

Siegfried Kohlhammer - Miért gyűlöli az értelmiség a saját társadalmát 2007

Az írás eredeti megjelenési helye: Merkur, Nr. 700, August/ September 2007.

www.online-merkur.de

*Megjelenés éve: 2007 | Lapszám: 11
ketezer.hu | Irodalmi és társadalmi havi lap
Irodalmi és társadalmi havi lap*

Egyetlen más kultúra, egyetlen más társadalmi rendszer sem részesítette olyan mérvű támogatásban és védelemben az értelmiséget, mint a modern nyugati világ. A fejlett kapitalizmus a szükséges előfeltételeken kívül – amilyen a város és a munkamegosztás – fizetőképes tömegközönset bocsátott az értelmiség rendelkezésére, ami óriási példányszámokat és szűkebb köröknek szánt produktumok számára is értékesítési lehetőséget jelentett. A piac személytelen anonimitása, a művek kommercializálása felszabadította az értelmiségit a fejedelmi és mecénási személyes függőség alól.

A tulajdon védelme – a szerzői jog formájában – a szellemi tulajdonra is kiterjedt, a véleménynyilvánítás és a művészet szabadsága, általában a törvényileg rögzített és valóságosan is gyakorolt tolerancia megvédte az értelmiségit kritikája áldozataitól és hagyományos üldözőitől, az egyháztól és az államtól (ma már az értelmiségi képéhez éppúgy hozzátartozik, hogy “kritikus”, mint a szakácséhoz a fehér sapka, ez azonban nem mindig volt így, azelőtt ugyanis inkább égi és földi uraik dicsőítése volt a dolga). “Egy Voltaire-t nem lehet börtönbe csukni!”, jelentette ki Sartre politikai nyüzsgése kapcsán De Gaulle – kétszáz évvel korábban egy Voltaire-t a lakájokkal is büntetlenül el lehetett páholtatni. Miközben egyesek továbbra is a hatalmasok bátor kihívóiként tetszelegnek, úgymond kockázatot vállalnak stb., ez ma már inkább csak folklorisztikus elem. Raymond Aron már 1954-ben így írt: “A kritika már régen nem a bátorság tanújele, legalábbis a mi szabad nyugati társadalmainkban nem az.” Időközben ráadásul az értelmiségi társadalmi megbecsültsége és befolyása is – a művészhöz hasonlóan – megnövekedett.

Soha korábban és sehol másutt nem élveztek tehát az értelmiségiek olyan anyagi biztonságot, védettséget, nem voltak olyan szabadok és elismertek (mégpedig ilyen nagy számban), mint a Nyugaton. És mégis, jelentős részük, hosszú időszakokon át pedig a többségük ellenségesen viszonyult a modern nyugati világhoz, mintegy alapvető ellenállást tanúsított vele szemben, jobbról és balról egyaránt. Az ellenállás

időnként éppen a nyugati világ azon elemeinek szólt, amelyek az értelmiségi lét biztonságának előfeltételeit alkották: a városnak, a munkamegosztásnak, a kapitalista piacgazdaságnak, amely haszonra tör, a kommercializálódásnak, a tulajdonnak, a jognak (“polgári”; “osztálybíráskodás”), az individualizmusnak, sőt akár a toleranciának is (“represszív tolerancia”).

Noam Chomsky a Tagesspiegelnek adott interjújában (2007. február 4.) a teljes paradoxon jelen van. Chomsky először is kifejti, hogy az olyan “disszidens értelmiségiek”, mint amilyen ő, “minden társadalomban mindig is rendkívül marginális jelenségnek számítottak. Ki itta ki a bürökpoharat? Szókratész. Az átlagos értelmiségi a hatalmasoknak szokott hízelegni.” Az emberben felmerül a kérdés, vajon hol él Chomsky, a világ egyik legkiválóbb egyetemének megbecsült professzora, sok kiadást megért könyvek egész sorának szerzője, előadótermek sztárja: “Ó, amióta az eszemet tudom, megvetés és rágalmak egész áradata zúdul rám.” Romero érsek San Salvadorban úgymond egy disszidens értelmiségi sorsát szenvedte el: “Az oltár előtt lőtték szét az agyát.” A riporter kézenfekvő megjegyzésére, miszerint őt, a disszidens értelmiségit nem érte ilyesmi, Chomsky az igazságnak megfelelően a következőt válaszolja: “Nem, nekem sohasem lőtték szét az agyamat. A Nyugaton, sok évszázados harc eredményeként, nagyfokú szabadságot élvezünk.” A nyugati világban az értelmiségiek csak Törökországban “vállalnak valódi kockázatot”. Mikor Chomsky arról számol be, hogy az utóbbi negyven évben az egyetemén milyen sokat javult a nők és a kisebbségek helyzete, a riporter megjegyzi: “Maga a rendszer tehát jó, ha egyszer ilyen előrelépéseket enged meg.” Mire Chomsky, aki korábban, amikor “a kapitalista rendszer ellenzőjeként” jellemezték, nem szólt közbe, így felel: “Igen, a rendszer nagyon jó, hála a sok évszázados harcnak... A vélemény itt sokkal régebb óta szabad, mint bárhol máshol.”

