

Kiss Endre:

A zsidó modernizáció filozófiai ívei

Filozófiatörténeti vázlat
2016-2017

Tartalom:

- I. Bevezetés
- II. Az első ív: felvilágosodás, Mendelssohn
- III. A második ív: a spinozai eredetű politikai messianizmus, Heine, Feuerbach, Marx, Hess/1
- IV. A harmadik ív: Wissenschaft des Judentums, Hess/2, Goldziher, emancipáció és pozitívizmus
- V. A negyedik ív: Cohen és Alexander

Függelék

Bibliográfia

I. Bevezetés

A modernizáció a maga társadalomelméleti értelmében az újkori emberiség sorsa. Ebben a folyamatban a zsidóság nem egyszerűen különleges, de egyenesen szinguláris szerepet töltött be.

A modernizáció hatalmas lehetőség, kihívás és kényszer. Minden állam (nép, kultúra, civilizáció) úgy halad a modernizáció felé, majd már a modernizáció labirintusában előre, hogy eközben meg akarja őrizni saját identitását, hagyományait, mindazt, amihez saját önazonosságát kötötte.

Ebben a helyzetben a zsidóság minden más néptől (állam, nemzet, civilizáció, vallás) különbözik. Az összes többi nagyobb közösség kezdetben differenciálódik, majd meg is oszlik a modernizáció elfogadásának, illetve elutasításának tengelyén. Ebben az esetben a modernizáció *belső törésvonal* alapjává válik.

A zsidóság egészére ez a törésvonal nem jellemző, a zsidóság ragaszkodása identitásához történeti, teológiai és fundamentális eredetű, szinguláris módon össze van kapcsolódva a diaszporákban való létezéssel is, s még a modernizáció zsidó szereplői sem vállalják a hagyományoktól való megszabadulás önálló, „tisztá” pólusban való képviselését.

A zsidóság egészére is érvényes Walther *Benjamin* egyszerre költői és teológiai hasonlata (eredetileg a történelem szelleméről, a történelem „Angyalá”-ról), aki áttekinti a történelmet, a történelmet katasztrófák sorozatának látja, el szeretne időzni az egyes korszakoknál, és be szeretné gyógyítani a sebeket, de a Paradicsomból áradó szél tovább fújja az angyalt a távoli jövőbe, ami a messiási birodalom. Az Angyal ezt a távoli jövőt nem látja, mert tekintete hátrafelé szegeződik és visszapillantva csak a történelem romhalmazát látja.

Ezért korántsem logikátlan, hogy a modernizálódó zsidó filozófia első nagy felemelkedése a *világtörténelmi messianizmus* irányában történt (a spinozai immanentizmusból kiinduló kommunizmusfelfogások alakjában a 19. század első felében), hogy azt azután a pozitív emancipáció lehetséges változatai váltsák fel (a zsidóság mindenkor változó léthez kötöttségének alapzatain).

A modernizáció lehetőségeit, kihívásait és kényszereit reflektáló zsidó gondolkodás a tizenkilencedik nagy vonalakban az *emancipáció* kérdésköre köré kristályosodott ki. Ez a legtágabb kerete a *Magyar Zsidó Szemle* munkásságának is.

Az emancipáció és modernizáció összekapcsolódása, az, hogy a két folyamat kölcsönösen erősítette egymást, alakította ki a *modern politikai antiszemitizmus* jelenségét, amely a zsidóság létének további meghatározó jelenségévé vált.

A modernizáció lehetőségei, kihívásai és kényszerei a világtörténelmi messianizmus, a széles, társadalomelméleti értelmű emancipáció és az antiszemitizmus nagy jelenségköreiben érintették leginkább az európai és a magyar zsidóságot.

Ezek közül az emancipáció és az antiszemitizmus harca maradt a jelen küzdelmeinek középpontjában. Az emancipáció állandóan újrafogalmazódik, az antiszemitizmus differenciálódott, részben eltűnt az értékvezérelte életet élő társadalomból, részben evilági metafizikává válva az új szélsőségek szellemi tartalmává vált.

Jelenleg teoretikusan a modernizáció értelmezése a legproblematisabb. Miközben a modernizációt egykor konstituáló jegyek mindegyike tovább is működik, a modern társadalmat működtető funkcionális és strukturális hatások rendre megpróbálkoznak a mindenkori helyzet véglegesen elért történelmi végcélnak való beállításával, és ennek a vélt végcélnak a kritikussait vagy ellenségeit kivétel nélkül valamiféle szélsőségnek állítják be.

Ennek a folyamatnak közvetlenül az elviekben nincs köze a zsidósághoz, mégis erősen viszonylagossá teheti zsidóság és modernizáció szerves kapcsolatát.

II.

Az első ív: felvilágosodás, Mendelssohn, haszkala

Hamann és Mendelssohn korszakában a filozófus más szerepet tölt be, mint később, a XIX. században. Ekkor a filozófus még „világbölcs” (Weltweiser), aki személyében egyesíti magában a helyes megismerés elveit a végső kérdések tudásával.

E „világbölcsnek” természetesen ekkor is szoros köze van mind a meghatározó tudományokhoz, mind a tudományok elméletéhez és azok pozitív összefoglalásához. Mint „világbölcs” azonban *valóban* különleges lény is, mágus, az emberi szellem dísz, aki nemcsak elvárja a reá sugárzó hódolatot, de azt időnként meg is kapja, amit igen szépen példáz a XVIII. század abszolutista uralkodóinak előszeretettel gyakorolt szokása, hogy udvarukba invitáljanak "világbölcsöket", és a profán és barbár világ számára elérhetetlen nyelvi magaslatokon énekeljék meg a bölcs bölcsességét, amelyre a bölcs rendre azzal

válaszol, hogy ő pedig az őt meghívó uralkodó világtörténelmi dimenziójú államférfiúi nagyságát énekli meg.

A „világbölcs”-i szerep önálló kultúrtörténetének számos adata a hagyomány ismert tényének tekinthető, jóval kevésbé talált ez a jelenség elismerésre magában a filozófia történetében, amelynek ismétlődő jelensége, hogy a nagy filozófiatörténeti összefoglalások nem tudnak kezdeni sok esetben még a tizennyolcadik század univerzális zsenijeivel sem (ebbe a sorba nyugodt lélekkel besorolhatjuk *Mendelssohn*-t is).

Szemléletes elem például a „világbölcs” öltözködése, hiszen gyakran maga *Voltaire* vagy *Rousseau* is egyenesen keleti mágus jelmezében jelenik meg, s keresve se találhatnánk jobb példát e jól igazolható szerep karakterére, mint *Hamann*t, az ő *epitethon ornansa* ugyanis sallangmentesen: „az Észak Mágusa”.

Sem a mágus, sem a keleti bölcselő jelmeze nem jelentett és nem is jelent első szándékú filozófiai meghatározást vagy elköteleződést. A „világbölcs”-nek ez az értelmezése tökéletesen összefér a felvilágosodással, *Voltaire* és *Nagy Frigyes* a hízelgésig elmenő tisztelettel köszöntik egymásban éppen ezt a „világbölcs”-et, akinek személyes kiválósága nem kizárólag, sőt, nem is érdemileg az általa képviselt filozófia szisztematikus tartalmaiból következik.

Megközelítően *Kant Három kritikájának* megjelenéséig lehet számítani a „világbölcs” szerep-meghatározó hatásának középponti érvényességét. A „filozófiai mágus”- meghatározás ekkor éppen nem az egyes filozófiai gondolatrendszerek korlátozásának, de éppen az egyes gondolatrendszerek kiterjesztésének irányába mutat, beleértve akár még az ismeretelmélet vagy a modern empirizmus elemeinek kiterjesztését is.

Nyilvánvaló a különbség a XVIII. század általában vett egésze és a *Kant*-utáni korszak között.

A *Kant*-utáni korszakban csak egy diszciplinárisan pontosan azonosítható irányzat, legtöbbször rendszer, alapítójaként, vagy legalábbis vezető képviselőjeként válhatott valaki „világbölccsé”, de akkor is csak abban az esetben, ha maga ez a jól azonosítható diszciplína elég univerzális volt önmagában ahhoz, hogy vezető képviselőjének biztosíthassa ezt a „világbölcsi” rangot. Nyilvánvaló mindezek után azonban az is, hogy ez a „világbölcs” immár gyökeresen más fogalom, mint nem sokkal korábban volt (ami nem zárja ki, hogy a két felfogás között lehetségesek az átmenetek).

Ez a diszciplinává válási folyamat a maga történelmi éppügylétében egyáltalán nem segítette a zsidó gondolkodás kibontakozását (természetesen ez csak a

gondolkodástörténet kiragadott, szinguláris szempontja, s itt nincs kapcsolatba hozva a zsidóság emancipációs helyzetének más összefüggéseivel).

Mendelssohn a maga korában nyugodtan lehetett „világbölcs”, ahhoz azonban, hogy egy filozófus a Kant-utáni korszakban versenyben lehessen ezért a címért, meghatározó akadémiai és publikációs lehetőségekre volt szüksége (a Napóleoni Háborúkról és a politika fordulatairól most nem is beszélve). Ilyen lehetőségekre azonban mindezen okok együtthatásának következményeként zsidó származású gondolkodónak nem volt lehetősége.

Ez a helyzet az egyik konkrét összetevője volt annak a „civil társadalmi” kezdeménynek, amit *Wissenschaft des Judentums* néven ismert meg a világ.

Mendelssohn barátsága *Lessing*gel a kulturtörténet sokszor feldolgozott tárgya volt, mindamelllett, a „világbölcsök” és a hiányzó tudományos szervezetek világában ez a barátság kiemelkedő fontosságú volt, s egyben a zsidóság szellemi emancipációjának nagy példaképe és mintája.

Lessing gondolatrendszerét (amit a 18. század szemantikájának értelmében nyugodt lélekkel nevezhetnénk „filozófiá”-nak is) ugyanaz a pre-paradigmatikus teljesség jellemzi, mint Herdert vagy Hamant - Mendelssohn-t csak részben, hiszen ő minden felvilágosult szabadsága és tudatossága mellett mindenkor igyekszik kapcsolódást találni mind a korábbi, mind pedig a saját korszakában artikulálódó nagy rendszerekhez is, s ugyancsak minden felvilágosult pre-paradigmatikussága mellett maga is megpróbálkozik egy „racionális metafizika” rendszerének szisztematikus kiépítésével.

Mendelssohn-t éppen ez a minden nagy tendenciában való részvétel, s egyben a minden nagy tendenciában megmutatkozó külön utakra való törekvés jellemzi.

Nem lehet nem éreznünk késztetést arra, hogy ezt a vonását ne zsidó származásával magyarázzuk, jóllehet erre döntő bizonyítékok nem állnak rendelkezésre. Mendelssohn minden fontos mozgalmat végigcsinál, de minden lényeges felvilágosodott vagy más filozófiai összefüggésben markáns külön véleménye is van.

Mendelssohn tárgyalásánál jegyezzük meg, hogy a zsidóság identitásán és jövőjén való reflexió, amely tanulmányunk legtöbb szereplőjére jellemző lesz, nem lett volna lehetséges *Luther* vallásreformjának sokszoros élménye nélkül. Ez olyan nagyságrendű analógia, amelynek rendszeres kifejtése meghaladja ennek a tanulmánynak a kereteit.

Mindig látja a valóság kivételeit a filozófia uniformizálásával szemben, mindig látja az emberi természet árnyoldalait a felvilágosodás kötelező optimizmusával szemben, mindig látja az erős politikai hatalmat a legfelszabadítóbb felvilágosító entuziazmus mellett is, mindig akar rendszert építeni a felvilágosító rendszerkritika egyidejű képviselője mellett is.

Mendelssohnak az univerzális felvilágosodáson belüli mindenkori önálló megoldásaival szemben Lessing univerzális (preparadigmatikus) mindentudása a klasszika és felvilágosodás elméleti lehetőségként érintett közös metszetének másik konkrét realizációja.

Absztrakt megközelítésből tekintve ez el is tér a felvilágosodás legalapvetőbb definíciójától („a vélemények megváltoztatása”). Az ő esetében a „rég” tudás, a „metafizika”, a különféle „dogmatikák” alternatívája nem a megváltozott gondolkodás, ami az új tudásokhoz fog vezetni, de a gondolkodásmódnak ezt a forradalmát mintegy kikerülve a lényegi mindentudásból származó, esszenciális igazságot képviseli, a „belső” igazságot, a dolgok igazi rendjét, amelynek egzakt megfogalmazása annyira evidens, hogy nem is tűnik felfedezésnek.

Ez Herder és helyenként Mendelssohn igazi problémája is az utókorral – Herder mai olvasója is érezheti úgy, hogy csupa köztudott vagy evidens igazságot olvas – miközben differenciált történeti tudás nélkül halvány fogalma sem lehet arról, hogy ezek az „evidenciá”-k a teoretikus humán megismerés hatalmas eredményei és kincsei.

Ebben a német csodában sajátos módon összefolyik a felvilágosodás, a klasszikus filozófia és a romantika, s voltaképpen még a klasszikus irodalmat is külön „gondolati” irányként kellene feltüntetnünk, hiszen olyan alkotók töltötték meg tartalommal, mint Goethe vagy Schiller.

Nagyon is helyén van a tudományos és ideológiai gyanú olyan esetekben, amikor komplex társadalmi vagy történelmi folyamatokat „tisztán szellemi”, vagy túlnyomórész eszme- vagy szellemtörténeti médiumban interpretálnak elsősorban.

A német intellektuális felemelkedés politikai és történelmi valóság, még akkor is, ha nem csak a maga *politikai* formáit nem találja meg (az örök „Weimar”, egy nem-nyugatis vagy éppen egyenesen nyugatis „demokrácia” formájában), de a maga szociális, társadalmi szociológiai alapzatai sem akarnak alá-épülni – ebből jönnek létre az akkori századok jólismert értelmiségtörténeti alaplémái

Ez a német intellektuális felemelkedés (elsősorban természetesen a filozófiai) a zsidó gondolkodást sajátos *ismétlésre, play backre* készíti.

Az ekkor induló zsidó szellemi modernizáció *mutatis mutandis* olyan együttélést hoz majd létre *a német gondolkodással, mint egykor a hellenizmussal*.

Mind a két oldalát helyesen kell érzékelnünk ennek a ténynek. A két folyamat számos történelmi és intellektuális tényezőt tekintve különbözik, de a filozófiai együttélés, a saját identitás filozófiai megfogalmazása a környező nagy filozófia horizontja előtt *igazi hasonlóság, igazi analógia, egzakt módokon igazolható*.

Ez a hatalmas szellemi felemelkedés egy ívbe egyesíti a felvilágosodást és a klasszicizmust (s ha már egy ilyen hatalmas ívről van szó, azokat az irányzatokat is, amelyekről az előzőekben külön-külön volt szó).

Lessing úttörő helyzete a lényegi igazság kimondásának képessége, az előzetes mindentudás pozíciója a még hiányzó rész- és segédtudományok korszakában, kiindulópontként is tetőfokot jelent, olyan klasszicizáló felvilágosodást, ami nem annyira elemeiben empirikus, de a mindentudás lényeglátásának szerény és konvenciómentes alkalmazása.

Nem a bibliakritikai problémák megoldására lépett életbe a lényegi igazság felfogása, de a lényegi igazság felfogása teszi lehetővé, hogy ha kell, nagyvonalúan tullepjen ilyen problémákon.

A felvilágosodás klasszicista változata az előzetes mindentudás kérdésén túl felveti az *esszenciális igazságfelfogás* más alapkérdéseit is.

Az esszenciális igazság kultuszának, az előzetes tudás teljességéből kiinduló felvilágosodásnak nagy gyakorlati szerepe volt a német felemelkedés megindításában (érdemes emlékezni arra, hogy a kor három alap-társadalmá, az angol, a francia és a német, egymástól egészen eltérő politikai és társadalmi helyzetben vannak, azért a bennük kibontakozó felvilágosodások eltérő hangsúlyai nagyon is érthetőek pragmatikus és történelmi szempontból is).

Mefisztofelész rögtön a teljes tudást adja Faustnak, Herder nyomban egy történetfilozófiai álláspont magasáról a felülmúlhatatlan teéjesség igényével pillant vissza, Hamann már kész helyzetként beszél az evilági tudáson alapuló varázstalan világról. Mendelssohn mindezt tudja és szinte Kantra emlékeztető kritikai szemmel figyeli.

Hajlamosak vagyunk, az Észet, az Értelmet, a Ratiót vagy éppen a Vernunftot üres fogalomhüvelyeknek tekinteni, amelyek csupán lényegi orientációkat kifejező fogalmak, „iránytartalmak,” amelyek elfogadása ugyan döntő mozzanat, amelyeknek megvan ugyan az önmagukban vett legitimitációja,

de mögöttük nem feltétlenül kell konkrét és komplexumokba megszervezett tartalmakat elképzelnünk. Az itt szerephez jutó Vernunft a tudás átfogó és strukturált rendszere.

A valóságos emberi erők valóságos fejlődése már itt is megjelenik a középpontban, mint annyi minden a későbbi klasszikus idealizmus mindenkinél fellelhető alapvető koncepciójában.

Goethe és a zsidóság viszonyának feldolgozása ebben az összefüggésben egy teljesebb ív kidolgozása nélkül csak igen nehezen volna az általánosítás igényével értelmezhetőek. Günter *Hartung* kutatásai után meg kell változnia erről kialakult képünknek. Ebben a viszonyban most teljesen említetlenül *hagyjuk Goethe meghatározó és korszakos „spinozizmus”-át és Goethe teljes életművének immanentizmusát*, az „immanencia” lehetővé tette Goethének, hogy talpra állítsa a német kultúrát, de a későbbi paradigmák szempontjából megmaradt szélsőségesen nehezen analizálhatónak!

A Frankfurtban született urbánus beállítottságú Goethe érdeklődésének gyermekkorától fogva középponti része volt a környezetében élő zsidóság szokásrendszere, kultúrája. *Hartung* lényeges pontokon vitatkozik *Houston Stuart Chamberlain* Goethe-interpretációjával, aki Goethe különleges, kultúrfilozófiai és civilizatórikus eredetű érdeklődését a zsidó vallás iránt az egykori szélsőjobboldal kereszténység-ellenességének jegyében szeretné értelmezni.

Az új Európa és az új Németország problémáin a késői tizennyolcadik század koordinátái között gondolkodó Goethe meglepő mennyiségű kontextusban szembesül a zsidó társadalom és a vallás jelenségeivel (ekkor válik világossá ugyanis az addig szinte kizárólag a latin- és a görög kulturális előzményekben gondolkodó értelmiségi elit előtt a zsidóság európai történelemben való részesedésének nagyságrendje, itt sincs végső soron másról szó, mint a történeti reflexió e tekintetben megnyilvánuló erőteljes elkésettségéről.

A Mester Vilmos vándoréveiben külön betétként megjelenő *Pedagógiai provincia* rekvizitumai a zsidó vallás tárgyi- és formavilágát követik. A nevelődési regény tanulékony hősénekre vonatkozó kérdésére azt válaszolják, a zsidóság a „Föld leghosszabb életű népe”. A történeti, civilizatórikus és vallási reflexió felveszi tehát magába Goethénél a zsidóság teljes problematikáját, amely mind a kereszténység, mind a modern államalapítás előtt németiség, mint az európai történelem összes más vonatkozásaiban új összehasonlításokat, analógiákat és értékeléseket tesz lehetővé.

Goethe személye emlékezetünkbe idézheti a tizennyolcadik század valóságos képének nem egyszer az emlékezetből kiszorult elemeit. A felvilágosodás sokáig együtt él a vallásokkal, plurális viszonyokat teremt, e pluralitásban intellektuális közlekedés folyik az egyes vallások és gondolatrendszerek között, amely nem eredendően spirituális, de komparatív, emberi-antropológiai, történeti és civilizatórikus mozzanatokra épült.

A zsidóság iránti érdeklődés az általános ember problematikájának nagy alkotója számára alapvetően univerzális volt, ez az érdeklődés tette teljessé mindazt, amit latin és görög stúdiumok után akár maga Goethe is az emberiségről egyáltalán tudhatott.

A *Jónás könyve* a fiatal Goethe szemében is kiváló alapzata lett volna egy nemzetek feletti Isten-eszme demonstrációjának (és egyben egy nemzeti katasztrófa parabolájának), ami ugyancsak bevezet bennünket vallás, felvilágosodás és civilizáció akkor mérhetetlenül aktuális diszkusszióiba, amely viták még ma is és még akkor is mély elismerést váltanak ki belőlünk, ha a valóságos történelem nem egy lényeges vonásban tőlük eltérő, más pályákra kanyarodott.

A zsidó problematika és téma emancipálódása már a fiatal Goethénél tetten érhető, az 1775-ben megkezdett és töredéknek megmaradt verses eposz *Az örök zsidó*, amelyben Jézus kel életre, hogy szemrevételezze az egyházak helyzetét sok évszázaddal keresztrefeszítése után.

Mendelssohn külön útjai abban is megmutatkoznak, hogy Kanthoz hasonlóan ő is kísérletet tesz a felvilágosodás fogalmának első szándékú értelmezésére. Kant a lehetséges kérdések és válaszok horizontjából az intellektuális és az erkölcsi dimenzió közös metszetére összpontosít, így hozza létre híres meghatározását az ember „önmaga okozta kiskorúságá”-ról, amelyből ki kell lépnie.

Mendelssohn definíciója annyiban sokkal modernebb, amennyiben a társadalmi szempont erősebb, mint az individuális (mint Kantnál), s ez a „modernsége” abban is megnyilvánul, hogy értelmezhető a majdnem kétszáz évvel később születű tudsszociológiai diszciplína szemszögéből is.

Mendelssohn ugyanis a művelődés szélesebb fogalmán belül különbséget tesz a „kultúra” és a „felvilágosodás” között: „A művelődés kultúrára és felvilágosodásra tagolódik. Az első – úgy tűnik – inkább a gyakorlathoz tartozik... Minél inkább megfelelnek ezek egy népnél az ember rendeltetésének, annál több kultúrát tulajdonítanak neki... A felvilágosodás szó viszont – úgy tűnik – inkább a teoretikus dolgokra vonatkozik. A racionális megismerésre (objektív) és a készségre (szubjektív), amelyek szükségesek ahhoz, hogy

ésszerűen gondolkodjunk az emberi élet dolgairól és arról, milyen mértékben fontosak ezek és ezek hatásai az ember rendeltetésére nézve.”

Ez a megkülönböztetés legalább két szempontból igen fontos.

Egyrészt józanul korlátot szab annak a populáris és a körülményekből következően érthető általános nézetnek, hogy a felvilágosodás tiszta eszmeiség, kicsit prózaiabban fogalmazva, *tiszta ideológia*. Ez az oldal Mendelssohnnál a „felvilágosodás”. Ugyanez a megkülönböztetés helyesen hívja fel a figyelmet a társadalmi reprodukció nem eszmei, azaz nem „ideológiai” vetületeire (a „művelődésre”)

Másrészt ez az az alapdefiníció, amelyre a maga zsidó emancipációra irányuló koncepcióját építi: a zsidóság eszerint a ceremóniális vallás (ez lenne a művelődés) és a Vernunft (ez lenne a felvilágosodás) együttese.

III.

A második ív: spinozai eredetű politikai messianizmus, Heine, Feuerbach, Marx, Hess/1

A filozófia története szakadatlan átértékelések sorozata. Ezek szűkebben hermeneutikai okairól és általában a filozófiai fejlődés modellekbe rendezhető, majdhogynem törvényszerűségnek nevezhető sajátosságairól e tanulmányban nem emlékezünk meg.

Szinte hétköznapi és pragmatikus összefüggés viszont, hogy ezek közül e szakadatlan átértékelési folyamatok közül csak kevés kapja meg azt az átütő erejű nyilvánosságot, *ami magát az átértékelés valóságos horderejét megilletné*. E perspektívából nézve szinte azt is mondhatnánk, hogy az igazán nagy átértékelések azok az átértékelések, amelyek jó időben, mindenkor nehezen rekonstruálható tényezők egyidejű fennállása miatt részesültek összpontosított figyelemben.

Ebben a sorban *Spinozának* egészen különleges szerepe van. Az ő életműve szinte állandóan, sok történelmi korszakban részesült középponti jelleggel igen komoly újragondolásban, miközben e szakadatlan újragondolások gyakorlatilag egyike sem nevezhető olyannak, amelyben Spinoza akár csak megközelítően átfogó vagy *teljes* jelentőségének újragondolása bekövetkezett volna.

Spinoza (és a vele összefonódó immanentizmus és az arra épülő messianizmus) évszázados „árnyéka” minden, csak *nem mindennapos* filozófiatörténeti jelenség.

A filozófiatörténet azonban, mint minden történelem, nem metafizika, nem is előre elrendelt harmónia, hanem véletlenekkel és öntörvényűségekkel súlyosan megterhelt valóság, amelyben a történelmi folyamat éppolyan véletlenszerű fejlődésvonalakat és mutációkat is produkál, mint amilyeneket a politikai történelem vagy a társadalom története. Éppen a politikai vagy a társadalomtörténetben vagyunk egyébként hajlamosak utólagosan „kiegyenesíteni”, különféle „rekonstruált” teleológiai sorozatokba beállítani, s ezzel magyarázni a valóságnak ezeket a valószínűtlen vagy irracionális fejlődésvonalait. Utólagosan racionalizáljuk tehát rendre a történelmet.

Ez a messzeható és holisztikus Spinoza-hatás számos szinguláris okra megy vissza, attól a számos eredendő és már adott szingularitástól most eltekintve, amit Spinoza és filozófiájának gazdagsága már amúgy is önmagában jelentett.

Az éles analitika spontán alternatívateremtő képessége (mely alternatíva már spontán módon is átcúsúzhat az utópiába) közelíti Spinozát nagy mértékben Nietzschehez is.

Mégis rá tudunk mutatni - saját kutatásaink alapján - arra a valóban bonyolult és szofisztikált okra, hogy miért is léphetett át Spinoza immanentizmusa *a felvilágosodás, a kriticizmus és a klasszikus idealizmus korszakhatárain*. Vajon miért nem állítottak ezek az új irányzatok valódi sorompót Spinoza filozófiája elé, jóllehet mindhárom irányzat immanens filozófiájában bőségesen képviselve voltak olyan tartalmi elemek, amelyek relativizálhatták volna Spinozát.

Spinoza univerzális érvényességének lehetőségét a tizenkilencedik század első felének zsidó származású gondolkodói számára a sajátos (szelektív és legitím módon hiányos) Kant-recepció teremtette meg.

A Kant-recepció problematikája hatalmas önálló kérdéscsoport, amelynek lényege, hogy a Kantot közvetlenül követő nemzedékek hermeneutikailag, a maguk tudásainak szerkezetét tekintve, nem voltak felkészülve Kant adekvát értelmezésére.

Szövegszerűen is igazolható Heinénél Kant istenbizonyíték-kritikájának egy olyan értelmezése, amely szinte önmagában visszaállítja – Kanttal szemben - Spinoza érvényét. Marx érdemileg nem foglalkozik Kanttal (néhány apró nyomon kívül), s érdemileg ugyanez mondható el Moses Hessről is. Számukra a

kanti kriticizmus nem szakadék a filozófia fejlődésében, a spinozai immanentizmus „száraz lábbal” kelhet át a tizenkilencedik század tájaira.

A Kant-értelmezések széles folyamatában ezek a filozófusok nem mentek át tehát a kanti kriticizmus strukturáló befolyásán, probléma nélkül integrálódtak Spinoza immanentizmusában (amelyhez igen hasonlót az ő korokban *Hegel* teremtett meg). *Spinoza tehát még ahhoz is hozzájárult, hogy virtuózan kiismerjék magukat Hegel ugyancsak immanentista rendszerében.*

A spinozai szocializmus jelenségvilágának ezt az összetevőjét már Franz *Mehring* is észreveszi, akinek egyébként kitüntető vonása, hogy ugyan tüzetesen vizsgálja a szocialista mozgalmak történetét, de nem igazán mélyed el az ideológián túli filozófiák elemzésében. Spinoza átlépését a tizenkilencedik században azonban egzakt módon képes leírni.

Spinoza élő és meghatározó háttér-alakja a XIX. század első felében filozófiai szempontból meghatározó klasszikus kommunizmus-elméletének. E klasszikus kommunizmus-elmélet három legnagyobb képviselője, *Heine*, *Hess* és *Marx* úgy tekintik univerzális kiindulópontnak Spinozát, hogy az azt előbb kifejtett módon egyáltalán nem tekinthető a Spinoza-problematika szisztematikus rekonstrukciójának, miközben nem tekinthető partikulárisan elhibázott értelmezésnek sem.

A zsidóság és az utópia kérdése napjaink posztutópikus világában különösen is sajátos lehet. Az utópiák plauzibilitásának korábban kialakított alternatív világképek napjainkban mélyponton vannak. Ez olyan összefüggést teremt, amelyben az utópiaellenesség fő trendjét képviselő igénytelen gondolkodás nagy általánosságban problémák nélkül igazolást találhat.

Spinoza filozófia tulajdonsága, amely *általánosságban* őt is az utópia-ellenesség kategóriájába sorolja, az, hogy gondolkodása, elsősorban politikai filozófiája a maga katartikus valóságközeliségében olyan magasságokba emelkedik, hogy akár még az utópia elutasításának magatartása mellett is képes az elemzés természetes erejével alternatívákat nyitni. Ezzel az elutasító alapmagatartás ellenére is utópiák vagy kvázi- utópiák felépítésében segédkezik.

Ebből a kiindulópontból nézve is érthető a kommunizmus ekkori klasszikusainak nagyrabecsülése Spinoza iránt, hiszen a XIX. század első felének zsidó származású filozófusai nagy vonalakban éppen ezt a mintát követik. *Kérlelhetetlen* valóságelemzésre törekednek ők is, amelyből önálló alternatíva-alkotásra vagy utópiára való törekvés nélkül is kibontakoznak alternatívák és utópiák.

Ők is a valóság *szigorú* leírását tekintik céljuknak, amely ugyancsak a leírás révén teremti meg saját alternatíváját, „*másik világ*”-át, akkor is, ha ez nem volt célja. *Ezen a nyomvonalon egy nyilvánvalóan antiutópikus kiindulópont akár már utópikusnak is nevezhető.*

Aligha kellőképpen felbecsülhető tény, hogy Spinoza, mint már a XVIII. században is, bonyolult és szingulárisnak nevezhető szociológiai keretek között a modern értelmiségi pályák felé haladó zsidóságnak egyszerre *példaképe* és, a szociológiai mintakövetés értelmében, *mintaképe* is.

Spinoza az *immanencia* filozófusa is. A mindent magába foglaló Isten akkor is kapcsolatot létesíthet a zsidósággal, ha a szóban forgó értelmiségi tevékenység esetleg már nagyon messze áll a normának tekintett vallási és ceremóniális zsidó léteztől.

Így van ez a XIX. század első felének kommunizmus felé forduló zsidó filozófusaival is. Marx-nál ez lehetséges kapcsolat a *filozófia holizmus* keretei között valósul meg, Heine-nél ugyancsak klasszikusan realizálódik, miközben Hess-nél akadálytalan és „bársonyos” visszatérést tesz lehetővé a holisztikus kommunizmusból a pozitívan (és pozitivistán) kivételes alapossággal feldolgozott és rendszerezett zsidóság-képhez.

Spinoza átsugárzó hatásának szempontja alapján Heinen, Hess-en és Marx-on kívül még Ludwig *Feuerbachot* is fel kellene vennünk a XIX. század első felének kommunista szerzői közé. Legitimálhatja ezt a *filozófiatörténész* Feuerbach hosszú elemzése Spinozáról vagy egyszerűen a *feuerbach-i kommunizmus* jelensége is.

A szűkebben filozófiai leszármazás történetileg ugyanis Spinoza immanentizmusától Hegelen és Feuerbach-on át halad (s miközben interpretációnk sokban el fog térni Yirmiyahu *Yovel* koncepciójától, meg kell jegyeznünk, hogy ennek a fejlődési sornak egyik első részletes kidolgozása az ő nevéhez fűződik).

A spinozai immanentizmusból kiinduló zsidó reform-gondolkodás tehát különleges filozófiatörténeti fejlődési útvonalon haladt keresztül, amelynek során végül *Feuerbach Hegel*-kritikájának tartalmaiban állt helyre az a meghatározó filozófiai konstelláció, amelyben Heine, Hess és Marx spinozizmusra kiteljesedhetett. Azt pedig, hogy Spinoza mind Hegel, mind pedig Feuerbach számára már eleve is meghatározó volt, röviden érzékeltettük.

Már Feuerbach-ból közvetlenül is indultak ki kommunisztikus irányzatok. E korszak kommunisztikus gondolkodói (akik *feuerbachianusok* is) tehát már

jóval a marx-i kommunizmus-kép kialakulása előtt ezen a pályán mozognak, s egyáltalán nem kényszerültek arra, hogy kivárják Marx kritikáját, elsősorban a *Feuerbach-tézisek* megírását.

Spinoza immanentizmusában a vallás nem az evilágisággal szembeállított túlvilágiság szférája, de olyan komplex intellektuális képződmény, amelyben az emberiség egyszerre gondolja végig az evilágiság és túlvilágiság alapkérdéseit.

Ez az a közvetlen szál, ami Feuerbach vallásértelmezését is közelíti Spinozához. Ahogy Heine az egész akkor filozófiára gyakorolt Spinoza- hatást jellemzi: „Összes mai filozófusaink, gyakorta talán anélkül is, hogy erről tudnának, azokon a lencséken át látták meg a valóságot, amelyeket Spinoza csiszolt.”

Heine (akinek filozófiai jelentősége a szakkutatók kivételével mára teljesen elhalványodott) a spinozai eredetű immanentista kommunizmus sokszorosán szinguláris helyzetű alakja, aki a Spinozától Marx-ig (Hess-ig) terjedő szellemi tér összes pólusán mozog, megírja e kapcsolat történeti oldalát, megírja a mozgalom jelenét, megírja a mozgalmat nemzetközi (elsősorban német-francia) összefüggésben, érdemileg meg is előlegezi ennek a kornak és ennek a nemzedéknek a kommunizmus-képét is (amiért 1989-ben, az akkori „történelem vége”-fémjelezte korszakban, amely ismét minden addiginél általánosabban vetette fel a kommunizmus alapkérdéseit és beágyazódását a világtörténelmi folyamatba, ekkori „végső álláspontjai” igen aktuálissá is váltak). Egyrészt a legvilágosabban megelőlegezi a kommunista forradalom brutalitását (és világosan szembenéz azzal, hogy az ő verseit pusztítanak el először), másodszor a fennállóval való forradalmi szembenállás újra meg újra felveti benne a kommunizmus gondolatát. Ezért (és sok más ok miatt) Heine teljes jogú harmadik tagja a Marx és Hess alkotta spinozai kommunizmus-mozgalomnak, még akkor is, ha számos körülmény (Heine műfajai, párizsi tevékenysége, szabad, besorolhatatlan hangneme és mások) miatt ezt az összefüggést ma sem kellően egyértelmű.

Nagyon hangsúlyosan fel kell hívnunk az olvasó figyelmét arra, hogy ugyanaz a Heine, akinek jelentőségét az iméntiekben a spinozai immanentizmus és az ebből kinövő messianizmus összefüggésében megpróbáltuk a legfontosabb vonásokat tekintve összegezni, azonos azzal a Heinével, aki 1817-ben alapító tagja annak az Egyletnek, amelyik a zsidóság tudományával, azaz a „Wissenschaft des Judentums”-szal kíván meghatározóan foglalkozni!

A zsidó modernizáció tizenkilencedik századi „hosszú menetelésé”-nek megítélése szempontjából Heine hatalmas tényező, akinek hatása elhatol a 19. század végéig (számos kutatással igazolhattuk, hogy az ő meghatározó hatását

csak Nietzsche, önmagához képest ugyancsak elkésett, hatástörténetével szünteti meg, illetve alakítja át).

Heine hamarosan, azaz már a 19. század első felében, olyan intellektuális intézménnyé válik, aki a legtöbbet teszi azért, hogy a nem-zsidó társadalom megismerje a zsidó társadalmat, és a zsidóságon való gondolkodás az értelmiség attitűdjének lényegévé is váljon.

Heine önmaga válik nemzetközi, univerzális és multidiszciplináris egyesületté, önmaga egy egyszemélyes „Wissenschaft des Judentums”-szá.

Marx hosszú jegyzeteket készített a *Teológiai-politikai traktátus* latin változatából, majd ennek német fordításából is. Csak azok a kivételes nehézségek akadályozhatták meg eddig e dokumentum részletekbe menő értelmezését, amelyek egyrészt Marx kivételes gondolati sebességéből, másrészt gondolkodásának kivételesen nagyszámú és kivételesen részletes forrásvidékeiből, s harmadrészt az egymást követő összes pillanat különleges komplexitásának rekonstruálását maradéktalanul biztosítani képes szövegek csekély számából adódnak.

Hess 1837-es *Die Heilige Geschichte der Menschheit* című művét „Spinoza egy tanítványa” névvel jelentette meg. Ebben Spinozát a „modern szabadgondolkodók és materialisták Mózes”-ének nevezi.

Már Feuerbach megállapítja, hogy valláskritikáján kívül Spinoza azért is vonzotta a hegelianusokat, mert a maga úgy nevezett panteizmusával felértékelte a földi, evilági életet, és az embernek, mint a természet médiumában létező testi lénynek ismét nagyobb jelentőséget tulajdonított. A mára már kissé idegennek tűnő „panteizmus” terminusról Heine annak idején még azt írhatta, hogy az „*Németország nyílt titka*” –s ennek a panteizmusnak egyik változatát, az „immanenciá”-, illetve „immanentizmus”-t választottuk ebben a tanulmányban mi is a középponti fogalomnak.¹

¹ Más szerzőkkel ellentétben Feuerbach-ot nem neveznénk immanentista filozófusnak. Más kérdés, hogy a feuerbach-i pozitivitás, mivel tartalmilag mindig az elidegenülés megszüntetése, átütő immanentista potenciállal rendelkezik, hiszen befogadóan azonosnak mutathat fel mindent, aminek elidegenült állapotát a gondolkodó megszünteti.

Könnyűszerrel beépíthetjük ezt abba a folyamatba, ami az egész baloldali hegelianizmus számára a *(hegeli) spekulációból a valósághoz való visszatérés* megkerülhetetlen kényszerét kitette.

Az ekkori Spinoza-értelmezések erősen összefonódtak a zsidóság előtt álló konkrét történelmi alternatívákkal.

Ezek az alternatívák egy bizonyos absztrakciós szinten elválaszthatóak voltak egymástól, miközben nemcsak a valóságban, de az egyes szereplők tudatában is gyakran erősen egymással összevegyülő formációban is megjelenhettek.

A vallási, jogi, a politikai- és sajtószabadsággal összefüggő, az emancipációs és más szabadságjogok egyenként és egymással való összefüggésükben a legbonyolultabb, sokszor a kortársak szemében sem elválasztható módon kavartak egymás mellett. Ez a helyzet számos, igen magas színvonalú filozófiai vitát is generált a 19. század első felében a „zsidókérdésről”, ennek köszönhető számos más koncepció megszületése mellett Marx sokféleképpen értelmezett hasonló című írása is.

A modern liberális vallásszabadság nem érintette a zsidóság problémáját, mert ők nem akartak megszabadulni a vallástól. A többi egyház számára növekvő szabadságjogok nem érintették a zsidóság problémáját, mert nem voltak elismert vallási felekezet, illetve egyház. A teljes politikai szabadság – Marx szerint – nem érintette a zsidóságot, mert a teljes szabadsághoz meg kellett volna szabadulniuk (feuerbach-i értelemben vett) „elidegenülésük”-től.

S ezek a különleges, csak a zsidóság helyzetét jellemző szinguláris alternatívák akár a pillanatnyi politikai helyzettől is változhattak.

Spinoza példája és filozófiája nagymértékben segíthette a zsidóságot abban, hogy előítéletek és félelmek nélkül egységükben szemlélhessék ezeket az alternatívákat.

A Spinozával érintkező baloldali hegelizmus egyesíti a feuerbachi kettősséget, az elidegenedés-modell negatív használatában rejlő *kritikai potenciát* és az immanencia (Feuerbach-nál: emberi lényeg) tovább nem bontható *pozitív homogenitását*.

Ez az immanencia nemcsak, hogy nem volt a maga körében tovább is bontható, de a maga egységességében az összes lehetséges pozitív immanenciákat is egyesítette önmagában. Egyesülhetett ebben a feuerbachi immanenciában a humanizmus, a naturalizmus és a kommunizmus, és így testesíti meg ezt a

pozitív immanenciát például az a feuerbach-i mondás is, hogy az ember az, amit eszik („ist”, amit „isst”).

A kifelé irányuló negatív kritikai potenciál és a pozitivista immanencia *intenzitásának* nagyságrendje e gondolkodásban akár magával Spinozával is rokonítható lehet. A strukturális rokonság, valamint a spinozai kritikai gondolkodás ugyancsak analóg az elidegenedés-modell kritikai használatából származó negativitással. Figyelemreméltó történeti és tudásszociológiai egybeesés ez, hiszen egy messzemenően pozitív homogenitásnak és egy kivételesen rugalmas kriticista negativitásnak olyan egységéről van szó, ami nem egy hagyományos *szisztematizáció formájában*, de a filozófia egy egészen új struktúrájában jön létre.

Mindez nem mentesíti az ifjúhegeliánusokat az alól, hogy a két filozófiai szféra pontosabb kapcsolatának megjelenítése érdekében ne próbálkozzanak a spinozai immanencia „szubjektíválásával”, illetve a kritikai negatív mozzanat szisztematikusabb perszonifikálásával.

Spinoza és az 1840-es évek kommunizmusának kapcsolatát erőteljesen elősegíti az is, hogy (Spinoza) a *gyakorlatként értelmezett vallás politikai karakterét is kidolgozza*. A vallás segítkezik az állam feladatainak végrehajtásában, igazságos és szolidáris életre neveli az állampolgárokat, *a tevékeny élet közösségi zsidó vallása nehézségek nélkül válik egy általános vallás modelljévé*.

Hess szerint Spinoza a tömegek számára egy *általános vallás* modelljét fogalmazza meg, mely nem a szubjektív meggyőződéseken, hanem csupán egy általános gyakorlati ész követelményein, az abból származó cselekvési szabályok követésén alapul. Jóllehet a legtöbb ember nem képes igazi vallást teremteni, ez a gyakorlatként felfogott általános észvallás képes felvilágosodott államot létrehozni.

Ebben ugyancsak visszatükröződik Spinozának az a vonása, hogy a vallást az általánosság szintjére emelt helyes gyakorlattal azonosítsa, amennyiben a vallás csak cselekedeteket, nem pedig véleményeket ír elő. *Aligha lehet hangsúlyozni, hogy mekkora lendületet adhatott ez az akkori kommunizmusnak*.

Egy általános felfogás, amennyiben megszabadítja a vallást történeti elemeitől, maga is átalakul politikai vallássá, amely immár nemcsak a zsidó vallásra támaszkodó legitimációval képes ellátni a szuverenitást.

Hess addig mélyíti elemzéseit, addig „minimalizálja” a szó pozitív értelmében gondolatmeneteit, hogy az egyik történelmi jelenség a szemünk láttára alakulhat át másik történelmi jelenséggé. Így válik a vallás általánossá, majd általánosból politikaivá is. Így jelenek meg a zsidó vallás úgy, mint amelyik nem áll

konfliktusban a modern vallással. Így válik a valóságos zsidó vallástörténet olyan vallássá, mely geneológiai szálakon visszavezet az eredethez.

A politikai autoritás azonossá válhat a vallásival, de el is válhat attól, miközben a politika a vallás parancsainak engedelmeskedik.

Spinoza a maga elemzéseinek logikájával vissza szeretné állítani ezt a „zsidó” elvet. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a politika szentségessé tétele a szentséges (vallási) politizálás útján. A politika e szakralizálása kiváló legitimációs lehetőség egy lehetséges kommunizmus megalapozásakor, mégpedig *mind logikailag, mind pedig érzelmileg*.

Hess Spinoza-programját a zsidóság „univerzalizálása” –ként értelmezhetjük. Kivételesen sikeres terminológiai újítását minden további nélkül alkalmazhatjuk a kommunizmusra is, hiszen a spinozai filozófiát magát is „univerzalizálni tudja” a kommunizmus új jelenségekörének összefüggésében.

Spinoza zsidóságértelmezése (amit Hess nem kevésbé kivételesen rekonstruál) nem pusztán „teológiai”, de, ahogy maga Spinoza hangsúlyozza a mű címében, „politikai” rekonstrukció is. Nem egyszerűen egy XVII. századi zsidó filozófus néz rá a zsidó filozófiára, és nyilvánítja azt „politikai” –nak, hanem egy XVII. századi, a polgári forradalom magasra csapó hullámaiban a modern polgári társadalom bölcsőjénél álló, kivételesen tevékeny és a politikai mozgalmakban az eddig ismert tényeknél jóval elkötelezettebben résztvevő zsidó filozófus az, aki a zsidó filozófiára pillant.

A teljesség, s részben a történeti kitekintés kedvéért meg kell emlékeznünk arról is, hogy éppen a XVI. és XVII. század elvezet a keresztény vallás sok változatának politizálódásához is, olyannyira, hogy *maga a politika* sorozatban vezet új vallások megszületéséhez.

Spinozát (s az őt közvetítő Hess-t is) dicséri, hogy a judaizmus elemzése nem az egyes felfogásokban már eleve benne rejlő, lehetséges módokon triviálisan politizálható tartalmak politikai instrumentálizálását jelenti, de a *forradalmi pillanat aurájából nyúl Spinoza semmiképpen sem közvetlenül és kifejtetten forradalmi filozófiájához*

Politikai szükségletek vezetnek a *haladás racionális* lépéseinek megfogalmazásához (vagy akár a *racionális haladás* lépéseinek megfogalmazásához), amellyel szemben az a zsidó vallás elkerülhetetlenül hasonló racionális lépések megfogalmazásához fog vezetni.

Mint ez a korszak tényeiből ismert, a zsidó közösség számára a zsidóság univerzális kitágítása egyáltalán nem volt feltétlenül célképzet. Az átfogó(bb) racionalitás esetleges univerzalizálódása akár új irányból veszélyeztethetné a zsidóság saját univerzalizálódását, mely ebben az új összefüggésben csak partikularitásként jelenhetne meg.

A zsidó vallás szellemének általánossá válása nem feltétlenül célja a zsidó társadalomnak.

Heine, Marx és Hess (nagyobb közvetítésekkel Feuerbach, majd egészen távoli közvetítésként Nietzsche) olyan univerzalista gondolkodók, akiket Spinoza politikai magatartásirányításként értelmezett zsidóságértelmezése indított el, amelynek logikája lineáris és diskurzív kapcsolatba kerül a XIX. század első felének német filozófiai kommunizmusával.

Ebben az irányzatban a gyakorlati útmutatásra orientálódott és ezen keresztül politizálódó zsidó vallás teljes magátólértetődőséggel a haladás vallásává válik. Új frontot nyit a zsidó közösségek és diszpórák saját környezetéhez való viszonya felé is.

Gondolati paradoxonként is felfogható, hogy milyen új típusú kihívást jelent a zsidóság számára, hogy vallásuk univerzalizáló kiterjesztése a haladás és a racionalitás, az új integráció vallása, miközben ők nagymértékben érdekeltek lennének a zsidóság elkülönültségének fenntartásában.

Hess számára a XIX század második felének elején, a zsidóság felé fordulásának idején mindez már sokszoros koncepcionális támogatást jelent. Spinoza akkori világivá válása, a zsidó vallás új értelmezésének egyik magától értetődő következménye.

Az emancipáció, a zsidó világiasság nem, hogy nem jelenti a vallástól való eltávolodást, hanem ugyanannak a vallásnak akár bravúrosan új értelmezésével is egyenlő lehet.

Egy olyan vallási reform, amely ezt az új értelmezést akár a zsidóság keretei között is keresztül akarta volna vinni, nem foglalkoztatta Spinozát, szeme előtt ehelyett - Hess kiemelésében - egy népszerű általános vallás lebegett, amellyel számos hasonló, némiképp absztraktabb vallási reformgondolat ösivé vált.

Mindebből nem következett, hogy Spinoza követlenül hozzá tudott volna szólni zsidók és nem-zsidók tizenkilencedik századi kapcsolatához. Ami a *vallásértelmezés* és a *politikai elmélet* szintjén lehetséges volt (mindkét irányban: a zsidó vallás értelmezése a modern polgári politika alapjaként, illetve

a modern polgári politika racionalitásának lépései, mint a zsidó filozófia elemei), nem léteztek a hétköznapi diskurzus szintjén.

A külső társadalom útban volt a *szekularizálás* irányába, amíg ez az út a zsidó társadalom, mint társadalom számára nem volt járható út. Egy így feltett kérdés jelentős heurisztikus eredményeket hozhatna a zsidóság társadalomtörténetében.

A filozófiai immanencia alapján álló spinozai koncepció annyiban univerzalizálta a zsidó vallási alap gondolatot, hogy minden társadalom számára megfogalmazható üzenetet tartalmazott.

Az immanencia alapján álló szocializmus-koncepció két eltérő perspektívából két valamelyest eltérő képet mutat.

Az *első* szinten a szocializmusnak, illetve a kommunizmusnak egy olyan koherens létformája érzékelhető ebben a koncepcióban, amely felismerhetően a zsidó életforma vonásait viseli, ami természetesen nem-zsidók számára is lehetséges.

Egy *második* perspektíva ugyanebben a koncepcióban a nemzet új felfogását tartalmazza, ami kimondatlanul egy zsidó nemzetre utal.

A szocializmusnak és nemzetnek ebben a két perspektívában látszólag csak esetlegesen egymás mellé kerülő fogalmi megszívlelendő társadalomontológiai tanulságokat is hordoznak. Nagyon jól láthatóvá válik ekkor, mekkora kategorizációs különbség áll fenn a *politika*, illetve az *elmélet* (itt: társadalomontológia) között.

Amíg ugyanis a politikai és ideológiai kiindulópontokból következően a szocializmus és a nemzet (nacionalizmus) óhatatlanul egymás ellentétei, akár még ki is zárhatják egymást, addig társadalomelméletileg (társadalomontológiaiilag) ez egyáltalán nincs így.

