

Az utópia

Hobbesból, ahogyan Spinozából és a felvilágosodásból is, világosan kihallatszik a polgári társadalom szervezeti formájába vetett bizalom. A történelem célja maga a polgári társadalom és annak kibontakozása, alaptörvényei örök természet törvények, amelyek teljesülését nem csupán a legfelsőbb erkölcsi parancs testesíti meg, hanem a földi boldogság garanciája is. A reneszánsz nagy utópiái ezzel szemben két gazdasági forma közötti átmenet kárvallottjainak a kétségbeesését fejezték ki. A 15–16. századi Anglia történelme azokról a kisparasztokról beszél, akiket földesuraik elűztek házukból és gazdaságukból, mert akkoriban teljes faluközösségeket alakítottak át birkalegelökké, csak hogy a brabanti posztómanufaktúrákat jövedelmező módon lássák el gyapjúval. Az éhező parasztok fosztogató, csavargó bandáinak sorsa rettenetes volt. A kormányzatok tízezreket gyilkoltak le, másokat pedig elképzeltetlen munkakörülmények közé kényszerítettek az akkoriban kiépülő manufaktúrákban. Pontosan ezekben a rétegekben tűnik fel a modern proletariátus első formája; noha már mentesültek a jobbágyságtól, ezzel egyidejűleg valamennyi létfenntartási eszközüktől is megfosztották őket. Léthelyzetük az újkor első nagy és egyben műfajteremtő utópiájának alapja a királlyal való konfliktusa folytán a börtönben lefejezett Thomas Morus *Utópiájának* (1516). Ebben a fejezetben ezenkívül együtt tárgyalunk egy sor más, hasonló tartalmú utópiát is, elsősorban a dél-itáliai szerzetesnek, Campanellának, kora egyik legnagyobb filozófusának *Napállamát* (1623).¹ Létezik még Cromwell radikális híveinek, a

Max Horkheimer: Die Utopie. In uő: *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*. Kohlhammer, Stuttgart, 1930, 77–94. A szöveg korábban már megjelent magyarul, lásd Max Horkheimer: Az utópia. In Erdélyi Lajos (szerk.): *Az utópiáról. Válogatás polgári szerzőktől*. Fordította Berkes Ildikó és az ELTE Szociológia Tanszéke. (A filozófia időszzerű kérdései, 39) Oktatási Minisztérium, Budapest, 1979, 13–25. Ennek a kiadványnak a szűk körű hozzáférhetősége miatt és a fordítás terminológiája okán helyesnek láttuk, ha Horkheimer szövegét ezúttal új fordításban jelentetjük meg. (Szerk.)

1 Campanella bemutatásához vö. különösképpen Friedrich Meinecke: *Die Idee der Staatsräson in der neueren Geschichte*. Oldenbourg, München–Berlin, 1925.

levellereknek is utópikus irodalma, egészen a francia felvilágosodásig, melynek legjellegzetesebb utópiáját Morelly abbé jelentette meg *Code de la Nature* [A természet törvénye] címmel. A 19–20. század utópiáit itt kizártuk vizsgálódásainkból, mert más a történelemfilozófiai jelentőségük.

Az utópisták látják, hogyan válik a profit a fokozatosan kibontakozó árutermelő gazdaságban a történelem mozgatórugójává. Szemük láttára jönnek létre a városokban felhalmozódó vagyonokból a nagy manufaktúrák és más vállalkozások, melyek gazdaságilag szétfeszítik a régi céhrendszert és új termelési formát juttatnak uralomra. Ez egyfelől a munkalehetőségek birtoklásában koncentrálódik: a képzett és az üzletben jártas vállalkozók nem csupán az új termelési módszerekkel kapcsolatos ismeretekkel és szervezőkészséggel rendelkeznek, hanem munkahelyekkel, nyersanyagokkal, termelési eszközökkel, hajókkal és egyéb felszerelésekkel is, melyek nélkül nem is volna lehetséges a bérmunka. Másfelől a nagyvárosokban koncentrálódik a minden eszköztől való megfosztottság; az éhség és a nyomor. A jobbágyság túlélői, a nagyvárosok éhező tömegei, a lesüllyedő rend „emberanyaga” munkaerejének értékesítésére kényszerülő bérmunkássá válik.