A rendszer tehát “nagyon jó”, “nagyfokú szabadság” uralkodik, a vélemény szabad, és az értelmiségit mégis mélyen gyökerező rossz érzés űzi el otthonról, hogy magára öltse a hősi ellenálló pózát (lásd “bürökpohár” – talán mégis történt valami azzal az aggyal?).¹

Ugyanakkor a totalitárius rezsimek 20. századi megszületését követően a saját nyugati társadalommal szembeni gyökeres ellenzékiesség együtt járt a saját társadalom bevallott ellenségeinek védelmével vagy elszánt pártolásával, lett légyen szó hazai vagy külföldi ellenségről – az írástudók olyan társadalmak mellett törtek lándzsát, amelyek az értelmiségtől a legelemibb létfeltételeket is megtagadták (függetlenül attól, hogy a rezsimek iránti hűségért cserébe anyagi biztonságra és elismertségre lehetett számítani). “Miközben az értelmiségiek a saját társadalmukban ellenségesen viseltettek a kormányzat iránt, sokuk hódolattal viszonyult más országok abszolutista, elnyomó és kíméletlen kormányaihoz, illetve olyan politikai pártokhoz és mozgalmakhoz, amelyek a legalázatosabb kiszolgálói az ilyen abszolutisztikus társadalmaknak”, írja Edward Shils amerikai szociológus *Intellectuals and Responsibility* című esszéjében.² “A saját társadalmon kívül uralkodó zsarnokság támogatása alighanem példa nélküli az értelmiség politikai kapcsolatainak

történetében.” Shils megállapítja, hogy a “nyugati értelmiségiek körében ... nagyfokú xenofília” tapasztalható, továbbá “gyanakvó, ellenséges viszonyulás a saját társadalommal és annak politikai rendjével szemben”. Mindez az (ön)dicséret különféle megfogalmazásaiban – amilyen a “homok a gépezetben”, a “tövis a testben”, a “kényelmetlen elemek” és hasonlók – réges-rég fárasztó konformizmusba torkollott. Albert Camus már 1957-ben megállapította: “a konformitás színhelye ma a baloldal”.

Mark Lilla a “tirannofil értelmiségi” típusát vizsgálta, amelyet “általános jelenségnek” minősített, mivel szerinte nem az “extravagáns viselkedés elszigetelt eseteiről” van szó. “Aki vállalkozik rá, hogy kozmetikázatlanul megírja az európai értelmiség 20. századi történetét, annak bizony jó gyomorra van szüksége”, figyelmeztet Lilla.

A szóban forgó száz évben a Nyugat szabad demokráciáját mindvégig a zsarnokság voltaképpen otthonaként démonizálták – a tőke, az imperializmus, a polgári konformizmus, a ’metafizika’, a ’hatalom’, sőt akár a ’nyelv’ zsarnokságának otthonaként.³

Megfordítva pedig, mint mondtuk, rengeteg nyugati értelmiségi zengte a totalitárius társadalmak himnuszát, sőt sokan el is zarándokoltak a megannyi “Új Jeruzsálembé”⁴ – mintha a saját társadalomtól való elfordulás légüres tere szorulna feltöltésre.

