és a civil társadalomról való szüntelen beszéd közepette sem némult el az osztályharc témája, ellenkezőleg, napról napra hangosabbá válik, a közelmúlt eszmetörténetének néhány alakját sem lehet teljesen elhallgatni. Hogy pillanatnyilag az utópisztikus tartalmakat hordozó gondolatokat nem újítják meg, illetve azok nem rendelkeznek a megújulás erejével, még nem jelenti az utópisztikus gondolkodás erővesztését, mely az egyik legerősebb forrás volt és maradt a létezés bátorságának megőrzéséhez. Végül is csak arról van szó, hogy benne *igent* mondunk a világra és az életre.

⁴⁹ Theodor W. Adorno: *Philosophische Terminologie I*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973. 133.

⁵⁰ Uo.

⁵¹ Kritikussága miatt, mely állandóan megtiltja, hogy a gondolkodás bárminek a követése legyen – Adorno filozófiája ugyanúgy sokak számára nehezen elfogadható, és mint ilyen ma is az akadémialincselés aljas kísérleteinek van kitéve, a tartalmi gondolkodás erőtlenségének jeleként. Az Adorno-kritika szellemében – Adorno tulajdon érveivel – e kritikához hozzátehető, hogy a gondolkodás nem nagy manipuláció, mely valamelyik protagonistájának lehetővé tenné, hogy politikai eszközökkel megerősítve, elméleti dögevést folytasson.