Az utópisták ezzel a felhívással reagáltak az új viszonyokra: a magántulajdon a bűnös. A középkorban a gazdagságnak más jelentése volt, mint az újkorban; akkoriban lényegében a közvetlen élvezetet szolgáló javak felhalmozásaként jelentkezett, és nem feltétlenül foglalta magában az emberek feletti hatalmat. A reneszánsz óta kialakult helyzetben érthetővé válik, hogy a magántulajdon az utópisták számára most hirtelen ördöggként tűnt fel, mert a hatalom immár egyre kevésbé alapult uralmi titulusokon és örökletes jogokon; egyre kevésbé függött attól, hogy ki a megszokott úr vagy a felavatott mester, ehelyett az emberekkel és munkarejükkel való rendelkezés vált egyre inkább azonossá a munkaeszközök birtoklásaként felfogott gazdagsággal. Az új termelési mód meghonosodásával egyre mértéktelenebbül éltek vissza ezzel a rendelkezési joggal. Nem csupán az országokon belüli állapotok, hanem az itáliai városállamokkal kezdődő nemzeti konkurencia is véres következményekhez vezetett. Az utópisták felismerték, hogy a háborúk oka ugyanaz, mint ami az angol földesurakat bérlőik elűzésére készítette: a nyereség.

Nem véletlen, hogy a két nagy utópista, Thomas Morus és Campanella, katolikusok voltak. VIII. Henrik azért fejeztette le egykori kancellárját, mert ragaszkodott a katolicizmushoz, és nem akarta elismerni a király egyházi fensőbbiségét. Campanella egy spanyol-pápai világbírodalomról vetett papírra átszellemült írásokat egy spanyol börtönben, és kikelt az eretnekek ellen. Thomas Morus perének végeztével – épp kimondták rá a halálos ítéletet – ezt nyilatkozta bíráinak: „Önök azt mondják, felségárulást követtem el és lázadó vagyok. Ó, nem, Uraim!

Őnök a lázadók, amennyiben elszakadnak az igazi egyháztól, megtörik annak egységét és békéjét. Őnök rettenetes jövőt készítenek elő.”²

Az egység és a béke felbomlása, amely a széthúzó erők elszabadulásával és az új versenygazdasággal Európa jövőjét fenyegette, és amely szükségszerűen kapcsolódott össze a polgári nemzetállamok kialakulásával, borzalmasnak tűnhetett e történelmileg iskolázott, vallásukat szó szerint vevő férfiak számára, akik előtt a keresztény egység középkori eszméje a paradicsom képzeteként jelent meg. Noha az egyház számításba vette az új viszonyokat a tridenti zsinaton, a katolicizmus mint áthagyományozott népvallás számára a világot mégis vallásos szempontok alapján szervezett rendként tudta bemutatni, ahol még a legkisebbekről is atyai gondoskodnak. A tömegek képzeletében még ott élt a középkori egyház fontos társadalmi funkciókat betöltő emléke, elsősorban annak nagyvonalú gondoskodása a szegényekről. Most viszont, miután tudatosan látott hozzá az áru és a pénz formájában manifesztálódó hatalom felhalmozásához, az egyház is felhagyott e funkciók betöltésével. Morus és Campanella, széles néptömegekkel együtt, a katolikus tanítás nagyságáról és üdvösségéről szóló őszinte meggyőződésüknél fogva hűek maradtak hitükhöz. A keresztény hitben megalapozott egyesült emberiség eszméje, Campanellával szólva az „egyetemes monarchia” feltétlenül lelkesítette őket, látva Európa véres szétszabdaltságát az új anarchikus gazdaság következményeként.

Machiavelli e gondolkodók számára utálatos lehetett, mert ami a firenzeinek egyszer és mindenkor érvényes tényállás volt, miszerint a vallás haszna, hogy egyike az állameszme erkölcs felett győzedelmeskedő eszközeinek, az utópisták számára a jelen valamennyi bajának ismertetőjele, sőt alapja volt. „Majdnem minden fejedelem machiavellista politikus”, panaszkodik Campanella, „és a vallást csupán az uralkodás művészeteként használják”.³ Mindkét utópista számára utálatos volt az, ami nem csupán nagy uralkodóknál, hanem kiváltképp kis itáliai és német fejedelmeknél virágzott: a vallásos lelkesedés mint frazeológia, az udvarok legzsugoribb pénzületeinek rongyos kabátja.