Az egész alighanem a humanizmussal és a reneszánszsal kezdődött, amikor sokan távolodtak el a hagyományos, a keresztény hit által összetartott középkori világképtől, és az antik filozófia segítségével elkezdtek önállóan gondolkodni. Míg a hagyományos kép a társadalmat szükségképpen és javíthatatlanul bűnösnek és tökéletlennek mutatta, és a reményt a túlvilágba vetette, ezek az emberek a földi valóságtól követelték az ésszerűséget és tökéletesedést, vagy Hollander szavaival élve: az e világi mennyország hite úgy erősödött, ahogy a túlvilágiba vetett hit csökkent. A szekularizáció ugyan nem ellentételezte a vallás általa előidézett eltűnését új vallással, de valláspótlékot mégiscsak kínált: a tökéletes társadalom utópiáit (lehetséges más – jobb – világ), vagy azok kivetítését idegen társadalmakra (már ma is létezik jobb világ, de máshol). Utóbbinak egyik első példája a vértanú Petrus Anglerius 1530-as De Orbo Novo című műve, amely a konkvisztádorok kapzsiságával, türelmetlenségével és kegyetlenségével a brazil indiánok boldog életét állította szembe: “nem ismernek pénzt, törvényeket, álnok bírákat, csalfa könyveket, sem a bizonytalan jövő aggodalmát”. Mindazt, amit általában civilizációs nyereségnek szokás tartani, a szerző elveti, s hiányát boldogságtöbbletként mutatja be.

Később azután Montaigne Az emberevőkről című esszéjében kidolgozza e kivetítések lényegi mozzanatait, a nemes vadembertől a tiersmondizmusig, a ’harmadik világ’-ért rajongásig. Okfejtését azzal a könnyen elfogadható állítással kezdi, hogy nem nevezhetjük mindjárt barbárnak mindazt, ami a számunkra szokatlan, ám ezután

rögtön rá is tér arra az erősen kultúrrelativista tézisére, mely szerint “nincs más mércénk az igazságra és az ésszerűségre, mint saját országunk vélekedéseinek és szokásainak példája és eszméje”.⁵ A továbbiakban Montaigne az “Anyatermészetet” és annak alkotásait szembeállítja a mi beavatkozásainkkal, azaz a természetet megmásító és megfojtó mesterkedéseinkkel és leleményeinkkel.

A pozitív természet és a negatív mesterkéeltség ellentétét azután kivetíti az emberevő népekre és az európaiakra. Amazok “még igen közel állnak eredeti keresetlenségükhöz. Még természetes törvények irányítják őket, igen kevésbé korcsosították el őket a mieink. (...) amit e nemzeteknél tapasztalunk, az nem csupán azokat a képeket szárnyalja túl, amelyekkel a költészet az aranykort felékesítette, és mindazon leleményeit, amelyekkel a boldog emberi állapotot érzékeltette, hanem magának a filozófiának minden elgondolását és vágyát is.” E “boldog állapot” oka, hogy ez a nemzet “nem ismer semmiféle kereskedést; semmiféle írásbeliséget; nem ismeri a számokat; nincs neve a magisztrátusra, sem a politikai felsőbbiségre; nem ismeri a szolgaságot, a gazdagságot vagy a szegénységet; a szerződést; az öröklést; az osztzkodást; egyéb foglalatosságot a henyélésnél”, egyszóval megvalósított egyfajta “tökéletességet”.

Mindezt Morustól a 19. századig minden utópiában viszontlátjuk. A rousseauizmus és a nemes vadember alakja mellett Montaigne az egyenlő távolság apologetikus fogását is felfedezte: “Engem nem az efféle cselekedetek borzalmas barbársága szomorít el, sokkal inkább az, hogy ha ilyen jól ítélünk az ő hibáikról, akkor miért vagyunk vakok a magunkéira.” Ha becsületesek vagyunk, be kell vallanunk, hogy “mindennemű barbárságban túlteszünk rajtuk”. És akárcsak később a tiersmondizmus, a harmadik világ nyomoráért Montaigne is az első világot okolja: “egy napon nyugalmukkal és boldogságukkal fizetnek majd az itteni romlottság megismeréséért”, és velünk való érintkezésük “pusztulásuk szülője lesz”.