Minden eddig létezett szocializmus másodlagosan felveszi a nemzet vonásait, amíg minden eddigi nacionalizmus, már csak az által is, hogy önmagát igazságos rendszernek tüntesse fel (de más okokból is), kvázi-szocialisztikus vonásokra tesz szert.

E gondolatmenet szálán tovább haladva világos, *mekkora negatív kivételt tett itt a nemzeti szocializmus*: miközben nevében hordozta a szocializmust, (többek között) a faji kirekesztés gyakorlatával meg is semmisíti azt. Hasonló ez ahhoz, ahogy a német fasizmus (és előtte néhány más szélsőséges irányzat) azt hirdette, hogy „világuralom”-ra tör, miközben Angliát (igaz, szélsőséges brutalitással)

csak a távolból bombázta, Franciaországgal kiegyezett, Amerikát nem támadta meg, a „világuralmat” azután az átmenetileg meghódított területek kiszolgáltatott civillakosságával, és még inkább saját még végletesebben kiszolgáltatott és még felkészületlenebb védtelen, fajilag kirekesztett lakosságának megsemmisítésével érte el.

A spinozai kommunizmus frappáns és egyben elegáns koncepcióját Hess egy nem kevésbé kivételes filozófia- értelmezéssel is alátámasztja, mely nehézségek nélkül beemelhető a modern filozófiába is, és amely sajátos *valóság-filozófiának*, vagy akár differenciált *társadalomontológiának* is felfogható.

Hess a Spinoza filozófiáját a maga egészében jellemző *panteizmus* vagy *naturalizmus* fogalmi helyett az *immanencia* filozófiája megfogalmazást tartja helyesebbnek.

Ez a fogalmi ajánlás emlékeztethet arra, hogy az említett korábbi fogalmak nem Spinoza filozófiájának önelvű összértelmezését, hanem elsősorban a XIX. Században lendületbe jövő filozófiatörténet-írás kategorizációs szükségleteit szolgálták. Olyan szerkezeti és szisztematikus vonásokat rögzítenek ezek a meghatározások (pl. naturalizmus, panteizmus), amelyek valójában nem Spinoza filozófiájának belső elveit rögzítik, inkább azonosíthatóvá teszik Spinoza rendszerét ebben a történetírás konkrét perspektívájából kibomló univerzális folyamatban.

Az immanencia tehát közvetett módon a spinozai szocializmus alapja, közvetlenül azonban a politika legmélyebb filozófiai meghatározása is, a politikai képzelet leírása, mely látszólag összeegyeztethetetlen világokat képes összeegyeztetni.

Az immanencia összekapcsolja a filozófiai egyértelműséget (a fogalom számos értelmezési lehetősége miatt nem használtuk a „metafizikai” jelzöt „filozófiai” helyett) a politikai pluralizmus elfogadásával és a tolerancia védelmével.

Ez az immanencia teszi Spinozát minden jó társadalom filozófusává, hiszen egyesül benne a (spinozai értelmű) *metafizikai bizonyosság és a politikai optimum*.

A messianizmus mozzanata nagyon is lényeges a spinozai szocializmus esetében. Hess történeti visszapillantó értékelésében Spinoza szándékaitól messze állt, hogy közvetlenül történeti (történetfilozófiai) messianizmusnak szolgáljon alapul. Ezeket a XIX. századi alkalmazásokat Hess mégsem tekinti egyszerű félreértelmezésnek.

A *chiliazmus*, ismertebb nevén a messianizmus, az egyik legkülönlegesebb filozófiai irány, s feltétlenül beletartozik a zsidó filozófiai modernizációba.

Különlegessége elsősorban nem tartalmi vonatkozásaiban, de helyzethez kötöttségében áll. Ez a típusú messsianizmus csak a történelem kivételes pillanataiban artikulálódik. Amikor ezek a különleges pillanatok elmúlnak, ez a filozófia nemcsak idegen, de talán még érthetetlen is lesz a társadalom többségének szemében.

A megvalósított messianizmus lényege, hogy minden, ami volt, végérvényesen elmúlt. Aki ma álomra hajtja fejét, másnap új világra ébred.

Ezek a tézisek, ha a történelem megszokott ritmusához viszonyítjuk azokat, egyenesen abszurdak. Azokban a bizonyos, *konkrét* történelmi pillanatokban azonban általános evidenciával rendelkeznek. *A végérvényesen vagy átmenetileg süllyesztőbe kerülő korábbi történelmi korszak erkölcsi elkopása miatt a beteljesedett messianizmus még az igazságosság elvárásainak is eleget tehet.*

A messianizmus igazságtartalma a történelmi pillanat igazsága, miközben maga a messianista gondolkodás korántsem csak ezekben a beteljesedett pillanatokban létezik. A zsidóság gondolkodása minden korszakban felmutatja a messianizmus több típusát is.

A messianista gondolkodásnak ez a kettős létmódja paradox helyzetbe hozza a tudásszociológiát.

Az *egyik* oldalról maradéktalanul igazolja a Mannheim Károly-i tudásszociológia létezhőköttségi téziséét, hiszen a messianista filozófiát, világnézetet különleges léthelyzetek hozzák létre – innen a zsidóság erős képvisellete is ebben a gondolkodásmódban. A messianista filozófia létezése azonban, *másrészt*, különleges történelmi pillanatokban realizálódik. Ezeknek a történelmi pillanatok nem kötődnek szükségszerűen magának a messianisztikus filozófiának a létezhőköttségéhez.

A messianizmus tehát különleges esete az eszmék és elméletek váltakozásának. A két létezhőköttség elválhat egymástól. Nem kerül sor szorosabban vett filozófiai diszkusszióra, az eszmék nem harcolnak egymással, senki sem győz meg senkit.

A tökéletes összeomlás evidenciája közvetlenül váltja fel az azt megelőző politikai rendszer gondolatvilágát, hogy annak katasztrófáját megpróbálja egy új világ pozitív felépítéséhez felhasználni.

Nagy számban jelennek meg a nagy összeomlások messianista reakciói között zsidó filozófusok munkái, ugyanilyen középponti jelentőségű például 1918-19-ben a marxizmus messianistává válása is, amelynek szinte már születése pillanatában megszületik a századelő virágzó magyar tudásszociológiai gondolkodásában gyökerező elemző és értelmező műve, *Radványi László Chiliasmus* című műve.

Ez a mű olyan időbeli közelségben képes megragadni ezt a különleges jelenséget, ami önmagában is pártját ritkítja.

A specifikusan zsidó filozófiai háttérű messianizmusok között különleges hely illeti meg Arnold *Metzger* messianista filozófiai kzdeményeit is.

Metzger messianizmusa létezőttsége szerint a világháborúban harcoló tömegek természetes létezőttségéből származik, azaz a chiliasztikus – messianista gondolatrendszer egyik *ideális típusa*. Metzger filozófiát is tanul, sőt, e messianizmus kibontakozásakor és még leveleket is erről a fordulatáról vált mesterével, Edmund *Husserl*lel.

Tanulságos látnunk, hogy az akadémiai filozófia etablirozott képviselője milyen nehézségekkel találja szembe magát egy tiszta formában artikulált messianizmussal szembenézve, amelynek okát és igazságát maga is saját bőrén kénytelen elszenvedni.

Az I. világháború a korábbi civilizációnak az emberi tudatból való kiírtása. Mélyreható kollektív egzisztenciális átmenet, amely módszertanilag maghogynem teljesen követhetetlen. Mérhetetlenül sebes, követhetetlen komplexitású interakció zajlik ekkor, a civilizációs deficiten (hogy a mindenkit érő személyes veszteségekről ne is beszéljünk) sem a tanult, sem az ösztönös reakciók nem segítenek. Új típusú szükség, új ínség születik, a régi értékekbe vetett hit összeomlása egyenesen erkölcsi feladatként írja elő a filozófus számára, hogy „megadja a népnek azt a lehetőséget”, hogy a dolgok „új rendjében” hihessen.

A messianisztikus gondolkodás hosszas nyugodt munkája és kiemelkedő megvalósulásának néhány történeti pillanata közötti feszültség a „várakozás” és a „Tathandlung” magatartásainak kettősségét írja elé. Ha politikai lesz, a politikai messianizmus magába integrálja a vallást, ha vallásivá válik, nem tud társadalmilag realizálódni, vallási szélsőséggé válhat.

Hess nem fordít energiát arra, hogy Spinozának a filozófia történetében rendkívül kivételesnek számító koncepciójának analitikus feltárásával

kísérletezzen. Mintegy „használja” az „immanentizmus”-t, abban a még pedagógiailag is értelmezhető törekvésben, hogy pozitív koncepciójának kifejtése mögött fel fog derengeni az olvasó lelki szemei előtt Spinoza eredeti esszencializmusa is.

Erre az eljárásra az 1837-es „Egy spinozista” álnéven megjelentetett könyve bőséges adalékokkal szolgál. Ezt a könyvet többen nevezik az első szocialista koncepciónak.

Általánosságban az tekinthető a legmeghökkenőbb filozófiai teljesítménynek, hogy az esszencializmusból (használhatjuk akár e fogalom jelölésére az „immanentizmus” fogalmát is) megjelenő számos azonosság tartalmilag is közvetlenül pozitívan igaz.

Sajátos filozófiai játék ez. Az általánosságban eleve egyszer már érzékelt esszencialista kiindulópont pozitív kifejezések megfogalmazásában rendszeresen igazolódik. Az esszencialista (immanentista, azaz összesűrítő, integráló, szintetizáló) álláspontok elegánsan és közvetlenül igazolódnak. *Eltűnik az absztrakciós határ* a szimpla empirikus kijelentés és a filozófiai lényeglátás produktuma között.

Nem lehet elfeledkezni a Hess és Spinoza között feszülő ív vizsgálatánál Feuerbach-ról sem, akinek éppen nem az esszencializmus vagy az immanentizmus, hanem az elidegenedést leleplező pozitív állítás-sorozata vezet az immanentizmust igazoló azonosságok megfogalmazásához (pl. naturalizmus=kommunizmus).

Feuerbach említésekor azonban ugyancsak nem lehet elfeledkeznünk e sajátos izomorfia további tagjáról, Hegelről sem, akinél ugyancsak az azonosságokat kifejező végtelen eset-sorozat található meg.

A spinozai esszencializmus pozitív víziója tűnik át e korai szocialista vízió körvonalain (jóllehet Hess is nyomban gyakorlati mozgalomnak képzei el a szocializmust, s ha erre a továbbiakban nem teszünk külön utalást, mi mindig teoretikus szocializmusról, kommunizmusról beszélünk, hogy a koherens filozófiai koncepciót elválasszuk az abban a korszakban mindenkor különös vonásokat öltő gyakorlati mozgalmaktól).

Ez a szocializmus irányába mutató immanentizmus vagy esszencializmus eltörli a túlvilág elképzelt valóságát, és a világi életet emeli spirituális állapottá. Ez az *evilág spiritualizálása*, az ember Istenítése.

Az „evilág spiritualizálása”, illetve istenülése nem talál tehát támaszt a görög gondolkodásban, ami azt jelenti, hogy Hess ebben az időben nem figyel fel a *Herder*ből kiinduló és a görögség irányába mutató kezdeményezésekre, de azt is, hogy elvileg tartalmaz tipológiai összehasonlíthatóság jöhet létre nemcsak a két-három évtizeddel későbbi és immár egy új történelmi korszakba tartozó Nietzschevel, de akár a görögre alapozódó evilágiság már Wagnernél 1848-ban megfogalmazódó koncepciójával is.

Hatalmas kultúrfilozófiai tipológiák körvonalazódnak, amelyekben az *istenülő evilágiság egyrészt Spinozán keresztül zsidó, másrészt Wagneren és Nietzsche-n keresztül görög eredetre mehet vissza.*

E szélsőségesen átfogó tipológia az istenülő evilágiságról előírná, hogy elhelyezzük benne Heinét és Marxot (akik már eleve a spinozai szocializmus képviselői voltak), miközben görög-zsidó szembeállítás hatalmas világtörténelmi tipológia formájában Heine egyik legkövetkezetesebben végigvitt, pozitívan sokszorosán kifejtett innovációja volt.

A túlvilág képzelt univerzumának evilági tétele egyet jelent a hamis spiritualitás elutasításával (ami a kereszténység filozófiai attribútuma) felismerhetően viseli magán a feuerbach-i „naturalizmus egyenlő humanizmus egyenlő kommunizmus”- koncepciójának nyomait.

Ez a spinozai filozófiai *esszencializmus* (Immanenz) hitelesen épül egy valóságos társadalmi, közösségi viszonyra is. Ezen a helyen természetesen *finom különbségeket* kell tennünk.

Egyrészt nem akarjuk kétségbe vonni, hogy *Feuerbach* közvetlen pozitivitása rendelkezik olyan meggyőző erővel és egyben olyan lendülettel éppen az immanens emberi lényeg istenülésének irányában, hogy abból önmagából is meg lehessen konstruálni egy immanentista szocializmus vagy kommunizmus körvonalait. *Másrészt* korántsem akarjuk a bonyolult áttételek és közvetítések rendszerét átugorva nyomban azonosítani a spinozai szocializmust a Spinozánál intenzíven átélt zsidó közösségi viszonyal.

A döntő különbség mégis ezen a ponton lép fel: *az esszenciális és immanentista gondolkodást az esszencialista és immanentista közösség víziója alapozza meg.*

Érdekesen megy túl ezért Hess szocializmus-elképzelése Marx-on is.

A 40-es évek elejének még túlnyomórészt filozófiai, azaz még kevésbé közgazdasági és politikai vitáinál Hess, miközben Marx kapitalizmus-elemzésének egy sor kérdésével egyetért, nem akar vagy nem képes eltekinteni

egy lehetséges és sikeres proletárforradalom *utáni* helyzettől. Azoknak az előfeltételeknek a kidolgozásán gondolkodik, amelyek immár egy sikeres proletárforradalom *után* lennének szükségesek.

Jóllehet ez az egész gondolatmenet a 1840-es évek történelmi konkrétumai között, azaz a feljövőben lévő modern kapitalizmus és az immanentista, esszencialista szocializmus-kép összeütközésének médiumában halad előre, a végső társadalmi vízió annak felel meg, amit, ha nem is teljesen kifejtett módon, de eddig Spinoza nevével fémjeleztünk.

Az alapkérdés tehát a filozófiai immanentizmus közösségi meghosszabbításának illetve a legnagyobb közgazdászok írásaira támaszkodó kapitalizmus-elemzésnek az egymásravitkozottatása.

Ez a konfrontáció azonban már a kezdeteknél *hatalmas oldal-támadást kap a kapitalizmus és a politikai hatalom már akkor igen előrehaladott nemzetközi összefonódásának tényétől.*

Hess-nél is igazolódik, ami a marxizmus számára akkor és később már annyi problémát okozott. A marx-i kritikán alapuló jó társadalom modellje, egyszerűen kifejezve, *modellként, mintaként vagy struktúraként* eredeti és tiszta formájában mindenképpen *egy* társadalomra vonatkozott, ahogy például a demokrácia modelljét is mindig egy társadalomra vonatkoztatjuk, függetlenül attól, hogy nagyon is tudatában vagyunk annak, hogy egy időben sok társadalom létezik egymás mellett.

Európában és a világon akkor már nem létezett „egy” társadalom, miközben egy sor olyan társadalom létezett, amelyek a legnagyobb mértékben és legnagyobb tudatosággal próbálták meg befolyásolni egymás sorsát.

Hess már jóval 1848 előtt emlékeztet arra, hogy az akkori európai államok, azaz az akkori „civilizáció” szoros összefonódásban léteznek, amelyek a lehető leggyakorlatiasabb módon hatnának vissza az egyik országban esetlegesen győztes proletárforradalomra.

Az európai államok politikai gazdasági és civilizatorikus összefonódása tehát bénítóan is hathat egy-egy állam belső életére. Nem engedi ott sem kitörni a forradalmat, ahol az aktuális és jogos lenne, ezzel ellehetetleníti egy-egy ország belső politikai fejlődésének dinamikáját. Hess világosan látja (Marx is látja, legfeljebb nem reflektálja), hogy nem az a lényeges kérdés, vajon mikor tör ki egy forradalom, hanem az, hogy mik legyenek egy proletárforradalom szükségszerű, azaz elméletileg legitim előfeltételei.

A proletárforradalom emiatt óhatatlanul kettős perspektívában jelenik meg: *egyrészt*, mint egy olyan lehetséges forradalmi változat, amelynek „egy” társadalom sorsának alakításában kellett megszereznie a maga történelmi legitimitását. A *másik* perspektíva, hogy az egyik társadalomban kivívott proletárforradalom meghatározott tényévé vált az összes társadalom sorsának, ekkor nem volt már egy társadalom „belső” ügye, az összes többi társadalomnak kötelező módon kellett reagálniuk erre.

Egy forradalom rögtön világforradalom lett.

Ez a kettős megvilágítás két teljesen különböző forradalom-elképzelést hozott létre, s ezzel Marx-nak is küzdenie kellett.

Egy immanentista közösségi kommunizmus-kép jóval könnyebben képzelhető el *egy konkrét társadalom egy konkrét forradalma után*, mint egy sikeres világforradalom után, amikor a közösségi immanencia újbóli kialakulása mindennek tűnhet, csak valószínűnek nem.

Egy ilyen forradalom csak egy időben törhetni ki egész Európában, amire azonban ugyanolyan szükségszerűséggel már annak a felismerésnek kellene következnie, hogy *ez az egész Európában egyszerre kitörő azonos arculatú forradalom* aligha van belül a valószínűség határain. Erre pedig egy olyan, a szó jó értelmében vett „spekulatív” megfontolás következik (olyan, amelyenket Marx és Engels egymással folytatott levelezéséből bőségesen ismerhetünk is), vajon melyek lennének azok az egyedi és kivételes feltételek, amelyeknek véletlenszerűen induló, azután azonban láncszerű összekapcsolódása mégiscsak elő tudna idézni egy olyan helyzetet, amelynek sodrában azután kitörhet egy európai forradalom.

Az egy társadalomban lehetséges módon kitörő forradalom (mely esetben ez az „egy” társadalom rögtön „modell” lesz) és a valóságos helyzet összekapcsolódása („sok” társadalom egymás mellett létezése, ami nagyrészt meg is határozza, hogy mi történjék „egy” társadalomban, jóllehet gondolkodásunk rendre az „egy” társadalomban gondolkodik, ahol csak bizonyos belső feltételek kérdése, hogy kitörhet-e a forradalom) egyébként logikailag érthető módon vezetett a fent érintett „láncreakció” modelljéhez, az „egy” és a „sok” társadalom közötti ellentmondás feloldásának egyik lehetőségeként.

Az egy országon belül generálódó forradalom a civilizációs összeszövöttség miatt nem lehetséges, az egy időben kitörő európai forradalom gyakorlatilag lehetetlen, de a véletlen játéka megteremtheti egy ilyen forradalom (legalábbis) nyitányának lehetőségét.

Ennek az összefüggésnek a fényében (amit Marx is lát, de csak Hess mond ki) többféle *történelmi kár* is keletkezik. Gigászi reménytelenségre, örök körforgásra, irracionális stagnálásra lesznek ítélve az egyes államok belső történései, hiszen belső dinamikájuk sok irányban fejlődhet, csak éppen egy új forradalom irányába nem, de groteszk és paradox sorsot ér meg az éppen megszerzett új elmélet is. Mind Hess-nek, mind Marx-nak arra kell rájönnie (s hogy mint kezdtek ezzel a felismeréssel teljességében ma sem tudhatjuk), hogy ragyogó új elméleteik a fiatal Marx *elidegenedés-elmélete*, illetve Hess *A pénz filozófiája* című munkája jöllehet igazak, a társadalmi és emberi viszonyok új dinamikáját ábrázolják, mégsem következnek belőlük semmi, hiszen az új viszonyok nyomában kettős hatalmat építettek társadalmak feje fölé, az egyes társadalmakat rendszer szinten meghatározó elméleti keret egyben az összes társadalom feje fölé épített elméleti keret is, azaz a kettős tető lehetetlenné teszi az egyes társadalmak endogén dinamikájának valósággá való meghosszabbítását.

Úgy tűnik, precedens nélküli helyzetről van szó a két filozófiai elemzés minden addiginál mélyebben teljesebben és funkcionálisabban írta le az egyes társadalmak működését miközben ezek az eredmények nem, vagy csak ezért vagy azért erősen eltorzított formában válhattak gyakorlattá. Az immanentista szocializmus elkerülhetetlen nemzetközi politikai beágyazódásának dilemmája mind Marx, mind Hess esetében feloldhatatlanak tűnik.

Hessnél világosabban, társadalmilag és szociológiailag egzaktabban rajzolódik ki az, ami Marx-nál elméleti viszonyként jelenik meg. Amit Marx a munka és a munkás elidegenülésének nevez, az Hess-nél mint a munkásság „fenyegetett léte” jelenik meg, amelyből kiindulva egy valóságos forradalom feltételei kinőhetnek.

Hess-nél hamarabb találunk egymásra a gazdasági, filozófiai és gazdaság-filozófiai megfontolások és a politikai következtetések, mint Marx-nál, aki sajátos módon ezeket a megközelítéseket jó ideig még akkor is egymástól függetlenül fejleszti ki, ha értelemszerűen számára is világos, hogy ezek felülmúlhatatlan egyértelműséggel tartoznak ugyanabba az összefüggésbe (sokszor egyenesen egymást jelentik).

Hess kifejtettebb módokon tárgyalja azt, ami Marx előtt is nyilvánvaló, nevezetesen, hogy egy ilyen forradalom feltételei még nem értek meg („kivéve talán Angliát”, ahol az akkori Hess szerint a forradalom „egy nem túl távoli időben szükségszerűséggé válhat”).

Nehéz szabadulnunk attól az érzéstől, hogy Marx tudatosan igyekszik egymástól elválasztva tartani a diskurzusnak ezeket az elemeit, még pedig azért, hogy a gazdasági és a politikai megközelítés rövid távon eltérő konzekvenciái ne kuszálják össze a két területen belül bizonyított tézisek igazságérvényét.

Ez a gondolkodói sajátosság élete végéig jellemző maradt Marx-ra.

A két gondolkodói magatartás különbsége az, hogy amíg az *egyik oldalon* Marx az egyes alrendszerek önálló igazságtartalmát a végletekig meg kívánja önállóan őrizni, addig Hess a *másik oldalon* az egyes alrendszerek kétségbevonhatatlan igazságtartalmait nyomban egymásra vonatkoztatja, s ezzel egyiket a másikkal viszonylagossá is teszi.

Hess mintha arról beszélne, amiről Marx nem akar. Hess maradéktalanul *inkluzív*, Marx többé vagy kevésbé *exkluzív* gondolkodó.

Kicsit ironikus hogy éppen Eduárd *Bernstein* fogja ehhez az időponthoz képest fél évszázaddal később felhasználni Hess fogalmi újítását a szocializmus „előfeltételeit”. Az sem véletlen, hogy Bernstein éppen saját korának kapitalizmusát és saját korának civilizációs állapotát tekinti a szocializmus előfeltételének.

Hess mindkét korszakára jellemző volt, hogy egy lehetséges proletárforradalom *következményeit* is a megfelelő szövegösszefüggéstől függően végig próbálta gondolni.

Hess az összes politikai forradalom utáni helyzetet az összes uralkodóház összeomlásaként írja le, mely átfogó kereskedelmi válságba torkollik, amely a cselekvőképes tőkét arra készíti, hogy egyszerűen eltűnjön a színről. Általános világégés tör ki, amivel az aktuálisan hatalmon lévők nem tudnak mit kezdeni.

Hess szerint ez után egy *politikai* fázis következik, ahol egy *demokratikusan* fellépő politika a lehetőségek szerint többé-kevésbé szocialista elveket kíván majd megvalósítani. A proletariátus megpróbálná a munkát alulról megszervezni, és új világgazdaságot felépíteni. Ez a gazdaság nem a profit érdekében, hanem a fogyasztók szükségleteire termelne.

Mindehhez meg kellene győzni a burzsoáziát, hogy adja ki kezéből a rendelkezésére álló tőkét, és csattanós érvekkel kell legyőzni ellenállásukat, mert, ha ez nem sikerül, a burzsoázia nem veti alá majd magát a forradalmi intézkedéseknek.

A Hess által feltételezett politikai szakasz egyik kulcsmomentuma azok az *intézkedések* vagy *rendeletek*, amelyeket részben közvetlenül hoznak, részben pedig lassan vezetnek be, lehetőség szerint a demokrácia keretei között.

Az ilyen intézkedések között említi Hess a *progresszív adózást*, vagy az *örökösödési jog* teljes felfüggesztését. Minden parlagon heverő termelési lehetőség szerint be lesz vonva a termelésbe, közös termelés és mezőgazdaság jön létre, amelyben mindenki részt vehet, aki akar dolgozni. *Nemzeti nevelési intézményeket* állítanak fel, amelyekben az egész ifjúságot államköltségen nevelik és képezik ki. Gondoskodnak a munkaképtelenekről is.

Mindezek lépések átmeneti jellegűek. Az átmenet további iránya a nagyobb egyenlőség és a nagyobb produktivitás irányába vezet, miközben fenntartja azt a feltevést, hogy a burzsoázia, azaz a tőketulajdonosok érdemileg részei lesznek ennek a rendszernek.

Hess azonban, amikor a „győzelem utáni” helyzeten gondolkodik, tudja azt is, hogy ebben a kommunizmusban hosszabb távon nem maradhat meg a magángazdaság. Az úgynevezett „közös” ipar győzelméhez a még „nem-közös”, azaz a magánipar fölött nem is lenne másra szükség, mint az eddig megtett lépések folytatására (ezzel Hess kifejtett módon is megismétli azt a mindegyikük számára egyként elméletileg is fontos tézist, miszerint az új társadalom valósága valójában már létezik is a jelen méhében).

A helyzet elvontabb elemzése felmutathatja a XIX. századi, spinozai háttérrel rendelkező szocializmus, illetve kommunizmus megoldhatatlannak látszó immanens dilemmáit.

A forradalom „előtti” és „utáni” helyzet előre látható kettőssége mindenki előtt nyilvánvaló volt. E körből azonban mégis egyedül Hess foglalkozik behatóbban a forradalom *utáni* fejlődés lehetséges lépéseivel is.

A forradalommal kapcsolatos mindkét, önmagában teljesen tudományosnak vagy korrekt módon teoretikusnak látszó választás a *megoldhatatlanság* érzékeléséhez vezet. Ha a gondolkodó felveti a győztes forradalom *után* kialakuló antagonizmus(ok) megoldhatatlan dilemmáját, ezzel eleget tesz a tudományos lelkiismeret követelményének (hogy azután *jámbor óhajként* jelezze, hogy a győztes forradalom képviselői talán meg tudják majd oldani a kör négyzögesítését). Ha a gondolkodó *hallgat* a győztes forradalom utáni dilemmákról (amelyekről természetesen tud), látszólag ő kerül erkölcsileg kedvezőbb pozícióba, hiszen megmarad a „még”, az események előtt legitím új típusú forradalom képviselőjénél, és mintegy „rábízza” a történelemre azt, hogy

mi fog utána történni. Ez a gondolkodó így nem a „jámbor óhaj”, de a „jámbor tudatlanság” mezét ölti magára.

Mindkét választás egyként a megoldhatatlant akarja megoldani. Eközben a megoldhatatlan e két, egymástól független megoldása két gyakorlati-politikai magatartáshoz is vezet.

Marx érdemileg azért hallgat a győztes proletárforradalom utáni új antagonizmusokról, mert elkerülhetetlennek látja, hogy az abban generálódó osztályharc egy új jakobinus kiéleződés irányában fog fejlődni.

Hess megpróbálja tárgyyszerűen és objektíven elképzelni a későbbi fordulatokat, ezekben a lépésekben „még” megvalósíthatónak látja azt a feltételt, hogy a tőke tulajdonosai közre fognak működni azokban a demokratikusan orientált intézkedésekben, amelyek immár egy forradalom győzelme után jönnek létre.

Az egyik (a tisztán elméleti) értelmezés érdemileg nem néz szembe a forradalmat követő valóság új antagonizmusaival, miközben a másik értelmezés (a dilemma tematizálása) fiktív módon azt feltételezi, hogy ezek az antagonizmusok nem fognak kifejlődni.

Összefoglalóan úgy gondoljuk, hogy nem lehet vitás ez a véleménykülönbség, s ez olyan előzetes belátások eredménye, amelyek se nem az adott tárgyból, se nem a történelmi folyamatból, de abból indulnak ki, hogy kétféleképpen viszonyulnak a közösen feltételezett alaptényhez, a forradalom után fellépő szélsőséges antagonizmushoz.

Kivételes tudományelméleti és történetfilozófiai helyzetbe kerültek az ekkori filozófiai kommunizmus képviselői: rendelkeztek egy ütőképes elmélettel a társadalomra nézve, ebben az esetben ebből „a” társadalomból óhatatlanul rögtön „modell” jött létre, miközben *ilyen, a nemzetközi élet élő vérkeringéséből kiszakított társadalom modellként valójában akkor sem létezett már.*

A nemzetközi viszonyok, a gazdaság és a politikai viszonyai ugyanis olyan mértékben szövődtek már össze, mely összeszövöttség prioritása felül tudta írni az egy társadalomra, mint ebből a kontextusból kiragadott „modell”-re vonatkozó ütőképes elmélet érvényességét.

Ez azt jelentette, hogy a spinozista kommunizmusnak nyomban egy nemcsak sikeres, de minden szempontból, így erkölcsileg is *makulátlan világforradalmat* kellett volna létrehoznia... A nemzetközi élet valóságos sokszoros összeszövöttsége nem engedi érvényesülni az egyes társadalmakra, mint lehetséges modellekre érvényes elmélet igazságtartalmát, az egyes társadalmak önálló

mozgásterének nem jut tevőleges szerep. A nemzetközi viszonyok összeszövöttsége akkor is felül írja az egyes társadalmakra önállóan vonatkozó elmélet igazságtartalmát, ha azok önmagukba a legszigorúbb kritika próbáit is kiállják.

Spinoza Hegelen és Feuerbach-on végig húzódó alapviziója a maga filozófiai általánosságában nem kényszerül összeütközni ezzel a különleges helyzettel. Feuerbach, ha nem is mondhatjuk elidegenedés-elméletét spinozai eredetűnek, annyiban transzformálja is Spinoza valláskritikáját, hogy annak értelmezésébe és kritikai feldolgozásába az elidegenedés vonalán be tudja vonni az egyént.

Az egyéni és az emberi funkció harmonikus egysége filozófiai telitalálat, ezért nem is csodálkozhatunk azon, hogy ezen a nyomvonalon vált természetes reakcióvá, hogy Feuerbachot antropológusnak tekintették. Minden individuáció kritikus pontja ugyanis, hogy előre haladó kifejtése lehetetlenné teszi a nembeli általánosíthatóság megfogalmazását, amíg a másik oldalon az emberi nembeliség egymást követő újabb fogalmazásai legfeljebb formálisan tudják befogadni az individuációt. Az elidegenedés gondolata azonban a maga szerencsés mechanizmusában társadalmi, sőt pszichológiai hitelességgel kapcsolja össze ezt a két vetületet.

Feuerbach voltaképpen a spinozai valláskritikát viszi le a felvilágosodás utáni individuum szintjére, ezzel a sajátlagosan elméleti viszonyt gyakorlati viszonyná is változtatja, de igen szerencsés módon a gyakorlati viszony nem pusztán végrehajtó, egyáltalán nem abból áll, hogy elméleti igazságokat vitelezzon ki. Ez a gyakorlati viszony a saját elidegenülésének megszüntetésért harcoló ember aktivitását építi bele a történelem folyamataiba. Így válik az elmélet gyakorlati erővé, elmélet és gyakorlat között az az antropológiai konstelláció közvetít, amelyben a gondolat meghatározza az egyének mozgását, miközben e gondolati meghatározottság határokat szab az individuáció további, elképzelhető módon akár a végtelenségig differenciálódó parttalan felbomlásának.

Teológia és politika egymásra vonatkoztatásával Spinoza megmutatja egy új társadalom lehetőségét, amíg a feuerbach-i elidegenülés-elmélet az egyénben alkotja meg elmélet és gyakorlat, illetve individuum és emberi nembeliség egységét.

A saját elidegenülése megszüntetéséért harcoló individuum forradalmár szubjektum, ezt azután Marx társadalmilag kategorizálja, és ezzel politikailag konkrét keretek közé helyezi az egész gondolati láncot.

Spinoza és Marx szembeállításakor is arra a majdhogynem ontológiai – *társadalomontológiai mélységű különbségre* utalunk, amely az egyik előző

esetben az egy társadalomra vonatkoztatott modellek, illetve a konkrét viszonyok elvághatatlanak tűnő reális össze-szövöttsége között volt kimutatható.

Ismét olyan nézetkülönbségről van szó, amelyben mindkét álláspontnak megvan a maga igazsága, különbségük pedig mélyen a társadalmi lét szerkezetében van elrejtve.

Ilyen eltérés, ami Spinoza és Marx *tömegfelfogása* között fennáll. Nyilvánvaló, hogy ebben még az *antik* és a *kora-újkori* tömegfelfogás szerepel, nem pedig a XIX. század második felétől felemelkedő *modern* tömegtársadalom új tömegfogalma.

A magasabban fekvő értelmezési szinteken megfogalmazható eltérések nem feltétlenül relevánsak ugyanazoknak a problémáknak társadalomontológiai egymás mellettsége szempontjából. Az egyes tudományok (beleértve a filozófiai tudományokat is) ugyanis nem békélhetnek meg az egymás mellett álló igazságok tényével.

Szimbolikusnak is tekinthetjük, hogy ez a társadalomontológiára utaló véleményeltérés éppen a *sokaság*, a *tömeg* felfogását állítja középpontba.

Nyilvánvaló, hogy akár a mai közbeszédben, a politikai vagy tudományos gondolkodásban ugyancsak létezik e tömeg kettős felfogása, s arra is emlékezhetünk, hogy hányféle színezetű tömeglélektan árasztotta el a múlt század 20-as éveitől az intellektuális vitát. Ezek pluralitásában világos tipológiai különbséget lehetett tenni a szélsőjobboldalhoz, vagy egyenesen a fasiszta gondolkodáshoz vezető és a tudományosnak megmaradó tömeglélektanok között.

Marx kifejtett módon, de teljes habitusával hitelesítve, azaz kifejtetlen módon is, erőteljesen utasítja el a spinozai sokaság-, illetve tömegfelfogást (amelynek tudományelméleti érdekessége mindezekén túlmenően még az is, hogy Spinoza semmiképpen sem ismerhette még a modern társadalomnak azt a formáját, amelyben Marx élt, csupán a sokaságnak, illetve a tömegnek, az antik és kora-újkori felfogásaira támaszkodhatott, mely felfogások értelemszerűen a „tömeget”, a „démosz”-t egy az akkori történelmi viszonyok között értelmezhető *politikai rendszer* mindenkori értelmezésének összefüggésében képzeltek el, azaz úgy, mint az államformák vagy a politikai rendszer tipológiájának egyik igen nehezen besorolható elemét.

Marx határozottan utasítja el a tömeg olyan felfogását, amelyben a tömegnek szüksége lenne „vallási illúziók”-ra, hiszen, mint alsó réteg, nem képes az „igazi

megváltásra”, és valamilyen okból következően nem is képes beépíteni életébe a tudomány szerteágazó elemeit.

Ezen a ponton is meghatározó közelségben áll egymáshoz a teológia és a politika. Miközben az egyik oldalról teljes meggyőződéssel értékeljük az egyes alrendszerek s az egyes konkrét tudományok azóta megtett differenciálódásának útját, kétségtelenül gyakorol ránk vonzerőt Spinoza monumentális szemlélete is, amellyel a maga konstruktív és lényeglátó módján szerves egységben képes látni a teológiát és politikát.

Spinozának ez a holisztikus bölcsessége *felfelé integrálja* mind az egyes politikai kategóriákat, mind az egyes politikai rendszereket, mind pedig a társadalom egyes lehetséges magatartás-és tudatállapotait a teológia egyetemességébe.

Gyökeresen eltér Spinoza ezen politikai-teológiai gondolkodása Karl Schmitt-től, aki számára a politika és teológia egymáshoz való közelítése a politika egyetemessé tételét szolgálja. Schmitt ezzel a politikát és a teológiát majdhogynem azonosító lépésével mind intellektuálisan, mind pedig a maga gyakorlati következményeiben is *szélsőségesen szimplifikálja* a politikai alrendszert.

Marx számára a proletariátus, azaz bizonyos értelemben a tömeg maga válik a történelem főszereplőjévé, aki elhozza a megváltást az emberiség többi részének számára.

Marx és Spinoza ellentétében nem lehet perdöntő, hogy Spinoza korában nem volt még ipari proletariátus, hiszen az ő korában, de már azelőtt is bőséges akadtak olyan csoportok, akik el kívánták hozni az emberiség számára a megváltást.

Éppen egy új, alternatív társadalom kigondolása során jut el mindkét gondolkodó (ide sorolhatjuk még Hess-t vagy a spinozai, illetve feuerbachianus szocializmus más képviselőit is) a társadalom elmélet *bottomjára*, arra a pontra, amelyen egy pozíció a maga legmélyebb kiinduló pontját elnyerheti.

Spinoza felfogása a sokaságról ugyanúgy minden további nélkül igazolható az általunk ismert történelmi időkben, ahogy Marxé is, jóllehet akár a proletariátus, akár pedig a megváltást tudatosan hordozó más csoportok dinamikusan manifesztálódó aktivitása sokkal ritkább a történelem Marx előtti korszakaiban.

Mindezzel eljutottunk az ideológia keletkezésének eddig figyelembe kevésbé vett változatához is, hiszen még egy tudományos, sőt filozófiai tudományos

igazság is ideológiává válhat, amennyiben társadalomontológiailag túl van feszítve, a másik igazság immár csoportérdekként megfogalmazódó kirekesztése a szemünk láttára változtatja át a tudományos igazságot ideológiává.

Úgy gondoljuk, ez Marx esetében példaszerűen meg is történt.

Spinoza és a Marx lehetséges összevetésének újabb nagy területe a *természet*.

A természet, meglepő módon, jóval ritkábban válik középponti filozófiai elemzés tárgyává, mint ahogyan azt a természet fogalmának a közbeszédben való állandó emlegetése sejteni enged. Napjaink meghatározó, az emberiség jövőjét közről érintő, illetve a társadalmi források szükséges újraelosztásában döntő klíma- és nyersanyag problémái a számos eltérő erre irányuló kutatás ellenére sem állnak össze egységes filozófiává, jóllehet a gigantikus problémák valódi megoldásának esélyei is nagy mértékben emelkednének egy ilyen átfogó szemlélet megszületésével.

A filozófiai szemléletben rejlő lehetőségeket példázza, hogy napjainkban szinte megfordulni látszik a természetről, illetve a társadalomról alkotott alapfogalmak iránya.

Önmaga érvényét sugárzó evidencia volt az elmúlt történelmi korszakban, hogy a természet „áll”, statika jellemzi, törvényei örökérvényűek, feltehető lineáris evolúciója befejeződött, „körforgásai” immár nemcsak előre láthatók s valamilyen szintig előre is programozhatóak, de szinte szimbólumaivá is váltak az „örök” rendnek. Az ezekben a ciklikus körforgásokban megmutatkozó természetben nem kellett bizonyítani a rendet, éppen ellenkezőleg, a természet körforgásokban testet öltő állandósága vált a *rend metaforájává és szimbólumává*.

Ezzel szemben, ugyancsak az elmúlt történelmi korszakban s ugyancsak önmaga jogán, érvényes tézisként lépett előre a társadalom „mozgása” „fejlődése”, egyenesen „forradalmi”, amelyek éppen a természettel szemben az örök herakleitoszi átalakulás terepévé váltak, s még azt az analógiát sem volna egészen lehetetlen igazolnunk, hogy az előzőeknek megfelelően nem az örök mozgás és átalakulás vált a társadalom állandó jelzőjévé, hanem megfordítva, *a társadalom vált az absztrakt és konkrét tárgyi tartalmaitól már megfosztott állandó átalakulás metaforájává és szimbólumává*.

Mind Spinoza, mind Marx egyként holisztikusan szemlélik a természetet, bravúrosan alkotják meg annak elméleti fogalmát, és hasonló módon építik be azt saját rendszerükbe. Mindkettőjükénél két holisztikus elem épül egymásba:

maga a holisztikusan felfogott természet épül bele a filozófiai rendszerek magasabb holisztikájába.

Spinozának a természetet Istennel való kolosszális nagyságrendű azonosítása egy sor olyan szisztematikus eredményhez és előnyhöz vezet, amelyekkel nagyvonalúan képes kezelni korának elsősorban a teológiával érintkező nagy dilemmáit. Ugyanúgy világos az is, hogy saját természetszemlélete *közvetlennel* mondható vízióját is tartalmazza. *A természet holizmusa nemcsak rendszerépítő szükségszerűség, de közvetlen tárgyi vízió is.*

Spinoza természetképe látszólag távol áll a társadalomtól és az embertől, önmagában monumentális egységének kimondása annyiban mégis lehet forradalmi jellegű, hogy közvetett kritikai funkcióinak segítségével megtisztítja az utat a természet valódi filozófiai szemlélet felé.

Marx holizmusa egy univerzális praxis-filozófia holizmusa, nem pedig a koraújkori filozófia imponáló fogalmi szintézise, amely a természetet, társadalmat (politika) és a szellemet (vallás) egy abszolút fogalmi rendszerbe egyesítette.

Mindkét természetkép holisztikus, éles vonásokkal, egyértelműen van megrajzolva. Ezek a „természetek” teljesen transzparenssek, és a maguk univerzális egységében hatalmas blokkokként illeszkednek bele a filozófia e mellett vagy e fölött magasodó további nagy integrációs formáiba.

A maga korában Spinoza természetszemlélete egyike volt a leginkább végigvitt (és végig is gondolt!) mechanikus világképeknek. Saját korszakának alap gondolatával való megegyezés a mechanikus természet szemlélet logikájának való teljes megfeleléssel egyenlő.

Marx két összefüggésben is ettől *eltérő* holisztikus szemléletet valósít meg. Egyfelől szélsőséges bátorsággal, egyenesen vakmerően viszi rá a természetre a Hegelből kiinduló, majd saját gondolkodásában már átalakított *praxis* elvét, és ezzel (igazi *paradoxonként*) jóval távolabb kerül saját kora természettudományának alapvonalaitól, mint Spinoza a magától.

A filozófiai gondolat bátorsága sebesen teremti meg a maga totalitását. Ez a totalitás megszilárdul, önálló életet kezd élni, és magától értetődő, bár csak ritkán reflektált gesztussal, figyelmen kívül hagyja az ugyanarra a tárgyra vonatkozó más megközelítések, így az akkori pozitív tudományok eredményeit is.

Mind a két holisztikus természetszemléletnek megvan a maga konkrét s emellett *közvetett vonatkozása is a lehetséges kommunizmus-képekre.*

Spinoza mechanikus természetszemlélete a dolgok törvényszerű összekapcsolódását hangsúlyozza, az események kauzális összefüggését, a kivételek lehetetlenségét, a létezés minden emberi elképzelésnél szigorúbb kauzális függését más törvények meghatározottságaitól. A XVII. században ez a természetszemlélet átsugárzása a társadalomra (vagy, mint az *Etika* mutatja, a teljes emberi viselkedésre) forradalmi jelentőségű lehetett, hiszen kibontakozása markáns vonásokkal leplezte le az akkori ideológiát és más látszatok világát. *A dolgok új leírásában jelenik meg itt is a forradalmi mozzanat, anélkül, hogy maga ez a társadalmi dimenziókat megváltoztató forradalmi mozzanat a gondolatmenet előterében tematikus is lenne.*

Marx természetszemlélete sokkal közelebbről és szélesebb felületen érintkezik olyan elméletekkel, amelyeknek forradalmi tartalma lehet. Az a praxis ugyanis, ami újratermeli a természet mindig aktuális konkrét változatát, egy szélesebb, *már létező, világosan megfogalmazott praxis-filozófiának valójában már az alkalmazása. Nem a valóság egy teljesen új és ebben az új mivoltában teljesen végigvitt leírása válik forradalmivá, de eleve már a maga filozófiai, sőt társadalmi forradalmiságát világosan meghatározó filozófia kerül át a természetbe.*

Ezáltal lesz meg a természetfilozófiának is a maga forradalmi oldala, amely érintkezést találhat a kor kommunisztikus vagy szocialisztikus gondolatmeneteivel.

A természet illetően praxisként, s egy praxis eredményekként való felfogása nagyon is *segít elképzelni egy kommunisztikus társadalom körvonalait*, hiszen ha mindez praxis-filozófiai általánosításban igaz, egy új társadalom is képes lehet arra, hogy termékenyen alakítsa át a természetet (hiszen csak tudatos akarat- és energiaösszpontosítással kell azt tennie, ami a „praxis”-ban spontán módon amúgy is történik).

A két, strukturálisan hasonló, ám tartalmaiban meglehetősen egymástól távol álló természetszemlélet „kommunisztikus” összefüggésben (természetesen nem Spinoza kommunizmusáról, de a Spinoza filozófiájával kapcsolatos kommunisztikus elképzelésekről beszélünk) nagyon is jól kiegészíthetik egymást.

A XVII. század végigvitt mechanikája olyan új leírást adhat, amelyik önmagában forradalmasít, a gyakorlatként felfogott természet pedig átvághatja a lehetséges kommunisztikus társadalom reprodukcióját akadályozó gordiuszi

csomót. A mechanika mellett itt valójában nem a dialektika jelenik meg (ahogy sokáig gondolták), de olyan sajátos *hibriditás*, amelynek a dialektika az egyik eleme).

Moses Hess 1848 előtti tevékenységének egyre újabb szempontokból való mérlegre tétele sürgető, s még a jelen történelmi pillanatától is diktált lehetőség.

Az összes Marx-szal bármilyen lehetséges kapcsolatban közelebbi és távolabbi problémát a marxizmus másfél évszázados hegemóniájának idején kizárólag Marx, de valójában inkább kizárólag a *mindenkori hivatalos* Marx -értelmezés szemével vizsgálták.

Ez a meghatározó irányultság Hess munkásságát részben „szükségszerűen” emelte ki mindenkori eredeti szövegösszefüggéséből, másrészt ugyancsak magától értetődő módon csak a Marx fejedelmi holdudvarában kialakuló második vonalban biztosított számára helyet, arról a harmadik esetről már nem is beszélve, hogy örökkévalóságnak tűnő hallgatás vette körül azokat a témaköröket, amelyekben Hess úgy állt szemben Marx-szal, hogy annak a különbségnek vagy szembenállásnak a későbbi korok felől szemlélve olyan olvasata is lehetségessé válhatott, amely szerint éppen Hess-nek lett volna.²

Ha egy régi fényképen képzelnénk el a kutatás helyzetét, az egyre nagyobb nagytítások egyre gazdagabb mikro világba vezetnének bennünket, mely mikrovilág igen sok összefüggésében őrzi Hess és az „igazi szocializmus” lábnyomait is.

Az abban a korban lehetséges számos meghatározási lehetőség közül az úgynevezett „igazi szocializmus” a legismertebb és a Hess-t is legjobban definiáló mozzanat. Az „igazi szocializmus” filozófia- és eszmetörténeti, sőt,

² Horst Lademacher igen szofisztikált hangnemben próbál valamelyes igazságot szolgáltatni Hess-nek és az „igazi szocialisták”-nak, amit nyelvi választékossága miatt szívesebben idézünk németül: „„Es ist dabei nicht zu verkennen, dass Marx' Anspruch auf gültige Erkenntnis gegenüber einem Kreis eigentlich systemlosen sozialpolitischen Willens nicht nur die Zeitgenossen, sondern auch die historiographische Nachwelt beeindruckt hat; unterzog man sich doch spaeter kaum noch der historischen Erklarung einer wissenschaftlich diskreditierten Gruppe, die gerade in ihrer heterogenen Zusammensetzung manch reizvolles Bild bot.” Horst Lademacher, Einleitung. in: Moses Hess, *Ausgewaehlte Schriften*. Ausgewaehlt und eingeleitet von Hors Lademacher. Fourier Verlag, Wiesbaden.é.n.7.

politikatörténeti jelentősége az, hogy végérvényesen megmutatta: lehetséges volt közvetlenül Feuerbach-tól eljutni nemcsak a szocialista elmélethez, de egy valóságos, szocialisztikus mozgalomhoz is.

A kizárólagosan Marx-központú felfogás nemcsak nem számolt egy Feuerbach-féle szocializmussal, azaz az „igazi szocializmussal”, de szélsőségesen hanyagolta el a fiatal Marx-ra gyakorolt Feuerbach-hatást, s ezáltal magát a teljes Feuerbach-ot is. Így jutunk el ahhoz a „természetes” következményhez, hogy az a Moses Hess, akit (helytelenül) majdnem kizárólag csak, mint az „igazi szocialisták” reprezentánsát tudták elképzelni, maga is periférikus figura.

Nem itt van a helye annak, hogy megpróbáljuk helyére tenni Feuerbach filozófiájának kivételes beteljesedését Marx esetében, amely, ha egyszer elfogadjuk az egész filozófiai korszaknak Hegelből való kiindulását, ebben az időben akár még a Hegel -hatásnál is erősebbnek volt tekinthető. Mindebből levonhatjuk, hogy Marx minden bizonnyal az igazi szocializmussal sem állhatott mindig olyan ellenségesen szemben, mint később.