Morus és Campanella számára egyedül a vallás edénye őrizte meg hamisítatlanul az igazságosság követelményét a valóság nyomorának közepette. A szent közösséget a Földön kívánták megvalósítani, mely a szabad verseny törvényeit Krisztus parancsolataival helyettesítette volna. Vallásos szemléletük nem támaszkodhatott az ember – Hobbes által a közvetlen jelenből kiolvasott – farkastermészetére. E gondolkodók

2 Periratok, Emil Dermenghem nyomán idézve: *Thomas Morus et les Utopistes de la Renaissance*. Plon, Paris, 1927, 86.

3 Meinecke: i. m., 123.

szerint az ember nem természettől fogva rossz, hanem a földi intézmények, elsősorban a magántulajdon révén válik azzá. Campanella szemérveti Machiavellinek, hogy az embernek csak rossz motívumait ismeri, noha az emberre nem csak a puszta önzés, hanem a felebaráti szeretet isteni indítékai is hatással lehetnek.

Az utópisták tehát elővételezik Rousseau elméletét, miszerint a magántulajdon megrontja a természetüktől fogva jó embereket. „Ha [...] ezeket meggondolom”, olvashatjuk Morusnál, „igazat adok Plátónak, s nem csodálkozom, hogy nem akart semmiféle törvényt hozni olyan emberek számára, akik visszautasították azokat a törvényeket, amelyek az élet minden javát egyenlően osztották volna szét minden ember között. Ez a bölcs férfiú azonnal átlátta, hogy egyetlen út vezet a köz javára, ha kimondják a vagyonegyenlőséget; ezt pedig nem tudom, hogy el lehet-e érni a magántulajdon fenntartása mellett? Amíg bizonyos címeken ki-ki annyit tulajdonít el magának, amennyit csak bír, bármekkora lehet a bőség, az mind kevesek között oszlik meg, a többieknek pedig a nyomorúság marad.”⁴

A magántulajdon a felvilágosodás utópistái számára is az emberi lélek rossz tulajdonságainak történelmi forrása. Morelly is így ír, ellentétben Machiavellivel és Hobbesszal: „Elemezzétek egyszer a hiúságot, a piperkőcséget, az önteltséget, a becsvágyat, az ámitást, a képmutatást, az elvetemültséget! Szedjétek éppígy ízekre látszólagos erényeinket! Minden felbomlik e finom és veszélyes elembe: a bírvágyban. Még az önzetlenségben is újból fel fogjátok lelteni. Ám elharapózhatott-e volna ez az univerzális pestis, a magánérdek, ez a lappangó láz, ez a tüdővész mindenfajta társadalomban, ahol nemcsak hogy nem volt tápláléka, de még a legkevésbé veszedelmes bomlásanyag sem volt megtalálható? – Úgy vélem, nem vitatható ama kijelentés ütőereje, hogy ott, ahol semmiféle tulajdon nem létezik, nem is lehet semmiféle veszedelmes következménye.”⁵ Rousseau pedig ekképp fogalmaz: „Az első ember, aki bekerített egy földdarabot, és azt találta mondani: *ez az enyém*, s oly együgyű emberekre akadt, akik ezt el is hitték neki, ez az ember teremtette meg a polgári társadalmat.”⁶

Ám van egy fontos ellentét Rousseau és az utópisták között, mert nem mindenki gondolt arra, hogy történelmi visszafejlődést, jobban

4 Morus Tamás: *Utópia*. Ford. Kardos Tibor. Magyar Helikon, Budapest, 1963, 41.

5 Étienne-Gabriel Morelly: *Code de la Nature, ou la Véritable Esprit de Ses Loix*. Geuthner, Paris, 1910, 16.

6 Jean-Jacques Rousseau: *Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól*. Ford. Kis János. In uő: *Politikafilozófiai írások*. Atlantisz, Budapest, 2017, 119.

mondva, közvetlenül egyenlő tulajdonelosztást képviseljen, míg az utópisták képzeletben magántulajdon nélküli kommunisztikus társadalmat vázoltak fel, melynek a jelen eszközeivel történő megvalósítása fantasztikus módon lehetségesnek tűnt a számukra. Ezzel magyarázható, hogy az utópisták vágyországai, ellentétben a jövőtársadalmak modern, szocialista vázlataival és még Bacon *Új Atlantiszával* is, nem a jövőben léteznek, hanem pusztán térben távol a szerzők tartózkodási helyétől. Morus *Utópiaja* az óceán egyik szigetén terül el, Campanella *Napállama* pedig Ceylon belsejében. E filozófusok szerint bárhol és bármikor létre lehet hozni a tökéletes társadalmat, amennyiben az embereket rábeszéléssel, csellel vagy akár erőszakkal⁷ megfelelő alkotmány jóváhagyására lehet bírni.