Amit Morus Utópiája ötvennégy városáról ír – “Aki egyik városukat ismeri, valamennyit ismeri!” –, a később keletkezett utópiákról is igaz. Szinte kivétel nélkül minden szerző egyetért abban, hogy a tulajdon ajánlatos formája a vagyonközösség, illetve az állami tulajdon, hogy a magántulajdon magánérdekeket és így önzést támaszt, a célba vett testvéri közösséget pedig szétzilálja. “A vagyonközösség az emberiség megváltásának eszköze; úgy átalakítja a földet, hogy édenkertté teszi” fejtegeti 1838-ban Wilhelm Weitling Milyen ma az emberiség, és milyennek kellene lennie című munkájában, amit a legkevésbé sem szánt ironikusnak.⁶ Az értelmiségiek feladata, hogy megtervezzék, milyennek kellene lennie, mégpedig sok esetben a legapróbb részletekig menően,⁷ ami az ilyen utópiák tébolyult tervezési és szabályozási törekvéséből fakadt: “Szent kötelesség embertársainknak megmutatni a célhoz vezető utat s megóvni őket a tévutaktól”. Az utópiák legtöbbszörhöz hasonlóan Weitlingé is a pénzben látta minden rossz csaknem kizárólagos forrását: a pénzt “az egész emberiség egyetlen nagy családszövetségbe”, azaz nagy közösségbe történő egyesítése érdekében meg kell szüntetni. Ahogy Morus írja: “aligha lehet valaha is igazságos és boldog élete a köznek ott, ahol a vagyon magánkezében van, ahol

mindenki mindent pénzzel mér.”

Úgy tűnik, a pénz megszüntetése Utópiában egyúttal minden problémát is megszüntet:

Ott a pénzhasználat megszüntetésével a pénzvágy is megszűnt, s vele együtt mennyi nehézséget, a bűnöknek mekkora vetését irtották ki gyökerestül! Ki ne tudná, mennyi csalás, lopás, rablás, viszály, zenebona, perlekedés, lázadás, öldöklés, árulás, méregkeverés pusztulna ki egyszerre a pénz eltörlésével, melyet a naponkénti kivégzésekkel inkább csak megtorolnak, semmint megfélemeznek; s hozzá még mennyi félelem, izgalom, gond, fáradozás, virrasztás semmisülne meg ugyanabban a pillanatban, amelyben a pénz. Sőt maga a nyomor, amelyről azt hiszik, hogy csak pénzre van szüksége, a pénz megszüntetésével azonnal maga is megfogyatkozna.⁸

Többször kellene hallgatni az írástudókra!

Nem a termelés fokozása, s még kevésbé a fényűzés a fontos, hanem az egyszerű életmód, a mértékletesség. Az igazi közösség “mindenkit gazdaggá és szegénnyé tesz”, olvassuk Campanellánál: “gazdaggá, mert mindnenük megvan, szegénnyé, mert nem válnak a dolgok szolgálivá, hanem minden dolog őket szolgálja”.⁹ Hányszor hangzott el azóta a fogyasztási szellem bírálata! Az ilyen gondosan megtervezett és szabályozott közösségnek, amelyben vagyonközösség, magyarán állami tulajdon uralkodik, fejlett tervező hatóságokra és elosztási apparátusra van szüksége – vagyis kiterjedt bürokráciára és erős államra (mely az élelem kiutalójaként óhatatlanul élet és halál urává válik).

Ezek az írásba foglalt utópikus tervezetek, amelyek többnyire a felső vagy középrétegek értelmiségének termékei, nem kifejezetten kereszténység- vagy egyházellenesek és eretnekek. E szekuláris utópiák a vallást messzemenően helyettesítik a maguk alternatív értelemkínálatával: az emberi nem földi tökéletesedésével (amit később “haladásnak” vagy “világtörténelemnek” is neveznek), a hívő gyülekezet vagy az egyház helyett pedig az “igazi közösséggel”. Ezzel szemben ízig-vérig vallásiak, eretnekek és egyházellenesek voltak a szekuláris utópiákkal párhuzamosan kibontakozó khiliasztikus-messianisztikus mozgalmak, amelyek az alsóbb osztályoknak és azok “lumpenértelmiségének” a szülöttei. Norman Cohn, aki *The Pursuit of the Millennium* című munkájában ezeket a mozgalmakat vizsgálja, öt ismérvüket sorolja fel. Először: a hirdetett megváltás kollektív megváltás – a hívőnek a kollektívum tagjaként lesz osztályrészévé; ez megfelel a szekuláris utópiának és “igazi közösségének”, ahogy a második ismérv is: a megváltás itt a földön, nem a túlvilágon valósul meg. Harmadszor: A megváltás közvetlenül küszöbön áll és váratlanul érkezik el. Negyedszer: a megváltás totális lesz, gyökeresen átalakítja az életet a földön, nem pedig egyszerűen megjobbítja a fennálló rendet (“Lehetséges más világ”). Ötödször: természetfeletti hatalmak segítségével valósul meg. Mindenekelőtt ezen a ponton különböznek a messiási utópiák a szekulárisaktól.