1845 elejéig Marx, Engels, Hess (sőt, még Heine is) viszonylagosan találtak közös metszetet ebben a feuerbach-i szocializmusban. Különlegesen is értékes dokumentum ezért Engels 1844 decemberére datált írása az „A kommunizmus Németországban”-sorozat második darabja, ahol Feuerbach és a létező kommunizmus valóságos kapcsolatát így jellemzi: „A legfontosabb tény (!) azonban, amely legutóbbi levelem óta tudomásomra jutott, az, hogy dr. Feuerbach, jelenleg Németország legkiválóbb filozófiai géniusza (!), kommunistának vallotta magát. Egyik barátunknak, aki nemrégiben meglátogatta magányos falusi otthonában..., kijelentette, hogy meggyőződése szerint a kommunizmus csupán szükségszerű következménye az általa hirdetett elveknek (!), és hogy a kommunizmus valójában csupán *gyakorlata* annak, amit ő elméletileg már régen hirdetett... Ily módon a német filozófusoknak – akiknek legkiválóbb képviselője Feuerbach – és a Weitling által képviselt német munkásoknak az egyesülése, amelyet dr. Marx egy évvel ezelőtt megjósolt, csaknem megvalósult. Ha a filozófusok velünk gondolkodnak, és a munkások velünk harcolnak, van-e még akkor földi erő, amely elég erős ahhoz, hogy haladásunknak gátat vessen?”³

A kommunizmussal és a szocializmussal egyre sokrétűbben azonosuló Marx egyre élesebb bírálatnak veti alá az „igazi szocializmus”-t, egészen addig, hogy magában a Kommunista Kiáltványban külön, megsemmisítő fejezetet is szentel

³ 484 (Kiemelés az eredetiben.) – Újabb kérdést, új válaszok szükségszerűségét veti fel, miért utasítja vissza Feuerbach egyszer 1848 előtt és egyszer 1848-ban Marx együttműködésre szólító felkérését.

ennek az irányzatnak. Ez a fejezet közvetett módon egyben árulkodó is, hiszen fényesen bizonyítja az igazi szocializmus még ekkor is érvényes tárgyi, politikai és lélektani fontosságát Marx számára.

Az „igazi szocializmus” jóval rendkívül élesen jelölte ki az akkori európai szocializmus legnagyobb dilemmáját. Az egyébként, hogy ez a *határkijelölés* éppen Feuerbach filozófiájának médiumában jöhetett létre, majd az, hogy ezt a határkijelölést Marx egy ismételt Hegelhez való fordulással dönti meg, mély szimbóluma a nagy filozófia különleges szerepének ebben a folyamatban.

Tartjuk a feuerbach-i elidegenedési elméletet filozófiailag olyan erősnek, hogy abból *általánosságban* az összes társadalmi és történelmi korszakra nézve lehessen forradalmi következtetéseket levonni. Maga az elidegenedés s az abból kiutat jelentő nembeli antropológiai humanizmus, a másik ember szeretete, a szeretet törvénye és etikája, azaz az elidegenedés megszüntetéséből közvetlenül felszabaduló energiák más tényezőktől függetlenül önmagukban is forradalmasodhatnak és vezethetnek politikai konzekvenciákhoz is.

Ismert kritikájában Marx mindenképp az „igazi szocialisták” filantrópiáját, idillikusnak bélyegzett gondolkodását támadja, miközben gondosan felhívja a figyelmet arra, hogy ez az irányzat békülékeny, és belesimul a fennálló hatalomba. A Hess-szel érdemileg egészen 1845 tavaszáig szolidaritást vállaló Engels később az „igazi szocialisták” működésének másik vetületét választja célpontul. Ő nem az általánosságok síkján támad, de név szerint támadja az igazi szocialisták számos, mára elfelejtett tollforgatóját, azzal az egyszerű érveléssel, hogy azok középszerű, színvonalatlan emberek.

A szakítás időpontját 1845 márciusa szimbolizálhatja, amikor Marx megírja a *Feuerbach-téziseket*. A nagy filozófia szempontjából ez világos korszakváltás, az univerzális történetfilozófia, vagy akkori fogalmával, a „materialista történetnézet” kialakulása.⁴ Világos politikai, társadalmi és társasági szakítás is ez a szöveg, hiszen még 1844 decemberében Engels – Marx-ot is megidézve – lázasan tesz hitet nemcsak a feuerbach-i szocializmus mellett általában, de meg van győződve e szocializmus biztató gyakorlati működéséről, e mozgalom izmosodó politikai jövőjéről is.

A *Feuerbach-tézisekben* az elidegenülésből, a nembeliség újra elsajátításából kinövő kommunisztikus gondolat filozófiailag nem kerül kifejtésre, ahogy megcáfolásra sem. Így a nyilvános viták során egyik oldalról sem kerül szóba a legfontosabb kérdés, *a határ kijelölésének kérdése, a gyakorlati szocializmusok*

⁴ Ld. erről: Kiss Endre, *Marx lábnyomai...és átváltozásai*. Budapest, 2013. (Gondolat).

meghaladhatatlan dilemmája, a forradalmak, az erőszakos hatalomátvétel erkölcsi problémája.

Miközben Marx kispolgári szentimentalizmussal vádolja az „igazi szocializmus”-t, nem látja nyomban annak szükségszerű ellentétét, a forradalmi, azaz az erőszakos hatalomátvétel dilemmáját.

Az igazi szembeállítás egyik pozícióját az „igazi szocializmus”, a feuerbach-i kommunizmus, a nembeliség visszaállítása, az elidegenedés megszüntetése, azaz az *etikai szocializmus* határozza meg. Ez az etika szocializmus áll szemben Marx forradalmi felfogásával (amiben az erőszakos hatalomátvétel *implicit*e akkor is bele van foglalva, ha például Marx a *Feuerbach-tézisekben* csak a „tevékeny oldal”-t, azaz a „praxis”-t hangsúlyozza, tehát nem beszél a forradalmi hatalomátvételről, amit későbbi helyeken „jakobinus” karakternek fogunk nevezni).

Az egyik oldalon áll a *végigvitt humanizmus egyenlő naturalizmus egyenlő kommunizmus* programja, a másik oldalon egy olyan politikai forradalom elképzelése, amely már nem garantálhatja az etika mindenekfölött való érvényesülését.

Marx és az „igazi szocializmus” viszonya azonban *nem filozófiai* kérdés.

Az e két út közötti választás nem az „igaz-hamis”-szembeállítás egyik esete. Akkor sem az, ha Marx éppen az éppen ismét felfedezett Hegelre támaszkodva megpróbál ebből filozófiai problémát csinálni, és a *Feuerbach-tézisekben*, az univerzális történelem elméletében meghaladja Feuerbach-ot. *Igen ismert összefüggéseket igen röviden összefoglalva*: Feuerbach meghaladása a filozófia meghaladása, azaz a „filozófia vége”.

Ezzel az a kivételesen izgalmas helyzet jön létre, hogy Marx pozíciója egyszerre *filozófiai* (univerzális történetfilozófia, és ami abból keletkezik) és *nem-filozófiai*, hiszen éppen most van vége a filozófiának (*az álláspont ezért már nem is lehet filozófiai*).

Az etikai szocializmus és a forradalom közötti különbség is egyszerre filozófiai és nem-filozófiai. Marx ezzel a kettősséggel *vágja ki magát a forradalom etikai-humanisztikus dimenziójának kutyaszorítójából*. A forradalomnak azért nincs etikai-humanisztikus dimenziója, mert az etikai-humanisztikus dimenziót meghaladta az univerzális történetfilozófia, *a forradalomnak tehát azért nincs etikai dimenziója, mert a filozófia igazi mélyén vége van az etikának!*

Az etikai szocializmus és a forradalom közötti különbség, mint láttuk, nem filozófiai probléma. Azért nem, mert vége van a filozófiának (!), részben azért, mert öntörvényű etikai cselekvés következménye (választhatok olyan etikailag helyes cselekvést is, amely „filozófiailag” nem helyes).

Az etikai szocializmus és a forradalom közötti különbség tehát nem filozófiai probléma, de fundamentális etikai kérdés, olyan, amelyben előzetesen állást kell foglalni, de olyan is, amelynek öntörvényűsége, Kanttal szólva, kategorikus.

Marx, azzal, hogy búcsút vesz az „igazi szocializmus”-tól, ráhelyezi a szocializmus hajóját a történelem hullámaira, amelyeket már ő sem ellenőrizhet. Innentől fogva csak abban reménykedhet, hogy ez a történelmi folyamat az etikai elvárásoknak *is* megfelelő eredményeket hozhat. A nem-etikainak elgondolt szocializmus még nem biztos, hogy etikátlan szocializmus (ez attól a dilemmától is függ, vajon az erőszakos hatalomátvétel szolgálhat-e humánus és etikailag korrekt célokat). Az azonban biztos, hogy az etikai jelleg létrehozatalának lehetőségét ezzel a döntéssel kiengedte kezéből.

Az etikai szocializmus bármelyik változatban megfogalmazott érveléssel összekapcsolt kritikája azonban egyáltalán nem filozófiai probléma. Különösen élesen látható ez az ő, Spinoza immanentizmusával szembeállítva.

Miözben Marx nem foglal állást egy etikai hiányos szocializmus ellen vagy mellett, minden erejével azon van, hogy az etikai szocializmus lehetőségére vonatkozó filozófiai kérdést kizárólag filozófiainak tekintse (majd az azt létrehozó filozófiát jellemző módon a filozófia végének is). A feuerbach-i antropológiát végérvényesen feloldja egy hegeli típusú történetfilozófiában, amely történetfilozófia azután Marx saját teljes filozófiai *második korszakával* lesz egyenlő.

Világos a kérdés feloldhatatlanságának ténye is. Egyik válasz sem válhat végső érvényűvé, miközben *itt is* annak lehetünk tanúi, hogy az ilyen horderejű végső dilemmákat Marx egyáltalában nem teszi kifejtetté. Igen magas absztrakciós szintről tekintve ez minden bizonnyal szemére is vethető Marx-nak, már csak azért is, mert nem felel meg azoknak a legmagasabb erkölcsi és gondolati követelményeknek, amelyeket maga Marx támaszt előszeretettel minden más gondolkodónak. Pontosan elhelyezhető Engels mozgása is ebben az erőterben, aki sokáig kitart az „igazi szocializmus” mellett, még több olyan lépést is tesz, amelyeket közvetítésként is lehet értelmezni a két álláspont, illetve a két személy között.⁵

⁵ Az álláspontok viszonylag finomabb elmozdulásait is mutatja Engels Hess-szel együttes szereplése Elberfeldben. Ld. „Két elberfeldi beszéd”. in: MEM, 2. kötet 504-523.

Az igazi szocialisták feuerbachianus, humanista, a közvetlen emberszeretettel operáló naturalista felfogása filozófiailag ugyan közvetlen szálon vezet el akár a kommunizmusig is, politikai értelemben azonban éppen az eddigi előfeltételek miatt megmarad különös további meghatározások nélküli állampolgári álláspontnak. Feuerbach esetében Marx a *Feuerbach-tézisekben* világos tudásszociológiai és azon keresztül szociológiai megfeleltetést hoz létre Feuerbach filozófiája és e filozófia ideáltipikusan „polgári” álláspontja között.

Ez a megfeleltetés, bár korrekt és helyes, mégsem teljes: annyiban „polgári”-nak tekinthető Feuerbach filozófiája, hogy előfeltételezi a fennálló társadalmi viszonyokat, amelyekből mindenekelőtt a felvilágosító tevékenység vezethet ki, az a perspektíva azonban már nem reprodukálódik Marx értelmezésében, hogy Feuerbach ugyanezzel a filozófiai állásponttal annyiban meg is haladja a polgári társadalmat, amennyiben e nézetrendszer alapján kommunizmus lehetséges. A Feuerbach-téziseket író Marx filozófiailag (tudásszociológiai alkalmazásban) *kizárja* tehát Feuerbach-ot a fennálló társadalmi viszonyok megváltoztatásának lehetőségéből és privilégiumából, miközben nagyon jól tudja, hogy *létezik* feuerbachianus szocializmus és kommunizmus.

Az „igazi szocializmus” Feuerbach-ra alapozó felfogása teremt azonban olyan kiinduló pontot is, amelyik a politikai-társadalmi közbeszéd szintjén is hatékony kritikát tesz lehetővé. Ez pedig az „igazi szocialisták”-k *liberalizmus-kritikája*. Ezt a kritikát egyébként Marx is teljes erővel átveszi és gyakorolja, mintegy végérvényes és megfellebbezhetetlen erkölcsi megsemmisülésre ítélve ezzel a liberális polgárságot. A közélet, illetve a társadalmi viszonyok összessége szempontjából e kritika stratégiai jelentősége meghatározónak bizonyult. Egyrészt elnémította a liberális polgárságot, akinek jótékonyága ezek után már csak önleplezően kínos kísérlet lehetett arra, hogy mindenki számára nyilvánvaló rossz lelkiismeretét csillapítsa. Ez a gondolatmenet akarva-nem akarva az „igazi szocialisták” filantrópiáját is utólérte. A másik oldalon ez a liberalizmus-kritika meghatározó módon *felértékelte erkölcsileg a szocialista, illetve a proletár álláspontot*. Ez az egyértelmű erkölcsi fölény egyébként érdemileg határozta meg az európai történelmet az 1917-es szovjet forradalomig.

Ebben a szövegösszefüggésben megfelelően jelentősnek fog bizonyulni a *Gesellschaftsspiegel* jelentősége, azé a folyóiraté, ami 1845-46-ben Elberfeldben Engels és Hess kezdeményezésére jelent meg, és akkori sajtóviszonyok között tiszteletre méltó 12 számot ért meg.

A lap Marx, Hess, Engels és az „igazi szocializmus” pályáinak kivételesen értékes találkozási pontja.⁶

Jóllehet, nem mondhatjuk, hogy a lap a hagyományban teljesen ismeretlen lett volna, 1971-ben az új baloldal sikereinek tetőpontján még a *Gesellschaftsspiegel* reprint kiadását is elkészítették. Ez a periodika azonban egyáltalán nem tudta áttörni az „igazi szocializmus”-ról kialakított uralkodó vélekedések falát, mely uralkodó vélekedések főképp a már az „igazi szocializmus” ellen forduló Marx véleményei alapján születtek.

E lap történeti és személyi küzdelmek *valóságában* teszi láthatóvá, hogy milyen döntő alternatíva elé kerül a modern európai szocializmus már 1848 előtt. Ha nem is mondhatjuk, hogy ezt a dilemmát a *Gesellschaftsspiegel* mai fogalmaink szerint teljes kifejtettséggel megragadta, e dilemma felismerésében, magas színvonalú vitatásában és a kiút kereséséért vívott harc önfeláldozó munkájában e lap teljesítménye impozánsnak is tekinthető.

Hogy a szó mindennapi értelmébe milyen bátorságot igényelt ez a tevékenység, mutathatja az a bizonyossággal felérő feltevés, amit e lap felépítésében Engels munkája jelent. Feltehetjük, hogy ő még Hess-nél is intenzívebben akarta létrehozni alapot. Logisztikailag ő kötötte össze a szálakat: Marx 1845-ben a párizsi emigrációt kényszerűen Belgiummal váltja fel, tehát a lap nemcsak szellemileg, de fizikailag is közel hozza őt Marxhoz, hiszen Elberfeldet nem választják el nagyobb távolságok Belgiumtól.

Az Engels-et Marx-szal összekötő szellemi kapcsolatok tekintélyes skáláján belül e lapnak meg volt a maga kitüntetett helye. *Ez az együttműködés a legnagyobb mértékben éppen Engels alapvető kezdeményezését folytatta.* Az ő tollából származik az a program, hogy e lapnak ugyanazt kell teljesítenie a német viszonyok között, mint amit az *A munkásosztály helyzete Angliában* című Engels-mű Angliára nézve oly megalapozottan és sokrétűen megállapított.

Engels létrehozta az „igazi szocializmus” új korszakát, hiszen az *A munkásosztály helyzete Angliában* nemcsak Marx gondolkodásában, de az „igazi szocializmus” fejlődésében is új korszakot jelentett.

A *Gesellschaftsspiegel* mind társadalomszervező, mind politikai, mind pedig szociális-jótekingy tevékenységével egész új sor társadalmi gyakorlatot is bevezetett (mai kifejezéssel akár „projektum”-nak is nevezhetnénk ezeket). A lap és a mozgalom látható sikerei jól érzékelhető ellentmondásban állnak az

⁶ Teljes címe: *Gesellschaftsspiegel. Organ zur Vertretung der besitzlosen Volksklassen und zur Beleuchtung der gesellschaftlichen Zustände der Gegenwart.*

„igazi szocializmus” egész, már az eddigiekben is szóba hozott jelentéktelennek és egy kicsit kényelmetlenül marginálisnak beállított utóéletében.

A *Gesellschaftsspiegel* társadalmi eredményességének bizonyítéka, hogy Engelsnek vissza kellett lépnie a nyílt szerkesztői szereptől, családja, elsősorban apja nehezményezte ezt a kor polgári gondolkodása számára több szempontból is valóban forradalmi tevékenységet. Tudnunk kell, hogy Engels gyáros-családja, a család üzemei Wuppertalban voltak, ami a későbbi város- és közigazgatási fejlődés során már magába olvasztotta Elberfeldet is.

Engels logisztikája majdnem tökéletesen működött: Belgium közelében, saját városában építette fel a lapot (feltehetjük, ennek számos gyakorlati előnye is volt), miközben forradalmi hevületében elfeledkezett saját apjáról, akinek a felszínen azután engedett is. Ennek az volt a következménye, hogy ezután Hess-nek kellett átköltöznie Wuppertal-ba, hogy átvegye a lap szerkesztését.

Az új teoretikus szocializmus, a társadalomszervező-, a politikai, a szociális-és a jótékony tevékenység *kivételes* történelmi találkozási pontját a lap *kivételes* tudatossággal képviselte. Elméleti tudatossága, szervező és gyakorlati szándékai egyáltalán nem igazolták a kispolgári szentimentalizmus vagy filantrópia címkéit. Hogy ezt ekkor még Marx maga is így látta, bizonyíthatja, hogy maga is közölt egy tanulmányt a *Gesellschaftsspiegel*-be.

A kutatások mai állása szerint Engels és Hess egyaránt teljes elkötelezettséggel alakították ki és képviselték a lap vonalát. A lap egyik mottóját bármelyikük írhatta, körültekintő megfogalmazása mégis inkább Hess-re enged következtetni: e szerint a lap „a tulajdonnal nem rendelkező néposztályok szerve a jelen társadalmi viszonyainak megvilágítására”.

A mottó két része emblematikusan kapcsolja egybe a lap teljes vonalát: *a politológiai, szociális, szociológiai, és társadalomszervező tartalom elválaszthatatlan volt szemükben a jelen történetfilozófiai értelmezésétől.*

Ezen a példán azt is tanulmányozhatjuk, ami a továbbiakban itt nem részletezett filozófiai marxizmus történelmi sikerének is titka volt: a filozófiai-strukturális elemzés szerves, pozitív összeépült az önmagukban is koherens politikai, szociológiai, szociális és más területekkel.

Ez az összefüggés mind logikailag, mind időben újra aláhúzhatja Engels Angliáról írt művének különleges szerepét, ez a mű ugyanis részletesen, nagy terjedelemben, okadatoltan már egyszer megrajzolta a teljes ívet a történetfilozófia-strukturális értelmezéstől egészen a szociális problematika részleteiig.

Az „igazi szocializmus” ebben az időben teljes joggal vehette kiindulópontnak ezt a művet, világos, hogy nem az elméleti igény és a teljesség hiányzott, hogy tehát Marx (és Engels) későbbi szembefordulásának az „igazi szocializmus”-sal nem elméleti különbségek lehettek az okai. Engels 1845 elején a társadalmi mizériát nem gonosz szándékok eredményének, de, ahogy ő nevezi, a burzsoá-rezsim magától értetődő, mai szóval: strukturális problémájának tekintette.

A *Gesellschaftsspiegel* Engels angliai művének egy másik olyan vetületét is folytatja, ami erősen megvolt az akkori szocialista mozgalmakban, nem kevesebb erővel jelent meg más ifjúhegeliánusoknál (*Stirner*től *Kierkegaard*ig), nevezetesen a „vissza a valósághoz”-elvet, a valóság felfedezésének tendenciáját, ami egyesíti magában azt a két irányt, amit a jóval később kialakuló szociológia és az egzaktan csak nehezen definiálható szociográfia *közös metszete* jelent.

Tudományelméletileg releváns, hogy ez volt az konkrét kitörési pont, amelyen keresztül a pozitív elemekkel feltöltött kritikai filozófia erőteljes ugrásokkal eljutott a kritikai társadalomtudományokhoz. A *Gesellschaftsspiegel* a maga korának koordinátái között elismerő nyíltsággal fogalmazta meg ezt a célt. Az egyik vezető fogalma az „élet” volt, mint amiről írni kell, az életfeltételekről, az életformákról, azaz a *valóságról*, amely valóságban már, éppen az iménti filozófiai elemzés alapján, kiténtetett helyet kellett elfoglalniuk a tulajdon nélküli osztályoknak, mint az objektivitás új tárgyi, azaz már nemcsak esetleg szociálisan vagy erkölcsileg új döntő elemének. Mindez ismét nem a kispolgári szentimentalizmus, de éppen a valóság felfedezésének irányába mutatott. *Annak természetesen már mind a marx-i filozófián, mind a marxizmuson, mind pedig az egyetemes tudománytörténeten túlmutató összetevői voltak, hogy a modern európai tudomány nem a 40-es évek végén alakult ki az (ifjúhegeliánus) kritikai filozófiai pozitívvá válásával, hanem a 80-as és 90-es évek pozitívizmus-történetének kiemelkedő korszakában.*

A *Gesellschaftsspiegel* a helyzetnek és a kor szükségletének megfelelően egyszerre sok tartalmat közvetített párhuzamosan, mindvégig képviselte a feuerbach-i eredetű, de a kezdetektől folytonosan gazdagodó és differenciálódó humánus szocializmus filozófiáját, teljes határozottsággal és gazdag szociológiai szempontrendszerrel jelenítette meg a tulajdon nélküli osztályok érdekeit (nem is lett volna helytelen több korszakban felváltva használni a tulajdon nélküliség attribútumát a munkásság attribútumával), ezen érdekek képviseletében akarva-akaratlanul szembe került a cenzúrával is (a takácsok béremelési követelését nem lehetett közölni), szemléletformáló közvetítő szerepet játszott a középosztály irányába (ez az egyetlen elem látszik úgy-ahogy megerősíteni Marx marginalizáló kritikáját). E helyzetben elkerülhetetlenül fel kellett ráznia a

munkásság tudatvilágát is, amit lehetetlen pusztá politikai agitációnak tekinteni. Ugyancsak a kezdetektől kezdve önálló kapitalizmus-elemzéssel is rendelkezett, Feuerbach szellemében az „igazi szocializmus” humanizmusát kiútnak és menedéknek is feltüntette a kapitalizmus generálta civilizációs pusztítás érdemei ellenszeréül.

A történelmi konstellációból is következően a *Gesellschaftsspiegel*nek sikerült szerves, átélhető és a valóságos társadalmi szerepek konkrétságában is képviselhető egységbe foglalni az utópiát, a filozófiai absztrakciót, a társadalmi szolidaritást és a politikai valóságot. Mindehhez hozzá kell tennünk, hogy a *Gesellschaftsspiegel* saját konkrét adottságaihoz viszonyítva *sikeres* vállalkozás is volt. Sok száma is jelent meg, 270 példányt adtak el belőle és a lap köre által szervezett széleskörű társadalmi vitákon sokszor több száz ember jelent meg, ami a gyűlések betiltásának kezdeményezéséhez, illetve Hess és a helyi polgármester közötti levelezéshez is elvezetett.⁷

Az érdekek és a diszkusszió pályáin később egymástól távolodó elemek ekkori időleges harmóniája egy történelmi pillanat szerencsés körülményeinek következménye volt. Aligha tévedünk, ha feltételezzük, hogy ennek az intelligens, körültekintő és egyben igen gyakorlatias programnak végső soron Hess volt az atyja. Egyedül ő volt képes arra, hogy pozitívan azonosulva legyen képes áttekinteni a történelemfilozófiától a kommunizmus elméletén át a kapitalizmus egészén és részletein át a tulajdonnélküliség problémájáig az egész probléma-láncolatot, amihez a kezdetektől evidens módon hozzákapcsolta a középosztályok humanizmusának kötelelességszerű megnyilvánulásait is.

Ebből az együttállásból és Hess integráló szerepéből következik a kor, a marxizmus, illetve a marxi filozófia egyik igen konstruktív eleme is. Olyan elem, ami később Marxnál már ettől a kezdeti szövegösszefüggéstől is önállósodik. Mivel az egyébként éppen akkor kialakuló marx-i univerzális történelemfilozófia antagonisztikus modellel dolgozik, ez a mozzanat az antagonizmus láthatóan domináns szerepe miatt leggyakrabban megvilágítatlan marad. Mivel a burzsoá-proletár-ellentét Marx-nál már Feuerbach meghaladását követő időben történik, az erre vonatkozó szövegekben már meglehetősen közömbös Marx-nak a burzsoázia vagy más középosztályok viselkedése. Jólismert jelenség, hogy éppen a filozófiai elmélet egyértelműsége értelmében és érdekében (amely már korábban magába szippantotta a szociológiai és a politikai elemeket) nála a lélektani vagy más személyes mozzanatok nemritkán nem csak egyszerűen kiiktatódnak, hanem ezek felemlegetése büntetésként

⁷ „Versammlung in Elberfeld”. in: Moses Hess, *Ausgewählte Schriften*. *Ausgewählt und eingeleitet von Horst Lademacher*. Wiesbaden (Fourier), é.n. 167. – 170.

egyenesen durva iróniát is vonhat maga után.⁸ Pontosan ez ilyen eredetű durva ironizálás éri el azután magát az „igazi szocializmus” egész mozgalmát is.

A probléma két szintje közül a mezo-szintnek tekintett kérdés felvetés az, hogy a középosztály, a liberális polgárság, vagyis az a polgári liberalizmus, ami egyébként Németországban akkor még nagyon is ellenzékben van, önmagával is szembekerül, ha nincs elég erkölcsi bátorsága érvényesen reagálni erre a helyzetre, azaz az alsó néprétegek életére, a szociális különbségekre.

Az antagonizmus későbbi kifejlődött állapotához képest a középosztály belső, lehetséges erkölcsi meghasonlásának kérdésköre már nem lehet releváns. Az akkori német liberalizmus a harmincas évektől kezdve természetesen az új szociális problémát, de a dilemmából a politikai *rendpártiság* irányába akart kitörni. A politika és az etika dilemmáját a feuerbach-i szocializmus áttöri: az emberi lényeg nem ismeri ezt a problémát, a helyzettel való szembenézés új emberi közösség létrehozását követeli, nem is csak, mint ideális célt, de mint közvetlen szükségszerűséget, ami megelőzheti az új világállapotból következő apokaliptikus megrázkódtatást.⁹

Hess igen erőteljesen viszi végig a polgári osztály belső meghasonlásának feltárását, és igen erőteljes kritikát is gyakorol az emberi lényeg és az emberi természet evidenciái ilyen visszautasításának láttán. Semmiféle kommunizmus-kép nem tudja ezt leértékelni szemében, más szempontból id döntő eleme lesz politikai arzenáljának. Az egyes osztályok és csoportok belső, horizontális identitás-viszonyai iránti érzékenysége nem kis részben fog szerepet játszani

⁸ *Egy magasabb absztrakciós szinten, de akár egy nagyobb történeti távlatból önálló dilemmává nőheti ki magát ez a kettősség is. A marxizmus sokszor jogosan hivatkozik humanista örökségére, elsősorban a klasszikus idealizmusban akkumulálódott „nembeli” értékek aktuális képviselőjére (egészen látványosan történik ez meg például Lukács *Esztétikájában*). Ugyanakkor ugyanennek a nembeliségnek nem a helyes álláspontról való képviselője gyakran igen goromba bánásmódban részesül. S ha ehhez hozzátesszük, hogy az ebben való állásfoglalásnak szinte mindig van valamilyen politikai következménye is, szembenézhetünk a hagyomány nehézségeinek nagyságrendjével.*

⁹ Engels is, de főleg Hess gyakran él ezzel az érveléssel. Így például: azt a tanítást „állítottuk fel és ajánljuk”, hogy „meg kell előznünk a forradalmat”, ami azonban elkerülhetetlen lenne, ha a naponta növekedő szegénységgel „erőteljes eszközökkel” nem tudnánk segíteni”. Ld. „Versammlung in Elberfeld”. in: Moses Hess, *Ausgewählte Schriften*. *Ausgewählt und eingeleitet von Horst Lademacher*. Wiesbaden (Fourier), é.n. 169. –

abban, hogy ma őt kell tekintenünk a modern cionizmus elméletileg legképzettebb megalapítójának. Marx egyébként bőségesen merít a liberális polgárság kritikáinak hess-i elemeiből.

E politikai-erkölcsi *mezoszint* fölött magasodik a szembenállás *makroszintje*, ami Marx és Hess, illetve Marx és az „igazi szocializmus” eltávolodásához, sőt szakításához vezet. A középosztály megítélésében ugyan már megjelenik Marxnál ez a kettősség. A politikai és szociológiai magyarázatokat felölelő *univerzális történetfilozófia*, amelyik ebben az esetben már társadalomfilozófia is, evidens és legitim módon teszi túl magát a középosztály szociális és pszichológia attitűdjén. Ez tehát *filozófiailag* egyáltalán nem hiba, mint ahogy Hess integráló álláspontja ugyancsak helyes álláspontnak tekinthető, egy másik *filozófiai beállítottság*.

A filozófiai különbség ténye (*tehát a filozófia, mint kritérium*) nyomban elveszíti azonban elsődlegesen meghatározó szerepét, amennyiben e mozgalom *céljára* összpontosítunk. E célt ugyanis, éppen mivel igen távoli célról van szó, előzetesen nekünk meg kell határoznunk. Annyira evidens helyzetről van szó, hogy szinte filozófiainak is nehéz tekinteni. *Milyen legyen a szocializmus? Nyilvánvalóan jó társadalom. De milyen legyen a jó társadalom? Evidensen humánus és igazságos. Paradox, akár még humoros is lehet, ha célul tűzünk ki egy olyan új társadalmat, amelynek alapvetően pozitív meghatározottságai bizonytalanok vagy kétesek.*

Hess és Marx, az „igazi szocializmus” és Marx szembenállása ezen a ponton teljesebbé válik. *Filozófiailag* lehetséges meghaladni az eredendően humánus emberi lényeg feuerbach-i koncepcióját egy univerzális történetfilozófia módszertani alapjáról. Ez *filozófiai* és elméleti-koncepcionális kérdés. Az azonban, hogy a szocializmusnak humánusnak kell lennie, *érték és döntés* kérdése. Másodlagos ezen a ponton, hogy egyáltalán lehetséges-e egy ilyen szocializmus, hiszen ezt a kérdést eleve elegánsan ki is iktathatjuk azzal, hogy egy inhumánus szocializmus bevezetése paradox vállalkozás.

Marx-nak igaza lehet és igaz is van az etikai humanizmusnak az univerzális történetfilozófiai eredményeire hivatkozó meghaladásában. A meghaladás e pillanatában egyszerre tudatosan és öntudatlanul *elfelejti* azonban realizálni e lépés következményeit, elfelejt visszacsatolni arra a pontra, hogy ezzel a kommunizmus vagy szocializmus ügyét ráhelyezte a történelmi folyamatok hullámaira, ettől a pillanattól kezdve maga sem tudja garantálni saját célja érdemi részének megvalósulását, a humánus szocializmus éppen lehetséges, ha az univerzális történelem mozgásában hosszabb vagy rövidebb időre, mint eredmény megszületik, de semmiképpen sem tudatos forradalmi cselekvés fogja létrehozni, *hiszen a forradalom olyan politikai és erkölcsi viszonyokat teremt,*

amelyek között ugyanúgy megszűnik a feuerbach-i eredetű humánus-naturális nembeliség, mint ahogy Hess-ék szemében megszűnt a liberális polgárság magatartásában, amely megtagadta a szolidaritást.

Marx egy részletesebb tanulmánnyal képviselteti magát a *Gesellschaftsspiegel*ben. Tekintetbe véve a szellemi fejlődés, a szellemi komplexitás és a rendelkezésre álló dokumentumok különleges együttállását, ennek az egy közleménynek mégis különleges jelentősége van. E kivételes jelentőség nem annyira csak a végül elkészült szöveg tartalmára támaszkodik, miközben annak jelentőségét sem szabad lebecsülnünk.

E kivételes jelentőség odaítélése annak a Marx-dokumentumnak szól, amely a tanulmányunkban már kétszer is érintett „keresztződési pont” összes összetevője szempontjából értékes további felvilágosításokkal szolgál.

A nagy filozófia szintjén Marx hihetetlen energiával dolgozik azon a filozófián, amit az ő nyomán sokan „materialista történet szemlélet”-nek neveznek, s amit a második filozófiai korszak összefoglaló terminusával *univerzális történetfilozófiának* tekintünk¹⁰. A *Gesellschaftsspiegel*ben leközölt tanulmány nem hazudtolja meg ezt a fő vonalat: az alapos recenzióra kiválasztott francia alapmű maga is az univerzális történetfilozófia keretében kerül tárgyalásra. Ez az írás részben olyan irányokat is mutat, amelyek ennek az univerzális történetfilozófiának már lényeges alkalmazásait mutatják, de olyan elemeket is tartalmaznak, amelyek Marx korábbi korszakainak, érdeklődéseinek, irodalmi hangsúlyainak, s nem utolsósorban, a párizsi világvárosban való mély elmerülését illusztrálják.¹¹

A tanulmány fontos háttér mozzanatokot tartalmaz a Hess-szel és az „igazi szocialisták”-kal való kapcsolat történetére. Hess, de nyilván Engels is, fáradhatatlanul ostromolják kéziratért. Láttuk, hogy Engels nagy valószínűséggel a folyóirat székhelyét is Marx tartózkodási helyéhez igazítja.

Miközben szárnyalt az új filozófia kidolgozása, aközben természetesen, mint annyiszor, Marx-nak már csak a Párizsból való kiutasítás miatt is egy sor megélhetési problémával kellett szembenéznie. Mindkét meghatározó tény azonban csak még jobban aláhúzza, hogy a lap alapításakor még nem határolódik el az „igazi szocialisták”-tól, jóllehet tisztában kell lennie azzal, hogy mi a lap alapirányultsága.

¹⁰ Ld. Marx lábnymai .á és átváltozásai, i.k.

¹¹ .A tanulmányt ld.: »Peuchet: vom Selbstmord« (in: *Gesellschaftsspiegel*, zweiter Band, Heft VII, Elberfeld, Januar 1846)

Nem zárhatjuk ki, hogy minden fiatal lapalapító, Engels és Hess is, a kezdeteknél kötelezően reménykedtek abban, hogy a lap honoráriumot talán is tud fizetni, s ezzel ők is hozzájárulhatnak Marx gondjainak megoldásához.

Marx tanulmánya Peuchet könyvének elemző recenziója, hosszabb részek kivonatolt összefoglalásával. Nyilvánvalóan egy alaposnak tervezett munka valamelyik fázisát küldte el a *Gesellschaftsspiegel*nek. Az is feltehető, hogy a hirtelen párizsi kiutasítás nem engedte meg a munka befejezését, hiszen a megjelent változatban Marx nagyon elmélyülten épít alapos ismereteire Párizs, az alsóbb rétegek életének ismeretében. Mindez már majdhogynem maradéktalanul valószínűsíti, hogy Peuchet művét eredetileg az *A szent család* elemzéseibe akarta beépíteni, hiszen a túlnyomórészt cselédlányokból és prostituáltakból álló öngyilkosok a Sue-regény tematikájának megfelelően ebben a műben abszolút mértékben a helyükön lettek volna.

Ebből a sajátos helyzetből adódik az írás *hármás* jelentősége, amely hármasság az akkori Marx félelmetesen felgyorsult szellemi folyamataival magyarázható csupán. *Egyrészt* a megjelent ismertetés és kivonat hihetetlen szervességgel építhető be az *A szent család* amúgy is hihetetlen komplex gondolatrendszerébe.¹² *Másrészt* mutatja azt az irányt, ami nem fejlődhetett ki Marx pályáján, a szociográfia, a valóság közvetlen, mohó felfedezésének és leírásának szenvedélyét, azaz az utat a *valóságos társadalomtudományok* felé, tehát nem kizárólag a közgazdaság és a politika médiumán keresztül (ami a fiatalkori költői, írói, satírikus és drámaírói tehetség felelevenedéséhez vezetett). *Harmadrészt*, nyilván akaratlanul, a Peuchet-kritika *strukturális* elemei, az osztályok valóságos viselkedésének nem az erkölcs és a lélektan, hanem a valóságos érdekek felől való megközelítése megrendítő erejű előmunkálat a filantrópia és ezzel az „igazi szocializmus” kritikájához is.¹³

Mindez valószínűsít egy hipotézist. A szakítás Hess-szel és az „igazi szocialisták”-kal 1845 elejére esett és éppen a *Gesellschaftsspiegel* kezdeti sikeres kibontakozása *gyorsította meg* ezt a folyamatot. A szakítás a *Feuerbach-tézisek* 1845 márciusában való megírásával áll kapcsolatban, Marx akkor lépi át

¹² Fleur de Marie alakját szinte be lehetne helyezni Peuchet kritikájába. Egy példa: „nem egyszer néztem a korbáton át a Szajná...” MEM, 2. kötet, 168.

¹³ Marx nyilván nem gondolt az „igazi szocializmus”-ra, amikor a Párizs rejtelmait elemezve az elfogadott jótékonyságot az alávétel új formáiként írja le. De nem túl biztató az „igazi szocializmus” koncepciójára nézve a következő megjegyzés sem: „A csodaszor, amellyel Rudolf összes megváltásait és csodagyógykezeléseit végigviszi, nem a szép szava, hanem a készpénze. Ilyenek a moralisták, mondja Fourier. Az embernek milliommossá kell lennie, hogy hőseiket utánozhassa.” MEM? 2 kötet, 200. Kiemelés az eredetiben.)

a maga filozófiai Rubikonját, akkor fejté azt a kritikát, amelyről az itt lehetséges tömörséggel tanulmányunkban már többször is megemlékeztünk.

A *Gesellschaftsspiegel* katalizáló jelentősége kettős volt, ennek a kettősségnek a megértése jelenti az igazi kihívást. Mint többször utaltunk rá, a *Feuerbach-tézisek*

filozófiai győzelem volt Feuerbach fölött, Hess-ék álláspontjának filozófiai szétrombolása, emlékeztetünk arra, hogy még az *A munkásosztály helyzete Angliában* 1845 márciusában írt *Ajánlásában* a szárnyaló idealista mondatok is felismerhetően a feuerbach-i koncepció jelenlétére utalnak.¹⁴

A kettősség első szintje, ami magában foglalja a politikai, a gyakorlati és sok más szintet, azokat éppen, amelyek „együttállásáról” az eddigiekben a lap kapcsán megemlékeztünk, az, hogy az „igazi szocializmus” filozófiai alapjai megrendültek. Engels családja nyomására visszalép nyilvános szerepétől, majd a lappal szakítva családjával is szakít és Angliába megy, de ezúttal magával viszi Marx-ot is, aki immár a *Feuerbach-tézisek*, azaz a Feuerbach-kritika és a már erősen kialakuló *univerzális történetfilozófia* koncepciójának birtokában van (hiszen nemcsak a *Feuerbach-téziseken* van már túl, de már a *Szent családon* is). Ami Engels-et illeti, *A munkásosztály helyzete Angliában*, amiről nemrégiben még azt kellett írunk, hogy az „igazi szocializmus”-nak a *Gesellschaftsspiegel* korszakában Hess-szel közösen kidolgozott programja épült erre, most *funkciót vált*. Most az az alaplé lesz, amelyik immár az univerzális történetfilozófia, az antagonisztikus társadalmelemzés és az angliai kapitalizmus legfontosabb leírása.¹⁵

¹⁴ Az angol munkásoknak történő ajánlás úgy szólítja meg őket, mint az „egy és oszthatatlan emberiség családjának tagjait” (az eredeti szövegben kurziválva, mint „emberi lények”-et, az „emberiség ügyének” szolgálatában. Ld. „Nagy-Britannia munkásosztályához”. in: *A munkásosztály helyzete Angliában*. in: MEM, 2- 219.

¹⁵ Engels a mű 1892-es kiadásához írt *Előszavában* igen gondosan jelzi, hogy megírásának idején még nem állt teljesen Marx álláspontján (Hess vagy az „igazi szocializmus” nevét ekkor már nem tartja szükségesnek leírni): „Aligha szükséges megjegyezni, hogy ennek a könyvnek általános elméleti álláspontja...nem fedí pontosan mai álláspontomat. 1844-ben még nem volt meg a modern nemzetközi szocializmus, amely azóta - mindenekelőtt és majdnem kizárólag Marx munkásságának eredményeként -tudománnyá fejlődött. Könyvem a modern szocializmus embrionális fejlődésének egyik fázisát képviseli csupán...Így például ...erősen hangsúlyozom, hogy a kommunizmus nem csupán a munkásosztály párt doktrínája, hanem olyan elmélet, amelynek végcélja az egész társadalmat...kiszabadítani a jelenlegi gúzsbakötő viszonyokból...” (MEM, 2.- kötet, 598.)

Marx új filozófiája létrehozta a szakadást és Engels-t, az új és a korszakot meghatározó mű szerzőjét végképp Marx-hoz köti.

Ezek után jobban megérthetjük, hogy miért nem érzékeli sem Marx, sem Engels a filozófiai győzelem igazi dilemmáját. Marx szét akarja roppantani a minden gyengeség és társadalmi ellenállás ellenére mégis látványosan fejlődő „igazi szocializmus” mozgalmát, azaz a feuerbach-i eredetű, de sok más elemmel gazdagodó humánus és naturalista kommunizmust. S mivel az univerzális történetfilozófiának, azaz a valóságos történelemnek, a „materialista” történetszemléletnek adja át a történelem fölötti uralmat, a szocializmus/kommunizmus kérdése átsorolódik, a távoli jövő terméke lesz, azé a távoli jövőé, amelyet a valóságos történelem létre fog hozni, és amelynek humánus természetét polémikusan már akkor ki lehet mondani, az esetleges humanizmus-hiányt pedig nem lehet bizonyítani.

Az akkori Marx számára a demokratikus szocializmus dilemmája a következő feloldhatatlan szembenállást jelentette. A naturalista humanizmuson felépülő kommunizmus (nevezzük ezt feuerbachinak, vagy nem, tekintsük a jelen állapotot elidegenedésnek, vagy nem) lehetséges. Lehetséges teoretikusan, lehetséges a gyakorlatban is, de ehhez, egyszerűen fogalmazva, azokat kellene meggyőzni, akik nagy mértékben ellenérdekeltek, azaz hiába jelentené a kommunista humanizmus a legjobb társadalmat, ezt magával a felvilágosító tevékenységgel (amelyet egyébként a *Feuerbach-tézisek* annyi oldalról és olyan tökéletességgel jár körül) mégsem lehet elérni.

Ebben csak lényegre koncentrááló elemzésben azonban arra is figyelniük kell, milyen árnyalatokat tartalmaz az a válasz, amelyek immár a Feuerbach-hal szemben lényegében már késznek tekinthető „materialista történelemszemlélet”, azaz megfogalmazásunkban az univerzális történetfilozófia tartalmaz.

Marx nem képes tovább szembenézni azzal, amit Hess és az „igazi szocialisták” Feuerbach-ból kiindulva legitim módon képviselnek. Nem képes tovább is tolerálni a feuerbach-i kommunizmus evidenciáját, kézzelfogható közelségét, sikereit és ezzel egyidejűleg kivételesen nehéz megvalósíthatóságát.

Marx éppen nem az általa kivételes alapossággal ismert jakobinus forradalmiságban találja meg *közvetlenül* a humanista kommunizmus dilemmájának feloldását, de a „materialista történetszemlélet”-ben, azaz az univerzális történetfilozófiában.

Mindez két nagy horderejű következménnyel jár: az egyik az, hogy *Marx egy politikai problémát filozófiai kérdéssé transzponál*, és ilyen módon akarja

megoldani. Ez a konkrét filozófiai megoldás azonban a probléma makro-összefüggésében, csak annak *elodázása*. Ha egyszer a humánus kommunizmus dilemmája feloldhatatlan, Marx a kérdésfeltevés alapjait is feloldja. Erőteljes támadás alá veszi Feuerbach egész filozófiai elképzelését, hogy ezzel az egész dilemmát is helytelen kérdésfeltevésnek nyilváníthassa.

A humánus szocializmus kérdése azonban, mint láttuk, egyáltalán nem filozófia kérdés, amit azon az alapon lehetne elrendezni, hogy az azt felvető filozófia helyes-e vagy helytelen. *A humánus szocializmus kérdése gyakorlati kérdés* (hányszor vágta ezt Marx mások fejéhez!).

Az elodázás e fogalom legmagasabb értelmében azonban még egy további ponton is jelentkezik. Ha egyszer filozófiailag az univerzális történetfilozófia váltja le azt a humanizmust, amelyből a kommunizmus szinte önmagától nőtt ki, akkor immár ennek az univerzális történetfilozófiának kellene elvezetnie ugyanehhez a kommunizmushoz is.

Az univerzális történetfilozófiának azonban nem kell elvezetnie a kommunizmusig, elég, ha általánossá teszi a „praxis”, a „tevékeny oldal” filozófiai elismerését, azonban sem a praxis, sem a „tevékeny oldal” nem tartalmazza azt az attributumot, hogy nekik *el kell jutni* egy kommunizmusig.

A „filozófiai igazság” leváltotta tehát a „humánus szocializmus”-t, amelynek aktorai a tevékeny oldal aktorai, akik nem hozzák létre a definíciók szerint a szocializmust (csak véletlen esetben), különösen pedig nem hozzák létre a humánus szocializmust (legfeljebb véletlen és kivételes esetben).

A kommunizmus megteremtése tehát azok gyakorlatának eredménye lesz, akik meg akarják teremteni.

Így Marx-nak nem kell „kimondania” a forradalom elkerülhetetlen „jakobinus” karakterét, hiszen rátette a forradalom kivívásának feladatát a világtörténelem óceánjának hullámaira.

Feuerbach koherens gondolatrendszere szervesen termeli a kommunizmust, de nem képes megtörni a valóság ellenállását. Hegel történetfilozófiája, Marx alapos átértelmezésében kontrollálja az egész valóságot, és a „tevékeny oldal” munkásai esetleges, lehetséges eredményeként elvezet a forradalomhoz.

Ami Feuerbach-nál (a spinozai háttértől Hess-ig) termeli a kommunizmust, az a filozófia, ami átadja a „tevékeny oldal” szakembereinek a világtörténelem alakítását, az a filozófia vége.

Feuerbach (Spinozától Hess-ig) filozófiát ír, ami ellenőrizhető. A filozófia vége nem filozófia, ezért nem is ellenőrizhető.

A humánus kommunizmus akkor is megmarad gyakorlati problémának, ha az univerzális történetfilozófia érvényes.

IV.

A harmadik ív: Wissenschaft des Judentums, Hess/2, Goldziher, emancipáció és pozitívizmus

A következőkben a mítoszoktól való történelmi léptékű búcsú a racionalitással és a modernizációval talán még ennél is kevésbé kapcsolatba hozott oldalával foglalkozunk.

Mivel a történelmi fejlődés fő áramában valóban a racionalitás előretörése, a mítoszoktól való búcsúvétel állt, kikristályosodott már olyan vélemény is, hogy talán éppen a racionalizálás e folyamata állt századunk történelmének specifikus félresiklása mögött is. Miközben tehát a racionalizáció/modernizáció megőrizte specifikus és normatív jelentőségét a történelmi folyamat *egészének* szempontjából, sajátos ideológiai és morális gyanúk is támadtak ellene.

Az újkori racionalitás meghatározó folyamatát nem lehet az *emancipáció* ugyancsak történelmi léptékű elemzése nélkül rekonstruálni. A racionalitás kibontakozásával mindenkor együtt változó emancipáció bevonása az értelmezés folyamatában lehet az az új mozzanat is, ami választ adhat a racionalitás/racionalizálás kibontakozásának az előzőekben felidézett kettős megítélésére is. A racionalizáció, a "világ varázstalanítása", a "felvilágosodás dialektikája" új összefüggésben kell hogy megjelenjen s így a mítoszoktól való búcsúvétel történetfilozófiai "discourse"-jában is meg kell hogy jelenjen az emancipáció jelensége és gondolköre is.

A mítoszoktól való búcsú és az emancipáció szétágazó problémakomplexumainak egybekapcsolása csak látszólag vezet el a filozófiai artikuláció vagy éppen a zsidóság történetének területeitől.

Úgy tűnik, hogy maga a szűkebb filozófiai vagy judaisztikai diszkusszió egyenesen magasabb szintre emelhető e két fogalomkör összekapcsolásával.

Mind a filozófia, mind pedig a politika számára ugyanis közvetlenül az a meghatározó, vajon keletkeznek-e olyan új, ugyancsak emancipatív tartalmak, amelyek újratehermelhetik a mítoszoktól való búcsú során elveszített humán tartalmakat és értékeket.

Az egyik oldalon a társadalmi csoportok, osztályok, egyének folytonosnak érzékelt folyamatok során a "búcsú" aktsaival veszítenek tradicionális értékeikből. A búcsú e folyamata az állandó értékvesztés folyamata is, ha tetszik, egy "értékmentesen" értett állandó értékvesztés. Ha ez érzékelhető újabb értékekben való gazdagodás nélkül megy végbe, természetesnek kell tartanunk azt, hogy az állandó értékvesztések és megrázkódtatások hatására

szükségszerűen olyan attitűdök rendszere alakul ki, amely a modernizáció, a racionalitás vagy éppen a "varázstalanítás" vagy a mítoszoktól való búcsú *ellen* irányul.

A saját identitás és értékvilág elszánt védelmezése a modernizáció feltartóztatathatatlanságával szemben természetesen csak látszatgyőzelmekhez vezethet. De a racionalitás vagy a modernizáció győzelme sem lehet teljes olyan egyének és csoportok esetében, akik Mannheim Károly-i értelemben vett "léthezkötöttségük" szellemében akár kognitív hibák vagy pszichológiailag torz magatartásmódozatok árán is ragaszkodnak saját értékvilágukhoz. A kognitív hibák vagy akár a torz magatartások éppen tagadhatatlan "léthezkötöttségük" okán akár még valamiféle "vad" legitimitásra, illetve elfogadtatásra is szert tehetnek, ami erőteljesen lefékezheti mind a racionalitás kibontakoztatásához szükséges attitűdök kialakulását, mind pedig magát a modernizációs folyamatot.

Az újkori történelemben meghatározó emancipációs folyamatok léptek a történelem színpadára: a *zsidóemancipáció*, a *munkásemancipáció* és a *nőemancipáció* (de e három folyamat kiemelése majdhogynem önkényes és pusztán a kiemelkedő társadalomtörténeti fontosság eredménye, hiszen ide lenne sorolható az észak-amerikai rabszolgafelszabadítás, a „gyermek évszázada” vagy például a „természet” védelme is).