A történelmi feltételektől való elvonatkoztatás Hobbesszal kapcsolja össze az utópistákat, mert náluk a társadalom, a szerződéselmélethez hasonlóan, a polgárok szabad akaratmegnyilvánulásán alapul. Az utópisták úgy vélik, hogy az időbeli körülményekre való tekintet nélkül közvetlenül megalapozhatnak egy új, pusztán az emberek szabad, racionális elhatározásain alapuló társadalmat. Morus kifejti, hogy pusztán helyes intézkedéseket kellene indítványozni az uralkodóknak; mert a jobb a jó ellensége, és csak azután válhatna minden jóvá, ha az emberek maguk is megjavulnának. Ez, teszi hozzá persze óvatosan, eltartana még *néhány* évig.⁸ Ám talán maga Morus is efféle utópikus gondolatokkal foglalta el a kancellári hivatalt VIII. Henrik uralkodása alatt.

Az utópia átugorja az időt. Azokból a vágyakból, melyeket a társadalom meghatározott helyzete feltételez és a mindenkori jelen megváltozásával maguk is megváltoznak, az utópia a jelenben fellelhető eszközökkel kíván tökéletes társadalmat létrehozni: egy korhoz kötött fantázia Eldorádóját. Az utópia nem ismeri fel, hogy a történelem fejlődési fokán felbukkanó Seholsincsország-tervezet keletkezésének, fennállásának és elmúlásának olyan materiális feltételei vannak, melyeket pontosan kell ismerni és elő kell tudni készíteni akkor, ha valamit létre akarunk hozni. Az utópia el akarja törölni a jelenlegi társadalom szenvedését, egyedül a benne lévő jót kívánja megőrizni, ám elfelejti, hogy a jó és a rossz mozzanatok csak egyazon állapot különböző oldalai, mert azonos feltételeken alapulnak. Az utópia számára a fennálló megváltoztatása nem kapcsolódik össze a társadalom alapjainak fáradságos és áldozatkész átalakításával, hanem az egyének fejében megy végbe.

7 Campanella saját életével bizonyította, hogy az utópiaterv lényegéből fakadóan a jobb rend megvalósításának eszközeiként megengedi az erőszakot és a rábeszélést, amennyiben felkelésének leverését követően a börtönben is tovább követte eszményét, írásaival próbálva meggyőzni a hatalmon lévőket.

8 Morus: i. m.

Az utópisztikus tan itt viszont logikai nehézséget tartalmaz, mert míg szerinte a materiális tulajdon az ember tényleges lelki alkatának alapja, addig fordítva is igaz: a tulajdont a pszichéből is ki kell iktatni. Általában véve a következetlenség abban áll, hogy a fennálló, rossz intézmények által befolyásolt emberi elképzelésektől nem csupán a valóságon való türelmes munkálkodást várják el, mint ahogy egyébként jogos lenne, hanem egy tökéletes társadalom részletekbe menően kidolgozott eszményképének tartalmi felvázolását is. Ebben rejlik az abszolút józan ész elbizakodott fogalma, mellyel a polgári filozófusok elméleteiben is találkozunk, ahol az utópistákkal ellentétben azt a funkciót tölti be, hogy dicsőítse a fennálló társadalmat és kategóriáit örök érvényűnek tüntesse fel.

Morus és Campanella azon a meggyőződésen voltak, hogy a társadalom számára szükséges javak racionálisan szabályozott munkaszervezéssel bőségesen rendelkezésre állnak, ha azokat nem az egyéni haszon, hanem a közösség közvetlen szükségleteiért állítják elő. A rokkantakon kívül mindenkire érvényes a munkakényszer: Morusnál elegendő napi hat, Campanellánál pedig napi négy munkaóra. Morus utópiája inkább a szabad polgárok általános társulásának jegyeit viseli magán, mert ismeri a hivatalnokválasztást; míg Campanella Napvárosa közelebb áll a középkori kolostorok rendtartásához. Utópia lakosainak rendje humánusabb, liberálisabb, felvilágosultabb, angolosabb, mint a Napállamé, viszont Campanella merészebb módon ismerte fel a természet uralásának lehetőségét a tudományos haladás segítségével. Jövőbeli országában egy sor modern gépezetet vizionál, melynek tekintetében valójában még Bacon is megelőzte. Campanella arról is meg volt győződve, hogy hatásaiban nem csupán az emberiségen kívüli természetet lehet meghatározni és hasznosítani, hanem a tudományos eugenika alapján a társadalom új nemzedékét is szabályozni fogják.