És még egy további különbséget is meg kell említenünk, amelyben a messiási mozgalmak szinte mindegyike osztozik, melyeket Cohn egyes 20. századi nagy forradalmi mozgalmak elődjének tekint: a megváltást véres apokaliptikus ütközet előzi meg, melyben a jók elpusztítják a gonoszokat, hogy azután megalapíthassák a bűn és szenvedés nélküli Új Jeruzsálemet. A 19. században azután, mondja Cohn, ez a messianisztikus hagyomány összeolvadt a szekulárisával, és történelemfilozófiává alakult, “s így amit egykor Isten akarataként követeltek, most a történelem céljaként követelték”. Ez egybecseng Karl Löwith Világtörténelem és üdvtörténetének tézisével a történelemfilozófia teológiai eredetéről. Az utópikus gondolkodás e két vonulata a nyugati értelmiségieknek a 20. századi Új Jeruzsálemekről adott beszámolóiban is összefonódik.

Ami ezekben a Szovjetunióról, Kínáról, Kubáról és más szocialista zarándokhelyekről szóló beszámolókból legelőször feltűnik, az az, hogy sokan elsősorban nem gazdasági, politikai és társadalmi, hanem immateriális, spirituális eredményeket hangsúlyoznak és magasztalnak. John Maynard Keynes éles szemű megfigyelése szerint a kommunizmus vonzereje az értelmiségiek számára nem elsősorban gazdasági okokon alapult. Az ő kommunizmusuk nem a kapitalista gazdaság kudarcára, hanem annak sikerére adott válasz. “Tiltakozás az üres gazdasági jólét ellen, felhívás a mindannyiunkban ott lakozó aszkétához... Az idealista ifjúság azért kacérkodik a kommunizmussal, mert egyedül az rendelkezik időszerűnek érzett spirituális vonzerővel.” John Dewey is azt vallotta, hogy “az oroszországi fejlődés lényege szerint vallási”, ám csak a helyszínen ismerte fel, hogy nem valamiféle “értelmiségi teológiáról” van szó, hanem olyasmiről, “ami talán az őskereszténység mozgató szellemiségét és erejét is adta”. Deweyt lenyűgözték a látottak. Lion Feuchtwanger 1937-ben a következőképpen számolt be Moszkvából a szovjet ifjúságról: “Mily szilárdan, bizakodón, higgadtan állnak az életben, egy értelmes egész szerves tagjainak érezve magukat!”

Sherwood Eddy amerikai író, aki egy ideig a Keresztény Ifjak Egyesületének (YMCA) az elnöke volt, így írt:

Oroszország olyasmit vitt véghez, amiről a történelemnek csak kevés korszakából van tudomásunk: szinte egy egész nép megtapasztalhatta, milyen is egy egységes világnézet jegyében élni. Az élet mindenestül egyetlen központi célra összpontosul. Minden egyetlen magasrendű célra szegeződik, egy oly hatalmas és lelkesítő ösztöntől hajtva, hogy az élet szemlátomást elnyerte teljes jelentőségét.

Más szavakkal: a kommunizmus értelmet adott, minden emberre és az egész társadalomra kiterjedő, mindent átható értelmet. És így teremtett egyúttal közösséget is. Ernst Bloch írta a következőket a Szovjetunióról:

a család szerves erői itt nem bizonyulnak korlátoltnak és kötöttnek, a nemzet szerves-történelmi erői átszerveződve egy egész népközösség szolgálatába álltak, mégpedig

egy valódi népközösségébe.

Salman Rushdie a szandinista Nicaraguában olyan társadalmat talált, amely a nyugatitól eltérően nincs “teletömve pénzzel, hatalommal és tárgyakkal”, hanem céltudatosság és közösségi szellem jellemzi. Susan Sontag is a “közösségi szellemet” nevezte meg a forradalmár kubaiak nagyobb életerejének új gyújtópontjaként, miközben odahaza “elembertelenített egyéneket”, “élő halottakat” és “tartalmatlan jólétet” talált. Az említett írástudóknak úgyszólván közös jelszava lehetne Bakunyin mondása: “Én nem én, hanemmi akarok lenni.”