Az emancipáció "fenomenológiája" elsősorban minden emancipációs folyamat sajátlagos autopoietikus (önszervező) természetére alapul, az önszerveződésnek, a szerves önkibontakoztatásnak arra a folyamatára, amelyik a formális egyenlőség kiharcolásával egyidőben és mintegy amögött a valóságos nembeli értékek állandó növekedését eredményezi. Az emancipáció alapmeghatározásai közé tartozik továbbá az is, hogy *minden esetben valakihez, valakikhez, a kultúra, a civilizáció és a társadalmiság már objektívtól addig elért legmagasabb szintjéhez emancipálódunk.*

E kérdésfeltevés jelentőségének nagyságrendje nyomban világossá válik, ha azt az új politikai mitológiák és a mítoszoktól való, a racionalitás diktálta búcsú szövegösszefüggésébe helyezzük. A mítoszoktól való búcsú progresszív folyamatába való adekvát bepillantás természetesen nem teszi feleslegessé az önmagukat túlélő mitológémmák explicit formában is történő permanens kritikáját.

Az emancipációs folyamat megértése és az önmagukat túlélő mitológémmák szüntelen kritikája bizonyos értelemben még függetlenek is egymástól. Az emancipáció pozitív megértése önmagában ugyanis nem képes megakadályozni a régi mitológiák állandó újjászületését, illetve "új" mítoszok születését.

A régi mitológiák újjászületése és az új emancipáció megszilárdulása sajátos társadalomontológiai szükségszerűség, olyan, ami azok leküzdését minden egyén és egymást követő nemzedék feladatává teszi. *Ezért nem mentesíthet a mítoszoktól való búcsú jelenségébe való belátás a mindenkor újjászülető mítoszok elleni küzdelemtől.*

Az nem azt jelenti, hogy a kritika nem marad egyoldalú, absztrakt, sőt, világtörténeti szempontból még steril is, *ha a racionalitás szempontjainak érvényesítése során szem előtt téveszti az emancipáció problematikáját.* A racionalitás kibontakozása (és kibontakoztatása) feltételezi az emancipatív impulzusok egyidejű kibontakozását (és kibontakoztatását).

Ugyanennek az összefüggésnek nyomban fontos hatása van a régi és új mitológiák társadalomontológiailag motivált kialakulására is. Pontosán a racionalitás folyamatainak kibontakozása során termelődő emancipációs hiányok, emancipációs deficitek vezethetnek mind a régi reakciós mitológiák újbóli feléledéséhez, mind pedig - ritkább esetben - egészen új mitológiák megszületéséhez. Pontosán a világ varázstalanítási folyamatainak során kialakuló emancipációs deficitek frusztrációi, félelmei és csalódásai jelennek meg a régi és mítoszok valóságos táptalajaként. *Ennek az összefüggésnek egyik végpontja, hogy a modernizációs fejlődésnek tulajdonított emancipációs deficit a reakciós ideológia új legitimációjaként is megjelenhet.*

A mítoszoktól való búcsúvétel és az emancipációs impulzusok hiánya éppen a *totalitárius* rendszerek szövegösszefüggésében jelenik meg leleplező módon. A totalitárius jelenség kritikája éppen a hamis mitológiákkal, mint magyarázó elvekkkel operál, és kimutatja a mögöttük álló antiracionális és antimodernista attitűdöket. A probléma csak az, ha ezt a magyarázatot maradéktalannak és tökéletesnek tekintik. Mivel azonban csak igen ritkán tematizálják a racionalizálási folyamat során fellépő emancipációs deficiteket, szükségszerűen érzéketlenek maradnak arra, hogy éppen a totalitáriánus rendszerek maguk jelenítik meg úgy önmagukat, mint akik a "valódi" emancipáció utját mutatják fel a modernizálódás és a varázstalanítási folyamat áldozatainak és veszteseinek.

Nincs és nem volt létezően totalitáriánus rendszer a látszatemancipáció tudatos ideológiája nélkül. Mindkét totalitáriánus rendszer erőteljes tökéletet követel az emancipatív lehetőségek permanensnek mondható hiányából a racionalizáció és a modernizáció folyamatainak sodrában.

Az egyedüli újkori filozófus, aki a modernizációs folyamat és az emancipációs folyamat egyidejűségének és egymásrautaltságának inkommenzurábilis összefüggését felismerte, Friedrich *Nietzsche*

volt. Ahogyan azonban Nietzschének nem sikerült a maga korában egy a tizennyolcadik századi felvilágosodással egyenrangú kiterjedésű és hatású új felvilágosodást világra segítenie a kritikai tudományosság és az értékek emancipatív átértékelésének alapjain, a modern kor hatalmas emancipációs hullámai (a zsidók, a munkások, a nők és rabszolgák) sem volt képesek arra, hogy *e négy emancipációs hullám* egyetlen nagy emancipációs folyamattá álljon össze.

E jelenség magyarázatául elsőként az kínálkozik, hogy ezekben az emancipációs hullámokban az egyes szubjektumok ugyan saját emancipációjuk komplex folyamatát valódi nembeli értékek és intenciók megvalósításával kapcsolták össze, *maga az emancipációs folyamat mégis partikuláris módon korlátozott maradt*. A munkások emancipációja, magától értetődő, jóllehet korántsem problémátlan módon, a munkásokra korlátozódott, a nőké a nőkre és így tovább.

Amíg tehát a "varázstalanítás", a modernizáció vagy a racionalitás kibontakozásának folyamata végső soron képes volt arra, hogy egy hatalmas történetfilozófiai-civilizatorikus folyamattá álljon össze, az emancipáció vitathatatlan eredményei nem voltak képesek arra, hogy az emancipáció egy közös "mainstream"-jét megalkossák.

Igen tanulságosan mutatja az emancipációs folyamatok e korlátozottságát a munkások "osztályharcá"-nak problematikája, hiszen e legnagyobb emancipációs folyamat a leghatározottabb erre irányuló szándék ellenére is csak a legritkább esetben tudta megvalósítani a mozgalom összembari-ökumenikus és emancipatív célkitűzéseit. Ez azt jelenti, hogy az emancipáció alapgondolata először *szociologizálódik* (az eredetileg emancipatív-összembari célkitűzéseket egy szociológiailag konkretizált csoport veszi át), majd ugyancsak természetes folyamánként *politizálódik*.

E két változás azután önbeteljesítő jóslatként kezdett működni: az emancipativitás eszméje új, kifejtett szociológiai attitűdök kialakulásához vezet. Ez az a pont, ami a mítoszoktól való búcsú és az emancipativitás összefüggésében döntő lehet. Az emancipáció szociologizálódása és politizálódása ugyanis korántsem jelenti azt, hogy az egyénekből vagy a nagyobb csoportokból eltűnt volna az emancipáció őszinte vágya. Az emancipáció vágyának állandó artikulálása és e vágyak kielégítésének ugyancsak állandó lehetetlensége épp a racionalitás kibontakozásának folyamataiban a modernitás olyan alapvető *condition humaine*je lesz, ami kimeríthetetlen táptalajává válik a hamis emancipációs ígérek elfogadásának és a hamis ígérekre alapuló politizálás lehetőségeinek.

Új dimenziója gondolatmenetünknek az a kérdés, vajon miért nem voltak képesek a nagy és átfogó *antitotalitáriánus* mozgalmak (elsősorban a még mindig kiemelkedő jelentőségű antifasizmus) egy új és hosszabb távon is talpon maradó emancipációs mozgalmat felépíteni.

A legkülönfélébb modern történelmi helyzetekben és reflexiókban visszatérő kettősség a mítoszok elvesztése és az emancipatórikus vágyak megvalósításának lehetetlensége között lassan már megengedi azt is, hogy e *condition humaine* pusztán a hosszú történelmi lét alapján már *antropológiai* dimenziókat is öltson.

A modern ember - e kettős perspektívából - úgy jelenik meg, mint egy olyan lény, akit az emancipáció, a nembeli értékekben való gyarapodás állandó vágya hajt, aki azonban éppen ezekben az emancipációs törekvéseiben lesz kritikusan megakadályozva. Az emancipációs vágyaiban akadályozott lény filozófiai antropológiájának következménye, hogy a modernségben már csak rendkívül ritkán születnek olyan koncepciók, melyek nem-reakciós, azaz pozitív mítoszokat fogalmaznak meg vagy egyáltalán csak a mítoszok modern értelmezéséről szólnak.

Mindez - tekintetbevéve a mítoszoktól való búcsú, a varázstalanítás folyamatait - nem is lenne meglepő. Ami ebben az általunk jellemzett *condition humaine* komolyan veendő és nagyon is informatív konzekvenciája - a kis számú új mítosz és mítoszlól alkotott elméleti koncepció kivétel nélkül olyan, ahol az emancipáció problematikája már meg sem említődik.

Az új mítoszok (és a mítoszokról alkotott elméletek) befejezett tényként kezelik a mítoszok (a mítoszoktól való búcsúvétel) és az emancipáció kapcsolatának lehetetlenségét.

A zsidó emancipáció, de általában az emancipáció a társadalmi változás jelenségébe beágyazottan jelennek meg. Éppen az a szociális változás az, amely jónéhány különös sajátosságot mutathat fel Ausztria-Magyarország soknemzetiségű életvilágában. *A civilizációs érdek, a civilizációs tudat és a saját civilizációs különállásról kialakított manifeszt tudat* színezi át a társadalmi változás jelenségét. Mindent, ami társadalmi, hihetetlen mélységben itat át a civilizációs haladás étere, minden, a klasszikus *durkheim*-i értelemben vett társadalmi tény, civilizatórikus tartalmakat ölt magára.

Ez vonatkozik a politikum területére is. A politikának a társadalmi változásra vonatkozó opciói ugyancsak civilizatórikus tartalmakat szippantanak magukba

és a *civilizatorikus* kivételesség tudatától vannak vezettetve.¹⁶ A civilizáció, civilizáltság fogalmai olyan mélyen szövik át az elmúlt másfél évszázad történetét, hogy pontos definíciójukra aligha tehetünk kísérletet.

A civilizáció újkori fogalma mind az egyén, mind a társadalom szemszögéből számos heterogén tartalom szerves és átélhető egységét jelenti. „Civilizált” ebben az értelemben az a társadalom, amelyikben demokrácia uralkodik és politikai szabadság, a nyilvánosság szabad és könnyen hozzáférhető, a társadalmi érintkezés szeriöz és előkelő, a technikai színvonal magas, a higiénia és a kényelem a kor legmagasabb szintjén áll, a társadalmi különbségek nemcsak viszonylag csekélyek, de egy élet alatt ledolgozhatók vagy legalábbis csökkenthetőek, az új gondolatok termelése, a divat, a szórakozás színes és élvezetes világa megvalósul. A heterogén tartalmaknak ez az elegye természetesen már módszertani oka is a definiálás nehézségének.¹⁷ A civilizációnak ez az értelme elkerülhetetlenül némi *történetfilozófiai* szint is ölt magára. Ez nem is lehet másképp, hiszen a civilizáció ezekben az évtizedekben mindenekelőtt *vívmány*, az emberiség munkájának és szenvedéseinek nagy közös *eredménye*. A korszak irodalmában több mint elégséges és feltűnő módon meg is fogalmazódik ez, a civilizáció a *barbárság* uralmának vége és nyomainak eltüntetése. Éppen a civilizáció és barbárság ezen közvetlen szembesítése, amely a kor gondolkodó embereinek napi személyes élménye is volt, érleli meg az *emancipáció* modern fogalmát, viszonylag függetlenül még attól a tényről is, hogy maga ez az érlelődési folyamat a *klasszikus német idealizmus* gondolati műhelyeinek valamelyikében (ez kisebb mértékben vesz részt a tizenkilencedik század második felének folyamataiban) vagy az *ötvenes-hatvanas évek nagy angol pozitívizmusában*, illetve kultúrfilozófiájában megy-e végbe.

A civilizációs fejlődés, a saját történelmi korszak civilizációs csúcspontként való átélése, az új evilágiság, a szekularizáció, de ide sorolhatnánk *majdhogynem szinonimaként* az életreform, a varázstalanítás, s mindennek kulcsaként az *emancipáció* fogalmát is, alapvetően a befogadó, inkluzív azonosság jegyében megy végbe. *Az emancipáció ebben a korszakban az evilágivá tett univerzalizmus kiemelkedően magas erkölcsi minőségét (és minősítését) nyeri el.* Egy az emancipáció jegyében álló történelmi korszak annak az első

¹⁶ Terjedelmi okokból le kell mondunk az pártprogramok elemzéséről. Ez az elemzés nemcsak azt lenne képes kimutatni, hogy az egyes pártprogramok tele vannak a modern civilizációra vonatkozó elemekkel és ajánlásokkal, de azt is, hogy a pártokat elválasztó leglényegesebb törésvonalak is *közvetlenül* civilizatorikus tartalmúak.

¹⁷ Így például a szemünkben fatálisnak bizonyuló „kultúra-civilizáció”-szembeállításnak ellentétnek ez a valódi oka.

nemzedéknek a szemében, amelyiknek van még képe az azt megelőző korszakról, valóságos „földi paradicsom”-nak tűnhet.

Magától értetődik, hogy ez a faktum alapvetően meghatározza modernségünk teljes narratíváját. Az így felfogott civilizatórikus és emancipatórikus mozzanat hiányában az európai modernség alapjelenségéről akár még gyökeresen új kép is kialakulhat. Ez a kép azt hangsúlyozná, hogy a *szekularizáció legyőzi a vallásosságot, a varázstalanítás demisztifikálja érdemileg a társadalmi lét egészét, azaz az evilágiság győzelmet ül a túvilágiság fölött*. Épp a civilizatórikus és emancipatórikus mozzanat adekvát figyelembevételével alakítja azonban gyökeresen át ezt a képet. Nem az válik ugyanis lényegessé, hogy a diadalmas modern civilizáció evilági, de az, hogy *az emancipációra felépített civilizáció a maga emancipációs potenciája folytán nemcsak a „túvilágiság”-on, de magán az „evilágiság-túvilágiság” ellentétén is túlmegy*. Nemcsak az történik tehát, hogy a nagy szembenállás egyik pólusa legyőzi a másikat, de az is, hogy maga a szembenállás is megszűnhet meghatározó, strukturáló mozzanatként létezni és egy új, homogén érték- és valóság szerkezet léphet jogaiba. A társadalom alakításába a legerősebben átcsapó eszmei mozzanat ebben az összefüggésben az, hogy újra meg újra a túvilágiság és evilágiság meghatározó ellentéte konstituálja a társadalmat, miközben a modernség már valósággá váló nagy fordulata útban volt afelé, hogy az emancipáció, a nembeli értékekben való gyarapodás felvételének útján az evilágiság létrendszerébe egyszer és mindenkorra megszüntesse túvilágiság és evilágiság addig uralkodó szakadékát.

Ez egyben vissza is vezet minket kiinduló kérdésfeltevésünkhöz. *A zsidó emancipáció egész folyamata elválaszthatatlanul összekapcsolódik mind a modernség civilizációs magaslatával, mind pedig e civilizációs magaslat saját korában kimutatható tudatának tényével.*

Egy civilizatórikus csúcspont fogalmának pusztán felmerülése is szinte előírja az *emancipáció* fogalmának felértékelését. A tizenkilencedik század második felének összes nagy civilizatórikus változása, ha éppen nem ugrása mögött ugyanis éppen az emancipáció elveinek és gyakorlatának kibontakozása állt.

A meghatározás minden nehézsége ellenére egyértelmű, hogy a múlt század harmadik negyedének civilizációs csúcspontja hozta el a *rabszolgafelszabadítást* (az erről szóló politikai irodalomban mindvégig „emancipáció”-nak megnevezett folyamat), az orosz *jobbágyfelszabadítást* (amit helyenként ugyancsak az „emancipáció” kategóriájával illettek), a *zsidók* és *nők* emancipációját, de az ekkor már lassan gyökeret verő, a maga sajátos marxizmusát kialakító és hatalmas szervezetté növvő kontinentális

szociáldemokrácia ideológusa, Franz Mehring is „munkásemancipáció”-ként értelmezte a szociáldemokrácia igazi lényegét.

A civilizációs csúcspontok és a már visszafordíthatatlannak tűnő emancipációs tetőpontok alakították ki, sőt, hamarosan állandósították is az akkori Európa (és benne az Osztrák-Magyar Monarchia) polgáraiban azt a sajátságos tudatot, amely egy civilizációs csúcspont fogalmát és élményét – a jelen új modelljében - a viszonyok állandó megújításának és gyökeres javításának képzetével kapcsolta össze.¹⁸

A zsidó emancipáció értelmezésében érvényesíteni szeretnénk a civilizációs csúcspont és a civilizációs csúcspont tudatának az emancipáció (inkább tudatos, mint öntudatlan) képviselőjével egyesített szempontját.

Ezt a felfogást két, egymástól eltérő fogalmi keretben valósíthatjuk meg. Az alternatívák a következők:

Első alternatíva: ez a változat a civilizatórikus-emancipatív fejlődés többé-kevésbé valóságosan alappá tett egyenesvonalúságából indul ki, jóllehet egy teljesen zavartalan linearitás tézisének aligha fogalmazza meg bárki is kifejtett módon. Ebben a felfogásban minden fejlődési fokozat az azt követő állomás előkészítő fokozata, minden magasabb lépcsőfok valamilyen értelemben „tökéletesebb”, mint az előtte lévő. Ha kicsit figyelmesebben elmerülünk ebben (azaz a civilizatórikus és emancipatív elemek fejlődését is magába felölelő progresszió feltevésében), nehézségek nélkül ismerhetünk rá az egész huszadik század, az egész 1945 utáni korszak és az egész jelen alapvető történelmet és társadalomképet konstituáló alap-fogalmiságára. Ilyen módon a tizenkilencedik század a huszadik század „előkészítése” és (hogyan rögtön egy meglehetősen abszurd átmeneti végeredményhez ugorjunk át) a tizenkilencedik század harmadik harmadának civilizatórikus magaslatát mondjuk „előkészítése” a két világháborúval, két univerzális diktatúrával és a Holokauszttal megvert huszadik századnak. Bármilyen meglepőnek, komikusnak, netán egyenesen felháborítóknak látszhatnak is, mindaddig valóban ezek között a keretek között mozgott a közgondolkodás. A múlt század teljes második fele, teljes harmadik harmada, az egész századforduló, a *belle époque* valóban elsősorban és mindenekelőtt úgy jelent meg a huszadik század második felének tudatában, mint „előkészítés”, mint „lépcsőfok” a huszadik század pompás eseményeihez, mint amelyek az egész addigi történelem betetőzései.

Második alternatíva:

Abból is kiindulhatunk, hogy a tizenkilencedik század harmadik és negyedik negyede (számos ok van erre a talán váratlannak ható megkülönböztetésre) volt az európai civilizáció *igazi* csúcspontja (bizonyos értelemben, amely természetesen egy pillanatig sem jelenthet sem szorosabb determinációt, sem pedig rejtett teleológiát), netán maga a tetőpont. Ennek a feltevésnek a jegyében az emancipáció, az általunk eddig körülírt civilizációs csúcspont és benne a zsidó emancipáció már korántsem abban a felemás megvilágításban jelenne meg, mint ami „előkészíti” a mindeneknél tökéletesebb huszadik századot, mint permanens civilizációs magaslátunkat. Éppen ellenkezőleg! Ebben az esetben az emancipáció, a civilizációs csúcspont, az azzal járó innovációk egy a huszadik században kicsúcsosodó evolúciós vonulatba illeszkednének. A huszadik század története olyannyira eklatáns ellentétben áll annak a civilizációs csúcspontnak az elvárásával, amelynek a tizenkilencedik század harmadik negyede lenne a hozzá vezető út egyik lépcsőfoka, hogy ezt az uralkodó képzetet akkor is felül kellene vizsgálnunk, ha nem rendelkezünk olyan előzetes elvárásokkal, amelyek az emancipáció korszakát önmagában, a saját pozitív alapzata alapján is civilizációs csúcsponttá tenné.¹⁹

Ez azt jelenti, hogy a tizenkilencedik század harmadik negyedétől az első világháborúig tartó „hosszú tizenkilencedik század”-ot nem úgy értelmezzük, mint egy még soha nem létezett nagyszerű huszadik század derék felvezető korszakát, nem mint néhány érdemlegesebb fokot a huszadik század szentélyének elérésére, de mint *önálló és kiemelkedő történelmi csúcspontot*, amely be is teljesítette küldetését az emancipáció munkájának elvégzésével. Ebben az összefüggésben nyomban kínálkozik, hogy szakítsunk az akkori korszak gyanútlan nyelvhasználatával és ne „asszimiláció”-ról, de „emancipáció”-ról beszéljünk már mint e folyamat meghatározó megnevezésében is.²⁰

Az emancipáció ebben a korszakban rátapad a civilizáció (racionalitás, varázstalanítás, stb.) fogalmára, amely együttállás igen *objektívált* formában (azaz meglehetősen függetlenül a mindenkori történelmi aktorok szándékától és

¹⁹ A magyar folyamat természetesen beilleszkedik az európai trendekbe, mégis egy sajátos, sőt, klasszikus vonással rendelkezik. Természetesen emlékezetünkbe kell idézni, hogy nem minden államban ment ebben a korban végbe az emancipáció (vagy ahogy az akkori zsidó értelmiség nyelvén kifejezték, a „liberalizáció”). ...

²⁰ A két fogalom használatának megvan a maga története, amely már kész helyzeteket teremt. Másrészt hosszan tudnánk érvelni a maga korában széles körben használt „asszimiláció” helytelenségéről, sőt, veszélyességéről, illetve az „emancipáció” helyességéről és más fogalmakkal való helyettesíthetetlenségéről.

akciórádiuszától) az egész későbbi modern és posztmodern meghatározó jegye lesz. Ettől a korszaktól kezdve van „emancipatív” és „nem-emancipatív” telefonfülke vagy városrendezési elképzelés, „emancipatív” vagy „nem-emancipatív” oktatás, egészségügy vagy filozófiai rendszer. Miközben a későbbi korok legmélyebb strukturális válságait éppen a modernizáció és az emancipáció egymásról való leválása hozza létre, a zsidó-emancipáció korszakában civilizáció, modernizáció és emancipáció szoros egymásmellettiége volt a legfontosabb mozzanat.²¹

Mivel a zsidó emancipáció a nembeli értékekben való gyarapodás, az emberiség által addig elért nembeli értékeknek talán akkorra már nem annyira az elsajátítása, mint az azok valódi gyakorlásába való belépés kiemelkedő és ideáltipikus példája volt, a zsidóság sorsa az egész későbbi európai fejlődés során ugyancsak egészen kivételesen fonódott össze az egész emberiség sorsával. Ez az alapvető oka annak, hogy a zsidó, a zsidóság mindig túlmutat létének mindenkor adott partikuláris korlátain.²² Ez az összefonódás a későbbi történelem folyamán nagyon sok vetületben lesz majd meghatározó, mégis mindezek élére kívánkozik az *antiszemitizmus* teljes problémaköre, hiszen az antiszemitizmus a társadalmi emancipáció teljes visszavétele is, mind a fogalom általános értelmében, mind pedig annak a történeti fejlődésben a tizenkilencedik század második felében megvalósuló konkrét-történeti jelentésében.

Az emancipáció ebben a helyzetben azonban *két tűz közé kerül*.

Az *egyik* harci terep az emancipáció mindenfajta ellenzőivel szemben alakul ki, de ez az a szituáció, amikor az emancipáció elválaszthatatlannak látszó erővel van a modernizációhoz kapcsolva (ha éppen nem kötözve). *Ekkor az emancipáció a modernség ellenségeivel harcol és maga is számos modern elemet mutat fel*. E frontnyitás érdekes – és a történeti tudatból egyre inkább kihulló módon – az emancipáció *testvérharcait* is felmutatta, amennyiben a modernséggel összekapcsolódó emancipáció az emancipáció korábbi, akkor már nem modern formáival szemben is harcolt. A *második* számú harci terep a

²¹ Természetesen civilizáció előrehaladásának zökkenői, kritikus oldalai is akadályozhatják az emancipációt (a gondolatmenetből úgy tűnhet, hogy hallgatólagosan a civilizáció problémamentes, egyenesvonalú előrehaladását előfeltételeztük).

²² Az önmagán való túlmutatás, az „*exemplárikus*” jelleg kérdése természetesen feltehető mind a zsidóság múltjának összefüggésében, mind pedig e kivételes múlt jelenbeli továbbélésének összefüggésében is. Az újkori történelemben mégis ez a kivételes jelenség, a zsidóság sorsának az emancipáció sorsával való egyszeri és egyedüli összefonódása.

modernizáció és az emancipáció belső küzdelme volt, a hatalmas közös győzelem után.

Az emancipáció és a modernizáció hatalmas győzelmet aratott a tizenkilencedik század második felének évtizedeiben, a modern liberalizmus jegyében döntő győzelmet arattak a pre-modern és minden tradicionalizmus fölött (ennek rejtett háttérében zajlott az „új” és a „rég” emancipációs hullámok versenye). E győzelem azonban fokozatosan leválasztotta a modernizációt, a modern racionalizmust és a kapitalizmust az emancipáció tartalmairól, s a *modernizáció és emancipáció viszonya sajátos kettős státusra tett szert*. A hatalmas történelmi diadal emléke máig összekapcsolja őket, a valóságban a modernizáció szélesebben rohan előre, miközben az emancipáció tartalmai egyre újabb szellemi, politikai és más hordozókba kapaszkodva próbálnak megállni a rájuk kimért történelmi forgószélben.

A modernséggel elválaszthatatlanul összekapcsolt emancipáció hatalmas sikereit idővel szinte teljesen magáévá teszi, kisajátítja a modernizációt, s hogy a kép még szomorúbbra sikerüljön, még a modernizációnak is a külsődleges oldala teszi ezt, s ez a technika vagy a mediatisáció („sajtó és demokrácia”, a múlt század kultúrkritikájának nyelvén). Bizony, még a modernség történeti győzelmének „eltömegesedésként” való átélése sem teljesen független az emancipáció tartalmainak ellégiesülésétől. A léggé váló emancipatív tartalmakat azután hiába is keressük a modernizáció későbbi korszakaiban, éppen az az oka annak, hogy magának a modernnek az emancipáció elleni harca (a modern tárgyiasság emancipatív és nem-emancipatív változatainak állandó rivalizációja) szinte ismeretlen a modern társadalom érzékelésmódjában (nagyon is jellemző, hogy például amikor emberi környezetet, élhető várost, zöldebb környezetet követelnek, még véletlenül sem hangzik el az emancipáció kifejezés).

A racionalitás kibontakozásának számos önálló színterének, terepének és fázisának egy nagy összefoglaló irányzattá való alakulása természetesen tovább elemzendő kérdés. Mindenesetre a hetvenes évektől egyre egyenesvonalúbban fejlődő diszkusszió meglehetősen hamar túltette magát ezen a teoretikusan korántsem egyértelmű problémakörön és kialakította a "varázstalanítást", illetve a racionalitás átfogó terminológiáját, s hallgatólagosan feltételezte, hogy az számos reálfolyamat szerves és értelmes egysége. Ebben a dolgozatban mi feltétlenül ragaszkodunk ehhez a nyelv- és fogalomhasználathoz, jóllehet tisztában vagyunk az amögött meghúzódó reálfolyamatok számos és számos eltérő típusba sorolható problémájával. Ezt annál is inkább megtehetjük, mert teljesen osztjuk Mannheim Károly egy definícióját, ami a racionalitás *általános* fogalmát határozza meg: "Utaltunk már arra, hogy az újkori fejlődést a világ folytonos racionalizálása jellemzi. Az egzakt tudományok diadalútja ezek szerint nem más, mint egy olyan gondolkodási intenció következetes testet

öltése, amely kezdeményeiben magától értetődő módon már korábban is létezett, amelyet azonban ebben a konok következetességében csak az újkorban teljesítettek ki. Sem korábbi állapotokra (mint például az európai középkorra), sem pedig a Nyugat-Európán kívüli világokra nézve sem jelenthető ki a racionális elem hiánya. A jellemző azonban az, hogy ott a racionalitás mindig csak *részleges* volt, mivel mindig nagyon gyorsan irracionalizmusba torkollott. A polgári-kapitalista tudatot az jellemzi, hogy e racionalizálásban elvileg nem ismer határt"²³

Ezen a ponton válik véglegesen nyilvánvalóvá, hogy az újkori racionalitás meghatározó folyamatát nem lehet az emancipáció ugyancsak történelmi léptékű elemzése nélkül rekonstruálni. A racionalitás kibontakozásával mindenkor együttváltozó emancipáció bevonása az értelmezés folyamatába lehet csak az az új mozzanat, ami választ adhat a racionalitás/racionalizálás kibontakozásának az előzőekben felidézett kettős megítélésére is. Ezzel természetesen nemcsak a racionalitás kibontakozásának *megítélése* módosul, de a történelmi folyamat rekonstrukciójának egész stratégiája és érdeklődése is. A racionalizáció, a "világ varázstalanítása", a "felvilágosodás dialektikája" új összefüggésben kell, hogy megjelenjen s így a mítoszoktól való búcsúvétel történetfilozófiai "discourse"-jában is meg kell, hogy jelenjen az emancipáció jelensége és gondolatköre is.

Amíg Max Weber a maga koncepciójában a "világ varázstalanítása"-ról mindenekelőtt a koncepció alapvetően szcientista mivolta miatt az emancipáció problematikáját csak közvetetten érinti, Adorno és Horkheimer kritikája a racionalitás kibontakozásának folyamata fölött viszont csak és kizárólag akkor értelmezhető adekvát módon, ha e kritikában nem a racionalizálás torzképét pillantjuk meg, de az emancipáció elemeinek elsüllyedését a racionalizálás kiteljesedése közepette.

Problémafelvetésünk számára rendkívüli jelentősége van annak, hogy létezik a racionalitás kibontakozása történelemfilozófiai értelmezésének egy kiemelkedő koncepciója (ezt szerzője a legrövidebben az "értékek átértékelés"-nek nevezte el), amelyben kezdettől fogva és a lehető legnagyobb hangsúllyal fejtette ki a mítoszoktól való búcsú és a pozitívan elképzelt emancipáció szükségszerű összetartozását. Az, hogy ez Friedrich Nietzsche filozófiájában történt meg, különösen is fontos tény, hiszen mind Max Weber, mind pedig az Adorno-Horkheimer-szerzőpáros Nietzsche-től vette azokat a kiindulópontokat, amelyek oly meghatározó jelentőségűvé váltak.²⁴

²³ Mannheim Károly, *A konzervativizmus*. Tanulmány a tudás szociológiájáról. Budapest, 1993. Ford. Kiss Endre. – Kiemelés az eredetiben. 38.

²⁴ Innen (természetesen nem "csak" innen) származik Friedrich Nietzsche páratlan jelentősége a modern gondolkodás számára. Ő

A civilizációs magaslatnak, e magaslat tudatának, az emancipációs folyamatnak magának ugyanakkor *nincsenek politikai szimbólumai és mérföldkövei*, ezek a történelemre irányuló szemlélet számára túlnyomórészt nagy politikai események és fordulópontok, forradalmak vagy háborúk lennének, ilyenekhez azonban sem maga az emancipációs folyamat, sem a civilizációs magaslat, sem pedig annak átfogó tudata nem kötődik. S jóllehet a civilizációs csúcsonak vannak okadatolható pozitív tárgyi és szellemi dokumentumai (így például reprezentatív módon az ötvenes-hatvanas évek világkiállításai a maguk teljes szellemi háttérével és gyakorlati utóhatásaival), utóéletének értelmezésekor megértjük, vajon miért is nem rögzülhetett jobban és markánsabban az emancipációs folyamat e kivételes tetőpontja a történelmi emlékezetben a „boldog békeidők” összefoglaló, de nem túlságosan plasztikus hatalmas emléknymán túlmenően.

Társadalmi terében és dimenziójában az emancipációs folyamat mindenképpen „*horizontális*” alaptermészetű jelenség, hiszen a civilizációs csúcspont, a nembeli értékekben való részesedés minden alapvető szempontból *kiegyenlítő* természetű (kiegyenlítő a kultúra, az ismeretek, az értékek, a fejlettebb civilizációs szokások, a minőségi életforma összefüggéseiben, de ugyanúgy kiegyenlítő a kontinensek és a civilizációk között is.)²⁵ Az akkori történelem sajátos ellentmondása, hogy ezen a már-már teljesen biztosított csúcsponton új, „*vertikális*” szakadék mélyül egyre intenzívebben, az iparosítás, a modernizáció, a kapitalizmus egyre szédítőbb iramú kibontakozása.

Az emancipációs folyamat megértése szempontjából kivételes jelentőségű a *horizontális és vertikális dimenzió együttlétezése* és egymásba való átmenete. Egyrészt érvényben van a barbárságon győzedelmeskedő civilizáció *horizontális* dimenziójának tétele, másrészt éppen az emancipáció győzelmének (világtörténelmi) pillanatában gyorsul fel ugyanennek a horizontális irányban emancipálódó társadalomnak a *vertikális* irányú megkettőződése.

Mivel tehát az industrializáció éppen ekkor erősödik fel a kontinensen, az arra épülő társadalmi antagonizmusok erőteljesen háttérbe szorították a horizontális és kiegyenlítő típusú civilizációs csúcspont ideológiáját és az emancipáció élvezetét. *Valódi antagonizmus állt valódi kiegyenlítéssel szemben*, szerkezetileg bizonyosan ez az európai modernség valódi hordozója és közege. A horizontális

ugyanis a racionalitás legnagyobb harcosaként egyben az emancipáció legnagyobb harcosa is.

²⁵ Most természetesen az európai civilizáció hihetetlen vonzerejére gondolunk az Európán kívüli társadalmakra, természetesen más összefüggésben nem feledkeznénk el a kolonizáció egész kérdésköréről sem.

emancipációs kiegyenlítődé és a vertikális szociális antagonizmus egymás ellen-struktúrái és közösen határozzák meg azt, amit modern társadalomnak vagy modern kultúrának nevezünk. Egyik vagy másik dimenzió elhanyagolása a másik rovására csak egyoldalú történelemkép kialakulásához vezethet. Történelmi tény napjaink szempontjából adottság, hogy *az elmúlt másfél évszázadban nem az emancipáció valósága, a civilizációs csúcspont és kiegyenlítődé, hanem a szociális antagonizmus határozta meg a történelmi diskurzust.*

Az emancipáció *gyakorlattá* válik, s mint ilyen, szerves része a szekularizáció, a modernizáció és a varázstalanítás folyamatainak, miközben éppen sajátos tartalma vezet oda, hogy a túlvilági értékek evilágivá változtatásának tevékenységével (amelyhez a hétköznapiak szakralizálása és esztétizálása is egyenesen hozzá tartozik) már maga is beépüljön ebbe a folyamatba és megpróbálja alakítani is azt. *Érdekes és új típusú szimbiózis ez, hiszen az emancipáció maga nemcsak áttételesen, de közvetlenül is részese a varázstalanodásnak, amikor is mint a civilizációs csúcspont háttere előtt értékteremtő folyamat a maga szabadsága alapján hozzákezd a hétköznapiak, az értelmes és konstruktív emberi tevékenység elvarázsolásának.*

Ha a túlvilági és az evilági gondolkodás és világképek egymásutániságát és kontrasztját vesszük szemügyre, nyomban felvetődik az *evilági világkép és gondolkodás lehetséges univerzalizmusának*, egyes tartalmi univerzális karakterének kérdése. A túlvilági világkép kitüntetett oldala ugyanis éppen annak közismerten átfogó, általános érvényű, összemberi, értékeket megalapozó vonása volt. Pontosán ezért nem lehet közömbös, hogy ezeknek a kitüntetett vonatkozásoknak milyen sorsuk lesz az evilági gondolatrendszerekben: *az emancipáció az evilági gondolatrendszer lehetséges és újszerű univerzalizmusa az, ami a tét.* A túlvilági és az evilági gondolatrendszer között éppen az emancipáció lesz a valóságos közvetítés, amelynek univerzalizmusa dinamikus és mozgalom-jellegű. *Az emancipáció az univerzalizmus korszerű és koradekvát formája.*

A filozófiai megközelítésben az emancipáció a zsidó modernizáció kulcsfogalma. Más alrendszerek más fogalmai is magyarázzák és okozzák ezt a folyamatot, *de a valóban átfogó mozzanat a történelem tanúsága szerint az emancipáció volt.*

Hannah Arendt koncepciója, a *pária-parvenu* megkülönböztetés nélkülözi az emancipációs mozzanatot, ezért minden éleslátása mellett is csak részleges érvényű.

Éppen a sikeres emancipáció az, ami átformálja, egyenesen átstrukturálja a társadalmat. A századforduló társadalmának ez a sikeres emancipáció már szerves összetevője, ez az oka annak, hogy megjelenik az új, *politikai antiszemitizmus*, ami világos reakció erre az emancipatórikus és civilizatórikus mutációra (ennek az új mutációnak vannak vesztesei, amelyek éppen a zsidó emancipációban pillantják meg a vereség okát és még tartják a zsidó polgárságot annyira politikailag gyengének, hogy az ellentámadás esetleg sikeres lehessen). De az I. Világháborúval bekövetkező összeomlás, ami egy egész civilizációt tesz sírba, ugyancsak többszörösen bünteti a nagy mutáció szereplői közül a zsidóságot.

A zsidó emancipáció meghatározó és kvalitatív összetevője a sikeres európai modernizációnak, így a bukás után a zsidókat már, mint a legsikeresebb antimodern ideológia ellenségeit büntetik meg.

A *Dreyfus-ügy* a nagy történelmi főpróba, ami egészen új értelmet ad az antiszemitizmusnak. A Dreyfus-ügy megváltoztatja mindennek az értelmét, külön tragédia, hogy éppen Franciaországban történik.

Jellemző erre az egész korszakra, hogy a kor számos vezető értelmisége, köztük számos szocialista vezető, az antiszemitizmust a „buták szocializmusá”-nak, azaz a valódi szocializmus előfutárának tartották. Ez az összefüggés egyrészt nagyon is fontos, hiszen az akkori szocializmus úgy is értelmezhető volt, hogy a korábbi emancipációs folyamatok minőségi folytatása, de úgy is, hogy a sikeres emancipáció kiváltotta gyűlölet jelenségét e kor legjobbjai közül is sokan nem voltak képesek a maga valóságában megérteni.

A zsidóság kivételesen fontos szerepe a modernizációban legnyilvánvalóbbá az antiszemitizmus indirekt fénytörésében mutatkozik meg, ez indirekt bizonyítéka az emancipációs és a civilizációs tényező döntő fontosságának minden asszimilációs tényezővel szemben.

A zsidóság sorsa nem első ízben fonódik össze a civilizáció sorsával, így a az ellenreformációs inkvizíció zsidóüldözése bizonyosan egy civilizációs ugrás visszafordítását szolgálta.

Az antiszemitizmus gondolatmenetünk szempontjából elsősorban az emancipáció alapgondolata miatt fontos, mint annak reflexiók árnyoldala.

*

Érdekes kihívást jelentenek a posztmarxista társadalomtudományok az antiszemitizmus értelmezésében.

Ez az elmélet és az ilyen módszertan irányába tett erőteljes elköteleződés óhatatlanul felkészíti az olvasót arra, hogy az egész koncepció sikerét a benne használt tudományelméleti és módszertani arzenálhoz való viszonytól, és ne a konkrét antiszemitizmus-koncepcióval való egyetértéstől vagy egyet-nem-értéstől tegye függővé.

Ebben az integrált és viszonylag egységessé tett posztmarxista tudományelméletben elsősorban *Luhmann*, *Giddens* és *Geertz* a meghatározó hangadók, nem kifejezve *Koselleck* történeti szemantikáját.

Ez az önmagában teljesen semleges és szükségszerű mozzanat (maga a gondolatmenet, mint közvetítési lánc, illetve annak hossza) az antiszemitizmus-kutatásban pótlólagos problémákhoz vezethet. Egy különlegesen hosszú argumentációs lánc a rekonstruált jelenséget szükségszerűen „szükségszerű”-nek, „normális”-nak ábrázolja, hiszen a lánc egyes elemeinek csökkenő távolsága azt a látszatot keltheti, *mintha maguk a valóságos események is hézagtalanul, alternatívák nélkül, elkerülhetetlen logikával történtek volna*. Egy ilyen eljárás reflektálatlan alkalmazása az antiszemitizmus különleges etikai dimenziói miatt eleve problematikus.

Ennek az értelmezésnek az *első* kiemelt teoretikus súlypont a társadalom és a közösség *tönnies*-i szembeállításának saját kora (a jelen) tudományelméleti átfogalmazásaival létrehozott és sokszorososan kibővített alkalmazása. A tönnies-i szembeállításából (társadalom – közösség) e korszak szerint a *rendszerintegráció* és a *társadalom integráció* kettőssége válik. Nyilvánvaló, hogy ez az igen differenciált megközelítés több szálon is érintkezik mind a klasszikusan *modernizációnak* ismert problémakör, mind pedig *az antiszemitizmusnak a modernizációval* összefüggő értelmezéseivel.

Már ezen a ponton is megmutatkoznak a posztmarxista társadalomelmélet „belőlről kifelé” történő, maradéktalan érvényesítésének *hátoldalai* is: a rendszerintegráció és a társadalmi integráció közös szellemi terében óhatatlanul leértékelődnek, vagy teljesen kiesnek a *politika*, a *pszichológia*, vagy előre haladó sorban a *filozófia* (a tudásszociológia, illetve az ideológia formáiban megjelenő) elemei

A posztmarxista társadalomelmélet előzetesen kidolgozott társadalomelméleti pozíciókat érvényesít. Súlyt fektet arra, hogy a nemzeti önképet ne a zsidósággal szembeni attitűdök vonalán fogalmazza meg, hanem, helyesen, egy nemzetet egy másik nemzethez fűződő viszonyban.

Az új társadalomtudomány eredményeiből fakadó lépés, mely a többször említett kivételesen hosszú közvetítési lánc valóságos folytatása, az a megkülönböztetés, ami különbséget tesz az antiszemitizmus, mint *kulturális tudáskészlet* és antiszemitizmus, mint *kézzelfogható üldözés* között.

A „kulturális készlet” (Wissensvorrat) problémája látható hivatkozással *Geertz* kulturális antropológiájára megy vissza, amely - más akkor ismert koncepciók alapján is - azt a mozzanatot ragadja meg, hogy az antiszemitizmus a maga történetének bizonyos fázisában már a társadalomban antropológiailag tovább örökíthető tartalmak közé tartozhat, ezért akár mint a kulturális antropológia eleme is értelmezhető. Már az eredeti koncepció kidolgozói is elfeledkeznek azonban arról, hogy az antiszemitizmus, mint tudáskészlet, felvetésében korántsem az az *elsődlegesen* érdekes, *hogy ennek a készletnek milyen a struktúrája, vagy hogy milyen viszony fűzi a modern társadalom szociális struktúrájához, de az, hogy miért éppen ezek a konkrét tartalmak kerülnek bele ebbe a tudáskészletbe.* Nem az kérdés tehát, hogy miképpen tölti fel önmagát a társadalmi tudat a rendelkezésre álló tudáskészletből, de az hogy *miért azokat a tartalmakat tölti fel.*

Ez a törekvés az egymással harcoló módszertanok szintjén nem képes meghaladni a már a kiindulóponton is nyilvánvaló döntést: nem a valóságos történelmi folyamatból indul el, hanem „belülről kifelé”, a poszt-marxista társadalomtudományiség lényeges koncepcióit alkalmazza az antiszemita jelenségre.

A valóságos történelmi folyamat reklamálása egyáltalán nem ideológiai világnézeti vagy más hitvallásbeli dolog, hanem az antiszemitizmus modern rekonstrukciójának meghatározó összetevője.

A további diszkusszió számára azt a felismerést tekintenénk fontosnak, hogy a a történelmi folyamat rekonstrukciója *korántsem reduktív*, s minden, de nem ideológia. Sajátos, önálló konstruktív funkciói vannak: a (történelmi folyamatban realizálódó) *politika* vezényli az antiszemitizmus sorsát, de annak egyes alaphelyzetei *pszichológiává* válnak át, amelyek lehetséges módon átlendülhetnek a (filozófiai) *tudásszociológia* tárgyává.

*

Az klasszikus európai emancipatív individualizmus legnagyobb szervező alakja Georg Brandes.

Úttörő szerepet játszott annak a modernségnek a kialakításában, amely mind esztétikai és irodalmi, mind pedig szociológiai és önazonossági szempontból az új európai tudat tartalmait és értékeit dolgozta ki és terjesztette el.

Brandesnek ezt a modernség-szervező szerepét már saját korában észrevették, és az ugyancsak ugyanebben a korban először artikulálódó többi meghatározó szellemi szerephez hasonlóan, igen hamar *szociális mintává* is vált.

Georg Brandes és Arthur Schnitzler levélváltása 71 személy nevét tartalmazza. A szellemi folyamatok műfaji megoszlásának megfelelően közülük 52 a költő, illetve az irodalmár. Az európai modernség már kezdetektől nyilvánvalóvá váló internacionalizálódása, amelynek Brandes egyik szolgálója, de egyben tudatos kezdeményezője is volt, egyértelműen fejeződik ki abban, hogy az (egyébként túlnyomórészt személyes, sőt, helyenként intim karakterű) levélváltásban említett 52 költő, illetve irodalmár 11 nemzetiséghez tartozik. Tekintetbe véve a levélváltás kezdetének viszonylag korai időpontját, az internacionalizálódás nagyságrendje nemcsak szembeszökő, de mutatja is e modernség már eredendően is meghatározó európai dimenzióját.

Tudatában vagyunk egy ilyen tudományág nem-létezésének, emlékeztetnénk mégis az irodalmi-szellemi modernség sajátos infrastrukturális viszonyainak és intézményeinek kérdésére, a modern irodalmiság belső viszonyainak, szervezeti és tartalmi megoszlásainak, prioritásainak intézményessé váló kialakítására, a Nobel-díj megszületésének, majd kritériumai döntő módosulásának kérdésére

Georg Brandes "irodalmi ügyvédkedése" a modern polgári gondolkodást és értékrendszert képviselő irodalmat támogatta. E harc kultura- sőt civilizációalakító ereje három eltérő küzdelem egybeesésében rejlett. Az 1848-49-es, lényegében és összességükben közvetlen céljaiban elbukott politikai forradalmak után kirajzolódott az egész kontinensen "a mindennapok polgári forradalma", a következő három mozzanat elválaszthatatlan egységeként: (a) emancipatív küzdelem a vallásos világkép fő vonásai ellen, (b) az "élethazugság" leleplezése, a mindennapi lét forradalmasítása, (c) az emancipatív individuum mozgásterének, alkotó potenciáinak felszabadítása. Georg Brandes, a szervező, a mecénás és támogató kritikus e kor, e hármas célkitűzés és motívum legjelentősebb úttörője.

Az emancipatív-társadalmi és az esztétikai-artistikus szempontok e maradéktalan egybeesése okozza, hogy az alkotó kritikus attitűdjének lényege állandó, *átértékelő* harc volt, s e küzdelemben nem vált el kényszerűen a társadalmi és az irodalmi elem. Amikor Ibsen 1867-ben azt mondja Brandesnek: "Ön bosszantja a dánokat, én bosszantom a norvégokat", az emancipatív

individualizmusért folytatott harcnak erre a változatára gondol (miközben e küzdelem eredendő egyidejű európai dimenziói is megjelennek már).

Klasszikus érvennyel és egyben nagy bizonyító erővel mutatja az ekkori emancipáció és a nagy felvilágosodás kapcsolatát *Schnitzler* (egyébként meg nem tartott) “ünnepi beszéde” *Brandes*-ről, amelyben *Brandes*-t hosszú és részleteiben is teljesen kidolgozott hasonlattal *Voltaire*-rel veti össze: “Mégsem tagadható, hogy titokzatos rokonság áll fenn kettejük között, (*Voltaire*) személyiségének világos továbbmunkálása az Önében (*Brandes*- K.E.), itt folytonosságot érzünk, szellemi folytonosságot és már jóval azelőtt, hogy könyvét olvastam volna, jóval azelőtt, hogy megírta volna azt, már úgy éreztem, hogy Önnek, *Georg Brandes*, valamiképpen *Voltaire* folytatását kell jelentenie.”

Az emancipatív individualizmus ugyancsak döntő területe a szabad szerelem, az érzékiség, az erotika gyökeresen új problematikája. A modern erotika, amelynek *Arthur Schnitzler* volt az egyik legsokoldalúbb megjelenítője, a mindennapok akkori forradalmának számos eltérő motívumából következően vált ilyen középpontivá. Aligha túlzás, ha az emancipatív individualizmusnak ezt az elemét önmagában is forradalminak nevezzük. A keresztény értékrend hiteltelenné válása mellett éppen az azzal egyidejű pozitivistá tudományosság új felismerései is test és lélek új viszonyának tisztázásához vezettek, a személyiség mélyebb gravitációit kifejező erotika ekkor vált “bűn”-ből éppen az emberi szabadság egyik legfontosabb követelményévé. A “rég” és az “új” szerelmi morál konfliktusa egyben az “élethazugságok leleplezésé”-nek egyik legfontosabb konkrét terepévé is vált.

Az emancipatív individualizmus magatartására mindenképpen az a típusú *radikalizmus* a jellemző, ami mind e mozgalom “belső”, mind pedig “külső” nyelvén egyaránt megjelent. Az emancipatív individualista mindenképpen “radikális”, értéktételezéseit a környező társadalom szemében “radikálisan” képviseli.

Az európai emancipatív individualizmus sajátos módon válik el a modern nacionalizmus formáitól. Bár korántsem fordul általában az egyes nemzetek, különösen pedig az éppen elnyomott, későn fejlődő vagy más módon hátrányos helyzetű nemzetek sajátos problémái ellen, az emancipatív individualizmus kezdettől fogva a szó akkori, az 1871 utáni, azaz “modern” európai nacionalizmusok értelmében, “kozmpopolita”. Ismert, ezzel összefüggő problémája a közép-kelet-európai modernségnek az egyéni és a nemzeti emancipáció viszonylatrendszer, amely *megújított, modernizált, demokratizált* nemzet-koncepciók kialakulásához is vezetett. Az emancipatív individualizmus egyben koherens és végiggondolt magatartásmintát is jelentett, amely a *Schnitzler-Brandes* levélváltásban is a maga differenciáltságában jelenik meg.