Az eszményi államoknál való elidőzés és a valós fejlődési tendenciák fel nem ismerése az utópisztikus rendszerek jellegén bosszulta meg magát. A társadalmi ügyek közös tulajdonon nyugvó racionális irányításának tudományos előfeltételei a maguk korában semmiképp nem voltak meg, ellenkezőleg: fantáziaképeik megvalósítása a fejlődés mesterséges akadályozását jelentette volna, ami az egyének teremtő kezdeményezéseinek szabad kibontakozásától függött a szabad verseny feltételei között. Olyan korban, ahol egy kapitány személyisége nem pusztán a tengeri utazás sikereire nézve volt döntő, hanem ahol találóan „kapitányoknak” nevezték a többi, fejlődésben lévő iparág vezéreit is, ahol tehát az emberi termelésen belül a csekély racionalizálás következtében a gazdasági vezetők és a munkavégzők tudatát egy világ választotta el egymástól, ott a vezetők és munkavégzők materiális életkörülményei között is szükségképpen óriási különbségek voltak. Az utópisták által követelt köztulajdon és egyenlő életkörülmények

a civilizáció halálát jelentették volna. Morushoz és Campanellához képest ezért tűnik Hobbes és Machiavelli haladó szelleműnek, és Machiavelli joggal szól így *A fejedelemben* az utópisztikus kísérletekről: „Mivel az értőknek kívánok hasznos dolgot írni, helyesebbnek ítélem a dolog valódi igazságának kifürkészését, semmint megelégedni a róla alkotott elképzeléssel. Sokan képzelnek el olyan köztársaságokat vagy egyeduralkmat, amelyek soha nem voltak, és amilyenekről nem is tudunk. Nagy a távolság valódi és képzelt életmódunk, valóságos és feltételezett tetteink között; aki az utóbbiak alapján okoskodik, inkább saját romlásának okozója, mintsem sikeres előmenetelének.”⁹

Az utópiának valójában két oldala van: egyfelől annak a kritikája, ami van, másfelől annak a bemutatása, aminek lennie kellene. Jelentősége lényegében az első mozzanatban rejlik. Egy ember vágyaiból tényleges helyzetére lehet következtetni. Morus boldog utópiáján átút azoknak a tömegeknek a helyzete Angliában, akiknek vágyait a humánus kancellár öntötte formába. Magát ezt a vágyat persze nem a társadalmi szituációra adott reakcióként ismeri fel, hanem e vágy tartalmát naiv módon térbeli vagy időbeli túlvilágra vetíti ki. A reneszánsz utópiája a középkor szekularizált mennyországa. Egy távoli, földi halandó számára belátható evilág konstrukciója minden bizonnyal radikális változást jelentett azokkal a korszakokkal szemben, amikor a szegény ember csak halálával tudott eljutni utópia birodalmába. Ám ahogy a középkori istenhívó nem lelte meg a mennyországban nyomorának ellentétét, éppoly kevésbé tekintettek az utópisták eme távoli szigetekre úgy, mint mindenkori jelenük nyomorára adott reakciókra.

A fennálló vagy az épp létrejövő rend apologetáiként fellépő filozófusokat az a felismerés különbözteti meg az utópistáktól, hogy a végiggondolt polgári rendben az egyénnek a jobbágyság rendszere alóli felszabadulása ellenére a tényleges nyomorúság nem szűnt meg és nem is szüntethető meg. Amikor Hobbes és Spinoza kijelentették, hogy az új állam a közérdek kifejeződése, annyiban igazuk volt, hogy bizonyos gazdag polgári rétegek követeléseinek kielégítése, vállalkozásaik belátható időn belül történő fejlődése a társadalom egészét is támogatta. E filozófusok úgyszólván gyakorlatiasabb orvosok voltak; a közvetlenül szükségeset rendelték el, még ha egyes helyeken fájdalmat is okoztak. Az utópisták viszont velük ellentétben a gazdaságban ismerték fel a társadalmi szenvedések okát, vagyis elsősorban a magántulajdon létezésében, és a végső gyógyulást nem a törvények megváltoztatásától, hanem a tulajdonviszonyoktól tették függővé.