Hollander adatokkal is alátámasztja azt a megállapítását, mely szerint az emberben “él a vágy ama univerzum iránt, amelynek van értelme és célja. Úgy tűnik, ez a vágy – egyesek várakozásával ellentétben – az értelmiség soraiban erőteljesebb, mint az ’egyszerű’ emberek körében.” Ez az átfogó értelem azután képes volt a felkeresett társadalmak gazdasági-anyagi és politikai hiányosságait is legitimálni; a fogyatékoságok értelmesnek mutatkoztak, az Utópiába vezető út értelmes áldozatainak. Ez különösen egyértelműen megfogalmazódik Hollander két idézett zárándokánál:

Az Oroszországban ma még tapasztalható számos teher és feszültség a jövőbeni nagy cél fényében igazolható. Az emberek tömegei – mondhatni – konstruktív áldozatot hoznak, egy ragyogó célt tartva tudatosan és szakadatlanul szem előtt... Úgy véljük, hogy ma Oroszországban igen nagy boldogság uralkodik. Az emberek fenntartások nélkül szentelik magukat egy nagy célnak, mely háttérbe szorítja személyes gondjaikat és freudi komplexusaikat.

Edmund Wilson akkoriban azt írta, hogy “a Szovjetunióban az ember úgy érzi, mintha a világ morális csúcsán állna”. Upton Sinclair számításai szerint ez egymillió ember életébe kerülhet, vagy akár ötmillióéba, “de képtelenség erről ésszerűen gondolkodni, amíg nem tesszük fel azt a kérdést, vajon hány emberéletbe került volna, ha a változások elmaradtak volna.” Minden “nagy társadalmi változásnak megvoltak a halottai”. Hasonlóan érvelt Eric Hobsbawm is Michael Ignatieffnek egy 1994-es interjúban, kijelentve, hogy a Szovjetunióban meggyilkoltak milliói nem befolyásolták kommunista kötődését. A riporter kérdésére – “Ez azt jelenti, hogy tizenöt–húszmilliós emberveszteség igazolható lenne, ha a fényes holnap csakugyan beköszöntött volna?” – Hobsbawm igennel felelt.

Elfogadható-e az egypárti diktatúra? “Ha a társadalmi kapcsolatok mélyén jelen van a szeretet, akkor az emberek egyetlen párthoz való viszonya nem szükségképpen elembertelenítő”, jelenti ki Susan Sontag Észak-Vietnamban. Hát a moszkvai kirakatperek? “Nem engedhetjük meg magunknak, hogy a morálprédikátor szerepében tetszelegjünk, ha (a Szovjetunió) ... maroknyi kizsákmányolót és spekulánst emberségesen és körültekintően likvidál, biztonságos helyé téve a világot a tisztességes emberek számára”, véli G. B. Shaw. És a véleménynyilvánítási szabadság? “A kritika szabadsága is csak kapitalista fényűzés volt, a rendszer

hanyatlásterméke” – számol be Mary McCarthy Hanoiból. Na és a jogállam? Mao Kínájában “politikai és morál egymásba fonódnak”, magyarázza a neves sinológus, John K. Fairbank, aki szerint Kínát “példaszerűen morális emberek, nem pedig törvények” kormányozzák.

Hogy nem lehet kapni semmit? Milyen csodálatos! Ernesto Cardenal azon örvendezik, hogy “Havanna utcái telis-tele voltak emberekkel, de senki sem vásárolt és árult semmit... senki sem hajszolta a pénzt.” Nem működik a gazdaság? “Kétség sem fér hozzá, hogy Kína roppant hatékony gazdasági rendszert épít ki”, hirdeti John K. Galbraith 1973-ban, a kulturális forradalom idején. Fairbank úgy vélte, hogy a maoi kulturális forradalom a legjobb dolog, ami a kínai néppel évszázadok óta megesett. És az erőszak? Ez nem öncélú, hanem “az erény nevében gyakorolt erőszak”.