*

Az európai zsidó modernizáció nagy háttér-forrása a *Wissenschaft des Judentums* sajátos mozgalma.

A *Wissenschaft des Judentums* a Haszkala második nemzedékeként a XIX. század tizes és huszas évei között szerveződik. Léte és céljai jól példázzák a felvilágosodás és az emancipáció szoros kapcsolatát, de azt is, hogy mindkét beállítódás, még akkor is, ha ezt nem mindig hangsúlyozza, a mindenkor legszolidabb tudományos alapzatot akarja kiépíteni lábai alá.

A *Wissenschaft des Judentums* alaptörekvése látszólag igen szerény, ez az igen szerény kiindulás, mint nem kevés más esetben is, hatalmas fordulat előkészítője.

Ez a szerénynek tűnő alaptörekvés a zsidóság felmutatása a tudományos nyilvánosság számára filológiai, történeti és tudományos szempontból, megközelítőleg azok a szempontok ezek, amik nagy vonalakban a későbbi „bölcészettudományosság” területeit kiteszik. Ezeket a területeket egészítené ki a zsidóság életével foglalkozó tudományosság, illetve a világ zsidóságának életével kapcsolatos tudás, illetve információk rendszeres gyűjtése és rendszerezése.

A *Wissenschaft des Judentums* szerveződése, mai kifejezéssel szólva, civil társadalmi szerveződés volt, amely jelentős személyiségek szabad társulása volt.

A *Wissenschaft des Judentums* munkája már megmutatkozott a harmincas-negyvenes években, szervesen alapozta meg az olyan szellemi vezetők tevékenységét, mint Moses Hess, alakította ki Graetz nagy *Zsidó történelmé*t, s szinte már láthatatlan hajszálgökökereként táplálta a tudomány olyan zsenijeinek életművét, mint Goldziher Ignác.

A *Wissenschaft des Judentums* nemcsak erkölcsi és lélektani, de a legszolidabb tudományos támogatást is megadta a *Magyar Zsidó Szemle* egymást követő évfolyamainak, mint erről elsősorban Goldziher és Kaufmann Dávid írásai tanúskodnak.

A *Wissenschaft des Judentums* látszólag szerény kiinduló koncepciójának remeklése abban állt, hogy ez a válasz univerzális volt – számos eltérő lehetséges történelmi, társadalmi és tudománytörténeti helyzetre egyszerre jó válasz. Ami, mint tudományos eredmény, történeti tudatosság és megalapozott, azaz lényeges tendenciákra alapozott identitás a *Wissenschaft des Judentums*ból

kifejlődött, nagyon is sok irányban lett felhasználható, dinamikus, mobilis és nehézségek nélkül mobilizálható, állandóan tovább fejlődő szellemi tőke volt.

Az igen szerény célkitűzések és a hamar nyilvánvalóvá váló történelmi léptékű eredmények (kiegészítve számos, a kört érintő hiedelemmel és legendával) némi titokzatos aurát rajzoltak ki a mozgalom köré. Inkább problematikus, hogy a történelem számos korszakában inkább hallgattak a *Wissenschaft des Judentums*ról, mintsem érdemeinek megfelelően propagálták volna, a hiedelmek és legendák némi gyanút is keltettek az irányzat iránt.

Mindez szemünkben érdemileg alaptalan volt, hiszen *Wissenschaft des Judentums* a hagyományos zsidóságot akkor immár permanensen körülvevő modernizációs válaszra adott kikerülhetetlen első lépés volt, olyan első lépés, ami meghagyta mindenkinek a szabadságát, hogy ezekkel a kincsekkel azt tegye, amit akar.

A hosszú távú modernizációs folyamat persze mindig új és új rövidebb szakaszokra bomlik, ezekben természetesen a *Wissenschaft des Judentums*nak meglehet a mindig változó képe, ami azonban aligha változtathat azon, hogy elkötelezett magánszemélyek olyan kulturális mozgalmáról van szó, amelynek médiuma a tudomány.

A látszólag szerény célkitűzés zsidó identitásmintákat teremt, a zsidóságot, mint feladatot rögzíti a kortársak tudatában, az eleve meglévő modernizáló kontextus ébren tartja a mások társadalmakkal való összehasonlítás szellemét.

Egyszerre hűségesek a zsidósághoz, és egyszerre realisták, a realitás felé fordulás igen szerencsésen a tudomány médiumában megy végbe. A tudomány univerzális médium, a tudomány médiumában megtett lépések, mint eredmények, nyitott végűek, többféle fejlődési koncepcióba is egyképpen beépíthetőek.

A *Wissenschaft des Judentums* egyszerre pre-paradigmatikus és már ebben az időben pozitivistá (jóllehet a fogalom még nem létezik). A *Wissenschaft des Judentums* egy későbbi korszaka már pontosan egybe fog esni a pozitívizmus tudatossá váló nagy korszakával.

Az akkori felfogásban értett tudomány és az akkori felfogásban értett identitás harmóniában vannak.

Egyszerre a társadalmi létből és a tudomány műhelyéből lép ki a *történelem igényének* megszületése is.

Attól eltekintve, hogy a zsidó történelem lehet *teológiai* kérdés is, a tudományként definiált cselekvési optimum teljesen szervesen, önmagától is előhívja a *megírt történelem* igényét.

Moses Hess fogja közvetíteni elsősorban a zsidó társadalom és a *Wissenschaft des Judentums* felé a XIX. századi európai *nation building*-jelenségek nagy sorát, s ezen a kereten belül a nemzeti történelem szükségszerű megírásának evidenciáját.

De azért nem volt-e megírva a zsidóság történelme, mert diaszpórában éltek, vagy azért, mert a zsidóság történeti vallás, ami miatt a vallás átvette a történetírás számos funkcióját, neán azért, mert nem fogamzódott meg a történelem szükséglete?

A *Wissenschaft des Judentums* nem maga a neológia, nem maga a liberalizmus, nem maga az emancipáció, nem maga az evilágiság, de mindennek –akár még akarata ellenére is – alapja és nyitánya.

A *Wissenschaft des Judentums* a tudomány médiumában lép ki a zártságból, miközben mások megismerhetik, önmaga is megismeri önmagát.

A *Wissenschaft des Judentums* karakterét a szó szoros értelmében vett megalapozó, háttér-tevékenysége határozza meg. Szó sincs arról, hogy a zsidó szellemiség iránti érdeklődés szorosabban ehhez az irányzathoz kapcsolódott volna.

A zsidóság utólagos betagolódása az európai kulturális tudatba folytonosnak mondható, egy olyan protagonista, mint Heine egy évtizeden belül egy évszázad elmaradt kutatását és érdeklődését hozza be, felelevenednek az olyan nagyságrendű kezdemények, mint Herder munkássága, Athén és Róma már nem Európa ősei, azok csak Jeruzsálem mellett lehetnek. Ha nem is a nagybetűs Kapitalizmus, de a bankvilág, a kereskedelem fejlődése, az urbanizáció erős szociális érdeklődést keltenek az addig teljesen „észre-nem-vett” zsidóság iránt. A Közel-Kelet Európa első számú imperális álma marad, a Szentföld (s nem sokkal később a Szezei Csatorna) középponti témák. Megjelennek az értelmiségi pályákon az első, saját szinguláris pályán mozgó zsidó értelmiségiek, a Heinék, a Disraelik, a Meyerbeerek, akikre immár rá is süt a nyilvánosság reflektora. Nemcsak a zsidó, de az arab tudományosság iránt is ugrásszerűen nőtt az érdeklődés, s az igen nagy judaisták, élükön *Renannal* és *Goldziherrel*, igen nagy arabisták is voltak.

Mindebben természetesen a *Wissenschaft des Judentums* közvetlenül nem vett részt.

Amikor azonban Renan fellépett azzal az elképzeléssel, hogy a zsidóságnak nincs mitológiája, a valódi zsidó tudományosságról való valódi tudás hirtelen igen szükségessé vált és elsősorban a *Wissenschaft des Judentums* jóvoltából rendelkezésre is állt.

Ernest Renan a tizenkilencedik század közepének (a dolgozatunkban ugyancsak érintett *Taine* mellett) középponti alakja. Felvetése a zsidóság és a mitológia kapcsolatáról nyilvánvalóan első szándékkal tudományos kérdés volt (de azért már akkor is meg tudták különböztetni a dolgok elsődleges és másodlagos vetületeit egymástól s nyilvánvaló volt az is, hogy e kérdés komoly presztizs-összetevővel rendelkezett, ebben az esetben ugyanis ismét inkább Athén vált volna Európa bölcsőjévé, mint Athén és Jeruzsálem együttesen).

Goldziher igen fiatal tudósként, 1876-ben publikálja könyvét, amelyben valójában még Renan is magasan felülmúlva megcáfolja ezt a felvetést (*Der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwicklung*. Leipzig, 1876.) A könyv lényeges fejezeteit még ennél is fiatalabban írja, miközben a cáfolathoz szükséges tudást még ennél is fiatalabban, gyerekfejjel szerzi be.

Goldziher e munkája a tudományos monográfia és az ereje teljében komplex és szélsőségesen interdiszciplináris tudományosság esztétikai szintű remeke.

Az ebben a munkában életre kelő tudásanyag viszont elválaszthatatlan a *Wissenschaft des Judentums* tevékenységétől. Szemünkben Goldziher az a tudós, aki a *Wissenschaft des Judentums* igazi referencia-figurája.

*

Moses Hess 1848 után az addigi spinozista kommunizmus után (amely nem jelentett szakítást a zsidó identitással) figyelmét a XIX. századi *nemzeti felemelkedések* folyamatára összpontosítja. „Jeruzsálem”-et a végső nemzeti-nemzetiségi kérdésnek látja és megpróbálja beilleszteni a többségében még nem is emancipált zsidóságot az államaikat akkor még jórészt ki sem harcolt európai nemzetek és nemzetiségek sorába.

Aki valamiért nem járatos valamilyen mértékben e probléma összefüggéseiben, aligha tudja kellőképpen méltányolni e kiindulópontnak nemcsak a kreativitását, de kiemelkedően *konstruktív* mivoltát sem.

Az európai nemzeti felemelkedéseket legcélszerűbb lenne az értékelő mozzanatot nem tartalmazó, előjel nélküli „nacionalizmus”-nak nevezni, ahogy

ezt például az angol szaknyelv teszi, magyar és más nyelveken tapad a nacionalizmushoz értékjelző előjel, azért nehéz eljutni a folyamat eredeti, nem „jó” és „nem rossz” értelméhez, azaz *magához a történelemhez*.

A korabeli létező európai nacionalizmusok vonzották, de egyidejűleg nyugtalanították is a zsidó közösségeket, arról nem is beszélve, hogy a legtöbb ekkori romantikus nacionalizmus eredendően „vak” volt nemcsak a zsidóság, de akár még a legközvetlenebb szomszéd nép hasonló nacionalizmusára is. Tegyük hozzá még, hogy az emancipációs folyamat állandó megszakítottága miatt a zsidóság, mind valóságos közösségeiben, mind virtuális összességében távol látszott állani egy nemzetalkotási (*nation-building*) folyamattól.

Hess optimista megítélésével szemben hosszan sorolhatnánk súlyos történelmi tényeket. Hess életének különleges tapasztalatai, filozófiai szemléletének összehasonlíthatatlan gazdagsága, a valóság lényegének megértése mégis Hess-t igazolja. Ő pillantja meg a romantikusan intoleráns nemzeti ideológiában az újjászületés kivételes lehetőségét, s ezen át a zsidó nemzetalapítás bizonyosságát is.

Az európai nemzetek újjászületésének folyamatához („Wiedergeburt”) hozzáilleszti a zsidóság, a már *egy nemzet értelmében vett zsidóság* újjászületését is.

Érzékeli már a romantikus nacionalizmusban is azt a történelmi dinamikát, ami mint dinamika, szinte maradéktalanul megy át a liberális nacionalizmusba, azaz, egységben látva ezt a két jelenséget, felfedezi a nemzetek újjászületésének vezető „szabadelvű, liberális karakterét”.

Akkor sem válik ideológikussá vagy doktrinerré, ha éppen az ideológia területén fedezi fel a legtöbb kiinduló pontot, a valóságos politikai folyamatok szintjén szerény haladásban gondolkodik csak. Az európai liberalizmus megjelenését a nemzeti újjászületésben arra az olasz példára összpontosítja, amely szerint a szabadelvűség, amit a megvalósítandó új olasz állam képvisel, vissza fogja szorítani azt a típusú kereszténységet, amelynek nevében a pápai Róma oly eredményesen tudta marginális helyzetben tartani a zsidóságot.

Éppen az ideológia és a nagyvonalúan értelmezett politika közötti kapcsolat Hess igazi fegyvere. A szabadelvűség nem közvetlenül segíti elő a zsidóság nemzeté válását, de közvetetten, a népek tavaszának a zsidóság számára is van üzenete.

A „halottnak hitt” zsidó nép feltámadásának leírásában a szóképek és metaforák szintjén szinte rájátszik *Fichte* két nemzedékkal korábbi alapművére, a *Beszédek*

a német néphez című előadás sorozatra (1807). A zsidók részévé válnak a világtörténelmi folyamatnak, de nem csatlakoznak a világtörténelemhez, hanem *újra csatlakoznak*, újra belépnek a világtörténelmi folyamatba.

Fichtének különleges fontossága volt mind a klasszikus idealizmus belső történetére nézve, mind pedig a német társadalmi gondolkodás átalakítására nézve, miközben pozitív értelemben a modern 19. századi európai nemzet-problematika atyjának tekinthető (ennek egyik vetülete a német *nation building* kialakítása is).

Ebben a vetületben a zsidóság hasonlít is a többi népre, különbözik is tőlük. Hasonlít abban, hogy érvényesíteni akarja a maga világtörténelmi feladatának felismerésekor nemzeti jogait, különbözik abban, hogy az események sodrában bárhol is állt, tekintetét Jeruzsálemre függeszti.

Hess rendszeresen szemlét tart a többi európai nép fölött, saját metaforáját kibontva „halottak feltámadásá”-ról beszél. A szabadelvű olasz állam reményében előlegezi a pápai zsidóellenesség gyengülését. Görögországgal folytatja a feltámadó holtak sorát, amelynek antik nagysága párhuzamba állítható távoli fénykorával. Professzionális tekintetét nem kerüli el Lengyelország visszatérő forradalmasodása, sőt, a magyar forradalom utócsatározásai sem. A kor szemlélete és nyelvszabályozása szerint a cári uralom ázsiai barbárságában azonosítja a népek tavaszának közvetlen ellenségét, de nagyvonalú gondolkodása nemcsak a barbárságban, de még az elnyomó szándékú civilizálás politikájában is megpillantja a népek ellenségét.

Hess *vallás-értelmezése* invenciózusságában, a látszatok merész félretolásában vetekedik azzal, amikor egy, a zsidóság problémáinak szempontjából minimálisan is közömbös folyamatban képes volt megpillantani a zsidóság nagy pillanatát. *A nemzetüket kiépítő népek Európájában a zsidóságnak is megvan a maga nemzetalkotó adottsága, s ez a vallás.*

A vallás, abban a formában, ahogy működik, *konzervált nemzeti lét* (bármilyen meglepőnek tűnik stilisztikailag: a „konzervált” jelző magától Hess-től származik).

Hess újrakezdő koncepciója kivételesen termékenyen kapcsolódik össze Heinrich Graetz monográfiájával a zsidó nép történelméről (*Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*. 1-11. kötet,:1853–75).

Graetz zsidó története, Hess értelmezése az európai népek tavaszáról, ugyancsak Hess bepillantása a világtörténelmi folyamataiba s nem utolsó sorban új filozófiai közelítése a zsidó tudományossághoz *együttesen vezettek* a történelmileg

döntőnek bizonyuló új kiinduló ponthoz, a zsidóság sorsának beépítéséhez az európai népek történetébe. Ezek után ugyanúgy nem lehet megtagadni a zsidóságtól a maradéktalan modern nemzeti létezést, mint az összes többi európai néptől sem, akikkel összehasonlítva a zsidóság nem is mindig hátrányosan jelenhetett meg. Éppen a XIX. század 50-es és 60-as éveiben nem létezik még se német, se olasz, se lengyel, se magyar önálló államiság, más példákról nem is beszélve.

A zsidóságnak jövőbeli modern európai típusú nemzetként való felfogása egy sor további szempontból is forradalmi lépésnek bizonyult. Szolid hátteret teremtett a zsidóság emancipációját mindaddig csak az egyén szintjén értelmező felfogásokhoz. Egyén és nemzet emancipációja elvileg nem irányulnak egymás ellen, mégis hatalmas különbség van a már emancipált egyéneket nemzetként értelmező felfogás, illetve a között az értelmezés között, amelyek az egyéni szabadságban, az egyéni emancipációban, pusztán individuális problémát lát.

Nagyon hasonló ahhoz a helyzethez, ami az 1989 utáni neoliberalizmussal következett el, ahol is az egyéni emancipáció számos olyan nehézséggel találta magát szemben, amelyek végső soron arra mentek vissza, hogy a sikeres individuáció olyan típusú a korábbiakhoz képest új problémákhoz vezetett, amelyek abból származtak, hogy az *az individuumok társadalma is társadalom*.

A zsidóság modern nemzetként való értelmezése megváltoztatja a vallási irányzatok vitáinak összefüggéseit is, így tehát ortodoxia és neológia vitája két nemzetkonceptió vitája is. A nemzetkonceptiók ilyen szembenállása nem áll távol az európai eszmei mozgalmaktól sem, gondoljunk csak arra, hogy hány árnyalata volt az akkori német „nacionalizmus”-nak, ami azt jelenti, hogy *hányféle elképzelés uralkodott arról, milyen eszmék jegyében alakuljon ki a modern német nemzet (és állam)*.

Hess azonosító gesztusa jelentős titokról lebbenti fel a fátylat, s egyben egy sor új frontot is nyitott. Ekkor jelennek meg az úgynevezett „kultúrzsizidóság”-gal szemben kirajzolódó szembenállás elemei, azon az alapon, hogy a német kultúrzsizidóság nem ismeri fel a helyzet nemzeti vonatkozásait.

Az igazán nagy kérdés az, vajon hogyan kapcsolódik a hallgatólágon inkább az egyén szabadságához kötött zsidó emancipációhoz a zsidó *nation-building*? Hess 1862-ben már „erkölcsi öngyilkosság”-nak nyilvánítja a lemondást a zsidó nemzet eredeti területéről.

Az egyének egyenkénti társadalmi befogadásának nincsenek kikényszerítési feltételei, azaz minden egyes esetben meghatározóvá válhat a társadalmi szereplők önkénye. Ha nem is társadalomtudományos nyelven, mégis tökéletes

áttetszőséggel fogalmazza meg Hess az önálló nemzetté válásnak ezt a senki által nem észlelt következményét: amit nem tudott megkapni az egyik testvér a másiktól, az egyik ember a másiktól, azt meg fogja kapni az egyik nép a másiktól, az egyik nemzet a másiktól.

Hess és Graetz találkozása négy, részben heterogén mozzanat együttesében teremti meg a későbbi modern zsidó gondolkodás evidenciáit. Az *első* a zsidó kultusz kiinduló pontnak vétele (és e kultusz sokszorosán megalapozott filozófiai felértékelése). A *második* a zsidóság nemzeti lényének-lényegének kimondása. A *harmadik* az emberiség általános fejlődéstörténetének reflexiója (amelybe Graetz nagy műve ugyancsak megkapja a maga különös szerepét). S végül a *negyedik* a jelenkori világállapot új világállapot újszerű, konvenciókkal alá nem támasztott elemeinek bátor kiemelése és képviselése.

A történelem, a történetírás egyike azon tevékenységeknek, amelyek a lehető legtermészetesebbnek, semmi féle további magyarázatra nem szorulónak tűnnek. Mindenki természetesnek tekinti, hogy történelem van, hogy ezt a történelmet megírják, és ennyivel az ezzel kapcsolatos kérdőjelek, vagy intellektuális problémák le is záródnak.

A történelem azonban, kiváltképpen az újkori, egyenesen egy egész sor filozófiai és módszertani kérdést felvető tárgy.

Ha egy athéni taxis számba veszi, hány népnek van folytonos történelme az általunk ismert idő kezdetétől kezdve, máris egy sor filozófiai és módszertani kérdés középpontjába vezet minket.

Az első a források problémája, azaz azoknak a hitelt érdemlő beszámolóknak és feljegyzéseknek a kérdése, amelyek alapján a történelmi folyamat tényszerűségét, azaz a történelmi ábrázolás alapját, létre lehet hozni. Egy akárcsak kétezer éves történelmi folyamat tényszerű alapjainak teljes feltárása ma is közelebb van még a lehetetlenség, mint a lehetőségesség világához.

A másik alapkérdés egy történelem belső összefüggésének, az *értelemadás* tényezőjének, „szellemének”, másképp szólva telosának vagy finalitásának a problémája.

Hajlamosak volnánk azt gondolni, hogy amit, mint a történelem értelmét kellene megneveznünk, csak egy elvont elvárásrendszer követeli meg a történelemírástól. Ez azonban nincs így. Minden ember elvárja a történelmi folyamat értelmének, kibontakozási irányának felmutatását. *Lefelé*, a tömegkultúra irányában, egyetlen történelemmel foglalkozó mű sem jöhet létre e nélkül. *Fölfelé* kiindulva, természetes elvárása ez a történelmi reflexió összes

elvárásának is. Az eseményeket összefűző „fonál” hiánya halálos csapás lehet egy újonnan megfogalmazott történelmi koncepció fogadtásában is.

Nem sokkal Graetz nagy művének elkezdése előtt az őt közvetlenül megelőző összefoglaló munkát a zsidóság történetéről, amelynek szerzője Isaak Markus Jost volt, pontosan ebben a hibában marasztalták el.

A nemzetépítő tevékenység hasonlóan zajlott le Európa szinte összes országában, rejtett vonatkozási pontja az egyes nemzetállamok létrehozása volt, átfogó szubjektuma az a nemzet, amelyet egyszerre tekintettek teljesen késznek, érettnek és ugyanakkor mindenestül nevelésre szorulónak. Ez a keret hangsúlyokat és különös lendületet adott a történelemtudománynak.

A filozófiai és tudásszociológiai probléma, azaz az elméleti kérdés, itt nem az, hogy vajon a nemzeti történelem és a *nation-building*, a valóságos államalapítás a történelemnek ennyire meghatározó mozzanata-e vagy sem, *de az, hogy a kortársak elsőprő többségének szemében az volt!*

A mindennapi tudat számára csak nagy nehézségek árán feloldható dilemma, hogyan egyeztesse össze egy képbe a történetírás megszokott, külön figyelemre nem méltatott, a társadalmi reprodukcióba időtlen idők óta beemelt és immár teljesen problémátlannak tekintett mivoltát azzal, hogy a konkrét történelmi ábrázolás nyilvánvalóan teoretikusan megszervezett konstrukció is. Természetesen a valódi és elkerülhetetlen konstrukciós jellegre gondolunk, nem pedig a dekonstrukció illegitim és tárgyi szempontból alaptalan ellentámadására, miszerint minden történetírás egyként, ugyanazon a módon konstrukció, és mint ilyen, eltűnnek benne az egyes történelmi ábrázolások közötti különbségtevés elvi lehetőségei.

Az egyik oldalról sokszoros nehézségeket maga előtt görgetve, spontán módon megfogalmazódik a zsidó történelem megteremtésének szükségszerűsége, amíg a másik oldalon a vallásfilozófia értelmezés erős jogositványokkal rendelkezik a történetírás igényének felmerülésével szemben.

Elképzelhetetlen, hogy a történeti, a történettudományi és a történetfilozófiai gondolkodásnak azok az elérhetetlen magaslatai, amelyek a német klasszikus idealizmusban Herder és Hegel között kialakultak, ne jelentettek volna önmagukban is meghatározó kihívást azoknak a kiemelkedő zsidó értelmiségieknek a számára, akik a XIX. század első felében amúgy is Hegel vonzáskörében állottak (Marxon és Heinén kívül Hess és a kezdetben ugyancsak hegelianus filozófus Graetz is).

A *második* meghatározó okcsoport a már említett nemzetépítési gondolat erőteljes megjelenése (a gondolat fontossága és valóságos cselekvésirányító jelentősége ekkor, az 1860-as években, többszörösen meghaladja a gondolat elterjedtségének mérhető nagyságrendjét). A nemzetépítés konkrét gondolat. Általánosságban nem különbözik jelentősen a többi európai társadalom hasonló akkori nemzetépítési gondolataitól. Az ebben e keretben gondolkodó kortársak szemében az egységes és összefüggő, a kezdetektől a jelenig elhatoló nemzeti történelem megírása nem történelemírás, nem konstrukció, nem ki- vagy feltalálás, netán újrafeltalálás volt, hanem önmagában különösebb figyelemre nem is érdemes magátólértetődőség. E szereplők szemében ennek a nemzeti történelemnek már régen meg kellett volna születnie. Ez a gondolkodás hajszálpontosan ugyan nem lehet jellemző a zsidó nemzetépítőkre, éppen a zsidó nép történelmének sajátosságai miatt. Ennek az *evidens*, magátólértetődőségnek azonban nagy hatása volt e zsidó értelmiségiekre.

A zsidó történelem megírásának kimeríthetetlenül komplex, sokrétű forrásvidéke, *harmadikként*, a zsidó vallással való kapcsolat. Az ebben jelzett minőségi különbség állandó és meghaladhatatlan. Olyan történelmet kell írni, amely más módon problematikus, mint más európai nemzetek történelme. Amíg más népek történelme az események vihara miatt nem került megírásra, addig a zsidó nép történelme diaszporákban folyt, amelyek egységes történelme nem is feltétlenül került a történelem napirendjére.

Mindehhez tartozik még az önmagában is végső válaszokat igénylő alapkérdés (a *negyedik* szempont), vajon a zsidó nép sajátos Isten- és vallás fogalma miatt releváns, fontos, lehetséges vagy megengedett-e a vallási közösségek „külső” történelmének megírása. Nem arról volt-e szó, hogy *létezett a világtörténelem zsidóság nélkül* (konkrétan: a zsidóság állandó, de marginális szerepében) és *létezett a zsidóság világtörténelem nélkül* (konkrétan az egyes közösségek belső élete természetesen kapcsolatba került a világtörténelemmel, de ez a kapcsolat külsődleges maradhatott).

Az összefüggő zsidó történelem megírásának szövegösszefüggésébe belejátszott a zsidó történelem addigi koncepcióinak addigi feldolgozásai is. Az újkori történelem során két ízben került sor összefoglaló zsidó történelem megírására (e két nagy vállalkozás problematikus oldalai meglepő plaszticitással mutatják fel ugyanezeket az alapproblémákat).

Az első összefoglaló mű szerzője a XVII. század végén Jacques *Basnage*, francia protestáns szerző volt, aki elsősorban külsődleges szempontok által vezetve jutott el a mű koncepciójához. Hatalmas könyvsorozatot írt először a protestantizmus történetéről, amelyben célzatos módon visszavezette a protestantizmus történetét a bibliai időkig. Kezdetben tehát közvetlen önálló

kutatási szándék nélkül dolgozta fel a zsidó történelem számos korszakát. Basnage a *Nantesi Ediktum* gyakorlati felmondása, azaz a vallási türelem rendszerének politikai megszüntetése után Franciaországból Hollandiába emigrál. Hollandiában kezd hozzá a XVIII. század elején az összefoglaló zsidó történelem megírásához. Basnage egyébként csak Hollandiában szembesül az európai zsidóság valóságos életével, itt válik számára a zsidóság történelmének megírása önmagában is fontos történelmi és társadalmi feladattá. Basnage műve meghatározza a XVIII. század zsidóságról kialakult tudását. Aligha lehet kellőképpen nagyra értékelni, hogy *ez éppen a felvilágosodás százada volt*, és így a felvilágosítók számos generációja éppen Basnage művéből szerezhetett részletes tudást a zsidóság valóságos történelméről. Basnage kapcsolatban is állt a felvilágosítókkal, s a zsidóság történelme számára értékes mozzanat lehet például az is, hogy *Voltaire* is nagyra becsülte ezt a könyvet.

Basnage is szóvá teszi a diaszpóra lét és az egyetemes történelem közötti feszültségeket, ő is küzd azzal, hogy valóságos történelmi eseményeknek sokszor csak vallási kontextusban megörökített változatait ismeri, ő is szembesül a zsidóság egy részének idegenkedésével a valóságos történelem megírásával kapcsolatban, majd konkrétan ő is sajnálkozását fejezi ki, hogy sok zsidó tudós megígéri, hogy fel fogja dolgozni a zsidó nép valóságos történelmét, de ezt az ígéretet nem teljesíti. Egy nagy történelmi összefoglalás szerzőjeként sajnálkozását fejezi ki a rendelkezésre álló források miatt is.

A filozófus szólal meg Hess-ben, amikor nagyhorderejű megjegyzést tesz arról, hogy ebben a helyzetben a „*történelmi kritika*” kerül vissza jogaiba a pusztán *racionalista* kritika helyett.

Külön érdekesség, hogy a Hegel-iskola tagjaként utal arra, hogy a történelmi kritika hiánya értékeli fel akaratlanul a mindenkori racionalista „reformátorok” aktuális véleményeit. Filozófusként inkább a racionális kritika oldalán kellene állnia (volt is jelentős hegelianus filozófiai valláskritika), mégis ebben a helyzetben a történelmi kritika fontosságát képviseli. Szerinte a racionalizmus el akarja választani a politikát a vallástól, mivel nem ismeri fel, sőt félre is ismeri a Talmudi irodalom „mély érzelmi életének erejé”-t.

Történetinek és racionálisnak ez az állandó konfliktusa igencsak hegeli módon odáig juttatja el Hess-t, hogy ezt a típusú racionalizmust (amely nem ismeri fel az alapvető indíttatások alapvetően nemzeti karakterét sem) egyenesen azzal vádolja meg, hogy nem veszi észre a történelmi építkezést, ehelyett csak a mindenkori történelmi viszonyokhoz való állandó alkalmazkodás külsődleges mozzanatát képes érzékelni.

Hess megtette a döntő lépést, átlépte a Rubikont. Dacolva a valóságos tények látszatával (amivel ugyancsak kísértetiesen hasonlított a német nemzet-építés klasszikusához, *Fichté*hez, akinek az „annál rosszabb a tényeknek” kijelentést tulajdonítják) valóságos, egyenjogú, legitim, logikailag is a többi nemzet halmazához tartozó nemzetként definiálta a zsidóságot. Végző soron *ezt tekintjük a zsidó modernizáció egyik fordulataának, a neológia születésének s egyben a cionizmus később Herzl által utólagosan is elismert és méltatott megalapozásának.*

A nemzet-alapítás egy konkrét alrendszer keretei közé sem fér bele. Nem tisztán vallási, nem tisztán nemzeti, nem tisztán kulturális, nem tisztán civilizációs, nem tisztán modernizációs, nem tisztán nyelvi és így tovább. Mindennek éppen sajátos elegye.

Mind intellektuálisan, mind etikai erőfeszítésként ez a nemzetkép *hatalmas szintézis*. Egyértelműen nő ki a klasszikus idealizmus történelmi mindentudásából, a Hegel – iskola felbomlásában felszabaduló kritikai aktivizmusból, a világ megváltoztathatóságának bizonyosságából, a nagy remények és nagy csalódások hullámvásából, s végül a modern tudomány szellemének elfogadásából, amely az összes előzményt objektívnak, a maga történelmi helyén legitimnek ismeri el.

Szociológiai szempontból így Hess egyike lesz azoknak a szinguláris zsidó személyiségeknek, akik a kontinentális emancipáció általánossá válása előtt, egyéni aktorokként, fel tudtak nőni világtörténelmi folyamatok értelmezéséhez.

Ebből a szempontból Hess egyenrangú társa a proletár világforradalom Marx-ának, vagy Heinének, a modern értelmiség őstípusának.

További elemzéseit ettől kezdve gyakran szakítja meg a koncepció elfogadtatásáért vívott *harc*. Nemcsak nagyvonalú taktikai elgondolás, de valódi filozófiai belátás is vezeti a Hess-t, amikor a koncepció ellenfeleit két nagy csoportra osztja. Az első csoportot a *racionalista* és *filantróp* illúziók képviselőiként definiálja. E csoport összefoglaló jegye éppen a zsidó kultúra vagy szellemiség kizárólag szellemi, spirituális felfogása, amely idegenkedik ugyanezen zsidó kultúra nemzeti jelentőségének felismerésétől. Nagyon találó ez a meghatározás, hiszen éppen a hess-i nemzet felfogásból olyan liberális, szociális, közművelődési és más következmények is származnak, amelyek a túlnyomórészt racionális, intellektuális vagy éppen kizárólagosan filantróp felfogástól a lehető legmesszebb állnak.

Saját koncepciójának másik ellentáborát Hess a dogmatikus buzgólkodókban látja, akik nemcsak, hogy nem értik meg a jelen modern világának, a modern

tudomány teremtette új valóságnak a lényegét (ez ugyanis önmagában nem lehetne érv a vallás eredeti formája ellen), de nem tudták végső soron megérteni a zsidó vallás lényegét sem.

Nyilvánvalóan ez az érv a döntő.

Ellentétben például a katolicizmus ilyen irányú kérdésfeltevéseinek hiányával, Hess szükségét érzi annak, hogy a *vallás és a modernizáció* belső, immanens összefüggéseire is rákérdezzen.

Nem az a mindent eldöntő kérdés, hogy egy vallás első megközelítésre megfelel-e a modern világ újonnan definiált követelményeinek, hanem az, hogy *miként viszonyulnak a modern világ követelményei egy vallás belső lényeges kérdésfeltevéseihez.*

Hess kivételesen összetett fogalmi kultúrájában a zsidó vallást gyökeresen új módon értelmezte, és ezen értelmezés alapján *kompatibilisnek mondta a modern világ követelményeivel.* A dogmatikusan buzgólkodók tehát nem abban marasztalhatók el, hogy vallásuk nem felel meg történeti makró folyamatok gyorsan változó követelményeinek, de abban találatnak könnyűnek, hogy helytelenül értelmezik saját vallásukat.

Hess tehát nem egyoldalúan az ortodox zsidósággal áll szemben, de kétfrontos harcot vív a *racionalista –filantróp* és *buzgó ortodox* álláspont között. Ez a polarizálás nemcsak szociológiailag és politikailag adekvát, de megfelel a szellemi mozgalmak társadalmi lecsapódásának is. Jól mutatja, hogy a zsidó nemzetépítés programja mennyire új, előzmény nélküli elgondolás. Éppen az előzmény nélküliség szempontjából kell ismét visszakanyarodnunk Graetz-hez, aki megteremtette azokat a szilárd alapokat, amelyeken Hess gyökeresen új álláspontja formát ölthet.

Graetz egy pozitív történelmi kép tényeinek sorozatában egyesíteni tudta a zsidó kultusz elemeit, a történeti lét fejezeteit, a zsidóság nemzeti lényének történelmi alakváltozásait, az emberiség általános fejlődéstörténetét, a jelenkori (mindenkori) világállapot tényeit és követelményeit. Olyan történeti kritikát hozott létre, amely nem engedte meg, hogy elváljanak a zsidóság történetében a politika és a vallás elemei, arról nem is beszélve, hogy a vallási elemből kialakuló intellektuális, spirituális, racionális és filantróp mozzanatok *magában a zsidó nép történetében mutatkoznak elválaszthatatlannak*, maga a zsidó nép története cáfolja mind a racionalista, mind a dogmatikus álláspontot.

A valóságos történelem mutat utat Hess-nek, de a valóságos történelem, ahogyan azt Graetz megfogalmazza, már integrálja önmagába a vallási kultusz tartalmait is.

Hess tudományos, jelenorientált, azaz *prezentista* értelmezést von le egy történelmi ábrázolásból. Ezzel akaratlanul is szép példáját adja a *történeti-genealogikus* és *prezentista* szemlélet egymásra utaltságának. A történelem értelmezése vezet az új nemzetképhez, az új nemzetkép világítja meg a zsidó vallás sajátosságát is, ez azonban nem jelenti azt, hogy Hess-nek ne lett volna filozófiai, azaz önálló útja is a zsidó vallás értelmezéséhez.

Ennek az alapgondolatnak a megfogalmazásában Hess korszakos filozófiai tudása, rabbinikus tanulmányai jelentős szerepet játszottak. Különösen kiemelendő ebben a vonatkozásban Hess-nek nemcsak a hegeli vallásfilozófiában, de a fiatal Hegel, Feuerbach és általában mindkét hegeli iskola tevékenységében meghatározó vallás-problematikában való virtuozitása. Még ebben az összefüggésben sem lehet említetlenül hagynunk Graetz nagy művét, amelyik éppen a zsidó kultusz történeti folytonosságával mutatott utat Hess-nek.

Hess *történeti vallásként* (Geschichtsreligion) definiálja a zsidóságot, amelynek túlvilágisága nem egy, az evilágisággal szembe állított másik világ transzcendenciája vagy metafizikája, hanem kezdetektől történelmi találkozás, a zsidóság és Isten „fizikai találkozása”. A kultusz történetiségében, azaz nem transzcendenciájának túlvilágában teljesedik ki a zsidó vallás. Mindez egyenes vonalon vezet odáig, hogy Ennek a vallásnak nem kell érdemileg megváltoznia a modern világ kikerülhetetlen kihívásainak új erőterében.

Tanulságosan foglalja össze tevékenységének életrajzi és történelmi körülményeit Hess egy 1865-ben írt levelében. Utal a levélben az elmúlt évek történelmi változásaira, de azt is kiemeli, hogy ezek a változások nemcsak „körülöttünk” hanem „bennünk” is történtek. Visszatér 1863-as párizsi átköltözésére, és utal arra, hogy a párizsi zsidó sajtóban cikksorozatot jelentett meg a zsidóság küldetéséről. Hangsúlyozza, hogy szellemisége nem változott, sőt vallásos szempontból még szorosabban csatlakozott a tradicionális zsidósághoz. Mértéktartó módon jelzi kapcsolatainak kiépülését a párizsi zsidó társadalom tagjaival. Ezekben a kapcsolatokban, s e kapcsolatok további leágazásaiban kell keresnünk azt a kört, amely a nagy műben (*Róma és Jeruzsálem*) elsődleges szövetségesként említett Franciaország képviselői voltak. Konkrét adalékokat találunk ugyan ebben a levélben már azokra a személyes kapcsolatokra is, amelyek nem csak az aktuális francia gyarmatosítási törekvésekkel akarják összekapcsolni a megkerülhetetlenül fontos Palesztina-kérdést, hanem konkrét politikai és pénzügyi eszközrendszerrel is képesek teremteni ezekhez a célokhoz.

Intenzíven érdeklődik a Szuezi-csatorna építése iránt is. Nemcsak kapcsolatba kerül Ferdinánd *Lesseps*-szel, de önmagát is igazolva érzi, amikor a palesztinai betelepedésre vonatkozó déli, azaz Egyiptom felől induló koncepciójára emlékeztethet.

Ezeknek az éveknek a Hess-e már azonosul a zsidó nemzeti újjászületés gondolatával, amit ha áttételesen is. Hess fel tudja használni a politika, a filozófia, a gazdaság, sőt a teológia területére vonatkozó ismereteit nagy célja megvalósításában.

Hess stratégiája olyan apróságokig is lehatol, mint például az, hogy a *Róma és Jeruzsálem*, formailag nem tanulmányszerű értekező részekből áll. Az egyes fejezetek egy művelt hölgynek való levél-sorozat formájában fogalmazódnak meg, amely kommunikációs gesztus sikeresebben győzhette meg az olvasót igazáról, mint egy szokványos tanulmány.

Hess számos, a kor legmegoldhatatlanabbnak látszó kérdéseire is megoldásnak tekinti a zsidó vallást.

Az egyik nagyvonalú megoldása a kereszténységhez, illetve Jézushoz való viszony. Idetartozik a keresztény teológiához való kapcsolat, Jézusnak a zsidósághoz való relációja, a zsidó nemzeti újjászületésnek a sajátosan keresztény típusú zsidóellenességhez való viszonya.

Hess szinte kínosan ügyel arra, hogy mindarról, amit ő a maga egymással összekapcsolt számos identitásában a kereszténységben valóságos értéknek tart, hitelt érdemlően bebizonyítsa, hogy ugyanazok a kiemelkedő értékek a maguk módján a zsidó gondolkodásban is benne vannak.

A zsidó nemzetépítés szempontjából különösen is nehéz feladvány Jézus élete saját (jézusi) kora saját társadalmához viszonyítva. Az a mai zsidóság, amelyet Hess a „tudománnyal kibékült zsidóság”-nak nevez, nem járhat úgy el, mint ugyanennek a dilemmának a nem-zsidó típusú megoldása: nem tagadhatja meg a zsidó vallást, s ebben a viszonyban az akkori a zsidó vallásnak Jézushoz való viszonyát.

A tudománnyal kibékült zsidóságnak nincs is oka megtagadni a zsidó vallást. Mivel a zsidóság „történetvallás”-sal rendelkezik, ezért Jézus sem más, mint ennek a történelemnek és történetvallásnak a része. Hess jelzi, hogy „nemrégiben megjelent művében” a történetíró Graetz nehézségek nélkül meg tudja oldani azt a problémát, hogyan lehet valaki egyidejűleg zsidó, jámbor zsidó, patrióta zsidó és objektív megítélője is annak a nagyszabású jelenségnek

(Jézus élete), amely „XVIII. évszázada csak az üldözések és az elnyomások forrása volt a zsidó nép számára”.

Hess hosszú bekezdéseket idéz Graetz művéből Jézus életéről. *Ez a gesztus alapvető elvi és normaalkotó tartalmat hordoz.* A tudománnyal kibékült modern zsidóságnak nincs, nem is lehet más feladata, mint elolvasni azt a történeti munkát, amely a legtudományosabban foglalja össze Jézus életét.

Pilátus uralma alatt kiéleződött a zsidó vallás kiegészülési folyamata más vallási folyamatokkal, amelyeket pogány vallások érdeklődése jelentett a zsidó vallás iránt. Graetz-től Hess azt mozzanatot emeli ki, amelyben ennek az elidegenülési folyamatnak a kiéleződése újabb erőteljes harcokat vált ki. Akkor még szerény jelenség ez, ami hamarosan új pályára tereli a történelmet. Ez nyilvánvalóan történelmi ábrázolás, amely mégsem redukcionista, Hess itt a kereszténységet idegen elemekkel megtűzdelt esszénizmusnak látja. Jézus esszénizmusa tehát nem választóvíz, nem élethalál-kérdés, nem az igaz és a hamis egymást kizáró alternatívája, hanem egy ága a fejlődésnek.

A Hess által kiemelt Graetz-szöveg erőteljesen „*rövidre zárja*” a Jézus-problémát. Jézus galileai származásából rekonstruálja Jézus társadalmi helyzetét, tudásszociológiai perspektíváját, ezzel kapcsolatba hozza az esszénusokhoz való viszonyát, sőt egy merész konkretizációval Jézus elsődleges közösségét és közönségét is megpróbálja definiálni. Ez a meghatározott népréteg nem kisebb és nagyobb városok valláserkölcseit élő középrétege volt, hanem a társadalomból kirekesztett, megbélyegzett emberek, akik átlépték a törvényeket, a bűnösök, akiket vallási vétség miatt a közösség kizárt, és akik vagy nem is keresték, vagy nem találták meg a visszatérést. A vám- és adószedőket, mivel római érdekeket képviseltek, kerülték a hazafias zsidók, ezek ezért „elvadult” életet éltek. Graetz szerint voltak ebben a közösségben tudatlanok, alacsony társadalmi helyzetű kézművesek, szolgák, akiknek alig lehetett lehetőségük arra, hogy megpillantsák a fővárosban a templomok pompáját.

A filozófus Hess, mint egykori hegelianus, mindebben felhasználta, hogy Graetz előtt is tökéletesen ismerte már azt a hatalmas filozófiai és teológiai valláselméleti irodalmat, amely a 40-es években Németországban Jézus életéről született (David Friedrich *Strauss*, Bruno *Bauer* és mások).

A pályák ki vannak jelölve. Példaszerű módon mutatja be Hess Jézus életén a zsidóságra jellemző „történetvallás” mibenlétét. Jézus arra példa, miként jön létre a zsidó történetvallás kebelén belül egy másik vallás, amelyiknek eltérő vonásait ugyanez a zsidó történetvallás már nem fogadhatja el. Jézus és a zsidóság konfliktusa tehát minden, csak nem érthetetlen – Jézus kilép a történelmiségből, és spiritualizálja az alapvető paradigmát.

Hess kimutatja, hogy ssa: a kereszténység és a történetileg minden próbát kiállt humanizmus lényeges tartalmai megvannak a zsidó vallásban is. Ez a vonás nem politikai vagy éppen valláspolitikai elem, hanem a Hess által természetesnek tekintett civilizációs magaslat tudatának elfogadtatásához szükséges.

Az a modern zsidóság, amelynek a későbbi neológia lesz az identitása, semmi olyan veszélyt nem tartalmaz tehát, ami visszaeséssel fenyegetne a kereszténység által elért és megkérdőjelezhetetlennek elismert, civilizációs magaslatok mögé. A felfogása leglényegét kitevő „*történetvallás*” (Geschichtsreligion) keretei között így kerül sor arra, hogy a kereszténységben igen fontos szerepet játszó *személyes halhatatlanság* mozzanatát a zsidó család, család szeretet vallási felfogásával egyensúlyozza ki.

A *Róma és Jeruzsálem*et író Hess felvázolja egy új politikai konstrukció körvonalait is. Ez elsősorban francia értelmiségiekkel való kapcsolatot jelent, de egy-két utalásban eljutunk egészen III. Napóleonig is, akivel szemben, Hess egészen más kapcsolatot alakít ki, mint világforradalmár barátja, Marx. Csak sajnálhatjuk, hogy Hess számos helyen érintett, ám összefüggőnek mégsem tekinthető *bonapartizmus*-értelmezése nem maradt ránk a maga egészében, hiszen annak átütő jelentősége lehetne Marx klasszikus műveivel összehasonlítva. Hess III. Napóleon hatalmát például „forradalmi eredetű”-nek tekinti.

Ellentétben a fősodorral Hess az európai népek tavaszát nem tekinti befejezettnek a legjobb esetben is csak fél sikereket elérő 1848-as forradalmak befejeződésével. Talán éppen ez a perspektíva az, amelyből nézve III. Napóleon modernista vonásai is jobban láthatóak lettek, hiszen ezek a modern elemek gyakorolták a legnagyobb közvetlen hatást az európai nemzeti mozgalmakra. *Amelyeket 1848 előtt a „népek tavaszá”-nak emlegettek, 1848 után váltak a valóságos nemzeti újjászületés mozgalmaivá.* A történelem iróniájaként éppen a kalandor III. Napóleon európai háborúi gyorsították fel a valódi „újjászületések” láncolatát. Egyáltalán az a tény, hogy az egykori világforradalmár, Hess, éppen nem az 1848 előtti romantikus „tavasz”, hanem az 1848 utáni kalandorokban gazdag korszakban fogalmazza meg a zsidó nemzeti újjászületés koncepcióját, kivételes elméleti és elmélettörténeti faktum. A világtörténelmi sorrend is megfordul. *A politikai gondolkodás nem egy győztes nacionalizmus után vált szocialistává vagy kommunistává, de egy igazi forradalmár kommunista vált nacionalistává.*

Nem tagadva kommunista múltját, hitelessége érdekében 1840-es naplójegyzeteit idézi fel az ekkor kitört *damaszkuszi* vérengzésekről, mint amelyek figyelmét már akkor is a modern nemzet kialakulásának kérdéseire

irányították. Hess megteremti gondolkodásának és személyiségének folytonosságát 1840 és 1857 között.

Éppen a zsidósághoz való viszonya jelenik meg a damaszkuszi eseményekre adott reakció további elemeinek felidézésében is. Maguk az emlékezések alapjául szolgáló történetek is igen érdekesek, de ezeknél is érdekesebb, sőt, kiemelkedő Hess akaratlan *társadalomlélektani* hipotézise a német 40-es évek antiszemitizmusának láttán.

Figyelemre méltó módon gondolkodik el egy akkor őt ért sértésen, amit az utólagos reflexióban már nem is tekint személyes sértésnek, hiszen, mai kifejezéssel, ő maga hajlik arra, hogy „kognitív disszonanciá”-nak tekintse a kor német átlag emberének zsidósághoz fűződő viszonyát, és ezen az alapon nem személyes sértésnek vagy erkölcsi vétéknek, hanem tudásszociológiai szükségszerűségnek írja le a vele szemben tanúsított elutasító magatartást: „A sértés nem volt személyes, az ember nem lehet egyszerre teutomán és zsidóbarát...”

Ugyanezt a gondolatot szélesíti ki máig ható érvennyel, amikor a szélsőséges német nacionalizmusban nem az állam, de az etnikai szempont uralomra törő vágyát fejezi ki, amelynek összefüggésében, nemcsak egy másik etnikum (Hess-nél még „faj”), de maguk a széles társadalmi rétegek sem számíthatnak igazi egyenjogúságra.

A francia orientáció ezen a szálon is újjászületik. A franciák ellenállhatatlan vonzerővel vesznek fel (Hess-nél asszimilálnak) más nemzetiségű embereket. Újabb figyelemre méltó lélektani felfedezést tesz, amikor az ilyen interetnikai vonzásokat *kémiai fogalmakkal* értelmezi, a két csoport között vagy megjelenő, vagy meg nem jelenő *melegséggel*. Ezek az igen korai és a modern társadalomlélektant előlegező felismerések viszonylagosan kis számuk ellenére is komolyan veendő elemei Hess modern nemzetépítésének. Láttuk, milyen sokrétű, sőt egyenesen a mai értelemben interdiszciplináris is Hess eljárás módja.

Hess modern felismerései nem *szellemi sportok világrekordjai*, de a modernség felé haladó európai zsidó társadalom valóságos életének éleslátó megfigyeléséből táplálkoznak.