9 Niccolò Machiavelli: *A fejedelem*. Ford. Lutter Éva. Helikon, Budapest, 2015, 79.

Veszélyes persze a társadalmat beteg vagy egészséges szervezethez hasonlítani, mert homályossá teszi a tekintetet abban a tényállásban, hogy a széles néprétegek élete és boldogsága nagymértékben összekapcsolódik az „egész” fejlődésével, méghozzá „szervesen”. Míg a késő középkori Európa néhány területén fenn kívánták tartani egyén és társadalom organikus viszonyát, bizonyos közös gazdaságban élő primitív törzsekhez hasonlóan, míg tehát a társadalom jóléte azonos volt tagjainak jóllétével, addig ez az újkorra már semmiképpen sem érvényes. Hegellel szólva ezt a tényállást az egymásnak feszülő mozzanatok külsőségeként és az egész szétszabdaltságaként lehetne kifejezni. A társadalom beteg testhez hasonlítása, amelyet meg kell menteni, még ha egyes helyeken fájni is fog, csak azt az apróságot nem veszi figyelembe, hogy az „egyes helyeken” élő embereknek saját sorsuk van, létezésük egyszerű. Az utópisták viszont megértették ezt a mellőzött apróságot, és észrevették a szenvedő, a társadalom által embertelen létre kényszerített embert. Munkáikban határozottan bizonygatták, hogy pusztá jogi korrekciók nem, hanem a szétszabdalt és embertelen lét helyett kizárólag a társadalom alapjaiban történő átalakítása teremtené egységet, az igazságtalanság helyett pedig igazságosságot.

Bárhol ütjük is fel az utópiákat, azt tapasztaljuk, hogy az érdemet kell méltóképpen jutalmazni ahelyett, hogy – mint szokásos – a javak összessége a hitványaknak jusson. Ahol szabadon működhetnek a gazdaság törvényei, akárcsak korunkban, ott az adott vagyoni különbségek, a boldogság és a boldogtalanság nem érték és érdem szerint, hanem pusztá véletlen folytán fog eloszlani. Az utópia annak a meggyőződésnek ad hangot, hogy az érdekek polgári természetjog előírta kielégítésének célját a társadalom csak akkor tudja teljesíteni, ha feladja a saját gazdasági alapját képező, sok egymással versengő egyéni akarat vak mechanizmusát, és ezeket az életfolyamatokat mindenki érdekében tervszerűen szabályozza. Ezzel a nem pusztán a külső jólétet, hanem az erkölcs és a tudomány fejlődését is az emberi kapcsolatokkal a gazdaságban összhangba hozó elmélettel a kora újkori utópisták álmai összekapcsolódnak Platón Államával, és ezzel egyidejűleg legalább olyan közel járnak a valósághoz, mint a fennálló apologétái.

Minél inkább érvényre jutnak a társadalomban azon egyének érdekei, akik az uralkodó társadalmi rend egyenlőtlenségeinek elszenvedői, annál inkább aktuális ismeretté válik ezzel együtt az utópia tana a tulajdonról. Bizonyos, hogy hiba volt átugrani a jelent és az abszolút tökéletesség meghirdetésével átsiklani az adottban rejlő lehetőségeken. Ám éppoly hiányosság, ha nem gondolunk ki egy jobb rendet és nem fedezzük fel annak előfeltételeit. „[...] jobban tennék”, írja Kant *A tiszta ész kritikájában* Platón utópiájával kapcsolatosan, „ha alaposabban utánajárnának ennek

a gondolatnak és [...] új erőfeszítések árán megvilágítanak a tartalmát ahelyett, hogy kidobnák mint valami hasznavehetetlen kacatot”.¹⁰ Kant magának a megvalósulás feltételeinek a vonatkozásában kapcsolódik az utópisták tévedéséhez, amikor egy tökéletes társadalmi állapot hiányos megvalósíthatóságát túlnyomórészt „a valódi eszmék törvényhozáskor való elhanyagolásával” magyarázza és kijelenti, hogy lényegében ez attól függ, hogy a „törvényhozónak” megtanítják-e ezeket a valódi eszméket. Kant is ragaszkodik a harmonikus társadalom fantomjához, melynek megalapítása szerinte mindenkor csak a résztvevők helyes belátásától és jó szándékától függ. Ám az utópiában visszatükröződő társadalmi problémák gyökereiről való tudás természetes hordozói nem a jelen törvényhozói, hanem azok a csoportok, akik maguk is szorult helyzetben vannak a társadalmi életfolyamatban betöltött helyük következtében, valamint annak a célnak a letéteményesei, ami megváltásukkal kapcsolódik össze.

Az utópisták fennállótól való elfordulásával ellentétben a természetjogászok nyilatkozata, miszerint az újonnan létrejött polgári állam lényegéből fakadóan a közjó garanciája, polgárai életének lehető legjobb biztosítéka, ebben a korszakban közvetlenül haladó szellemű és érvényes volt. Azzal, hogy az utópiát mereven a jövőhöz szegezték anélkül, hogy állandóan szembesítették volna az állami valóságot a célképpzettel, végül pusztá ideológiává tették. Egy társadalmi rend ideologikus apologetikája mellett, amit lényegében a középkori kötöttség tagadása, vagyis a szabad verseny jellemzett, az utópia csupán egy magatehetetlen vágy kifejeződéseként, tiszta költészetként jelentkezett. Érthető viszont, hogy a vágy tehetetlenségét pontosan abban a mértékben képes levetni magáról, amilyen mértékben a társadalom érettebbé válik alapjainak átalakítására és kifejlesztésére ehhez szükséges erőket. Ahogy már korábban említettük, a 16–17. században lehetetlen volt a közös gazdaság, míg a verseny szükséges volt a társadalom fejlődéséhez.¹¹ Még ha ezt az utópiákban figyelmen kívül is hagyják, mégis megfogalmazzák a végcél, hogy minden politikai vállalkozást ehhez lehessen mérni.

E cél közvetlen megvalósításának lehetetlensége és annak a tulajdonon alapuló társadalmi rendnek a korabeli célszerűsége, amely ellen küzdöttek, nem jelentik semmiféle igazolását az utópiákban uralkodó elmentmondásoknak. Az új rend alatt sínylődő egyén csak az álomban talál

10 Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. B 372–373. Atlantisz, Budapest, 2004, 313.

11 Mivel a cél és a kéznél lévő eszközök groteszk módon alkalmatlanok voltak, érthetővé válik az utópisták különös útja eszméik megvalósításához. Míg Morus az uralkodót akarta meggyőzni, addig Campanella szerzetesfelkelést készített elő Calabriában.

menedéket, a belső emigrációban, éppen ezért ebben az időszakban az alsóbb néprétegeknél virágzik a vallás. Ezek az egyének áldozatok, mert a történelmi fejlődés haladáshoz szükséges időszakában szenvednek, akiket a „világszellem” saját, magasztos céljaira használ fel. Organicista hasonlattal élve, melynek kétértelműsége itt kiváltképp világos, a gyógyulás érdekében kiontott vérüket végül az utópiában testet öltő ínségük gyógyítására használják fel. Az a társadalmi állapot, amely minden ember erejét szababban kibontakoztatja, világtörténelmi méretű költségekkel jár.

Itt válik nyilvánvalóvá minden idealizmus problematikája, Hegelét is beleértve. Hegel idealista gondolkodása szerint minden valóság az abszolút szellemmel, a „természet és történelem pedig csak megnyilatkozásának szolgálnak, s becsületének edényei”.¹² Azt látjuk, hogy „a szellem a történelemben kimeríthetetlenül sok irányban mozog, bennük élvezi magát és kielégül. [...] Tevékenységének ebben az élvezésében csak önmagával van dolga”.¹³ Ez a gondolat nemhogy problematikus, hanem van benne valami önmagában rettenetes, mert ilyen módon az egyén egyszeri, tényleges halála úgy jelentkezik a rendszerben, hogy az őt túlélő szellemi lényeg, az abszolút szellem, avagy a transzcendentális tudat előtt pusztá illúzióként jelenik meg, mint ami legalábbis igazolt. A halált azonban teoretikus módon semmiképp nem lehet „értelmessé” tenni. A halállal szemben minden értelemadó metafizika és teodícea tehetetlennek bizonyul. Ezek bizonyosan valódi, az utópiában is visszatükröződő szenvedések, azzal a folyamattal vannak összefüggésben, ami nélkül a megváltás mindez alól nem lenne elgondolható. Ám mi sem mond ellent jobban egy valódi filozófia feladatának, mely megelégszik ezen szükség-szerűség megállapításával. Tény, hogy a történelem egy jobb társadalmat egy kevésbé jó társadalom után valósított meg annak érdekében, hogy egy még jobbat realizálhasson önnön menete során. Ám az is tény, hogy a történelem útja az egyén szenvedésén és nyomorán vezet keresztül. E két tény között egy sor tisztázandó összefüggés áll, de nincs igazoló értelem.

E filozófiai megfontolások tiltják az efféle vállalkozások fölényeskedő megítélését, melyben az emberek közvetlenül kívánják megvalósítani az utópiát és az abszolút igazságosságot a földön. Thomas Morus működése alatt Németországban egy ember, akit még az angol kancellár is megvetett, kezdettől fogva kilátástalan vállalkozásba fogott a feladatra teljesen alkalmatlan eszközökkel, amivel később kudarcot is vallott. Thomas Münzernek

12 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. A szellem filozófiája*. Ford. Szemere Samu. III. kötet. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1981, 336.