Szinte alig figyel fel más a zsidóság pszichológiájának döntő megváltozására éppen az emancipációs folyamat következtében. Hess olyan mozzanatot vesz észre, ami a maga megmaradó észrevétlenségében talán világtörténelmi fontosságúvá is válik. A pszichológiai reakció ugyanis valójában a valóságban éppen az ellenkezője annak, amit elvárnánk. *Ameddig ugyanis a még az emancipáció előtt álló zsidóság ki volt téve üldözéseknek és megaláztatásoknak,*

büszkesége nem sérült. Mint Hess nagyszerűen megfogalmazza, egyedüli hivatása abban merült ki, hogy nemzetét fenntartsa a jobb jövő számára. *Gyökeresen megváltozik azonban az emancipálódó zsidóság pszichológiája.* Számára minden igazságtalan feltételezés, minden antiszemita gesztus, minden társadalmi igazságtalanság teljes polgári létének kétségbe vonása és becsületének tevőleges megsértése. Bizonyos, hogy ez a pszichológiai dialektika a legnagyobb mértékben határozta meg az emancipált zsidóság valóságos történetét. Ismereteink szerint mindmáig Moses Hess az egyetlen, aki ezt a szindrómát le tudta írni.

A felismerés lényege egyszerű és meghökkentő. Az emancipált zsidó számára minden zsidóellenes gesztus létének, identitásának alapvető kétségbe vonása, ez diametrálisan ellentétes azzal a magatartással, amelyet a nem-emancipált zsidó, mint természetes társadalmi magatartást tanúsított.

Összehasonlíthatatlanul lecsökkent az emancipált zsidó számára tehát a tolerálható társadalmi mérce. Ezt az amúgy is kivételesen nehéz helyzetet még csak fokozza, hogy a zsidó problematikába be nem avatott társadalmi közember nem ritkán valóban nincsen tudatában annak, hogy hétköznapi és gondolattalan megnyilvánulásai, amelyeket ráadásul saját környezete természetesnek is tart, mekkora lelki és állampolgári sérelmet okoznak az emancipált zsidónak, miközben az emancipált zsidó számára sem áll rendelkezésre semmiféle „objektív” mérce annak eldöntésére, hogy egy ilyen típusú nyelvi agressziót hová soroljon, milyen súlyú választ tartogasson a számára.

Hess számára ez az általa felfedezett és a szó minden értelmében valóságos alaphelyzet elégségesnek bizonyul arra, hogy elhibázottnak tekintse az emancipáció egész addigi zsidó stratégiáját, és rövid úton hamisnak tekintse azt a választást, amelynek mérlege nagyon is fájdalmas, hiszen, ahogy Hess fogalmazza, a zsidó megtagadta saját nemzetiségét és társaival való szolidaritását, miközben sohasem számíthat arra, hogy valóságos egyenjogúság jut osztályrészéül. Az így emancipált zsidó már saját nagyszabású nemzeti emlékeit is feláldozza az emancipáció oltárán, miközben ezek a nemzeti emlékek igen új keletűek, amennyiben azonosíthatjuk ezt az elemet Graetz nagy művének hatásával.

Hess nagy művének háttérében számos nagy filozófiai sematizmus is meghúzódik. A filozófiai és tudománytörténeti szempontból legfontosabb háttérelmélet a *kozmológiának*, az *élő természetnek* és a *társadalomnak* egyszerre *egymásra épülő* és egyszerre *párhuzamos*, egymást erősítő fejlődési sorozata. Figyelmet érdemel a zsidó történelem aktualitásaira tekintettel az egyes vallások és a nagy politikai egységek egymással való megfeleltetése is.

Optimizmusra ad okot Hess számára, hogy a kereszténység és az iszlám egyes hanyatlási állomásainak Ausztria és Törökország birodalmi hanyatlását feleltetheti meg. A politikai üzenet nyilvánvaló: az osztrák hatalom gyengülése az olasz tavasz másik oldala, s emlékezhetünk arra, mekkora figyelmet szentel az olasz nemzeti újjászületés és a pápai hatalom gyengülése közötti kapcsolatnak. A török példa a jelenből szinte már a jövőbe lendül. *A Palesztina feletti török uralom lehanyatlása az analógia erejével szinte már abba a pozícióba helyezi a zsidó nemzet építését, mint amelyikben az olasz már jelenleg is van.* Ebben a merész analógiában újabb társadalom- és politikaelméleti kezdeményezés körvonalaira bukkanhatunk.

A sokban vakmerő analógia igazi felfedezést is tesz. *A kereszténység a nemzet, a nemzetépítés időleges alternatívájaként is megjelenik.* A gondolat bátorsága ma is szembeszökő. Hess ugyanis azt mondja, hogy ahol nem épül fel ütőképes nemzet, ott időlegesen a vallás (a kereszténység) részben vagy egészben át tudja venni a nemzet szerepét.

Hess mindezt történelmi keretbe is helyezi. Az antik társadalom felbomlását egyben a nemzet felbomlásaként is értelmezi, s ezért nem véletlen, hogy éppen a kereszténység lett az antikvitás naplementéje, amely a széthullott antik népek sírja felett világított. Mint vallás történelmi kényszerben, valamelyest átvette tehát a nemzet funkcióját, amelyre Hess általánosságban egyébként számos konkrét példát is fel tud mutatni. Mindebből következik, hogy szükségszerű a vallások elhalványulása, hiszen a nemzeti fejlődés útjából elhárulnak az akadályok.

Minél közelebb kerülünk Hess stratégiájához annál differenciáltabb erővonalak tűnhetnek szemünkbe. Konceptiója, amelyben gondolatmenetünk a modern neológizmus összefüggő koncepcióját pillantja meg, döntő pontokon támadja a *reflexió nélküli* emancipációt és a nagyrészt ebből a jelenségből kialakuló szociológiailag „kultúrzsidoság” –nak nevezett formációt, az elnyomott zsidósággal való szolidaritás felmondása is szerepel e vádak között.

Egy finomabb elemzés azonban azt is megmutathatja, hogy Hess egyáltalán nem áll a keleti zsidóság álláspontjára. Egyrészt nem hirdeti meg összefüggő „keleti” ideológiát. Mint látni fogjuk, szelektíven emel ki elemeket a keleti és az „elnyomás”-ban benne maradó zsidó tömegek sorsából és tulajdonságaiból. Vezető fogalmai kifejezetten „nyugati” jellegűek (ide soroljuk példának az éppen akkor a szeme előtt zajló nyugati stílusú nemzetépítést, ugyancsak ide sorolhatjuk a zsidó vallásosságnak éppen a modern kor követelményeinek való megfeleltethetőségét, de nem kevésbé fontos ebből a szempontból az sem, hogy az említett kozmológiai, természeti és szociális evolúció egymásnak való

többszörös megfeleltethetősége az akkori legmodernebb nyugati eszmék közé is tartozik.

Hess feltűnően óvatos a későbbi palesztinai zsidóság életének előrevetítésében is. Még ha nem is feltételezhetjük, hogy a lényeges ezzel kapcsolatos kérdésekről szándékosan hallgat, akkor is feltűnő, hogy nem foglal állást a Palesztinában később használandó nyelv vagy kultúra kérdéseiben, vagy éppen az egyes vallási irányzatok egymáshoz való viszonyában.

Hess szerint a Keletet a Nyugattól elválasztó államokban, mint Oroszország, Lengyelország, Poroszország, Ausztria és Törökország zsidók olyan milliói élnek, akik a zsidó állam (birodalom) újjáépítéséért imádkoznak. Hess szerint ezek a milliók őrizték meg hűen a zsidó nemzeti vonásokat. Az ebből a perspektívából idézett „nyugati” zsidóság ugyan szintén meg akarja újítani a zsidó vallást, nem hisz azonban a zsidó nemzet (ezt Hess nemzetiségnek nevezi, világos, hogy az akkori európai nemzet fogalom értelmében használja) megújulásában.

Ez a törésvonal igen fontos Hess koncepciója szempontjából. *Nem a világlasodás, az „asszimiláció” vagy az „emancipáció” jelenti számára a legnagyobb problémát, hanem a zsidó nemzeti újjászületés gondolatánál elfogadása vagy elutasítása.*

Hess a keleti zsidóságban a *nation building* valóságos hordozóját pillantja meg. Ez a zsidóság új életre tud kelni, ahogy (Hess hasonlata szerint) az egyiptomi piramisok koporsóiban megtalált vetőmag is kicsírázik. Hess azonban nem a keleti zsidóság világának változatlan érvényre juttatásában látja a megoldást, de azt a népet látja bennük, amelyik azonosulni képes koncepciójával.

Kiderül, hogy nem az ortodoxia és (az akkor még nem is létező) neológia ellentéte, nem is az emancipáció vagy annak elutasítása a fő ellentmondás, hanem a zsidó társadalmi csoportok, vallás felfogások és mentalítások új átrendeződései, szintézise a meghatározó. E szintézis három elemét meg tudtuk nevezni: ezek a most keletinek nevezett zsidó nép, a zsidó vallás új értelmezése (az a *történetvallás*, amelyet a zsidó nép energiái szülnek újjá), valamint a zsidó nemzetalapítás koncepciója, amelyet Hess a XIX. századi Európa legfontosabb aktuális feladatának is lát.

A zsidó nemzetépítés e kiérlelt koncepciójának kidolgozása során Hess szembekerül az addigi legfontosabb állásfoglalásokkal. Az ezekkel az álláspontokkal folytatott vitája *többszörös időtérben* zajlik.

Először is tekintetbe kell vennünk, hogy Hess saját álláspontját teljes joggal a legújabb, legaktuálisabb világtörténelmi folyamatok eredőjének tekinti. Pontosán a nemzet- problematika az, ahol akár még az abban az időben legkorszerűbbnek tekintett állásponton is túlhaladhat az idő. *Hess ugyanis saját kora közvetlen evidenciáinak megfelelően szinte teljesen kizárja az eljövendő nemzeti konfliktusok, sőt a nemzeti gyűlölködés megjelenését is.* Elismeréssel kell adóznunk a saját kora új tendenciáit virtuózan felhasználó Hess előtt, némi gyanúval is szemlélhetjük azonban érzéketlenségét a XIX. század végén kialakuló nemzeti konfliktusok iránt.

A zsidó identitást Hess a kor szóhasználatának megfelelően, a zsidó lényegiség alapjainak meghatározásaként formalizál. Az egyik oldalon ez az alapvető lényegiség abban a nemzetek fölötti, Nietzsche szava szerint ökumenikus, humanizmusból áll, amelyet a nyilvánosság előtt a szabadkőművesség és a hozzá hasonló reformmozgalmak képviselnek. A zsidó nemzetépítésnek erre az órájára tekintve

hangsúlyosan kell emlékeztetnünk arra, hogy a zsidó szellemi identitás humanizmusként való értelmezése kiemelkedő történelmi misszió, egyáltalán nem kényszermegoldás, hanem a zsidóság történelmi létfeltételeiből következő ekkor már nagy hagyományokra visszatekintő, az egyre modernizálódó társadalomban egyre újabb funkciókat beteljesítő, fontos, mások által ki nem váltott erőteljesen értékteremtő magatartás.

Hess érvelésének első része megalapozottan tompítja az alternatíva két pólusának éles szembenállását. Egyik felépítendő nemzet sem érzi úgy, hogy eljövendő nemzeti létezése sértené az általános humanizmus elveinek érvényesülését, sőt, ilyen vagy olyan összefüggésben mindenképpen a nemzet pusztá felépülését eleve értékteremtő folyamatnak is tekinti. Hess a zsidóságra vonatkozó konkrét válaszában „az eszmék egészen más rendjé”-nek szükségszerűségéről beszél. Humanitás és civilizáció nemcsak nem összeférhetetlenek a zsidóság nemzeti lényegével, hanem lényegi és szükségszerű következményei. Majdnem odáig fokozza zsidóságnak és humanizmusnak e szükségszerű összefüggését, hogy szinte az értékelések tárgyi tévedésének tudja be, ha elfelejti a köztudat, hogy az egész mai humanitárius életfelfogás a zsidóságban gyökerezik. Ismét eljut a már említett azonossághoz zsidó és francia nép között, csak e két nép rendelkezik ugyanis egyidejűleg a *nemzet és a humanizmus* kultuszával.

Ezen a ponton felhozhatók megalapozott ellenvetések e kapcsolat kizárólagosságával szemben, hiszen a németektől az oroszokig más épülő nemzetek is joggal tarthatnának igényt nemzet és humanizmus egymást kiegészítő kultiválásának privilégiumára. *Másrészt* újra említenünk kell, hogy a

XIX. század utolsó harmadában – *transzparens történelmi okokból* - a nemzet e kizárólag pozitív víziója egyre nehezebben lesz tartható. *Harmadrészt* ismét az azonosítás pozitív vonatkozására kell kitérnünk, hiszen vannak népek és helyzetek, amelyek más konkrét népekkel való konfliktusaikban a humánus, a haladó és a jó oldalon állnak. Hess nyilván nem erre a problémára gondolt közvetlenül, a francia és zsidó nép különleges kapcsolatának indoklásául például egyszerűen a zsidó gondolkodás, vallás és társadalmi élet azon pozitív elemeit idézi fel, mint az aktuális zsidó nemzetépítést megalapozó különleges körülményeket. Nem a valóságos történelmi folyamatban újra és újra kiosztott *szituatív* szerepek vezetnek tehát, hanem a zsidóság (és a franciák) különleges tulajdonságai.

Hess saját jelenét tekinti a történelem látható befejeződésének, nem számolván új tulajdonságokat létrehozó fordulatokkal, s a nemzetek jövőbeli pozitív viszonyának hallgatólagos prognózisát is fenntartja.

A humanitás mozzanatainak kiemelése mellett Hess a nemzet és a nép *pozitív* meghatározásával is kísérletezik. Ezzel módszertanilag is jelentős feladatot vállal magára, hiszen mind a mai napig nem történt meg a nép és a nemzet jelenségkörének egy, a szociológiára emlékeztető *egymásra vonatkoztatott* egzakt tudományos és fogalmi értelmezése. Ezzel próbálkozik Hess, amihez kiemelkedő adottságain kívül természetesen saját korának e gondolatmenetben többször is említett vezető tudományos elméleteit és kategóriáit használja fel. Hess kénytelen egzakt, objektív jegyekkel leírni a nemzet jelenségeit, vagy ahogy ő nevezi, az egyes nép típusok pozitív meghatározásait. *Nincsen „nacionológia”, mint ahogy van „szociológia”*.

Miután messzemenőkéig elismerte a zsidóság identitását a humanizmussal azonosítható nézet igazságát, pozitívan is érvelnie kell egy, már nem pusztán ideologikus, de materiális, valóságos zsidó társadalom és nemzet meghatározásának érdekében.

Itt is kivételes élvezettel és szenvedéllyel támad a pusztán ideologikus jelenségek ellen, még akkor is, ha az ideológiával szemben a valóság nem a kapitalizmus, nem a pénz, nem a proletáriátus, hanem a valóságos zsidóság és a zsidó nép.

„Képmutató szóvirágok”-nak is nevezi az ideológiákat, amelyek csak akkor érdemelnek elismerést, ha valódi gyümölcsöket hoznak. Ideologikus felfogás és helytelen magatartás helytelen összekapcsolódását „spiritualista szerelmi illatnak” és „humanisztikus kloroform”-nak nevezi, ebben a pillanatban akár a valóságos nemzeti problémát elárasztó humanista rajongás már elkábíthatja és érzékelhetetlenné teheti a zsidóságot nemcsak problémákkal, hanem azzal a szenvedéssel szemben is, amit még a valóságos életben el kell szenvednie. Az

„ideológia és valóság” a fentiekben már kifejtett kettősségéhez járul az a lehetőség is, hogy a zsidóság megmámorosodik saját humanista küldetésétől és a humanizmus valóságos létjogosultságától, tehát a zsidóságot elvarázsolja saját történelmi küldetésének valódi nagyszerűsége, ami a valóság leértékeléséhez, elhanyagolásához vezet, amihez még a kábítószemben rejlő fájdalomcsillapító elem is aktívvá válik.

Nagyon erőteljes tehát Hess „visszavágása” a humanizmus identitásának túlzott hangsúlyozása ellen, csak elismeréssel lehet adózni Hess tekintetének elemző élessége előtt, hiszen a valóban emancipált zsidóság ténylegesen harcolt ezzel a problémával.

E kritika után kerül csak sor arra, hogy Hess szót ejtsen a *nemzeti típusokról*. Ennek tudományos megalapozása sokoldalú és mélyreható, az akkori korszak tudományfelfogásának megfelelően, de ez a tudományfelfogás elméletileg már meglehetősen magas színvonalon állt.

Amit Hess pozitívan a néptípusokról mond, ismét megismétli azt, amit a zsidóság, a zsidó vallás különleges vonásairól már kifejtett.

Tiszteletreméltó, érdemileg a későbbi szociológiára emlékeztető törekvéseknek vagyunk tanúi az egyes népek életére nézve. Mintha Hegel történetfilozófiájának nyomai is felvetődnének, hiszen a zsidóság és a franciák „különleges erényei” nem saját egoista fejlődésükben, de abban mutatkoznak meg, hogy ezek a népek az emberiség alkotó szerveivé tudtak válni bizonyos konkrét helyzetekben. Hiányzik Hess-ből, és ezen nincs is mit csodálkoznunk, maga a hegeli sematizmus, de kétségtelen, hogy Hess végső vonatkoztatási pontja ugyanúgy az emberiség, mint Hegelnek magának. A többször a kor új vívmányaként emlegetett evolúció azt is megengedi, hogy Hess a nemzetek újjászületés e kapcsán a világtörténelmi „fajok” szellemi megfiatalodásának folyamatáról beszélhessen.

Hess ekkori háromszoros evolúciós felfogásában a faj szó az emberi fejlődéstörténelmi különbségek hátsó gondolatoktól mentes megnevezése. Olyannyira így van ez, hogy éppen e különbségei miatt képesek az egyes nép típusok egymást váltani, az emberiséget megfiatalítani, új kiutakat jelenteni.

Több ízben ejtettünk szót Hess *pozitivizmusáról*, arról a végső soron igen bonyolult sikeredő háromszoros evolúciós elméletről, amelyet a zsidó nemzetépítés koncepciója köré kiépít. Ez a háromszoros evolúciós hullám szinte a koncepció összes összefüggéséről, tartalmi meghatározottságáról egyszerre képes tájékoztatni. A fejlődéstörténelmet, az említett hármasságban, egyben a világtörténelem törvényeit is tartalmazza, s ebben az összefüggésben nagyon is

komolyan (stílszerűen fogalmazva, *háromszorosan* is komolyan) kell vennünk a „törvény” fogalmának hihetetlen felértékelését. Amennyiben mélyebben elmerülünk e háromszoros evolúció részleteiben, mai érzékelésmódunknál jóval betű szerintibb értelemben kell nekünk is törvénynek tekintenünk azt, ami Hess szemében törvény volt. A tudománytörténet játéka, hogy ezek a Hess-nél világosan megfogalmazódó törvények számunkra többnyire már elfogadhatatlanok, miközben léteznek olyan összefüggések is, amelyeknek Hess-nél elfoglalt törvényi státusza mai felfogásunk szerint még mindig új felismerésnek tekinthető.

A háromszoros evolúció a világtörténelem törvénye, miközben nem rendelkezünk a természet „vas”- törvényeinek megfelelő törvényekkel a történelmi fejlődés területén. Ennek az evolúciós gondolkodásnak az emlékét őrzi Lassalle híres vasbér-törvényének fogalma, amelynek felmerülésekor aligha gondolnánk a vastörvény *természettudományos* eredetére. A háromszoros evolúció tudományos elméletképzésének modellje nem homályosítja el Hess tekintetét sem az egyes konkrét tudományok, sem a megismert egyes tárgyi szférák, sem pedig az egyes kvalitatív problémák iránt. Az egyes evolúciós vonulatok egymással való összehasonlítása olyan kreatív elgondolásokhoz is elvezeti, amelyek termékenységet akkor is belátjuk, ha az adott tudomány fő árama nem abban az irányban fejlődött tovább. Az egyik ilyen elgondolás hatásos fegyverre is válik Hess nemzetépítésében. Az élő természet típustanából (nincsenek általános virágok, nincsenek állatok általánosságban, csak növényi, állati típusok léteznek, amiért is a történelemben is néptípusok vannak). A néptípusok eredeti eltéréseinek gazdagsága tudományos tény, amely tény nagyon is szükséges Hess számára ahhoz, hogy beillesse a zsidóság közeljövőjét az európai népek tavaszának kereteibe. Amíg a néptípusok először a növényvilágra emlékeztetően békésen éltek egymás mellett, a későbbiekben az állatvilágra emlékeztetően kölcsönösen harcoltak egymás ellen, most kerülnek abba a helyzetbe, hogy e háborúk után ismét szabadok legyenek, békésen éljenek egymás mellett úgy, hogy nem kell feladniuk tipikus különbségeiket.

Nem az első és nem az utolsó hely ez Hess érvelésében, amikor a nemzeti újjászületéssel, az európai népek tavaszával kapcsolatos *optimista* előrejelzéseivel találkozunk. Ez némiképp már a saját korában is eltért a fő vonaltól, elég, ha az egyik oldalon arra gondolunk, hogy Marx vagy Bakunyin a nemzetet már másodvonalú történelmi szereplőnek látja a szocializmus vagy az anarchizmus irányából. A másik oldalon természetesen még mindig jelen voltak a dinasztia vagy az egyház oldaláról a modern nemzet kiátkozásának magatartásai, miközben harmadrészt éppen az 1848-as forradalmak sikertelensége döntötte illúzióvesztésbe az európai demokratikus nacionalizmus meggyőződéses híveit.

Ezzel a három nézet rendszerrel összehasonlítva már nem nehéz belátnunk, mennyire egyedül álló álláspont volt, amit Hess képviselt.

Mégsem csak ebben az összehasonlításban szeretnénk mérlegre tenni Hess optimizmusának tételét. Ez az optimizmus egy sor pozitív felismerésből, új értelmezésekből, a zsidó vallás és a modern élet nagyvonalú egymásra vonatkoztatásából jött létre. Nem beszéltünk még az optimizmus egy harmadik, történeti összetevőjéről. Tézisszerűen összefoglalva ez a harmadik összetevő nem más, mint az európai nemzetek történelmének egy elméleti szempontok alapján végrehajtandó periodizációja. Az európai nemzeti újjászületésnek az a folyamata, amit a maga változatában Hess elénk tár, érdemileg a '70-es évek elejétől török meg, és veszíti el azokat a jegyeit, amelyek Hess-t még feljogosították a maga történelmi optimizmusára.

Nagy heurisztikus értéke van annak, ha akárcsak hipotetikusán, de *konkrétan is megnevezzük a nemzet fejlődésének legfontosabb két töréspontját*. Az első a '70-es évek elejének gazdasági válsága, az akkor már egyszer uralkodó liberalizmus hitelvesztése, a már határokon túlnyúló Európa ismételt nemzeti keretek közé kényszerítése, protekcionizmus, hadiipar és e jelenségek további kibontakozása. A nemzeti újjászületési fejlődés vonalának *második* számú töréspontja talán még tragikusabb, mindenesetre időben még az elsőnél is nagyobb távolság választja el Hess művének megszületésétől.

Ezt a második számú töréspontot az *imperializmus* eredeti felhalmozásának neveznénk, amelynek az elméleti kutatásban még alig reflektált új eleme az, hogy az imperializmus nemcsak a nagyhatalomnak számító országok nemzetállamainak kimondva-kimondatlanul legfontosabb célja lett, hanem a közepes, sőt, az egészen kis államok első számú célkitűzése is. *Mindenkinek kialakult a maga imperializmusa*. A végeredmény magától értetődő: abban az esetben, ha az európai újjászületéséből létrejövő nemzetállamok teljes vagy részleges függetlenségük elnyerése után legmélyebb törekvéseikben imperialisták lesznek, az európai nemzetek újjászületésére vonatkozó optimizmus alapját veszíti.

Hess saját korában sem tipikusnak számító optimizmusa minden kétséget kizárólag időben jóval korábban fogalmazódik meg, mint annak a két hatalmas töréspontnak a megjelenése, amelyek drámaian oszlatják el, ha nem is szüntetik meg teljesen ezt az optimizmust.

A történelem egyik legnagyobb tragédiája az, hogy a történetfilozófiai optimizmus hullámain a liberalizmus, az alkotmányosság és a demokrácia tekintélyes nagyságrendjének védelmében létrejövő valódi nemzetállamok ilyen magától értetődő módon váltottak át a „saját” imperializmusok képviselőire.

Hess arra hívja fel a figyelmet, hogy nem szabad összekeverni a társadalmi élet szolidaritásra alapuló szervezetét e történetietlennek elképzelt szervetlen egységgel, az emberek egyenjogúsága nem azonos a fajok és típusok eredeti azonosságával. Ez már azért is lehetetlen, mert a fajok (az egyes néptípusok) ugyancsak csak természeti törvényszerűségnek megfelelően közeledhetnek egymáshoz és békülhetnek ki egymással, amit nem is lehetne önkényesen befolyásolni. A kultuszok említett fúzióját ismételten a fejlődés már meghaladott fokozatának tekinti. Nyilvánvaló, hogy erre az összefüggésre is igaz, az amit *Cohennel* kapcsolatban rövidesen érinteni fogunk: Cohen ebben az összefüggésben is visszamegy Hess elé, mint ahogy fő vonalában a *neokantianizmus is visszamegy a pozitivizmus elé*. A kultuszok fúziója, az „általános vallás” pontosan alkalmazható Cohen Hess-t követő koncepciójára.

*

Hermann Cohen és Moses Hess többrétű, sokban máig fel nem tárt dialógust folytatott egymással. A dialógus első, felszíni rétege a zsidó vallásnak egységes univerzális és a történetfilozófia összefüggésébe helyezett rekonstrukciója. Ebből a szempontból Cohen nem egy helyen felismerhetlenné teszi a nyomokat, miközben nem kis ügyességgel kelt olyan látszatot, hogy az ő rekonstrukciója könnyedén összeilleszthető lenne a Hess-ével, sőt akár még annak folytatásaként is felfogható.

Az egymással folytatott dialógus második rétege filozófiai és módszertani. Szinte ironikus mozzanat, hogy két egymáshoz időben viszonylag közel álló, a felszíni fogalmak alapján ugyanazon a témán dolgozó filozófus egy világtörténelmű jelentőségű szakadék két oldalán álljon. Mint az igazán mély szakadékoknál szokás, lehet, hogy *a sziklatetőn csak néhány méter választja el őket egymástól, miközben a mélyben akár több ezer méter is*.

A szakadék két oldalán egy tetőpontján álló, klasszikus pozitivizmus, illetve az akkor még igen fiatal, de az akadémiai filozófiában nagy jövő előtt álló neokantianizmus áll. Kettejük konkrét szembenállásában is reprodukálódik a meglepő fordulat: a neokantianizmus a maga *egészeiben* visszaesésnek, restaurációnak tűnik a klasszikus pozitivizmus mögött, miközben e neokantianizmus újdonsága néhány filozófiai szakterületen vitathatatlan. Mindenesetre az arányosság fennáll: *annyira visszaesés Cohen zsidóságértelmezése a Hess-é mögött, mint amennyire maga az egész neokantianizmus is visszaesés a klasszikus pozitivizmus mögött*.

E párbeszéd harmadik eleme kapcsolódik az elsőhöz, s ez a zsidóságra vonatkozó *történelmi perspektíva* és az abból következő *stratégia* kibontása.

Mindketten jeles történelmi jövőt látnak a zsidóság előtt, mindezt azonban, ha lefordítjuk a mindennapok nyelvére, ez a szép jövő tökéletesen eltér a két szerzőnél.

Moses Hess a XIX. század zsidó értelmiségének azt az európai létformáját éli, amelyet *emancipáció előttinek* tekinthetnénk. Értelmiségtörténelmi szempontból ez a nagy személyiségek korszaka, a nagy egyéniségeké, akiket karizmájuk mellett szerencsés körülmények, sikeres különalkuk és más jellegű védettségek tartanak felszínen, ami természetesen nem szünteti meg nélkülözéseiket, kényszerű társadalmi küzdelmeiket. *Ebben a nagy személyiségként meghatározott létformában gyökerezik értelmiségi legitimációjuk*, miszerint a ő privilégiumuk nyilvános példát adni a szellemi és életvitelbeli szabadságból.

Hermann Cohen a zsidó értelmiség következő korszakának képviselője. Függetlenül az emancipáció egyéni és családi harcaitól és dilemmáitól, Cohen nem különleges vagy karizmatikus személyiség, hanem már egy réteg képviselője, ezen belül is egy típus megjelenítője. Eközben nem szabad összekeverni az identitásváltás belső kínjait és megpróbáltatásait az olajozottan bejáratott társadalmi szerep effektív egyértelműségével. Mintha különösen is megfelelni látszana Cohen ennek az eszmének, karrierje a valószínűtlenségig atipikus.

Mind Hess, mind Cohen a vallás elemzése során dolgozza ki a zsidóság jövőjére vonatkozó stratégiai elképzeléseit. Hess majdnem ugyanazt a harmonikus jövőt jósolja a zsidóságnak, mint Cohen, miközben tökéletesen mást gondol arról, mint ő.

Hess csokorba fűzi azokat az elemeket, hagyományokat, értékeket, amelyek majd egyszer a zsidó nemzetet, mint nemzetet a világ reprezentatív nemzetei közé fogja emelni. Ezeknek az elemeknek a számbavétele lehet bármilyen teljes is, nyilvánvaló, hogy a valóságos fejlődés csak akkor indulhat majd el, ha azok száma, akik meg fogják érteni, amit Hess írt, át fog lépni egy kritikus tömeget. Cohen számára az optimális zsidó létezés már megvalósult, s ez pedig az emancipációját sikeresen végrehajtó német zsidóság első nemzedékének valóságos létezése.

Ami tehát Hess-nél csak hosszú történelmi folyamat végeredménye lehet, Cohen számára már mindennapi létezés.

Az a különös szimmetria jön létre, hogy egy különlegesnek tekinthető filozófiai értelmezés végeredménye pontosan rásimul egy szociológiailag meghatározott, tudatosan képviselt és közéletben is elvállalt zsidóság-stratégiára. A szimmetria-viszony két oldala olyan tökéletesen felel meg egymásnak, hogy lehetetlen

dolog egyiket a másik kauzális összetevőjének tekinteni. Mindezzel Cohen abba a helyzetbe kerül, mint az a sztálinista gondolkodó az ötvenes évek elején, aki saját filozófiai elhatározásából képviseli ugyanezt az álláspontot, mint amit az aktuális pártkongresszus mindenkitől megkövetel.

A zsidó és a keresztény vallás azonosságának, szoros közelségének tézise Hess-nél azt jelenti, hogy a zsidó nemzetépítés valamelyik szakaszán a zsidó vallás a külső társadalomban is emancipálódik a keresztény mellé, s mint új mozzanat segíti elő a zsidó nemzet és állam fejlődését. Ugyanez a tézis Cohen-nél azt jelenti, hogy a két vallás filozófiailag érdemileg azonos, s ezen nem változtat az a tény sem, hogy ezt az azonosságot egy tágabban értelmezett neokantiánus szisztematika is megalapozza.

Hess dinamikusan gondolkodik, a fejlődés annyiban legalábbis a zsidó vallás fölényét hozza el, amennyiben jobban megfelel a modern világ körülményeinek. Cohennél a helyzet már most egyértelmű, nincsenek valóságos identitás-problémák a neokantiánus értelem fogalom (Vernunft) szélesebb összefüggésében a két vallás azonosságára emlékeztetve a zsidóság és a keresztény társadalom viszonya is véglegesen meg van már oldva.

A neokantiánus elemek érdemi felhasználása a filozófiai és politikai jelen maradéktalan elfogadásra és elfogadtatására azonban éppen Moses Hess-sel szembeállítva érzékelhető a legteljesebben. Vallás és filozófia azonosítása, ezen belül az értelem-vallás (Vernunft) fogalma, amely erről a magaslatról már alig tesz különbséget az egyes vallások között, olyan kiinduló helyzetet teremt Cohen számára, ahonnan nézve a zsidó identitás összes felvethető kérdése kritikusan relativizálódik.

V.

A negyedik ív: Cohen és Alexander

Cohen szóhasználatának homogén neokantiánizmusától az első pillanatra alig derül ki filozófiai pozícióinak szigorú rendszere. Általános bevezetésnek tűnik az apriorisztikus tudományfelfogás és a vallás összevetésekor az itt kirajzolódott különbség, miközben ez alig látható különbség ismét a pozitívizmus és a neokantianizmus legmélyebb ellentéteit mutatja fel. Ennek jelentősége nem homályosodik el az idő távlatában sem, szemünkben vissza nem fordítható, történelmileg talán egyenesen tragikus hatású volt ez a fordulat. Az, hogy a pozitívizmus egyik csúcspontját a neokantianizmus, mint új filozófia tudta margóra szorítani, még nehezebben elviselhetővé teszi ezt a fordulatot.

Természetesen ebben az ábrázolásban nem tudunk elégségesen kitérni a a neokantizmusnak azokra a siker-területeire, amelyekben maradandót alkotott, így témánk összefüggésében inkább a szemünkben problematikusabb elemek kerülnek túlsúlyba.

Mégis mit szóljunk ahhoz a szembeállításhoz, amelynek egyik pólusán a pszichológia, mint olyan tudomány áll, amelynek az lenne a funkciója, hogy a tudat forrásait vezesse le, és a másik pólusán egy olyan történelem, ugyancsak, mint tudomány, amelynek sokfélesége, leírt állapotainak kezdetlegessége, heterogenitása alacsonyabb rendűvé teszi őt a vallás jelenségeinek értelmezésére, mint egy apriorisztikus pszichológia valahonnan levezetett, de egyben már normatív tartalmait. Ez a tudománynak induló pszichológia azután némi neokantiánus transzformáció után objektív és univerzális értelemmé válik, amelyről nyugodtan elmondhatjuk, hogy nemcsak az aktuálisan képviselt Hess-féle pozitívizmus elé zuhan vissza, hanem, egy neokantiánustól furcsa módon, még maga Kant elé is.

Mindezzel természetesen nem mondtunk sokkal többet, mintsem leírtuk Cohent, egy univerzális filozófiai paradigma gyakorlásában. A helyzet iróniája az, hogy ami a tudomány és a megismerés oldaláról majdhogynem szomorú végeredmény, egy filozófia belső paradigmatiszus összefüggéseinek, fogalmiságának szempontjából még másodlagos is lehet.

Visszatérve a neokantizmus belső nyelvéhez, ismertethetjük Cohen kiinduló tézisének: az értelem nemes egyszerűséggel függetlenedik a vallástörténet leírásától. Annál rosszabb a történelemnek, gondolhatjuk, de Cohen-ből hiányzik Fichte nyaktörő becsületessége („annál rosszabb a tényeknek”). Cohen ugyanis csak látszólag hajítja messzire a történelmet, hiszen a történelem uralmának elvetése az értelem az uralmának elfogadásához vezet, mely értelem azután maga alá rendeli a történelmet, azaz még sem kell végérvényesen elbúcsúznunk a történelemtől.

Mielőtt a vallásra és a zsidóságra rátérnénk, elengedhetetlen ki fejeznünk azt is, milyen egyszerűen oldja meg Cohen ezeket a nehéz filozófiai kérdéseket. Ezt az eljárást egyenesen igénytelennek is nevezhetnénk, ha ez az igénytelenség nem maga lenne az a neokantiánus fő vonal, amelyet más, immanens és szisztematikus szempontokból értékelnünk is kell. Mindenesetre üdítő látvány a háromszoros evolúció és számos kreatív tudományos koncepció alapzatán létrejövő, Hess és Gretz közös munkájával kialakított vallás-koncepció után majdnem pontosan egy mondatban értesülni arról, hogy az értelem fogalmának kell meghatározni a vallás fogalmát.

Majdnem teljesen hasonló a helyzet a zsidósággal is. Az értelem ellentéte a történelemmel így mérsékeltebb, az előzőek alapján szinte csodálkozhatunk is, sőt Hess tudatosan marginalizált, diszkrét, rejtett hatásaként is értékelhetjük azt a megjegyzését, ami szerint a zsidóságnak vannak történelmi forrásai. De mindvégig ugyanabban a mókuserékben forgunk: a zsidóság történelmi forrásai egyáltalán nem értékelik át az értelem és a történelem viszonyáról mondottakat, hanem az egyszer már ismertetett módon újra, immár a történelem oldaláról erősítik fel ismét az értelmet. Mivel ez nem az első esetben fordul elő, lassan ki is ismerjük Cohen eljárását: ha egyszer engedményt kell tennie univerzális apripriosztikus értelemközpontúságából az egyáltalán néven nevezett pozitív vagy pozitíven történő mozzanatoknak, azoknak csak az lehet az egyedül megmaradt funkciója, hogy váratlan adalékai lehessenek az értelem univerzumának.

Érdekes *eklektika* és *munkamegosztás* jön létre így: az ily módon beleszótt pozitív és pozitíven történelmi elemek azt a látszatot teremtik meg, mintha Cohen nyitott lenne a pozitívitás, a pozitív tárgyiasság iránt, miközben neokantiánus értelemközpontú attitűdje pusztán a pozitívitás filozófiai oldala lenne.

Két úrnak szolgál tehát Cohen, fenntartja az értelem apriorizmusának elavult uralmát, gyakori pozitív utalásaival a felszínes olvasó előtt pedig azt a látszatot tudja kelteni, hogy ugyanez a filozófia képes a pozitívitás integrálására is.

Az irodalmi források nem vezetnek tehát önálló pozitív történelemhez, hiszen az értelem előzetesen meghirdetett mindenhatósága már megteremtette a vallás általános filozófiai fogalmát, amelyen belül már az egyes vallások is elveszítették önálló történelmi identitásukat és a zsidósághoz hasonlóan maguk is csak konkrét gyökereket és forrásokat szolgáltathatnak az egységes vallás fogalmilag eleve rögzített illusztrálására.

Rendkívüli feladat Cohen interpretációja, hiszen ez a filozófia ugyanannak örök visszatérése. Statikus, belső mozgások nélküli illusztrációja az értelem átfogó uralmának. Minden illusztrál, és minden visszacsatolódik.

Ilyen védekező, elhárító érvelés az is, amikor Cohen azt teszi kérdésessé, hogyan lehetséges a zsidó vallás fogalmával közeledni vallás forrásaihoz. Ez a nyilvánvaló látszatprobléma kiiktatja a tudat szerepét is, értve ezen a pozitív történelmi szereplő tudatát, beleértve a kutatók vagy a gondolkodó olvasók tudatát is. Ezen nem csodálkozhatunk hiszen pozitív szereplők tudatának felértékelése ismét rést ütne az értelem univerzális szerepén.

Alexander Bernát

1848-49 előtt a magyar filozófia intenzíven fejlődik abba az irányba, hogy modern értelemben vett önálló művelődési területté váljék. Ekkori állapota helyenként magas színvonalú keverékét alkotta a mélyrenyúló iskolafilozófiának, a teológiai filozófiai kultúrának és a felsőbb osztályok intenzív személyes filozófiai érdeklődésének és mindenekelőtt a sokfajta forrásból táplálkozó központi helyzetű filozófiai költészetnek. A filozófikus poézis ebben a korszakban a társadalmi-kulturális értelemadás legfontosabb terepe és lehetősége.

1848 és 1867 között (a Kiegyezés megkötésének dátuma miatt nem is választhattunk volna más periodizációt) megindul a filozófia tér egyre intenzívebb és sokrétűbb kitöltése, lényeges iskolák jönnek létre, amelyek egymás között lényegében ugyanazokat a küzdelmeket vívják meg, mint amelyeket a nagy európai filozófia ebben az időben a kontinensen megvív. Ehhez a változáshoz elsődlegesen nem annyira a filozófiai intézményrendszer transzformációja, mint inkább az a fokozott szükségszerűség járult hozzá, hogy számot vessenek a nagy történelmi változások összetevőivel és lehetséges következményeivel, hiszen a magyar társadalom történetének eddigi legkiemelkedőbb újkori korszakának tragikus végét volt kénytelen feldolgozni.

Van bizonyos paradox jellege annak, hogy az előbbieken érzékelt hatalmas filozófiai “szakadás”, ami a német filozófiában a Hegel meghatározta korszakot a Hegel-utáni korszaktól elválasztotta, a magyar filozófia e periódusa számára megfogható előnyökkel is járt. A Hegel-utáni filozófiai pluralitás ugyanis, ami azzal is járt, hogy a benne fellépő irányzatok gyakorlatilag új irányzatoknak számítottak, egyszerre több csoportnak könnyítette meg a filozófia valóságos egyidejűségébe való csatlakozást.

Eötvös József nagy műve (*Az uralkodó eszmék hatása az államra*, 1851-1854) szinte minden összefüggésben felmutatja azokat a jegyeket, amelyek a magyar filozófia e korszakára érdemileg jellemzőek. A mű európai jelentőségét az adja, hogy az európai történelem (és az európai liberalizmus) történetének egyik legnagyobb fordulatához kötődik. Ritka világossággal fogalmazza meg az európai liberalizmus 1848-1849-es nagy tapasztalatát, a “szabadság” eszméjének az “egyenlőség” eszméjével való nemcsak erőteljes, de akkoriban egyenesen félelmetes szembekerülését. Eötvös nagy differenciáltsággal kifejtett és a későbbiekben részben meg is valósított teoretikus újítása az állam új definíciója volt, s mindez az etatista liberalizmus részletes kidolgozása volt. A század második felének majdhogynem uralkodó államtípusa is lett a liberalizmus eredendően társadalmi céljait megvalósító állam, dolgozatunk szempontjából pedig különösen fontos, hogy a nem sokkal később bekövetkező zsidó

emancipáció másik fő aktora éppen az a modern liberális állam volt, amit Eötvös ebben a művében kitalált.

Az új paradoxon, ha éppen nem az új „sokk” a „doktrinálisan” átélt liberalizmus közvetlen adaptálhatóságának váratlan nehézségeiben állt. A „szabad erők szabad játéka”-nak ugyanis a definíció szerint ki kell jönnie decizív, azaz akarati döntések nélkül is. Maga a liberalizmus is Magyarországon azonban olyan, amit „decizív”, akarati módon kell igenelni, miközben az 1848-49-es forradalmak kontinensszerte is erőteljesen rámutattak az akarati mozzanatok új fontosságára. Mindezekon túlmenően Eötvös liberalizmusa kivételes nagyságrendben meg is valósult, meghatározó szerepet játszott mind a kiegyezés megkötésében, mind az új berendezkedés liberális, pragmatikus alapjainak kidolgozásában, mind pedig a zsidóemancipáció kereteinek meghatározásában.

Erdélyi János kezdetektől fogva ahhoz a korszakú európai filozófuskörhöz tartozott, akik saját szemléletük és kutatásuk alapján hatékonyan és korszerűen, voltaképpen eredetien is képesek voltak Hegel mellett lándzsát törni.²⁶ Az sem lehet kétséges, hogy Mentovich Jánosnak a Büchner-féle anyagelvű materializmus által inspirálta természettudományos materializmusa ugyancsak a kortárs új filozófia egyidejű jelensége volt.²⁷ De Szontagh Pál és Hetényi János ugyanevezett „egyezményes filozófia”-ja ugyancsak aktuális nemzetközi tendenciáknak felelt meg, a most már radikálisan új, Max Weber-i értelemben vett modern filozófiai közegében újra megkísérelt egyes vonásaiban ugyancsak új filozófiai harmonisztika családjába tartozott ez az irányzat.²⁸

Alexander Bernát (Bánóczy Lászlóval együtt) ahhoz a generációhoz tartozott, amelyik e kreatív, a nemzetközi folyamatokkal egyidejű, diszciplináris szempontból pedig átmeneti korszak *után* a konszolidálódó akadémiai élet és egyetemi filozófia közegében kezdhették meg pályafutásukat. *Ilyen alapokon Alexander pályája majdnem pontos leképezése volt Hermann Cohen pályájának, amíg például Goldziher pályája az ötvenes-hatvanas évek nagy nemzedékének életútjához hasonlított (Hess-től Erdélyiig).*

*

²⁶ Legfontosabb műve: *A hazai bölcsészet jelene*. Sárospatak, 1857,

²⁷ *Az új világnézet*. Bukarest, 1974. (eredetileg: 1863)

²⁸ Egy példa: Gusztáv Szontagh, *A magyar egyezményes philosophia ügye, rendszere, módszere és eredményei*. Pest, 1855.

Alexander Bernát egyéni és intellektuális sorsa majdhogynem klasszikusan példázza a tizenkilencedik század ötvenes éveiben született zsidó származású értelmiségiek életpályájának meghatározásait. Hosszú, kívülről rendkívül harmonikus és termékeny munkásság jutott osztályrészéül. Nemzedéki sorsához tartozik, hogy nem vett érdemlegesen részt a huszadik század két forradalmának egyikében sem, miközben a következő korszak diszkrimináló, ha éppen nem egyenesen büntető intézkedései őt is sújtották. Messzemenőig és sikeresen integrálódott a dualista Magyarországra, e folyamat során alakította ki jellegzetes magyar-zsidó identitását.

A hatalmas munkabírás és teljesítmény, a filozófiai alapítás és a közéleti sikeresség kettőssége, a hivatalos és nem-hivatalos elismertség, a nyilvánvaló közkedveltség és a konkrét önállóságukban külön életet élő nagy művek hiánya egyaránt részei ennek a képnek.

Alexander olyan mélyen összenőtt nagy korszakával, hogy annak hőfoka és intenzitása máig kisugárzik a magyar filozófiára. Rendkívül sokirányú és sokdimenziós tevékenysége valóságos kulturális alapítás.²⁹

Alexander nemcsak filozófiai vagy egy ennél szélesebb kört érintve, tudományos polihisztor, de a társadalmi cselekvés polihisztorja.

Az „alapító” messze nyúló dicsfénye mellett mindig Alexander nevéhez kapcsolódott a kulisszák mögül támogatott társadalmi kedvenc toposza is, vagy amit akkoriban egyszerűen „a klique” érdekösszefonódásán alapuló kiemelkedő karrier képével azonosítottak. Böhm Károly egy helyen így ír Bánócziról és Alexanderről: „Ők képezik a budapesti egyetemi philosophiai karnál a folyton, rendes tanárságra aspirálóknak ’hadi állományát’; majd csak megvirrad talán nekik is valaha...A mit csak e két nevezetes magyar philosophus írt, azt K.(ármán) úr nemzeti szempontból nem mulasztja felhozni”, valamint: Alexander „az egyetemnél professzor-aspiráns”.³⁰

²⁹ Ld. erről K.E.. Egy nagy alapító. Erdélyi János: Filozófiai és esztétikai írások. in: *Új Írás*, 1982/9. 124-126. és uő., A magyar filozófia fő irányai a szabadságharc bukásától a kiegyezésig. in: *Magyar Filozófiai Szemle*, 1984/1-2. 26-69.

³⁰ Böhm Károly, Dr Kármán Mór. Logika és a Philos. Encyclopaediája. Lotze Herm. előadásainak dictatumai. *Magyar Philosophiai Szemle*, 3. évf. 3. füz. (1884. május.) 229.

Alexander pontosan ismeri azt a képet, amit róla kialakítanak, ezzel a képpel nem száll közvetlenül szembe, s ő is belekerül abba a későbbi magyar értelmiség számára is oly ismerős helyzetbe, hogy *egy bizonyos nagyságrenden felül a hasznos cselekedetek nyilvánossága már nem használ, inkább árt a távlati célok megvalósításának.*

A tizenkilencedik század második felében minden érdemleges filozófusnak, különösen azok, akik az átlagosnál nagyobb nevelő és szervező feladatokat láttak el, s akik filozófiai alapító, modernizáló folyamatokat is kezükben tartottak, sorsszerűen szembe kellett néznie a pozitivizmus hegemoniájával és az irányzat filozófiai besorolásának számos, egyidejű dilemmájával.

A pozitivizmus filozófiailag nehezen tipologizálható filozófiai család, eltérő nemzeti kultúrákban eltérő változatai születhetnek, a tudományhoz való viszonyában is sok álláspontot foglalhat el, miközben az önálló pozitivistá filozófia lehetőségét sokan még akkor sem ismerik el, ha maguk nem antipozitivisták.³¹ De ha elfogadják egy önálló pozitivistá filozófia létét, akkor annak további meghatározása még nagy mértékben kontingens is lehet, hiszen annak igen sok eltérő tartalmat lehet adni, sőt, igen sok eltérő módszertanhoz is lehet kapcsolni, arról nem is beszélve, hogy filozófiai elvárásaiban még a filozófiai köztudat is igen, egyenesen meglepően konzervatív, nincsen világos elképzelése az itt lehetséges alternatívákról, igen gyakran a hagyományos metafizika régebbi és új változatait tekinti előzetesen filozófiának, ismert jelenség, hogy egy igazán modern filozófia e társadalmi elvárás számára még csalódást is okozhat.³²

Az egyes konkrét pozitivistá filozófiákról alkotott vélemények is meglehetősen viszonylagosak (Taine hol, mint idéztük, egy buddhizmusról írt értekezés alapján sorolódik be a reprezentatív filozófusok sorába, hol a „szigorú

³¹ A gyakran túlértékelt *Halasy-Nagy* József színvonalas Taine-tanulmányában ezzel a dilemmával úgy viaskodik, hogy, kiemeli, Taine-nek nincs (!) filozófiája, saját megnyilvánulásai alapján „csak” módszere van, miközben ez az attitűd jellemzően pozitivistá „vallomás”, azaz pozitivistá filozófia. (Halasy-Nagy József, Taine. Budapest, 1922. (Franklin), 62. és <http://www.c3.hu/~prophil992/HALASY.html>.)

³² Érdekes illusztrációja ennek a nagyon új keletű és a felfedezés igényével összeállított szövegválogatás a tizenkilencedik század francia filozófiájából, ahol Taine *jellegzetes* filozófiai műveként egy hosszú tanulmányát válogatják be a *buddhizmusról* (Ld. *Philosophie France XIXe siècle. Écrits et opuscules. Choix, introductions et notes par Stéphane Douailler, Roger-Pol Drot et Patrice Vermeren* 1994. (Le Livre de Poche).).

tudományra alapozott” pozitívizmus példajaként jelenik meg,³³ de még az a megfogalmazás sem tűnik ebben az összefüggésben értelmetlennek, hogy Taine (néhány más filozófussal együtt) Comte-hoz csatlakozik „anélkül, hogy önmaga tudna erről”.³⁴

A pozitivistá filozófia áttörésénél érzékelhető káosz és hibriditás feltétlenül közrejátszott Alexander legátfogóbb filozófiai tulajdonságainak kialakulásában.