13 Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1966, 22.

hívták, aki nem volt hajlandó addig várni, amíg a kereszténység végtelen szenvedések során megvalósul. Münzer a teológiai értelmezésekkel ellentétben Krisztus szavaira hivatkozott, amikor azt hirdette, hogy ő sem lett volna türelmes a földi igazságtalanságokkal szemben.

Thomas Münzert elhagyta az idealizmus türelme. A kutatók és gyakorlatias politikusok belátása és tudása magának a társadalmi ínség legcsekélyebb hatékonyságú javulásának összetett és hosszadalmas felteteleiről soha többé nem képes megnyugtató módon megindokolni a rezignációt. Aki türelmet követel az emberi intézmények által okozott szenvedés és halál iránt, annak fontolóra kell vennie, hogy a történelem menetével szemben álló általános türelem a várakozás szükségességének perdöntő oka. Történelemfilozófiailag mindenestre érvényes: az eddigi történelem menetének magyarázata, amelyet nagyrészt még teljesíteni kell, valami más, mint annak lehetetlen igazolása.

Nietzsche túl szigorúan, épp ezért hatástalanul ítélte, amikor *A történelem hasznáról és káráról az élet számára* című tanulmányában tulajdonképpen bizalmatlan a történelemmel való tudományos foglalatossággal szemben. Ám ha a történelmet az utópiával szemben játsszák ki, akkor mégiscsak utalhatunk Nietzschére. A „történelem hatalma” iránti csodálatról Nietzsche azt írja, hogy

gyakorlatilag minden pillanatban a siker leplezetlen csodálatába csap át, és minden tényszerűnek a bálványként való imádásához vezet: ennek szolgálatában mostanság egy nagyon mitologikus és ráadásul igen német fordulatot gyakoroltak be, mely így hangzik: „számot vetni a tényekkel”. Aki azonban megtanulta, hogy „a történelem hatalma” előtt meggörcsítse a gerincét és fejet hajtson, az végül egy kínai mechanikusságával fog „igent” bólintani minden hatalomnak, legyen az akár a kormány, akár a közvélemény vagy számszerű többség, és minden tagját pontosan arra az ütemre fogja mozgatni, amellyel valamely „hatalom” a zsinórokat rángatja. Ha minden sikerben megvan az ésszerű szükségszerűség, ha minden esemény a logikainak vagy az „eszmének” a diadala – akkor gyorsan térdre, s térdeljük végig a „siker” létrájának valamennyi fokát! [...] S a tisztesség micsoda iskolája a történelem efféle szemlélete! Mindent objektíven tekinteni, semmin nem gyűlni haragra, semmit sem szeretni, mindent megérteni – milyen szelíddé és simulékonyvá is tesz mindez. [...] Én tehát azt mondanám: a történetírás mindegyre azt vési belénk: „volt egyszer”, míg a morál: „ne tegyétek”, vagy „nem kellett volna tennetek”. Így válik a történelem a tényleges moráltalanság kompendiumává.¹⁴

14 Friedrich Nietzsche: *A történelem hasznáról és káráról az élet számára*. Ford. Tatár György. In uó: *Korszerűtlen elmékedések*. Atlantisz, Budapest, 2004, 153–154.

Nietzsche, akinek későbbi filozófiai fejlődése persze ahhoz vezetett, hogy noha nem az emberi történelmet, hanem a természettörténetet, a biológiát imádta, és valójában a pusztá vitalitás „sikerének leplezetlen csodálatába” hanyatlott, itt mégis a felvilágosodás egyik alapgondolatát fogalmazta meg. A tökéletes magyarázat, egy szükségszerű történelmi esemény ismerete a cselekvő emberek számára annak eszközévé válhat, hogy értelmet csempésszünk a történelembe. Ám a történelem önmagában szemlélve nem rendelkezik ésszel, nem egy, önmagával mindig azonos *lényeg*, nem *szellem*, aki előtt meghajlásra kényszerülünk, sem pedig *hatalom*, hanem az emberek társadalmi életfolyamatából adódó események fogalmi összefoglalása. A *történelemben* senkit nem hívnak életre, mint ahogy senki életét nem oltják ki. A történelem nem terhel minket feladatokkal és nem is oldja meg azokat. Csak a valódi emberek képesek cselekvésre, akadályok leküzdésére és juthatnak odáig, hogy az emberi vagy természeti hatalmak által előidézett egyéni vagy általános szenvedést csökkentsék. A történelem panteisztikus önállósulása egységes, szubsztanciális lényeggé nem más, mint dogmatikus metafizika.

Tillmann Armin fordítása