Vezető tulajdonsága (mintha egyenesen mestere, Taine, fogalmazta volna meg róla ezt, mint „*faculté maitresse*”-t) egy szinte határtalannak mondható filozófiai inklúzió volt. A nagy rendszerek nem zárják ki egymást, a rendszeres filozófia nem zárja ki a pozitívizmus formáit, a vallás és a filozófia nem egymás kizáró alternatívái. Imponáló könnyedséggel ír monográfiát Spinozáról, reflektálja tökéletesen befogadóan Péterfy (és Taine) Hegel-értelmezéseit. Kantra alapítja a magyar filozófiai művelődést, de mindmáig nem született meg teljesen meggyőző helyének pontos kijelölése a kor neokantiánus áramlatainak dzsungelében. A nietzschei művészetfilozófia esztétikai szisztematizálásával is megpróbálkozik,³⁵ s bizonyosan az egyike a szecesszió első esztétáinak is. Nem a kifejtett filozófiai szkepticizmus híve, Hume *Vizsgálódását* ezzel együtt „filozófiai remekmű”-nek nevezi.³⁶ Nem nevezhető *Leibniz*-követőnek, de az általa megszervezett és kiadott első Leibniz-kötetben megjegyzi, hogy a Filozófiai Írók Tára „szerkesztősége a munkával nem tekinti Leibnizot (sic!) a maga részéről elintézettnak.”³⁷

Mindez egyben azt is jelenti, hogy a nagy rendszerfilozófiák és az új pozitívizmus nem egymás kizáró ellentétei, összefüggéseik, kapcsolataik, egymásra utalásaik természetes jelenségek. Jellemző vonása a *Comte*-hoz való viszony is. Ellentétben a fő sodorral, pályafutásának későbbi korszakában foglalkozik, ha felszínesebben is, Comte-tal, azaz nem őt tekinti az akkor kikristályosodó filozófiai pozitívizmus igazi atyjának, ez az a korszak, amikor

³³ Delvolvé-t idézi René Verdanel (in: *Geschichte der Philosophie*. Band VI. Herausgegeben von René Châtelet. *Die Philosophie im Zeitalter von Industrie und Wissenschaft* (1860 – 1940). Frankfurt am Main – Berlin – Wien, 1975

³⁴ *Geschichte der Philosophie*. Band V. Herausgegeben von René Châtelet *Philosophie und Geschichte*. (1780-1880), idézett sorozat, 212.

³⁵ Ld. K.E. *A világnézet kora*. Friedrich Nietzsche abszolútumokat relativizáló hatása a századelőn. Budapest, 1982. (Akadémiai).

³⁶ Hume, *Vizsgálódás az emberi értelemről*. Fordította és magyarázatokkal ellátta Alexander Bernát. Második, javított és bővített kiadás. Budapest 1906. V.

³⁷ Leibniz, *Értekezések*. Fordította Dr. Bauer Simon és Dr. Vida Sándor. Budapest, 1902. 6.

még az akkor is nagyon népszerű és világszerte ható Taine-nek is visszamenőleg (!) szemére vetik, hogy alapvető műveiben nem foglalkozott Comte-tal.

Egy ilyen utalás több szempontból is nagyon informatív. Egyrészt a pozitívizmusnak ekkor még annyira nincs valóságos tipológiája, hogy ekkor még vagy már Comte-ot tekintik elsődlegesen fontosnak, amiből szándékolatlanul az is megmutatkozik, hogy Taine pozitívizmusának sajátosságaival sincsenek tisztában (amelyből pedig már önmagában következhetne, hogy Taine-nek semmiféle kötelezettsége nem állt fenn arra nézve, hogy iskolaalapítóként maga elé tessekelje Comte-ot).

Alexander optimális, kivételesen sikeres alapító, akinek sikerei számos esetben el is takarják, legalábbis a valóságosnál jóval könnyebbnek mutatják azokat a nehézségeket, amelyek jó részét sok esetben látható erőlködés nélkül le is győzte

Alexandernek az anyanyelven való filozofálásra vonatkozó reflexiói az e tárgyra vonatkozó szinte állandóan intenzívnek mondható gondolati anyag újrafogalmazásainak tekinthetőek. Ebből is nyilvánvalóvá válhat, hogy még ő is és még ebben a korszakban is (amikor a filozófia diszciplináris helyzete konszolidáltnak mondható) “úttörő”-nek és “alapító”-nak tekinti önmagát, “közvetítő”-nek nyelvek és kultúrák között, akinek a szorosabban vett tudományos kutatás mellett egy sor további feladata és felelőssége van.

Úgy is, mint Kant fordítója és monográfusa, Alexander nagyonis jól tudja, miről beszél, ha minden kultúra lényegét a folytonosságban pillantja meg.³⁸ A magyar filozófia egyik alapító figurájának szeme előtt soha sem egy konkrét történelmi korszak konkrét történelmi törésvonala lebeg, szemei előtt olyan helyzet rajzolódik ki, amikor maga a filozófia törik meg, amikor a mindenkori történelmi helyzetnek megfelelően diszciplinárisan elrendezett filozófia mintegy “megszűnik”, “kezdet” és “vég” egymásra találnak.

Feltűnhet, hogy Alexander Bernát a tudományosságot, a helyes elérendő célként beállított diszciplinaritást alkotó individualizmussal és olyan filozófiai prezentizmussal köti össze, amit a “jelen számára való érdemi fontosság” kategóriájával jelölhetünk leginkább. A jelenség relevanciáját növeli, hogy ez a prezentista érdeklődés sok esetben nyilvánvalóan történelmi projektumban valósul meg.³⁹

³⁸ Alexander Bernát, *Spinoza etikája*. Budapest, 1919. (Franklin). X.

³⁹ Azt, hogy milyen sokrétű és komplex volt már ez a saját álláspont is, egész munkánk tudja csak bizonyítani.

Ha arra gondolunk, hogy a filozófiatörténet éppen abban a korban vált önálló filozófiai diszciplinává, amikor Alexander fiatalkorában a magyar filozófia diszciplináris kifejlesztésének szenteli életét, e prezentista beállítódás jelentős egyéni alkotói vonásként mutatkozhat meg.

A történeti-tudományos korrektség és a szellemi aktualitás tudatos összeegyeztetése a *Spinoza*-monográfiában is az egyik alapproblémához vezet. A jelen harcainak fő törekvését a “tudományos világfelfogás kiharcolásá”-ban pillantja meg, miközben itt a “világfelfogás” nem annyira “ideológiá”-t vagy közvetlen formában vett “világnézet”-et hivatott jelenteni, mint a “tudományosság szellemé”-t.⁴⁰ Alexander modern álláspontot kíván képviselni, amit ugyancsak besorolhatunk a “pozitivizmus” valamelyik válfajába.

A jó akadémiai filozofálásnak meg kell találnia a maga helyét a korszerű pozitivizmuson belül is, *condition humaine*jébe beletartozik, hogy ezen a szemléleten belül mindig is felhívja a figyelmet “örök filozófiai kérdések”-re, amelyek újragondolása az “éppen most kiharcolt tudományos világfelfogás”-on belül valójában még csak el sem kezdődött, ezen kívül pedig mindig is késznek mutatkozott arra.

Alexander önálló filozófiát képvisel. Jellemző a korszak filozófiai szisztematizációinak helyzetére, hogy ez „nagyfilozófia”, amit nevezhetnénk „nagypozitivizmus”-nak is, sajátos terméke Alexander vonzalmainak, helyzetének, sikeres helyzetértékelésének és alapító szerepe kivételes sikerességének. Alexander mindent integrálhatónak tekint ebben a nagyfilozófiában, amelynek értelmes filozófiai megalapozása létezik. Innen páratlan sokoldalúsága és egyben érzékenysége is számos, egymással csak távoli kapcsolatban álló filozófia iránt. Minden érvényes, minden filozófia (és minden pozitivizmus), aminek érvényes filozófiai mondanivalója van a valóságról. Alexandernek szorosan vett filozófiai fő műve nincsen, de annyi már most is egyértelmű, hogy ez lényeges komponense volt Alexander iskolateremtő, alapító és integráló munkásságának, annál is inkább, mert a hozzá való csatlakozás nem kívánta meg mások filozófiai egyéniségének feladását. A „nagyfilozófia” Alexander egyes konkrét írásaiból azonban rekonstruálható. Ez a „nagyfilozófia” azért sem volt filozófiai fantóm, hiszen annak állagát Alexander minden kriticizmussal szemben megvédte, de megvédte az akkor igen modernnek számító kritikákkal szemben is. A másik oldalon pedig minden olyan filozófiai elemet, amely, spekulatívnak vagy metafizikusnak látszott, a legkeményebben támadott.

⁴⁰ *Spinoza etikája*, XII

A nagyfilozófia tipológiailag pozitívista nagyfilozófia volt (amiben egy szélesebb tipológiai értelemben még a neokantianizmus is beletartozott), vezető tulajdonságai miatt egy helyütt „negatív” pozitívizmusnak is elnevezhettük.⁴¹

Alexander „nagyfilozófiája” azért is képes betölteni hivatását és betölteni a filozófia elé állított módszertani követelményeket, mert alapvetően nem ismeretelméleti, hanem (nagyon kevésbé konkretizáltan) ontológiai természetű.

Alexander leírása egy egységes világról nem áll hadilábon a tudományossággal (megfelelő korok mértékeinek megfelelően), de nem érzi szükségét egy szigorúbb ismeretkritikai megalapozásnak. Az ontológiai mesterei a maguk korának megfelelően jönnek ki ismeretelmélet nélkül.

A Péterfy-féle Taine-fordítás második kiadásához írt Előszó⁴² különleges lehetőség Alexander komplex filozófiai szervező magatartásának értelmezésére. A magyar könyvtörténetben talán szingulárisnak is maradt meg ez az eset. A Taine-fordítás második kiadásának elkészítése előtt hunyt el Péterfy. Alexander ezt a második kiadást alkalomnak tekinti a Péterfy-től való búcsúra, Péterfy méltatására s ezzel együtt saját filozófiai nemzedékéről való vallomásra is. A hitelesség e pillanatában, nagy finomsággal érzékelteti Péterfy és az ő Taine-képének eltéréseit, amivel viszont saját filozófiai műhelyének valódi működésébe nyújt betekintést.

A visszapillantást így indítja: ”Közel harminc éve lehet annak, hogy először találkoztam Péterfyvel; a filozófia iránt való érdeklődésünk hozott bennünket

⁴¹ Alexander Bernát Spinozája és a diszciplínává váló magyar filozófia. in: *Magyar Zsidó Szemle*. Új folyam, 1. szám. Budapest, 2004. 95-125. – Rövidebb, átdolgozott változat: Az értelmezés és a magyarázat közötti különbség, avagy a negatív pozitívizmus (Alexander Bernát Spinoza-képének értelmezéséhez). in: *Magyar Filozófiai Szemle*, 2004/4. 471-493.

– Átdolgozott német változat: Über die Differenz zwischen Interpretation und Erklärung. Bernát Alexanders Einführung Spinozas in die disziplinaer gewordene Philosophie Ungarns. in: Werner Röhr (Hg.), *Spinoza im Osten*. Systematische und rezeptionsgeschichtliche Studien. Berlin (Edition Organon), 2005. 115-134.

⁴² Alexander Bernát, Előszó a második kiadáshoz. in: Taine, Franciaország klasszikus filozófusai a XIX. században. Az eredetinek negyedik kiadása után fordította Péterfy Jenő. Budapest, 1906. (Franklin) -. Péterfy összes Taine-nel foglalkozó írását ld. Péterfy Jenő, *Válogatott művei*. Válogatta és a jegyzeteket írta Sötér István. Budapest, 1983. (Szépirodalmi)

össze egy akkor keletkezett és hamar feloszlott filozófáló társaságban...Mély benyomást tett rám Péterfy gondolatainak járása, jobban mondva bámulatos gyors, szinte szédítő szökellése; (...) annál meglepőbb volt rám nézve, hogy ez a szellemi akrobata...magamagával meghasonlott, nyugtalan, magában kevésbé bízó lelkét árulta el egy-egy odavetett megjegyzésének rémes fényénél. Midőn pedig a fiatal ember bizalmával és gyorsan fölbredt szimpátiájával bizalmát akartam megnyerni, gyorsan elzárkózott...Főleg Hegel és Kuno Fischer körül forgott beszédünk.”⁴³

Péterfy Hegelhez való viszonyát e tanulmányban csak annyiban kell érintenünk, hogy mutatja a korszakban, elsősorban a neokantianizmus tágabb légkörében kialakuló felfogást: a nagy filozófiai hagyomány, még ha az spekulatív is, mint mondjuk Hegel, Péterfy szemében minden probléma nélkül együtt tud élni a modern, tudományosabb áramlatokkal, azaz ez a Hegel-recepció indirekt utalás Alexander „nagyfilozófiájának” lehetőségére tekintetében is.

A lélektani jellemzés folytatása is önmagáért beszél: „Péterfyt beteges szenzitivitása élesebben látóvá tette. A nagy feladat előtt maga bizalmatlanul megriadt és áztatni mélyes eszét nem bírta. Ő is otthagya a filozófiát, ő is nagy történelmi tájékozottságot és értékes filozófiai eszméket vitt magával további pályájára, de dogmatikus alapul nem használhatta őket. Filozófiájának egyik keserű gyümölcse volt: egy kielégítetlen vágy, egy el nem ért cél emléke, melyhez később annyi más csatlakozott...Innét támadt ezután az a szkepticizmus, mellyel, mint Riedl is megjegyezte, Taine-t olvasta.”⁴⁴

A szkepticizmusnak a jellemzésben való felbukkanása Péterfy akkori elterjedt és találó *epitethon ornansa*, mégis távolról felismerhetjük Alexander már érintett ontológiai alapbeállítottságának visszfényeit még ebben az összefüggésben is.

Az Alexander-előszó a megrendült és kivételesen elismerő búcsúvétel hangütésében egyetértő attitűddel ismerteti azt a Taine-kritikát. Ebben odáig elmegy, hogy Péterfy filozófiai kritikáját még Taine fölé is emeli. Egyetért vele abban is, hogy Taine nem „akarja ismerni Hume szkepticizmusát, Kant ismerettani problémáját; Taine soha sem hatolt igazában a német filozófia rejtelmébe, melyben Péterfy...egészen otthonos volt.”⁴⁵ A német filozófia „rejtelméi” nyilván nemcsak Alexander fiatalkorát, de e fiatalkorban egyszer már lejajlott egykori trendváltást is jeleznek. Bravúros megfogalmazásként értelmezi Alexander Péterfy plasztikus definícióját is Taine-ről („Condillac-kal megjavított Hegel”), amelyről meg kell jegyeznünk, hogy ugyancsak jól mutatja a pozitivistikus irányzatok és a nagy rendszerfilozófiák sajátos szimbiózisát.

⁴³ Uo. 10

⁴⁴ Uo. 12

⁴⁵ Uo. 13.

Alexander ebben a nagyon különleges helyzetben, *amikor egy olyan mű második kiadását vezeti be, amelynek első kiadását az a jelentős kolléga fordította, akinek ezt a feladatot a múltban ő maga osztotta ki, és aki a fordítás mesterei elvégzése után a változó filozófiai trendek hatására önmaga vonja kétségbe Taine filozófiai jogosultságát* - olyan Péterfy-képhez jut el, amely már magyarázni is képes Péterfy attitűdjét.

Péterfy szerint Taine a tudat elemeinek felépülését pszichológiaként (pozitív tudományként) értelmezi, mint érintettük, Hume és Kant, azaz az erre vonatkozó filozófiai kritizmus reflexiója nélkül. Az okot az okozattal összefűző logikai szükségszerűség (Taine) számára „egyáltalán nem probléma”, s ezt Hegel integrálásával teszi, amellyel ezeket a kapcsolatokat „logikai szükségszerűség”-ként tudja felmutatni.

Péterfy Taine-kritikáját azután Alexander váratlanul a *közös vezető tulajdonság* kiemelésével folytatja („Mindketten a filozófián keresztül jutottak az esztétikai kritika és elemzés terére”⁴⁶). Tézise, hogy a filozófiai harcok talán Péterfy által sem teljesen felismert nagy eredménye éppen az esztétikai és irodalmi elemzések nagy eredményei voltak.

Az esztétikai tevékenység tehermentesíti a közös Hegel-hatás kérdését, sőt, megadja Alexandernek még azt a lehetőséget is, hogy frappáns lényeglátással Taine módszerét „viviszekció”-ként, Péterfy-nek a „beleézés” mestereként elért „vivifikáció”-ként jellemezhesse.⁴⁷

Alexander saját Taine-értelmezésének elsődleges szempontja jelen tanulmányunkban saját filozófia-értelmezésének felvázolása. A sajátosan alexander-i „nagyfilozófia” egyik elvét már Taine fiatalkorában érzékeli: „...az új gondolatvilág annyira elragadja (Taine-t), hogy ezentúl csak azon fáradozik, miként egyeztesse össze ...Spinoza-Hegelt a tapasztalati módszerekkel, azzal, amit ő ebben a művében analízisnek, francia analízisnek (!) nevez.”⁴⁸

Formálisan még mindig a Péterfy-elemzés médiumában (ráadásul még az esztétikai tevékenység összefüggésében is), de már jól érzékelhetően önálló Taine-jellemzésként (és a szokott sokszoros tükrözésben önjellemzésként is) olvashatjuk Alexandernek talán legfontosabb filozófiai szövegét. Először a filozófiáról: „...erős deduktív hajlama, szeretete a rendszer zártságához, az egyetemes eszmék koncepciójához és igazolásához” alkotják e filozófiai alapjait, ehhez társul „uralkodó vonása...a megértés...Ismerte a skeptikus

⁴⁶ Uo. 10.

⁴⁷ Uo. 14.

⁴⁸ Uo. 12

gondolkodás erősségeit, tudta a tapasztalati munka végnélküliségét, természetes befejezetlenségét, de a szkepticizmust kivetetette magából...és a tapasztalati tételek viszonylagosságát valahogy megegyeztetette a hegelianizmus abszolút igazságaival.”⁴⁹

Az alexanderi „nagyfilozófia” egyik teljesnek tekinthető önmeghatározását olvashatjuk ki ebből. Ez a filozófia „a tapasztalati munka végnélküliségét, természetes befejezetlenségét” természetes kiindulópontnak tekinti, a „nagyfilozófia” ebben nemcsak „emlékeztet” a tudományra, de osztoznia is kell annak terheiben és esendőségében. Az alexanderi „nagyfilozófia” továbbá „ismeri” a szkepticizmust, keresztülmegy annak ellenvetésein és érvrendszerain, azaz nem „naív”. Ellentétben azonban a szkeptikus lehetőségekkel (és természetesen magával Péterfy-vel is) ez a „nagyfilozófia” nem veti el a „tapasztalati tételek viszonylagosságá”-t és nem adja fel azok rendszerré alakításának lehetőségét, anélkül, hogy valamelyik konkrét rendszerben előzetes módszertani reflexió nélkül gondolkozik.

Alexander „nagyfilozófiája” a „pozitív” gondolkodás filozófiája, a valóságos problémák viszonylagos megoldásait foglalja rendszerbe. A gondolkodás szükségszerűségének elemét nem egy új spekuláció, vagy másképpen meg nem alapozott filozófiai rendszer hivatott ebben képviselni, de az az erő,⁵⁰ ami le tudja győzni a szkepticizmust, miközben azt is tudja, hogy ez a győzelem mindig átmeneti és időleges. Ez – és ez ismét a pozitív filozófiai család gazdagságát mutathatja – az Alexander által jellemezett Taine-től is különbözött („...Taine...mindig anatómiát űzött, és mindent, ami egyéni, egyetemes törvények közömbös témája gyanánt mutatott be!”⁵¹).

A filozófus lelki ereje, lelki egészsége, mai kifejezéssel tehát *pozitív gondolkodása* ahhoz szükséges, hogy vállalja a „tapasztalati tételek viszonylagosságá”-ra épülő nem-ortodox rendszerépítést, ebben a nagyvonalú keretben pedig, ha ezt az értelmezés lehetővé teszi - a filozófiai hagyomány nagy rendszereinek elemeit is beépítse. A bátorság és a lelki erő ahhoz szükséges, hogy vállalja az időleges és átmeneti szintéziseket a szélsőséges szkepszis kritikájának állandó „igazságai” közepette.

Két tűz között harcol az alexanderi „nagyfilozófia”, *saját összegezéseinek vállalt is jól ismert átmenetisége és a mindenkori szkepszis (adott esetben) terméketlen igazságainak harafogójában.*

⁴⁹ Uo.

⁵⁰ „Taine elméje csak úgy duzzadt az egészségtől, beérte azzal a táplálékkal, ami akadt, megemésztette és megerősödött tőle.” Uo. 12.

⁵¹ Uo. 13.

Alexander Bernát Spinoza-értelmezése az újonnan alapított filozófiai diszciplína lényeges és maradandó dokumentuma, egyben a dualista Magyarország és az eredetileg Eötvös József kezdeményezte specifikus etatista liberalizmus fontos terméke.

Nem sokkal a Kigyezés megkötése után ugyanis bekövetkezett a magyarországi zsidóság emancipációja, nem utolsósorban (és nem véletlenül) Eötvös József liberalizmusának jegyében.

Alexander Bernát legigényesebb és legkonceptiózusabb Spinoza értelmezése a magyar Etika-kiadás “Bevezető”-jében, illetve “Előszavá”-ban található fel,⁵² annak ellenére, hogy 1924-ben is önálló könyvet ír róla.

Alexander “Bevezető”-je mindenekelőtt az anyanyelven való filozófálásra, a fordítás problémáira, a fordítási irodalom didaktikai, stratégiai és pragmatikus oldalaira vonatkoznak.

Mint minden nagy filozófus, Spinoza is sokkal átfogóbb és komplexebb rejtvényeket ad fel, hiszen művével egyben új nyelvet is teremt. Alexander ezt fogja fel, hogy a filozófus a nyelv rendelkezésre álló készletéből új kifejezésmódot teremt.⁵³

A nagy filozófia alaphelyzete ez, amely különösen is aktuálissá válva alkot új nehézségeket e filozófia fordítója számára. Ebből az az elképzelés rajzolódik ki, hogy egyrészt minden nagy filozófia valamilyen mértékben nyelvteremtő, másrészt – és ez a kérdés érintkezik a fordítással – nagy filozófiát csak anyanyelven lehet művelni, ezért a fordító két homogén nyelvi rendszer között közvetít.

Az anyanyelven való filozófálás egy sor heterogén és alapvető döntést vált ki Alexanderból, amelyek a magyar filozófiai korábbi ezirányú reflexióira is alapvetően visszavezethetőek lennének. A filozófiai nyelv nyelvteremtő erejének és egyidejű homogenitásának érzékelése kinyitja Alexander szemét is a saját nyelv individualitásának és homogenitásának jelenségére.

Olyan nemzetet és filozófiai közösséget vizionál, amely saját gondolatait kívánja artikulálni, azokat, amelyeket valójában csak az anyanyelven lehet kifejezni, miközben e cél érdekében a saját anyanyelvet is reformálnia kell.

⁵² *Spinoza etikája*. Fordította Balogh Ármin és und Alexander Bernát. Budapest, 1919.

⁵³ *Ugyanott*, VI.

Éppen nem egy nemzeti filozófia partikularitása, de a saját filozófia univerzalitása miatt nyúl az anyanyelvhez. De egy alkotó, homogén és egyidejűleg az individualitást lehetővé tevő nyelv lehetséges artikulációja nemcsak a magyar filozófia egy lehetséges problémája, Alexander ugyanilyen komolysággal érzékeli, hogy már Spinoza is ugyanebben a helyzetben volt. Éppen azért, mert a “gondolat- és nyelvteremtés titkos erői” csak az anyanyelv mélységében jönnek működésbe, nem adatott meg Spinozának sem e legsajátabb filozófiai fogalmazásmód, a latin magától értetődően nem volt anyanyelve, és ma sem tudjuk, hogy a holland vagy a spanyol volt-e Spinoza anyanyelve.⁵⁴

Ez a kihívás nemcsak váratlan közelséget, de váratlan “közös”-séget is létrehoz Spinoza és Alexander között. Önazonosító gesztusával Alexander maga fűzi hozzá, hogy ez a közelség és közösség fennáll Spinoza és a modern filozófusok között általában is. Hirtelen Spinoza is abban az alkotói helyzetben jelenik meg, amelybe a modern filozófusnak is dolgoznia kell, ő is ugyanazokat a kockázatokat viseli a nyelv és a kifejezés nehézségeiért, mint későbbi modern követői.

A fordítás filozófiailag is megindokolt problematikájánál Alexander magának Spinozának a nyelvfilozófiáját is fel tudja idézni. Kimondja, hogy többféle szenvedély létezik, mint ahány fogalmunk van ezekre a jelenségekre, amiből nyomban az is kiviláglik, hogy a nevek használatát jóval inkább a szokványos használat, mint az egyes szenvedélyek pontos ismerete alapozta meg.

Ezekből a megjegyzésekből egy filozófiai realizmus körvonalai rajzolódnak ki előttünk, hiszen a filozófus jól tudja, hogy fogalmai a köznyelvben mást is jelentenek, mint a filozófia tiszta használatában, miközben ő nem annyira a szavak jelentésével kíván foglalkozni, mint a dolgok természetével, és csak remélni tudja, hogy olyan szavakkal jelölheti a dolgokat, amelyek jelentése nem tér el döntő mértékben a köznyelvi használatától. Éppen az anyanyelv “titkos energiái” válhatnak képessé a tárgyak és a szavak jelentése között feszülő távolság áthidalására. Pragmatikailag itt egy olyan fordítói program körvonalazásáról is szó van, amelyik közvetítő és középutat talál az eredeti nyelv és a magyar nyelv jogosultságai között, miközben a filozófia és a nyelv “szelleme” az elválaszthatatlanságig össze képesek olvadni.⁵⁵

⁵⁴ Magától értetődik, hogy egy olyan filozófiai kultúrában, mint amilyen a magyar, az “anyanyelven való filozofálás” kezdettől fogva középponti témafelvetés volt, amelyben a legkülönbözőbb eredetű kezdeményezések jelenhettek meg. A változatok ez sokszínűsége jelöli ki Alexander vállalkozásának igazi sajtószerepét is.

⁵⁵ *Spinoza etikája*, VII. – Fenti mondatban a “szellem”-et természetesen metafórikusan kell értenünk.

A magyar filozófiai diszciplináris fejlettségének viszonylagosan előrehaladott stádiumára utal az a körülmény, hogy az anyanyelven való filozófálás szükségszerűségét Alexander ekkor már nem a *nation-building* vagy akár egy más módon artikulált nemzeti emancipáció létjogosultságával indokolja. Ez a szükségszerűség, mint egyértelmű filozófiai szükségszerűség jelenik meg.⁵⁶

A nyelvi probléma ezen mindenoldalú megalapozásához az az európai folyamatként lépésről-lépésre beteljesülő változás, amelynek során a filozófia eltávolodott a latinnyelvűségtől.⁵⁷

Érdekes epizódját mutatja fel Alexander ennek a folyamatnak, amikor arra emlékezik, hogy egy időben éppen Spinoza latinsága vált azzá a motívummá, ami Spinozától elriasztotta a hallgatókat. Tíz-tizenöt évvel ezelőtt, írja Alexander 1919-es keltezésű (jóllehet feltehetően korábban papírra vetett) szövegében, még lehetséges volt, hogy “valahogy” használják az oktatásban a latin eredetit, amíg ez “ma” aligha lehetséges, hiszen nagyon kevés olyan diák van, aki Spinozát folyamatosan tudná olvasni.

Alexander Schopenhauer példáján át érvel amellelt, hogy esetében még a könnyen elérhető német kiadások sem voltak képesek csökkenteni a magyar fordítások sikerét. Ennek az összefüggésnek azonban már ironikus változata az, hogy a Magyarországon mindenkor intenzíven olvasott Nietzschét ugyanezekből az okokból soha sem lehetett magyar fordításaiban könyvkiadói sikerré varázsolni, hiszen a közönség egy meghatározó és kritikus nagyságrendje nem tartott már igényt a filozófus magyarnyelvű műveire.

Filozófiai-szisztematikus szempontból furcsának is tűnhet, miért is utal Alexander a nyelvi problematika ilyen sokrétű feltárása után még arra is nyomatékkal, hogy az olvasó érzékeli fogja Spinoza “nagy érzelmi energiáit”.⁵⁸ Az Alexander szemében oly fontossá váló ”nagy érzelmi energiák” egyrészt bizonyosan Spinozára, az emberre és az individuumra vonatkoznak. Ennél is

⁵⁶ A filozófiai hagyomány, abban a már említett gondolkodók, mint Erdélyi és Mentovich, ugyancsak ezt az álláspontot képviselik. (az anyanyelven való filozófálás *filozófiai* szükségszerűség). Erre az alapzatra épülnek azután azok a vélemények, amelyek szerint a magyar valamilyen szempontból alkalmasabb a filozófálásra, mint más nyelvek

⁵⁷ Talán felesleges hangsúlyozni, hogy ugyanezekben a kulturális folyamatokban szakadatlanul forró viták folynak a latin nyelv oktatásának értelméről. Éppen Budapestről származik a vita egyik legfontosabb szerzője és műve (Ludwig Hatvany, *Die Wissenschaft des Nicht-Wissenswerten*. Berlin, 1907.)

⁵⁸ *Spinoza etikája*, VII.

sokkal fontosabb azonban, hogy az *Etika* szerzője ezzel a megközelítéssel a kor Magyarországnak értelmiségi mozgalmaiba is be lesz ágyazva. Közel kerül ahhoz az érzelmileg is mozgósító individualizmushoz, ami az ország egész akkori progresszív, modern kultúráját meghatározza. Mivel a közvetlen érzésekből és a “nagy emocionális energiák”-ból indul ki, a “more geometrico” és Spinoza rendszerének más racionális vagy deduktív mozzanatai olyan “burok”-nak bizonyulnak, amelyeken keresztül Spinozát olvasva el kell jutnunk a filozófus közvetlen és erős emocionalitásához.⁵⁹

Az “alkotó és emocionális individualizmus” kiindulópontnak választásával minden olyan metanyelvet elutasít, amelyik a spinozai meghatározások reflexív megisméltésében látná az értelmezés funkcióját.

A filozófia kultúra értelmezéséből következik, hogy az nem a társadalom szellemi folyamataitól viszonylag távoli önálló szféra, de olyan terület, amelynek integrálnia kell magában a kor aktuális kérdéseit és mozgalmait. Mindezzel példát szolgáltat a recepció és a projekció tudatos és harmónikus egységének megvalósítására.

“Bevezető”-jén kívül Alexander az új fordítás elé hosszú és immár filozófiai elemzést tartalmazó tanulmányt is beleszerkeszt a kötetbe. A didaktika vagy a “felvilágosítás” mozzanatain túlmenően sok olyan mozzanattal is számol, amelyek a leghatározottabban össze vannak kapcsolva annak az államalakulatnak a sorsával, amellyel Alexander, mint filozófus és állampolgár mindenkor teljes egyértelműséggel azonosult.⁶⁰ E tekintetben majdhogynem árulkodó, hogy Spinoza levelezésének publikálásával kapcsolatban egy olyan teljes Spinoza-kiadás lehetőségéről beszél, ami akkor válik majd lehetségessé, “ha az idők jobbra fordulnak”.⁶¹

Mint gondolatmenetünk kezdetén egyszer már utaltunk rá, a magyar filozófia egyik alapító figurájának szeme előtt soha sem egy konkrét történelmi korszak

⁵⁹ Ugyanott, VII-VIII – Ha nem is kizárólagosan, de jórészt Alexandernek köszönhető, hogy Spinoza valóban része lett az intellektuális élet fő áramának, amiről más dokumentumok mellett Babits egy verse is tanúskodik (*A Spinoza-szobor előtt*). Ld. erről: Gábor Boros, “Spinoza in Ungarn”. in: *Studia Spinozana*. Volume 4 (1988). 363-373.

⁶⁰ A magyar századelőn a politikai és szellemi avantgarde egy része kritikusan szembefordult a dualizmuson belüli Magyarország politikai *establishment*jével. Ezekben a vitákban, amelyek idővel Alexandertől, illetve nemzedéktől is elvárták a nyílt színvallást, Alexander mindenkor a dualista Magyarország hívének vallotta magát.

⁶¹ Mint arról többször szó esik, Alexander ezt 1919-ben írja Magyarországon, amikor ott szorosan egymást követve két forradalom is lezajlik.

konkrét történelmi törésvonala lebeg, szemei előtt olyan helyzet rajzolódik ki, amikor maga a filozófia törik meg, amikor a mindenkori történelmi helyzetnek megfelelően diszciplinárisan elrendezett filozófia mintegy “megszűnik”, “kezdet” és “vég egymásra talál. Az “Előszó”-hoz hasonló érzékenységből következően fűzi hozzá: “1915 augusztusában, revideálva 1918-ban”.

Feltűnhetett, hogy Alexander Bernát a tudományosságot, a helyes elérendő célként beállított diszciplinaritást alkotó individualizmussal és olyan filozófiai prezentizmussal köti össze, amit a “jelen számára való érdemi fontosság” kategóriájával jelölhetünk leginkább. Korrektnek kell lenni történetileg, egyéni és a jelen szempontjából vitálisan fontos álláspontot kell azonban kidolgozni.⁶²

Alexander, mint emancipált zsidó polgár és mint Spinoza-értelmező, úgy véli, hogy még maguk a vallásháborúk és az azzal kapcsolatos szélsőséges aktusok sem elégséges bizonyíték arra, hogy tudomány és religió között ellentét húzódna, s ezzel a korszakban teljes mértékben Goldziher álláspontja mellé áll.

A türelmetlenség szélsőséges példái voltaképpen azt példázzák, hogy a lelkek “fel vannak zavarva”, s már nem Isten, hanem a Világ áll a gondolkodás homlokterében. Alexander tehát itt is felmutatja a nagy változást, anélkül, hogy magát a változást sokszerűnek és visszafordíthatatlan fordulatnak állítaná azt be.

Alexander számára világos, hogy a filozófusnak még legskolasztikusabbnak tűnő meghatározásai is csak látszólag skolasztikusak. A valódi irányultság nem más, mint az Alexander által az előzőekben már jelzett nagy fordulat a filozófia érdeklődésében, (legszívesebben az azóta elterjedt “megismerési érdekelttség” fogalmát használnánk ennek jelölésére).

Isten és a Világ azonosítása már nem középkori alapzaton megy végbe. Maga a fordulat nem is jelent sokkot az emberiség életében. Alexander leírása egy “egységes” világról modern-pozitivisták elvárásoknak felel már meg, s azt a “tudományos világfelfogás” motiválja.

Alexander ekkori megítélésében Spinoza jobb megoldásokat választ, mint Descartes, mai terminológiával azt kellene mondanunk, hogy *Spinoza nem erőltette az ismeretelméleti álláspontot, de ontologikusan gondolkodott*. Ez pontosan meg is felel annak, ahogy Alexander az “érdeklődés megváltozását”-t értelmezi. Spinozának sikerül a nagy egységet, az egységes világot érvényes módon leírnia.

⁶² Azt, hogy milyen komplex és sokrétű is ez a saját álláspont, egész munkánk példázhatja.

Alexander abból indul ugyanis ki, hogy “egy világ létezik”, egyetlen világ. Spinoza egységes világleírása tehát éppen ezen az „ontológiai” alapon elégíti ki a “tudományos világfelfogás” szükségszerű feltételeit, ezen az alapon korszerű is azonban modern és felvilágosító értelemben Alexander szemében. *Ez az egységes világ a legszélesebb filozófiai megfelelése annak az „immanentizmus”-nak, amelyre a gondolatmenet első felében végső soron a spinozai eredetű kommunizmus felépült.*

Az “egyetlen” világ filozófiai leírásában az ontológiai dimenzió uralkodik, úgy is, mint a nagy, a tudományos világfelfogásba történő átalakulás kevésbé sokkot okozó feldolgozásának változata.⁶³

Ennek az egység-gondolatnak a konkretizációja határozza meg Alexander Spinoza-értelmezését és Spinoza-politikáját.

Az első párhuzamot Spinoza és Bruno között húzza, amelyet azután Goethe és Bruno összevetésére is alkalmaz.

Mint filozófiatörténész, Alexander a matematikai természettudomány felemelkedését a tizenhetedik és tizennyolcadik századi filozófia önálló nagy fejezeteként tárgyalja, és eközben nem különbözteti meg minden esetben a matematikai-természettudományos és az empirikus-szenzualisztikus módszertant, ami a *more geometrico* egy Brunoval való összehasonlítása során talán megkövetelhető lenne.⁶⁴

Alexander a holizmus egy másik változatával is összeveti az egyetlen világ spinozai leírását. Olyan változat ez egyébként, amelyet már mind a kontinentális, mind a magyar filozófia áttekintésénél meg kellett említenünk, s ez Ludwig Büchner természettudományos materializmusa.

Egy természettudományos materializmus feltétlenül sokkokkal terhelt átmenetet jelentett volna a két nagy világnézet- és gondolkodástípus között. Ez az a szövegösszefüggés, amelyen belül láthatóvá válik: Spinoza valódi megoldásként jelenik meg Alexander előtt az egyetlen világ modern leírásának feladatában

⁶³ Ajánlható lenne, hogy ezt a kérdésfeltevést a filozófiai változások leírására alkalmas possibilitási- és plauzibilitási összefüggésbe helyezzük. Újabb analógiaként továbbá talán ugyancsak sokatmondó lehetne annak reflexiója, hogy a marxizmus hirtelen rászakadó krízisének láttán az idős Lukács ugyancsak egy *ontológia* kidolgozását látta szükségesnek.

⁶⁴ S. Bernát Alexander, *Kant élete, fejlődése és philosophiája*. I-II. Budapest, 1881.

Alexander, úgy is, mint Kant-fordító és- értelmező ezzel olyan érveléshez nyúlhatott volna, amelyet éppen a neokantianizmus egyik fő árama használt látványos sikerrel a természettudományos naturalizmus ellen. Ehelyett Alexander úgy argumentál, hogy a természettudományos materializmus a maga monizmusa ellenére sem alkotja meg ennek az egyetlen világnak az egységes leírását, hiszen monizmusa nem konstruktív, hanem éppenséggel reduktív jellegű, egyenesen elzárkózik az emberi szellemi képességek problematikájában való állásfoglalástól. Alexander ezt úgy fogalmazza meg, hogy a materializmus “a világot összefüggés nélküli darabokra hasítja szét”, amelyek csak külsőlegesen vannak összetartva.⁶⁵

Jóllehet Alexander gondolata az egyetlen világról és a természettudományos materializmus monizmusa összeegyeztethetetlenek, mégsem jelentőség nélkül való, hogy létezik a két koncepció között strukturális és koncepcionális izomorfia.⁶⁶

Nem kevésbé sokatmondó Leibniz-elemzése sem, amelyben Alexander lehetetlennek nyilvánítja azt, hogy az “atomizmus” alkalmas lehessen az egyetlen világ szolid leírására.⁶⁷ Mindezek után azonban az sem meglepő, hogy az így értelmezett Spinoza nemcsak a természettudományos materializmus, de egy Ernst Mach fémjelezte pozitivista kriticismus ellen is csatasorba állítható.

Amíg Alexander a pozitivista, materialista vagy másféleképpen kriticista elméletekkel szemben a Spinozával fémjelezhető utat részesíti előnyben, magának Spinoza filozófiájának értelmezésében majdhogynem az ellenkező tendenciát követi. E filozófia minden olyan lehetőségét, ami Isten középkorisan középponti szerepére utalna (a tizenkilencedik század nyelvén tehát a „panteista” s helyenként az “idealista” típusú értelmezési lehetőségeket) metaforaként, helyes intuícióként, a szív rajongásaként interpretálja, amelyeknek nincs különálló konstitutív ereje. Alexander azt gondolja, Spinoza nem “vezeti le” szubsztancia-fogalmából a maga egységes világ-felfogását, szerinte Spinoza adekvát és egységes világleírást ad, amelynek nem-adekvát módon a “szubsztancia” nevet kölcsönzi.⁶⁸

⁶⁵ *Spinoza etikája*, XV.

⁶⁶ Ezzel függ össze, hogy a *deus sive natura*-elv Alexander értelmezésében az anyag istenülésével azonos. Ez azonban egyáltalán nem összeegyeztethető a természettudományos materializmussal.

⁶⁷ “Minden egyes atom külön világ, de e világok világa nem világ.” S. *Spinoza etikája*, XV.

⁶⁸ *Spinoza etikája*, V.

Eltávolítja a szubsztanciát az ismeretelméletből, de eltávolítja azt az ontológiából is. Egy, a pozitivizmustól korántsem idegen módon arra tesz kísérletet, hogy a szubsztanciát érték kategóriaként értelmezze. Némi iróniával azt is lehetne mondani, hogy a korabeli vitákban a szubsztancia mintegy már önmagától érték kategóriává vált, olyan kategóriává, ami az értelmezés és az értékelés szférájába lendült át. Ezt az eljárást a következő mondat fogalmazza meg kifejtett módon: “Spinoza összes értéke ahhoz kapcsolódik, amit szubsztanciának nevezett.”⁶⁹

Ez az a pont, ahol tudományos metodológia és értékorientált intuición egymásra talál, mégpedig a doktrinális teológiával szemben. Mindebből adódik, hogy Alexander filozófiai értelmezése “negatív pozitivizmus”-ként kategorizálható.

A pozitivizmus közvetlen eredményei, kényszerítő erejű filozófiai következményeit Alexander nem ismeri el. Érvényre juttatja viszont a pozitivizusból fakadó interpretatórikus követelményeket a tradicionális értelmezésekkel szemben.

Ez a “negatív pozitivizmus” nem képes Alexander Spinoza-értelmezésének eredeti, belső ellentmondásait feloldani. Valójában csak akkor lett volna képes azok feloldására, ha az ismert és elismert pozitivisták elemeket kritícista mozzanatokkal is gazdagította volna. Ezek hiányára szisztematikus magyarázatot adhat, hogy a kritícizmus tematikussá tétele a prekritikus Spinoza esetében attól idegen vagy más módon lehetetlen megoldásnak tűnhetett Alexander szemében.

A “negatív pozitivizmus” önellentmondását Alexander azonban észreveszi, sőt, fel is akarja oldani azt. Javaslatát a “természetmagyarázat” és a “természetértelmezés” fogalmi megkülönböztetésében áll.

A *természetmagyarázat* csak olyan módszereket alkalmazhat, amelyek “univerzális érvényűek”, “általánosan hozzáférhetőek” és “ellenőrizhetőek”.⁷⁰

A “negatív pozitivizmus” ez előtt a horizont előtt a következőképpen fogalmazható meg: *Alexander elfogadja a nem-pozitivisták (ha tetszik a pozitivizmus-előtti) természetértelmezést, de nem fogadja el a nem-pozitivisták (vagy pozitivizmus-előtti) természetmagyarázatot.*

⁶⁹ Ugyanott, XVI. – Alexander parafrázálásaiban ezek az “értékek”: a “maradandó” (a múlandóval szemben), a “változatlan” (a változókonnyal szemben), az “egyes” (a sokkal szemben), stb.

⁷⁰ E megjelölések Alexander saját szavai (Ugyanott).

Ez az a keret, amelyben Spinoza a magyar filozófia szerves részévé válhatott, mely keret reményeink szerint egy követő és kiegyenlítő filozófia kultúra alapvető cselekvésorientáló elveinek általános kimunkálásához is elvezethetnek.

Ha mindezek után Alexander 1924-es Spinoza-könyvére gondolunk, megállapítható, hogy egy-két lényeges hangsúlyeltolódás végbement az *Etika*-előszó megjelentetése óta. 1924-ben már nem egy "negatív pozitívizmus" körvonalai jelennek meg az egyetlen világ adekvát leírásának eszközeként, döntő túlsúlya a szubsztancia-problémának lesz, amely azonban tárgyalásmódjában belesimul egy szokvány filozófiatörténeti fogalmiság rendjébe. Az értékek dimenziója 1924-ben már nem a szubsztancia-probléma frappáns megoldása, de immár, mint az affektus-tan vetülete tűnik fel. Az affektus-tan iránti kifejtetté váló érdeklődés irányítja egyébként Alexandert az 1927-es év Spinoza-Freud-összehasonlítására.⁷¹

Függelék

A szimmetria terei

A címben jelzett fogalom egy új filozófiai-tudásszociológiai diszciplína körvonalait rejt magában. Az emberi gondolkodásban, fogalomalkotásban betöltött, jórészt máig is feltáratlannak megmaradó meghatározó és konstituáló jelentősége miatt a szimmetria jelenségére új tudásszociológia építhető.

A sajátosan tudásszociológiai tudásmagyarázat nem az egyes kijelentésekhez vezető tárgyi vagy diszciplináris mozzanatokot veszi alapul, de e tárgyi vagy diszciplináris kereteken túlmutató, "távolabbi" meghatározásokat és motívumokat, ezért volt oly annyira magától értetődő, hogy a filozófiának és általában a tudásnak ez a keresett meta-tudománya csak a "szociológia" lehet.

A szimmetria-jelenségnek nagy esélyei vannak, hogy a szélesen értelmezett tudásszociológiában jelentős szerephez, esetleg önálló tudásszociológiai paradigma kialakításának esélyéhez juthasson.

A szimmetria-jelenség tudásszociológiai esélyeinek másik kiemelkedő összetevője, hogy egy ráépített tudásszociológia (vagy egy tudásszociológiai jellegű kisebb általánosítású diszciplína) a tudásszociológiák mindeddig

⁷¹ S. Spinoza és a pszichoanalízis (Spinoza und die Psychoanalyse). in: *Chronicum Spinozanum*. Tomus Quintus. de Haag, MXMXXVII. 88-103.

legmeghatározóbb alap-kiindulópontjától eltérő új kiindulópontot jelenthet, s ez a léthezkötöttség kiindulópontja.

A szimmetria-jelenségre épített tudásszociológia az előzetes megfontolások alapján három, önmagukban is teljes és értelmes kérdésfeltevés egyesítéséből jöhetne létre:

Ami a szimmetriát, mint a gondolkodás, a filozófia egy valóban lényegesen meghatározó összetevőjét illeti, e tekintetben a legáltalánosabb megfogalmazandó összefüggés a szimmetriának, mint tudásszociológiailag minősített antropomorfizációnak a felfogása. A szimmetria ezen az áttételes, s mindenképpen specifikusan tudásszociológiai úton-módon önálló elméletalkotó tényezővé növi ki magát, s elméletalkotásának iránya és alaptendenciája mindenképpen antropomorfizáló irányú.

A szimmetria jelensége, a maga általánosságában azért tekinthető antropomorfnak, mert a gondolkodói tevékenység során lehetségessé váló szimmetria-viszonyok realizálása az esetek túlnyomó többségében "antropomorf" módon megy végbe. A lehetségessé váló szimmetria-viszonyok mintegy véget vetnek az aktuális megismerési folyamatnak és olyan (elsősorban formális) keretben realizálódnak, amelyek már maguk válnak a további megismerési folyamat új keretévé.

A mindennapi tudat - amelynek szférájában természetesen az antropomorfizáció jelensége legitimnek, sőt, adekvátnak mondható - sokban megalapozója a tudományos megismerésnek, a szimmetria-jelenség pedig szerves összetevője. A mindennapi tudat működésének alapelvei sokban szorosán is össze vannak fonódva a szimmetria jelenséggel. Ezek közül az alapelvek közül most csak az u.n. "spontán materializmus"-t emlitenénk, amelynek jegyében a mindennapi tudat elfogadja a konkrét és érzékelhető valóságot olyannak, amilyen (például a mindenkor sokak által megelőlegezett spirituális vagy metafizikus tartalmakkal szemben) és amennyiben ez a számára konkrétan adott valóság messzemenően a szimmetria elvei alapján van berendezve, úgy (más hasonló tartalmakkal együtt) a szimmetriát is el fogja fogadni az ő számára lehetséges és legitim módon antropomorf szemléleten belül valóságosnak. Ugyanezt a beállítódást erősíti a mindennapi tudat funkcionálásának, valóság-feldolgozásának egy másik meghatározó alapelve, az ú.n. "spontán harmonisztika" is. Ez az alapelv a mindennapi tudatnak azt az ugyancsak vezető beállítódását ragadja meg, amely szerint a mindennapi tudat ugyan teljes súlyában fel tudja mérni a valóság dinamikus és konfliktuózus természetét, mégsem tud meglenni a harmonisztika, az univerzalizmus átfogó feltevése nélkül. Nos, a "spontán harmonisztika" így értelmezett meghatározó szerepe a mindennapi tudat funkcionálásában egyben egyet jelent a szimmetria jelenségének teljes elfogadásával.

A mindennapi tudat általános funkcionálásának van azonban még egy olyan vonása, amelyik épp a maga általánosságában, azaz még az egyes konkrét alapelvektől is függetlenül is elválaszthatatlanul köti össze a szimmetria-jelenséggel. Ez az átfogó jelenség, ami nélkül a mindennapi tudat valóságfeldolgozó funkciója gyakorlatilag annyira lehetetlen lenne, hogy az egyes konkrét alapelvek megfogalmazásához sem juthatnánk el, az analógia. Mivel az analógia, az analógiás gondolkodás bizonyos létező tartalmak, szerkezetek és fogalmak rövidre zárt, közvetlen, mindenképpen reflexió nélküli átvételét jelenti (miközben a reflexió hiánya a mindennapi tudat egyik meghatározó kritériuma), az analógiákkal átvett tartalmak eredeti szimmetria-viszonyai minden változás nélkül kerülhetnek a mindennapi tudat új tartalmai közé. Minden analógia minden szimmetria-viszonyának végső alapzata természetesen a test szimmetriája.

A nagy általánosságban antropomorfizáló hatásúnak nyilvánított szimmetria-jelenség kritikai tudásszociológiájának meghatározó összetevőjét jelentheti a szimmetria genealógiájának a (politikai) hatalom genealógiájával való összevetése.

A filozófiai tudásszociológia a korai újkortól kezdve tett már releváns hivatkozásokat az emberi tudás alapkategóriáinak a politikai hatalommal való kapcsolatára. Hatalmas ős-tudásszociológiai problematikát testesít meg például a humanizmus és a protestantizmus kritikus vitairatirodalma, a maga módján egyetlen nagy tudásszociológiai kritikát testesített meg a felvilágosodás teoretikus és praktikus mozgalma, új felvirágzását hozta el ennek a gondolkodási iránynak a gyakorlatilag teljesen tudásszociológiai megalapozásu újhegelianizmus, s mire szerves része lett a tudásszociológiai elem a Marx-tól már jórészt függetlenül paradigmává váló "marxizmus"-nak, már el is érte nagy nemzetközi sikerét a nietzsche-i "új-felvilágosodás" tudásszociológiai paradigmája "minden értékek átértékelésé"-vel. E hatalmas irányzatok (és sorozatos, sajátos ritmust követő reneszánszaik) mind tematizálták a maguk módján a tudás alaprendszerének (posztmodernbe hajló kifejezéssel szólva: a "dolgok rendjé"-nek és a politikai hatalomnak sajátosan genealógikus kapcsolatát.

Mindez azt is jelenti, hogy amennyiben a szimmetria-jelenség bármelyik változatban is része az adott tudás-alakzatoknak, természetes módon kerül kapcsolatba a politikai hatalommal, mint a társadalmi tudás konstitúciójának lehetséges kiindulópontjával.

Mindezek a nagy tudásszociológiai törekvések tudásszociológiai szempontból azonban mind összegezhetőek voltak a Mannheim Károly-i léthezkötöttség

paradigmájába. Ez azt jelentette, hogy a tudás alapkategóriáinak a politikai hatalom révén történő konstitúciója, illetve elosztása e paradigmán belül csak a léthezkötöttség tételezésén keresztül volt lehetséges.

A léthezkötöttségre alapuló paradigma azonban nem annyira a tudás alapjainak meghatározásaiban, mint inkább a filozófiai (politikai) diszkusszióban alkalmazott "ideológia"-gyanú jelenségének előtérbe kerülésében játszott szerepet. Ez azzal a természetes következménnyel járt, hogy a szimmetria-jelenség már ebből az okból sem játszhatott komolyabb szerepet a léthezkötöttségre alapozott tudásszociológiában, hiszen egy szimmetria-viszony feltételezése érdemileg sohasem lehetett ideológia-gyanú tárgya.

Ha el akarjuk hagyni a léthezkötöttségi paradigmát, két út áll előttünk. Egyrészt foglalkozhatunk általánosságban egy a szimmetria-jelenséggel foglalkozó tudásszociológia felépítésének problematikájával, másrészt kísérletet tehetünk arra, hogy a nagyon kevés (közelebbről-távolabbról) nem léthezkötöttségi kiindulópontú tudásszociológián belül kísérreljük meg felmérni a szimmetria-jelenség helyét és szerepét.

A második lehetőséget előre véve, a nem-léthezkötöttségből kiinduló tudásszociológiai irányzatokat tekintve mindenképpen említésre kívánkozik a posztmodern gondolkodás kvázi-tudásszociológiai dimenziója, amelyen belül mindenképpen értelmesen lenne felvethető a szimmetria-jelenség tudásszociológiai megközelítése. A posztmodern gondolkodás radikálisan kitágította a tudásszociológiai gondolkodás, vagy ami azzal egyet jelent, a tudásszociológiai kritika körét, s ezzel ki is lépett a léthezkötöttségi paradigmán kívüli szellemi térbe

A szimmetria-jelenség rendkívüli közelségben van az "ideológia" és a tiszta fogalmában vett "politikai hatalom" szférájához. A világ rendje, az érdekek harmóniája, a társadalmi szerkezet mind olyan képzetek, amelyek a viszonyok mindent meghatározó rendjét hivatottak megfogalmazni.

A társadalom ezen alapvető, magát a társadalmat és a társadalmiságot konstituáló rendjét (amely rendfogalom erre irányuló különleges elemzések nélkül is, mintegy önmagától elválík a társadalmi lét és reprodukció számos szintjén és szerkezeti pozíciójában megmutatkozó más és ugyancsak releváns rendfogalmaktól) olyan alapvető fogalmak is őrzik, mint a (magyarul sajnálatos módon így kifejezhetetlen) "Ordnungsmacht" vagy éppen a "rendtartó" székely falu, teljességgel lehetetlen elképzelni a rend alapvető szimbólikus formái, így éppen a szimmetria-jelenség nélkül. Ezen a ponton tehát igazolódik a posztmodern tudás-genealógia.

A szimmetria-formában bizonyosan nem a társadalom valódi hatalmi viszonyrendszere képeződik le. Fenn és Lenn makulátlan fogalmi szimmetriát alkotnak, mégsem gondolhatja senki komolyan, hogy a fogalmi szimmetria, vagy bármely más szimmetria-viszony a fogalmak referencia-tartalmaira nézve igaz lehet. A történelem általunk ismert társadalmában a Fenn mindig jóval kisebb számú csoportot jelentett, mint a Lenn, s e két elem valóságos erőviszonyai minden módon leírhatók, csak éppen a szimmetria viszonyaként nem.

A minden közelebbi konkrét történeti és szociológiai vonástól megfosztott „hatalom” középponti szerepe meglehetősen egyértelműséggel utal ezen elmélet (kizárólagosnak semmiképpen sem tekinthető) új-baloldali eredetére. E nyomos történeti okokból eddig artikulálatlannak megtartott új-baloldali eredet - paradox módon - egyszerre előnyöket és hátrányokat is jelent. Előnynek tekinthető a politikai hatalomnak az újbaloldali gondolkodásban konkretizált fogalmától való valamelyes elszakadás, azaz e hatalom egy új típusú fogalmának kidolgozása (amely épp a maga általánosságában már eredményesen tüntethető fel tudás-konstituáló erőként).

Hátránya e fogalomnak viszont éppen az, amit imént előnyként még tüntettünk fel. E hatalom-fogalom ugyanis olyan tökéletesen, még spekulatíván sem meghatározott általánosságokban mozog, hogy majdhogynem lehetetlen fogalmi elemzése. Meg lehet ugyan nevezni a politikai hatalmat, mint a tudás alapzatainak végső meghatározóját, s ezzel mint a mindenkorai tudás-alakzat genealógiájának valóságos eredetét, de magát az egész genealógiai folyamatot vagy annak releváns részeit nem lehet tudományos vagy filozófiai diskurzus tárgyává tenni.

A végső magyarázatként való megnevezés esetleges legitimizálása éppen a hozzávezető út távolsága, ezen út tudományos bejárásának lehetetlensége majdnem teljesen izomorf helyzetet hoz létre azzal, ahogy a posztmodern gondolkodás a léthezkötöttségi paradigmát abszolút módon kitágítja. Végső soron mérlegelhető ez a kitágítás (hiszen a mindannyiunk által használt formális logika is tárgyává tehető egy ilyen radikális kitágításnak), de ennek éppen abszolút jellege szünteti meg a tudományos vagy a filozófiai kutatás valódi terepét (s ezzel voltaképpen tárgyát is).

A szimmetria-jelenség filozófiai kritikájának (ami mindig egy, a szimmetria-jelenségre építhető lehetséges tudásszociológia szerves fejezete is lehet) mindenekelőtt a fogalmi szimmetriák elemzésén kell alapulnia.

A fogalmi szimmetriák elemzése (elsősorban az egyes filozófiai rendszerekben és koncepciókban önmagukban, de kifelé haladó koncentrikus körökben már a

különböző tudományok elvi-elméleti megalapozásaiban is) elsőprő többséggel mutatja ki, hogy a fogalmi szimmetriáknak mind alaptípusai, mind azok származékos típusai (így a Hegel által kivételesen kultivált "reflexiós" fogalmak) olyan filozófiai viszonyokat sugallnak, amelyek "valóságos"-nak mutatják fel a fogalmi szimmetriákat.

A nyelvi és logikai rend e tapasztalat szerint általánosan és átfogóan, az egyes filozófiai rendszerek minősített eltéréseitől függetlenül nyúlnak át ezen, a fogalmi rendszer által sugallt valóságkonstitúcióba.

A fogalmi szimmetria kritikai igényű kutatása, ha csak kezdeti formában is, de más tudományokból származik. Reinhart Koselleck *Az aszimmetrikus fogalmak történeti-politikai szemantikája* című munkájában jelentékeny kísérletet tesz a fogalmi szimmetria-aszimmetria tudományelméleti vizsgálatára, elsősorban a történettudomány néhány fogalom-párjának a közelmúltban bekövetkezett és a kutatás számára máig relevánsnak megmaradó kompromittálódása miatt.

Amit Koselleck aszimmetrikus ellenfogalmaknak nevez (a civilizáció-barbárság fogalmainak példáján), voltaképpen a fogalmi szimmetria útján jönnek létre. A Koselleck idézte példák kezdetben mind klasszikus fogalmi szimmetriák (maga a civilizáció–barbárság-fogalom-pár is szimmetrikus, hiszen a fogalom-pár egésze kitölti az emberiség fogalmának egész terjedelmét).

A szimmetria azonban, mint Koselleck találóan érzékelteti, a politikai, társadalmi praxisban aszimmetrikussá válik (hiszen a fogalom-pár két tagja közül az egyik minden tartalmi és értékbeli pozitívumot magában összpontosít, amíg a másik szemantikai finomságokkal már egyáltalán nem jelölhető egyértelműséggel univerzális negatívummá, s amellet ugyancsak univerzális ellenségképpé válik).

Az így létrejövő aszimmetrikus fogalmak tehát nemcsak a szimmetrikus viszonyból jönnek létre, de maguk is elidegeníthetetlen részei a szimmetria-jelenségnek és a szimmetria-jelenség lehetséges tudásszociológiai kritikájának.

A fogalmi szimmetria kritikájának több problémakört kell felölelnie. Egyrészt foglalkoznia kell az önálló és tiszta formájú fogalmi szimmetriák problémájával, amelyek elsősorban az adott konkrét fogalom együttes, teljes kitöltésének és az adott fogalmi univerzum teljes kitöltéséből következő szimmetrikus megoszlású valóság-viszonyok kialakulását vizsgálják.

Elválnak ettől (bár ugyancsak maradéktalanul a fogalmi szimmetriák problémakörének része) az aszimmetrikus fogalmi viszonyra váló fogalmi szimmetria, hiszen itt már nemcsak az a kutatás feladata, hogy kimutassa, hogy

a "tisza" fogalmi szimmetria a maga módján alakítja a valóságot, amennyiben a fogalmi szimmetria mögött kezdetben nem állnak "szimmetrikus" valóságos viszonyok, hanem már az is, hogy konkrétan mutassa ki az aszimmetrikus ellenfogalmak tartalmának új szemantikáját, a módosult fogalomképzés történetét és annak okait. Az aszimmetrikus ellenfogalmak elemzése ki tudja mutatni, hogy az eredetileg szimmetrikus (tudásszociológiailag már problematikus) fogalmak nem kis részben már ismét létezhetségi okokból válnak aszimmetrikussá.

Kelet felé haladva minden társadalom a maga fővárosának keleti felét tekinti a Balkán kapujának. E nem éppen a tudományos szellem dezanropomorf magaslatait emlékezetünkbe idéző megfogalmazásban meghúzódo aszimmetrikus ellenfogalompár esetében nyilvánvaló, hogy önmagát (létezhetségtől) mindenki a civilizáció és nem a barbárság körébe sorolja, tökéletesen függetlenül attól, hogy egy határral arrébb (hasonló létezhetségi motívumokból következően) már ő válik barbárrá. A szimmetria tudásszociológiája ezen a ponton újra találkozik a létezhetségi paradigmával.

Célszerű megkülönböztetni az aszimmetrikus ellenfogalmak áttételes létezhetségtől eltérő követlen, vagy legalábbis nem oly mértékben áttételes létezhetségi szimmetria- vagy aszimmetrikus ellenfogalmakat, amelyek az irodalomban, a politikában vagy éppen a társadalmi lét folyamataiban nap, mint nap újra születnek.

Egy költő (az egyik legnagyobb példa erre éppen az európai romantika egyik egyetemese költője, Petőfi Sándor) kezdheti verseinek jó részét "önmaga" és a "világ" tökéletes és tökéletesen létezhetségtől aszimmetrikus ellenfogalmakként való explicit meghatározásával. Egy politikus vagy politikai irányzat definiálhatja önmagát létezhetségi alapon aszimmetrikus ellenfogalomként ("mi barbárok vagyunk").

A szimmetria esetlegesen kidolgozandó tudásszociológiájának egyik nagy problémakörét a szimmetria-viszony kreativitásának neveznénk. Megszokott logikánk szerint nem tudatosul bennünk, hogy egy szimmetria-viszonynak elismert reláció óhatatlanul dinamikus folyamatokat indít el. Ez sajátos kreativitás, ami nagyon sokáig öntudatlan is maradhat. Ebben az esetben a szó szoros értelmében öntudatlan intellektuális mozgásokról is beszélhetünk.

Ha egy konkrét térben két elem a szimmetria viszonyába kerül egymással, maga ez a viszony, az e viszonyként való elismertetés olyan mozgásokat indít el, amelyek irányukban kiegyenlítik, egyenjogúsítják a szóban forgó két elemet. Ennek van filozófiai-fogalmi, de van társadalmi, szociális és kulturális változata

is. Egy ilyen viszony egyetlen keretfeltétele az, hogy a két elem ugyanabban a rendszerben lehessen értelmezhető.

A szimmetria-reláció immanens kreativitása nem önálló kauzális komponens, maga is számos egymástól eltérő kauzális sor kibontakozására épül. Nem önálló önszervező elv, nem is a pozitív metafizika egy válfaja, de az adott folyamat kibontakozásában résztvevő dinamikus kauzális sorok kölcsönhatásainak olyan általánosítható elvonatkoztatása, amelynek vizsgálatakor evidensen ki kell rajzolódnia annak a kauzalitásnak, ami a többi, azonosítható kauzális sortól független, önálló és kizárólag csak a szimmetria kreativitása által létrehozott kauzalitás. Ebben a fázisban a szimmetria viszony érzékelése olyan sajátos differencia-mozzanat, amely bizonyító erejének belátása csak az adott kutatásnak abban a fázisában lehetséges, amikor a kutató nagy pontossággal meg tudja állapítani a valóban csak a szimmetria viszonyhoz köthető önálló differencia-mozzanatot.

Amikor valaki kihív valakit párbajra, a szimmetria-viszony kreativitása működésbe lép, akkor is, ha a két párbajozó fél minden tekintetben különbözik is egymástól. Pontosán ezt a mozzanatot érvényesíti nagy művészi hatással Krúdy Gyula számos a „hírlapíró és a halál” témakörében írt elbeszélésében.

Amikor két csapat labdarúgó mérkőzése örökrangadóként tárolódik a nézőközönség emlékezetében, a szimmetria viszony kreativitása akkor is egy szintre emeli őket, ha amúgy igen eltérő játékerőt képviselnek.

Ha egy plurális pártrendszerben az egyik ellenzéki párt el tudja hitetni magáról, hogy ő a kormánypárt hiteles kihívója, a szimmetria kreativitása potenciálisan már az egyenrangúság attribútumával is felruházta.

Minden verseny, minden rivalitás meghatározó elemévé válhat ez a kreativitás, miközben egy ilyen ítélet kimondása csak akkor lehetséges, ha annak az esetnek a vizsgálatában egyszerre rendelkezünk az összes meghatározó kauzális összetevő ismeretével, és ezen oksági sorok elemzésébe be tudjuk építeni a szimmetria kreativitásának önálló mozzanatát is.

A módszertani nehézség ezen a ponton keletkezik: reduktív eljárások nagy sorát kell elvégeznünk, amelyek végeredményeképpen végül önállóan elválják a szimmetria kreativitásának produktuma.

Nyilvánvaló, hogy a filozófiában e mozzanat reduktív kimutatása még annál is nehezebb feladatot jelent, mint a társadalmi és szociológiai szimmetria-viszonyok esetében. Ebben az esetben nemcsak olyan társadalmi aktorokkal van dolgunk, akiknek, akár tudnak, vagy nem tudnak arról, hogy szimmetria

kreativitásának terében tevékenykednek, szembe kell szállnunk akár magával a filozófussal is. A filozófiai szemantikának ráadásul meg van még az a tulajdonsága is, hogy az (a szemantika – K.E.) adott esetben a felvett szimmetria-viszonytól csak jelentős argumentációs távolságban legitimálja (visszamenőleg) a kiindulást. Ezért a már kimutatott szimmetria-viszony is nagyban veszíthet jelentőségéből, hiszen ha a gondolatmenet szemantikája egyszer már (visszamenőleg) igazolta saját magát, meglehetősen közömbös lehet az esetleges szimmetria-viszonyból való kiindulás.

Meg kell állnunk egy pillanatra Fichte gondolkodásánál, akinél a szimmetria-viszony különleges szerepet játszik. A számára történetileg adott módszertani vákuumban ugyanis ez helyettesíti mind az ismeretelméletet, mind a korábbi metafizikát, egybekapcsolván a kriticista filozófia Fichte által megértett és elfogadott változatát a fogalmi szimmetriák felértékelésével.

Intenzív figyelmünkre érdemes a kifejezetten politikai szimmetria jelensége is. Az eltérő történelmi korok felsorakoztatásától eltekintve kiemelkedő fontosságúnak tűnik napjaink plurális demokratikus politikai berendezkedésében.

Formális demokráciaelméleti szempontból (s ez a jelző itt nem negatív) látszólag a politikai szimmetria, „a kétpártrendszer” egyáltalán nem tűnik automatikusan problematikusnak.

Ebben a nem-pejoratívan értett demokráciaelméleti formalizmusban a legitimitáció megszerzésében az egypártrendszer (ami óhatatlanul a totalitarizmus valamelyik változatának tekinthető) elkerülése meghatározó. A valódi pluralizmus, illetve a valódi kétpártrendszer között nem szokás különbséget tenni. Ebben az egyenlő megítélésben jelent új típusú különbséget a szimmetria jelensége.

Egy társadalom valóságos politikai történéseiben az ilyen szimmetria létrejövetele, megszilárdulása, uralomra kerülése, majd valamilyen irányú megszakadása felismerhetetlenül olvad bele a hétköznapi eseményeibe. Az, hogy kezdetben sok igen sok számú párt van, majd hogy ezek különböző csoportosulásokra lépnek egymással, ezt követően külön minőséget jelent az immár lecsökkent számú pártszövetség harca, magától értetődő. Adott esetben éppen a koalíciókötés logikája zárja ki a további egyenrangú versenyből a harmadik és negyedik helyen álló pártot, hogy végül akár megkönnyebbülésnek is érezzék a megmaradt két párt kettősségét. Ezekben ekkor még felismerhetőek a társadalom számára az egykori valóságos pluralizmus körvonalai.

Ez az ív adott akár egy vagy több évtizedet is igénybe vehet, amelynek következtében e folyamatok olyan mértékben is lelassulhatnak, hogy akár tökéletesen észrevétlenek is maradhatnak.

Amíg a 13 pártból 5 párt lesz, már el is felejtjük a kimaradó 8 párt vezetőjének nevét, s az a harmadik, aki a vezető két párt sikeres koalíciója miatt eljelentéktelenedik, inkább balszerencésnek tűnik szemünkben, mint a politikai egészet érő jelentős veszteségnek.

Abban a korszakban, amikor a két centrum felgyorsítja a kisebb tömörülések hozzájuk való csatlakozását, olyan, önmagában figyelemre ugyancsak nem méltatott jelenségek is fellépnek, mint a tartalmak homogenizál(ód)ása, az egyes árnyalatok radikális eltűnése, a tartalmi ajánlások lényegtelenné válása, az egyéni különbségek leértékelődése, az addigi érdemek és teljesítmények elfelejtése.

Minden abban az új funkcionális rendben nyeri csak el értelmét, amelyet a két pólus markáns kialakulása már kijelölt számukra.

Ebben a fázisban nem a politikai aktorok teremtik meg a szimmetrikus viszonyt, hanem a szimmetria viszony teremti meg a politikai aktorok kiegyensúlyozottságát. Lehet a két centrum egymástól bármilyen távolságban is, a szimmetria viszony megjelenése potenciálisan pillanatok alatt egyenlő erejűvé teszi őket.

A legdrámaibb mozzanatot mégis attól a korszaktól érdemes datálni, amikor a két centrum erőviszonyai kiegyenlítődnek. Ettől kezdve már nem a szimmetria alakítja az aktorokat, de az aktorok viselkednek a szimmetria strukturális és logikai meghatározásai alapján.

A politikai demokrácia, a politikai mindennapok számtalan részletén áthatolva a már manifesztté váló, a kiegyenlítetttséghez közel jutó szimmetria a politikában ugyanis nem más, mint testet öltött barát-ellenség-viszony.

Ebben a helyzetben minden akció, minden szó, minden tett a várható politikai haszon reményében immár abból nyeri végső legitimitációját, hogy mennyit ér az „ellenséggel” vívott harcban. Nem kell ahhoz sem különösebb fantázia, sem a versengő felek túlzottan negatívnak beállított hozzáállása, hogy szembe kelljen néznünk azzal a ténnyel, hogy ez a harc, a maga belső logikájától vezettetve, kiléphet a klasszikus demokrácia medréből.

A politikai retorika ugyanettől a logikától vezetve szélsőségessé válhat, de az sem kevésbé egyértelmű, hogy egy-egy döntő helyzetben várható nagyobb anyagi lehetőségek sem utasíthatóak el.

Ez a típusú politikai szimmetria, amelynek gyökerei a legdemokratikusabb helyzetben is létezhetnek, szinte saját logikáján fejleszti ki a demokrácián belüli türelmetlenséget, vagy egy, a demokrácián belül létrejövő kvázi-totalitarizmust, amelynek elméleti osztályozása jóval problematikusabb lehet, mint annak általános, mindenki által érzékelt valósága.

IRODALOM:

- Destutt de Tracy, Antoine, *Éléments d'idéologie*. Vol. 1-2, Paris, 1970,
- Foucault, Michel, *L'Archéologie du savoir*. Paris, 1969.
- Friedrich, Hugo, *Die Struktur der modernen Lyrik*, Hamburg, 1956.
- Funke, Monika, *Ideologie und ihre Ideologie bei Nietzsche*. Stuttgart-Bad Canstatt, 1974.
- Gabel, Joseph, *Mannheim et le marxisme hongrois*. Paris, 1987. 53-71.
- Glass, K. - Serloth, B. (Ed.), *Mitteleuropäische Mythen und Wirklichkeiten*. Ausformungen - Bedeutungen - Standortbestimmungen. Wien - Torun, 1996.
- Kiss, Endre, Die Grundprinzipien des modernen Alltagsbewusstseins im Spiegel ihrer Geschichte. in: *prima philosophia*, Band 5, Heft 3, Juli-September 1992, 279-293.
- Kiss, Endre, Reconstructing Positive Political Metaphysics. in: *The European Legacy*, Vol.1, No.6, pp. 2185-2198, 1997.
- Kiss, Endre, Hendrik de Man and Attila József. On Soft and Hard Conditions of Socialism. in: *The European Legacy*, Vol.11. no 5, August 2006. pp. 515-526.
- Koselleck, Reinhart, *Az asszimetrikus ellenfogalmak történeti-politikai szemantikája*. Budapest, 1997.
- Koselleck, Reinhart, *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Frankfurt am Main, 2010.
- Lefebvre, Henri, *la vie quotidienne dans le monde moderne*. Paris, 1968. 3.

- Lukács, Georg, *Die Eigenart des Ästhetischen*. Neuwied, 1963.
 - Mannheim, Karl, *Ideologie und Utopie*. 6. kiadás, Frankfurt am Main, 1978. 227-267.
 - Scheler, Max, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. Ges. Werke, Bd.8. Published by Maria Scheler (original: 1926). Bern-München, 1980.
 - Topitsch, Ernst, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*. Wien, 1978.
- Weyl, Hermann, *Szimetria*. Budapest, 1982. (eredetileg: 1951).

Bibliográfia:

Acham, Karl, Historismus und Positivismus in ihrer Beziehung zur historischen Soziologie. in: Dilthey und Yorck. Philosophie und Geisteswissenschaften im Zeichen von Geschichtlichkeit und Historismus. Herausgegeben von Jerzy Krakowski und Gunter Scholtz. Wroclaw, 1996. 37-56.

Alexander, Bernát, Kant élete, fejlődése és philosophiája. I-II. Budapest, 1881.

Alexander, Bernát, Taine Hippolyte emlékezete. Budapest. Magyar Tudományos Akadémia, 1904.

Alexander, Bernát, Előszó a második kiadáshoz. in: Taine. Franciaország klasszikus filozófusai a XIX. században. Az eredetinek negyedik kiadása után fordította Péterfy Jenő. Budapest, 1906. (Franklin).

Alexander Bernát, Spinoza etikája. Budapest, 1919. (Franklin). X.

Alexander, Bernát, Spinoza és a pszichoanalízis (Spinoza und die Psychoanalyse). in: Chronicum Spinozanum. Tomus Quintus. de Haag, MXMXXVII. 88-103.

Baron, Salo W., A Social and Religious History of the Jews. In Three Volumes, New York 1937.

Baudler, G., Im Worte stehen. Das Sprachdenken Johann Georg Hamanns. Bonn 1970.

Bell, Daniel, *The Coming of Post Industrial Society*. 1973.

Brocke, Bernhard vom, *Sombarts 'Moderner Kapitalismus'. Materialien zur Kritik und Rezeption*. München, 1987.

Berdyczewski, Micha Joseph, *Vom östlichen Judentum. Religiöses/Literarisches/Politisches*, Berlin und Wien 1918.

Bergel, Kurt, "Einleitung" zu Georg Brandes - Arthur Schnitzler. Ein Briefwechsel. Bern, 1956. 22.

Betz, Horst Karl-Heinz, *Historicism, Romanticism and Marxism in Sombart's Work*. Ann Arbor, Michigan, 1966.

(Brandes) Georg Brandes - Arthur Schnitzler, Ein Briefwechsel, 84.

Brenner, Michael/Rohrbacher, Stefan (Hg.), *Wissenschaft vom Judentum. Annäherungen nach dem Holocaust*, Göttingen 2000.

Bretter, Zoltán, *Századvég vagy századelő? Böhm Károly és Alexander Bernát alternatív műveltségesezményei*
http://zeus.phil-inst.hu/recepcio/htm/210_belso.htm

Buber, Martin, *Deutung des Chassidismus. Drei Versuche*, Berlin 1935.

Burger, E., *Johann Georg Hamann. Schöpfung und Erlösung im Irrationalismus*. Göttingen 1929.

Carlebach, Julius (Hrsg.), *Wissenschaft des Judentums. Anfänge der Judaistik in Europa*, Darmstadt 1992.

Carlyle, Thomas, *On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History*. 1941.

Cassirer, Ernst, *Der Mythos der Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*. Zürich & München.

Chatelet, Francois (hrsg), *Geschichte der Philosophie*. Frankfurt am Main – Berlin – Wien. 1975.

Ciafardone, Raffaele, Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung. Stuttgart, 1990. (ursprünglich: 1983).

Claassen, Johannes, Johann Georg Hamanns Leben und Werke in geordnetem, gemeinfasslichem Auszuge. Gütersloh 1878-1879.

Deleuze, Gilles, Nietzsche et la philosophie. 1962.

Deleuze, Gilles, Hume. in: Adamov-Autrusseau, Jacqueline - Alquié, Ferdinand - Deleuze, Gilles - Duchesneau, Francois - Salomon - Bayet, Claire - Dühring, Eugen, Kritische Geschichte der Philosophie von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. Berlin, 1869.

Dinur, Ben Zion, Israel and the Diaspora, Philadelphia 1969.

Douailler, Stéphan (és mások) (szerk), Philosophie France XIXe siècle. Écrits et opuscules. Choix, introductions et notes par 1994. (Le Livre de Poche).).

Dubnow, Simon, Weltgeschichte des jüdischen Volkes. Von seinen Uranfängen bis zur Gegenwart, Berlin 1925-29.

Dubnov-Erich, Sophie, The Life and Work of S.M. Dubnov. Diaspora Nationalism and Jewish History, Bloomington 1991.

Durkheim, Emile, Soziologie und Philosophie. Mit einer Einleitung von Theodor W. Adorno. Frankfurt am Main, 1970.

Elbogen, Ismar, Die Neuorientierung unserer Wissenschaft, in: Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums, 62. Jahrgang, Heft 4/6, 1918.

Elias, Norbert, Die Gesellschaft der Individuen. 3. Auflage. Herausgegeben vom Michael Schröter. Frankfurt am Main, 1996.

Eucken, Rudolf, Geistige Strömungen der Gegenwart. 5. umgearb. Auflage, Leipzig, 1916.

Foucault, Michel, Die Ordnung der Dinge. Eine Archaeologie der Humanwissenschaften. Frankfurt am Main, 1971 (1966)

Foucault, Michel, L'Archéologie du savoir. Paris, 1969

Frankel, Jonathan (Hrsg.), Reshaping the Past: Jewish History and the Historians, New York 1994 (Studies in Contemporary Jewry X).

Franz, Walther, Geschichte der Stadt Königsberg. Königsberg, 1934.

Freund, Michael, Georges Sorel. Frankfurt am Main, 1972.

Friedlaender, Ludwig, Kant in seinem Verhaeltnis zur Kunst und schönen Natur. Vortrag an seine Geburtstag, 22. April, in der Universitaet zu Königsberg). Berlin, 1874.

Fuchs, Bruno Archibald, Der Geist der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft. Eine Untersuchung über seine Grundlagen und Voraussetzungen. München und Berlin, 1914.

Funkenstein, Amos, Jüdische Geschichte und ihre Deutungen, Frankfurt a.M. 1995.

Gajek, B. (Hrsg.), Johann Georg Hamann. Acta des Internationalen Hamann-Colloquiums in Lüneburg 1976. Frankfurt am Main 1979.

Gehlen, Arnold, Urmensch und Spaetkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen. Wiesbaden, 1986.

Gehlen, Arnold, Die Seele im technischen Zeitalter. Hamburg, 1957.

Gehlen, Arnold, Az emberi természet és helye a világban. Budapest, 1974.

Graetz, Michael, Jüdische Geschichtsschreibung hundert Jahre nach Heinrich Graetz, Wiesbaden 1992 (Veröffentlichungen der Hochschule für Jüdische Studien Heidelberg 4).

Graetz, Heinrich, Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, Leipzig 1853-1876.

Graetz, Heinrich, Die Konstruktion der jüdischen Geschichte, Berlin 1936.

Gründer, Karlfried, Figur und Geschichte. Johann Georg Hamanns "Biblische Betrachtungen" als Ansatz einer Geschichtsphilosophie. München 1958.

Guyau, J.-M. La Morale anglaise contemporaine. Paris, 1879.

Guyau, J.M., Sittlichkeit ohne 'Pflicht'. Leipzig, 1909.

Hamann, Johann Georg, Sybillinische Blaetter des Magus. Herausgegeben von R. Unger. Jena 1905.

Hamann, Johann Georg, Über den Ursprung der Sprache. Eingeleitet von Elfriede Büchsel. Gütersloh 1963.

Hamann, Johann Georg, Sokratische Denkwürdigkeiten. Stuttgart 1968.

Hamann, Johann Georg, Aesthetica in nuce. Stuttgart 1968. (az előző kötethez)

Hamann, Johann Georg, BRIEFE. Briefe. Ausgewählt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Arthur Henkel. Frankfurt am Main 1988.

Hansen, R., Der Methodenstreit in den Sozialwissenschaften zwischen Gustav Schmoller und Karl Menger: seine wissenschaftshistorische und wissenschaftstheoretische Bedeutung. in: A. Diemer (ed), Beiträge zur Entwicklung der Wissenschaftstheorie im 19. Jahrhundert. Meisenheim am Glan, 1968.

Hegel, G.W. Fr. Hamanns Schriften. in: ders., Saemtliche Werke. Neue kritische Ausgabe. Herausgegeben von Johannes Hoffmeister. Band XI. Berliner Schriften. 1818 - 1831, Hamburg 1956. (ursprünglich: 1828)

Hegel, Georg Friedrich Wilhelm, Rechtsphilosophie. Glockner-Ausgabe, Band 7.

Heinekamp, H. Das Weltbild Johann Georg Hamanns. Düsseldorf 1936.

Heller, K.D., Wegbereiter der modernen Physik. Wien - New York, 1964.

(Johann Gottfried) Herder im Spiegel seiner Zeitgenossen. Briefe und Selbsterzeugnisse. Herausgegeben von Lutz Richter. Göttingen 1978.

Höfding, Harald, Geschichte der neueren Philosophie. Eine Darstellung der Geschichte der Philosophie von dem Ende der Renaissance bis zu unseren Tagen. Unter Mitwirkung des Verfassers aus dem Daenischen ins Deutsche übersetzt von F. Bendixen. I-II. Leipzig, 1896.

Höffe, Otfried, Immanuel Kant. München, 1983.

Joergensen, Sven-Age, Johann Georg Hamann. Stuttgart 1976.

Jost, Isaac Marcus, Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Maccabäer bis auf unsere Tage, Berlin 1820-1828.

Jütte, Robert, Die Emigration der deutsch-sprachigen "Wissenschaft des Judentums". Die Auswanderung jüdischer Historiker nach Palästina 1933-1945, Stuttgart 1991.

Kaempfer, Wolfgang, Der stehende Sturm. Zur Dynamik gesellschaftlicher Selbstauflösung (1600-2000). Berlin, 2005.

Kant, Immanuel, "Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" in: Immanuel Kant, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Paedagogik 1. Werkausgabe Band XI. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main, 1968. 53.

Kant, Immanuel, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Paedagogik 2. Werkausgabe Band XII. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Mai, 1977. (ursprünglich: 1798.)

Kant, Immanuel, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? in: Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Paedagogik 1. Werkausgabe Band XI. Herausgegeben von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main, 1968.

Katz, Jacob (Hrsg.), Toward Modernity. The European Jewish Model, New Brunswick 1987.

Katz, Jacob, Tradition and Crisis. Jewish Society at the End of the Middle Ages, New York 1993.

Kiss, Endre, Nietzsche, Baeumler oder über die Möglichkeit einer positiven politischen Metaphysik", in: Annales Universitatis de Rolando Eötvös Nominatae, Bd. XVI. Jg. 1982.

Kiss, Endre. A pozitív politikai metafizika rekonstrukciója", in: Valóság, 1989/6. 28 - 39.;

Kiss, Endre, Die Stellung der Nietzsche-Deutung bei der Beurteilung der Rolle und der Stellung Martin Heideggers im Dritten Reich", in: Zur philosophischen Aktualitaet Heideggers. Band 1. Herausgegeben Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler. Frankfurt am Main, 1991.

- Kiss, Endre, Friedrich Nietzsche filozófiája. Budapest, 1993.
- Kiss, Endre, Der Tod der k.u.k. Weltordnung in Wien. Wien-Köln-Graz, 1986.
- Kiss, Endre, Szecesszió egykor és most. Budapest, 1984.
- Kiss, Endre, Két döntő évtized. A filozófiai tudat átrendeződése a tizenkilencedik század ötvenes és hatvanas éveiben. Világosság, 1988/3)
- Kiss, Endre, A világnézet kora. Budapest, 1982
- Kiss, Endre, Der Tod der k.u.k. Weltordnung in Wien (Wien-Köln-Graz, 1986.
- Kiss, Endre, Zur Hermeneutik von Nietzsches politischer Philosophie, in: Geschichte und Gegenwart, 10. Jahrgang, Nr. 2. 1991. 83-90.
- Kiss, Endre, Philosophie als Sprachkritik. in: Általános Nyelvészeti Tanulmányok. Bd. XIII.1981. 292-302.
- Kiss, Endre, Dialogdenken bloss romantisch - Gesellschaftsethik bloss pragmatisch (Johann Georg Hamann und Josef Popper-Lynkeus). in: Baeumer, Angelica - Benedikt, Michael (Hrsg.), Dialogdenken und Gesellschaftsethik. Wien 1991. 33-47.
- Kiss, Endre, Die Grundprinzipien des modernen Alltagsbewusstseins. in: Prima Philosophia. Band 5, Heft 3/1992. 279-293.
- Kiss, Endre, Die Entlassung aus den Mythen und die Notwendigkeit der Emanzipation. in: Mitteleuropäische Mythen und Wirklichkeiten. Herausgegeben von P. Gerlich, K. Glass und B. Serloth. Wien-Torun 1996. 81-92.
- Kiss, Endre, David Humes Argumentation in Hamanns philosophischem Diskurs. in: Johann Georg Hamann und England. Hamann und die englischsprachige Aufklärung. Herausgegeben von Bernhard Gajek. Frankfurt am Main, 1999. 367-380.
- Kiss, Endre, "...eine grosse Stadt, der Mittelpunkt eines Reiches..."oder: Kommt das Licht aus Königsberg? in: Königsberger Beiträge. Von Gottsched bis Schenkendorf. Herausgegeben von Joseph Kohnen. Frankfurt am Main – Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Oxford – Wien 2002. 119-138

Kiss, Endre, Az örök béke a globalizáció korában. in: Descartes, Kant, Husserl, Heidegger. Tanítványok írásai Munkácsy Gyula tiszteletére. Budapest, 2002. 311-324.

Kiss, Endre, "Zur Sozialphilosophie des postsozialistischen Systemwechsels", in: Karen Gloy (Szerk.), DEMOKRATIE-THEORIE. Tübingen und Basel, 1992. 106-131.

Kiss Endre, "A sztálinizmus társadalomlélektanáról", in: SZEMÉLYISÉGGONCEPCIÓK. Budapest, 1990.

Kiss Endre, "Der Philosoph Friedrich Nietzsche und seine Aufklärung", in: JAHRESSCHRIFT DER FÖRDER- UND FORSCHUNGSGEMEINSCHAFT FRIEDRICH NIETZSCHE. Band III. 1992/1993.Halle (Saale), 1994. 171-181.

Kiss, Endre "Die Grundprinzipien des modernen Alltagsbewusstseins im Spiegel ihrer Geschichte", in: PRIMA PHILOSOPHIA, Band 5, Heft 3, 1992. 279-293.

Kiss, Endre, Nietzsche, Baumler avagy egy pozitív fasiszta metafizika problémája [Nietzsche, Baumler or the problem of positive national socialist metaphysics]. In: Valóság, 1982. 9. (in German: Annales Universitatis Scientiarum Budapestiensis, Sectio Philosophica et Sociologica, vol. XVI., 1982)

Kiss, Endre, Társadalom és történelemlélektan. Bibó István történelemmagyarázata [Society and psychology of history. István Bibó's interpretation of history]. In: Valóság, 1984. 9.

Kiss, Endre, Fasizmus és irodalom [National Socialism and literature]. In: Nagyvilág, 1985. 7.;

Kiss, Endre, Positive faschistische Metaphysik als Grundstruktur faschistischen Denkens. In: Traditionen und Traditionsuche des deutschen Faschismus. Halle/Saale, 1987.

Kiss, Endre, Történelemelmélet és aktualizálás. Viták Nagy Frigyesről [Theory of history and actualization. The debate on Friedrich the Great]. In: Világosság, 1987. Aug-Sept. and Zum Begriff der positiven politischen Metaphysik. In: Recht-Politik-Gesellschaft. Wien, 1988.

Kiss, Endre, Alexander Bernát Spinozája és a diszciplinává váló magyar filozófia. in: Magyar Zsidó Szemle. Új folyam, 1. szám. Budapest, 2004. 95-125

Kiss, Endre, Az értelmezés és a magyarázat közötti különbség, avagy a negatív pozitivizmus (Alexander Bernát Spinoza-képének értelmezéséhez). in: Magyar Filozófiai Szemle, 2004/4. 471-493.

Kiss, Endre, Über die Differenz zwischen Interpretation und Erklahrung. Bernát Alexanders Einführung Spinozas in die disziplinaer gewordene Philosophie Ungarns. in: Werner Röhr (Hg.), Spinoza im Osten. Systematische und rezeptionsgeschichtliche Studien. Berlin (Edition Organon), 2005. 115-134.

Kiss, Endre, Civilizacio, emancipacio, liberalizacio. A zsidoemancipacio rejtett tortenelemfilozofiajahoz. Budapesti Negyed, XVI. evfolyam, 1. szam. 2008 tavasz (59. szam). Emancipacio utan. I. kötet. Szerkesztette Ujvari Hedvig. 63-82.

Kiss, Endre, Judentum – Emanzipation – Mitteleuropa. Neuere Studien. Magyar Zsido Szemle Konyvek 1. kötet. Sorozatszerkeszto: Lichtmann Tamas. Budapest, 2009. 1-336.

Koepf, W., Der Meister unter Masken. Versuch eines neuen Hamann-Bildes. Göttingen 1965.

Kojev, Alexandre, Introduction a la lecture de Hegel. Lecons sur la Philosophie de l'Esprit. Paris, 1947.

Kolnai, Aurel, Psychoanalyse und Soziologie. Wien, 1920.

Köhnke, Klaus-Christian, Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitaetsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus. Frankfurt am Main, 1986.

Kraus, Oskar, Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre. München. 1919.

Kulpe, Oswald, Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland. Fünfte Auflage. Leipzig, 1911.

Lavater, Johann Caspar, Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntnis und Menschenliebe. Herausgegeben von Christoph Siegrist. Leipzig und Winterthur, 1775.

Lefebvre, Henri, Das Alltagsleben in der modernen Welt. Frankfurt am Main, 1972.

Lenk, Kurt, Deutscher Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens. Frankfurt - New York, 1989.

Liebrucks, Bruno, Sprache und Bewusstsein. Frankfurt am Main und Bern 1974.

Löwith, Karl, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Stuttgart, 1981.

Luhmann, Niklas, Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen. Frankfurt am Main, 1973 (ursprünglich: 1968).

Luhmann, Niklas, Legitimation durch Verfahren. Frankfurt am Main, 1983. (ursprünglich: 1967).

Lukács, György, Történelem és osztálytudat. Budapest, 1973.

Liotard, Jean-Francois, La condition postmoderne. 1979.

(Salomon) Maimons Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von Karl Philipp Moritz. Neu herausgegeben von Zwi Batschr. Frankfurt am Main 1984.

Mannheim, Karl, Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus. Leiden, 1935.

Mannheim, Károly, A KONZERVATIVIZMUS. Tanulmány a tudás szociológiájáról. Budapest, 1993. Ford. Kiss Endre.

Mannheim, Karl, Historismus. in: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Nr. 52, Jg. 1924. S.2.

Mannheim, Karl, Konservatismus. Ein Beitrag zur Soziologie des Wissens. Herausgegeben von David Kettler, Volker Meja und Nico Stehr. Frankfurt am Main, 1982.

Mendelssohn. Moses, Schriften über Religion und Aufklärung. Herausgegeben und eingeleitet von Martina Thom. Darmstadt 1989.

Metzke, Erwin, J.G. Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts. Halle/Saale, 1934.

Meier, Heinrich (Herausgeber), Zur Diagnose der Moderne. München-Zürich, 1990.

Meyer, Michael A. (Hrsg.), Ideas of Jewish History. New York 1974.

Meyer, Michael A./Brenner, Michael (Hg.), Deutsch-Jüdische Geschichte in der Neuzeit, München 1996.

Meyer, Michael A. (Hrsg.), Von Moses Mendelssohn zu Leopold Zunz. Jüdische Identität in Deutschland 1749-1824, München 1994.

Mitzmann, Arthur, Anti-Progress. A Study on the Romantic Roots of German Sociology. in: SOCIAL RESEARCH 33 (1966), 65-85.

Myers, David N., Re-Inventing the Jewish Past. European Jewish Intellectuals and the Zionist Return to History, New York 1995.

Nebel, G., Hamann. Stuttgart 1973.

Neurath, Otto, Antispengler. 1921.

Nietzsche, Friedrich, Menschliches - Allzumenschliches. Kritische Studienausgabe, Band 2, Berlin. 1980.

Nordau, Max, Die conventionellen Kulturlügen der Kulturmenschheit. Zwölfte Auflage. Leipzig, 1880.

Nordau, Max, Paradoxe. Vierte Auflage. Leipzig, 1886.

Péterfy, Jenő, Válogatott művei. Válogatta és a jegyzeteket írta Sötér István. Budapest, 1983.

Polányi, Károly, Fasizmus, demokrácia, ipari társadalom. Budapest, 1986.

Polányi, Károly, Egy gazdaságelmélet küszöbén. 1-2. Budapest, 1986 (im weiteren: 1986/b)

Polányi, Károly, "Bevezető", zu: Mach Ernő, Az érzéketek elemzése. Budapest, 1910.

Radl, E., Geschichte der biologischen Theorien in der Neuzeit. 2. Aufl. Leipzig/Berlin, 1913.

Radványi, Ladislaus Der Chiliasmus, 1985. (Phil.Diss.1923)

Richter, Friedrich, 450 Jahre Albertus-Universitaet zu Königsberg/Preussen. 1544 - 1944 -1994. Stuttgart, 1994.

Rothe, Hans - Spieler, Silke (Hrg.), Die Albertus-Universitaet zu Königsberg. Höhepunkte und Bedeutung. Vortraege aus Anlass der 450. Wiederkehr ihrer Gründung. Bonn, 1996.

Russel, Bertrand, History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times ti the Present Day. London, 1947.

Salin, Edgar, Geschichte der Volkswirtschaftslehre. Berlin, 1923.

Salmony, H.A., Johann Georg Hamanns metakritische Philosophie. Zollikon 1958.

Sauer, Werner, Österreichische Philosophie zwischen Aufklaerung und Restauration. Beitrage zum Frühkantianismus in der Donaumonarchie.

Scheler, Max, Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsaezte. Vierte, durchgesehene Auflage. Herausgegeben von Maria Scheler. Bern, 1957.

Schmalenbach, Wilhelm, Das wirtschaftliche Denken in der Auffassung einiger moderner Wirtschaftstheoretiker. Emstetten, 1934.

Scholem, Gershom, Judaica, Frankfurt a.M. 1963.

uö.: Judaica 6. Die Wissenschaft vom Judentum, Frankfurt a.M. 1997.

Schochow, Werner, Deutsch-Jüdische Geschichtswissenschaft. Eine Geschichte ihrer Organisationsformen unter besonderer Berücksichtigung der Fachbibliographie, Berlin 1969 (Einzelveröffentlichungen der Historischen Kommission zu Berlin beim Friedrich-Meinecke-Institut der Freien Universität Berlin 3).

Schorsch, Ismar, From Text to Context. The Turn to History in Modern Judaism, Hannover (New England) 1994.

Schumpeter, Joseph A., Capitalism, Socialism, and Dem ocracy. New York, 1942.

Schwarz, Johannes Valentin, »Der Gegenstand böte genügend Attraktion« Ein Forschungsüberblick zur Geschichte der jüdischen Presse des 18. bis 20. Jahrhunderts im deutschen Sprach- und Kulturraum Ueber die jüdische Presse im Deutschland des vorigen Jahrhunderts, über ihre http://www.steiner-verlag.de/uploads/media/JBKG_2007_9_003-075_Schwarz.pdf

Seilliere, Ernest, Introduction a la Phenomene de l'imperialisme. Paris, 1911.

Selle, Götz von, Geschichte der Albertus-Universitaet zu Königsberg in Preussen. Zweite, durchgesehene und vermehrte Auflage. Würzburg, 1956.

Serl, H., Johann Georg Hamann. Wirklichkeit und Wort bei Johann Georg Hamann. Stuttgart 1961.

Simmel, Georg, Philosophie des Geldes. Herausgegeben von David P. Frisby und Klaus Christian Köhnke. Frankfurt am Main, 1989.

Soeffner, Hans-Georg, Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung. Zur Wissenssoziologie einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik. Frankfurt am Main, 1981.

Sombart, Werner, Der moderne Kapitalismus. Historisch-systematische Darstellung des gesamteuropaeischen Wirtschaftslebens von seinen Anfaengen bis zur Gegenwart. 1-3 Band. München und Leipzig, 1916-1927.

Sorel, Georges, Über die Gewalt. Frankurt am Main, 1969.

Spiegel, Henry William, The Growth of Economic Thought. Englewood Cliffs, N.J. 1971.

Stegmüller, Wolfgang, Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung. 6. erweiterte Auflage. Stuttgart, 1979.

Streminger, Gerhard, David Hume: "Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand". Ein einführender Kommentar. Paderborn - München - Wien - Zürich 1994.

Tönnies, Ferdinand, Gemeinschaft und Gesellschaft. Darmstadt, 1972

Unger, R., Hamanns Sprachtheorie. 1905.

- Vaihinger, Hans, Nietzsche als Philosoph. 1902.
- Vegener, Ketteler und das Vaticanum. Jena, 1915.
- Voltaire, La dictionnaire philosophique. Paris, 1967.
- Vorlaender, Karl, Geschichte der Philosophie. Berlin, 1932.
- Weber, H. Hamann und Kant. 1904.
- Weber, Max, Wirtschaftsgeschichte. Aus den nachgelassenen Vorlesungen herausgegeben von S. Hellmann und M. Palyi. Berlin, 1923
- Weiss, Helmut, Johann Georg Hamanns Ansichten zur Sprache. Versuch einer Rekonstruktion aus dem Frühwerk. Münster 1990.
- Wessel, Leonard P., G.E. Lessings's Theory. A Reinterpretation. A Study in the Problematic Nature of the Enlightenment. The Hague - Paris 1977.
- Weyand, Jan, Historische Wissenssoziologie des modernen Antisemitismus. Genese und Typologie einer Wissensformation am Beispiel des deutschsprachigen Diskurses. Wallstein Verlag, Göttingen, 2016. 1-368.
- Wild, Reiner (Hrsg), Johann Georg Hamann. Darmstadt 1978.
- Windelband, Wilhelm, Die Geschichte der neueren Philosophie. Zweiter Band. 7. und 8. unveränderte Auflage. Leipzig 1922.
- Windelband, Wilhelm, Philosophie im deutschen Geistesleben. 1910.
- Wolf, Immanuel, Ueber den Begriff einer Wissenschaft des Judenthums, in: Zeitschrift für die Wissenschaft des Judenthums, Band 1, 1923 (Nachdruck).
- Yerushalmi, Yosef Hayim, Zachor: Erinnerere Dich! Jüdische Geschichte und jüdisches Gedächtnis, Berlin 1996.
- Yovel, Yirmiyahu. Spinoza. Das Abenteuer der Immanenz. Göttingen, 1994. (eredetileg: 1989)
- Zippel, G., Geschichte des Königlichen Friedrich-Killegiums zu Königsberg Preussen. 1698 - 1898. Königsberg, 1898.