A nyugati politikai zarándokok kevés kivételtől eltekintve olyan mérvű valóságtagadásról és vakságról tesznek tanúbizonyságot, hogy az csak egy igen erőteljes és mélyen gyökerező vággyal magyarázható. “Igen, becsaptunk titeket”, vallja meg országa egykori csodálójának kínai kalauza, “de ti akartátok”. Revolutionstourismus című 1972-es írásában Hans Magnus Enzensberger is megállapítja, hogy azok közt, aki a harmincas években a Szovjetunióba látogattak, sokan voltak “vakok a valóságra”, ami időnként “groteszk vonásokat” is öltött. Hollander szerint ez azzal magyarázható, hogy e zarándokok elidegenedtek a saját társadalmuktól: azért szeretik a maoizmust vagy a castroizmust, mert annyira gyűlölik a saját társadalmukat; más társadalmakban találják meg, illetve találják ki azt, amit a sajátjukban hiányolnak: az értelmet, a közösséget... De vajon mi az oka annyi értelmiségi mindaddig ismeretlen elidegenedésének a saját társadalomtól?

A Gazdaság és társadalom “Vallásszociológia”- fejezetében Max Weber ezt a típust a következőképpen jellemzi: “Az értelmiségi különféle utakon próbál minden részletében – végtelen sok konkrét esetre kiterjedően – folyamatos ’értelmet’ kölcsönözni, vagyis önmagával, az emberekkel és a kozmosszal összhangban álló ’egységet’ tulajdonítani az életvitelének. Ő az, aki úgy fogja föl a ’világot’, mint ’értelem-problémát’.”¹⁰ És Weber mindjárt a bennünket érdeklő jelenség történeti magyarázatát is megadja: “Minél jobban előtérbe kerül az intellektualizmus, és minél inkább kiszorítja a magiába vetett hitet – amivel párhuzamosan a világban végbemenő folyamatok ’fölszabadulnak a varázslat alól’, elveszítik mágikus értelmüket: már csak ’vannak’ és ’megtörténnek’, de ’jelentésük’ már nincsen –, annál nyomatékosabban merül föl a követelmény a világgal és az ’életvitellel’ mint egészszel szemben, hogy egyik is, másik is jelentésének megfelelően és ’értelmesen’ rendezett legyen.”

Az a tény, hogy világuk, társadalmuk ennek a követelménynek nem tesz eleget, Weber szerint “a világból való sajátosan értelmiségi meneküléshez” vezet, akár a természetbe, akár pedig az aszkézisbe vagy a “világ kollektív-etikai-forradalmi megváltoztatásának” törekvésébe. A politizáló értelmiségit tehát végső soron nem is a

politika érdekli, hanem az értelem és a jelentés. Ebből következik, hogy nem a felelősségetika, hanem az érületetika követőjének kell lennie.

Az érületetika híve csak azért érez 'felelősséget', hogy a tiszta érület lángja – például a társadalmi rend igazságtalansága elleni tiltakozásé – ki ne aludjon. A lehetséges eredmény szemszögéből nézve tökéletesen irracionális tetteinek az a célja, hogy mindig újraélesszék a lángot, tehát csak példaértékűek lehetnek és kell legyenek.

Amit Weber úgy nevez, hogy valaki "megtanult kíméletlenül szembenézni az élet realitásaival, elviseli őket, bensőleg fel tud nőni hozzájuk" – nos, ez nem a szóban forgó értelmiségi jellemzője.

Az értelmvágó értelmiségi, aki az élvonalban munkálkodott a világ varázstalanításán, szekularizálásán, így fosztotta meg magát saját "értelmforrásától" (Jürgen Habermas). Mindaddig, amíg a világ szekularizálása és a modernitás még világtörténelmi projektum, sugárzó jövő volt, melyen nem ejtettek foltot az élet realitásai, képesek voltak értelmet adni – csak megvalósulásuktól váltak problémává. Egy ügy, egy cselekvés értelme mindig túlmutat önmagán. A nyugati társadalom és a modernitás értelme nem lehet önmaga: mihelyt valósággá válik, többé nem tudja kielégíteni a szakadatlan értelemkeresést. Szükségszerű, hogy másvalaminek a nevében megtagadják. A mai nyugati társadalom ("rendszerimmanens") helyreállítási munkálatokkal és javításokkal foglalatosskodik a fennálló rend keretei között ("reformizmus") – nem a transzcendencia foglalkoztatja. Így aztán alighanem kudarcra ítéltetett minden olyan kísérlet, mely arra irányul, hogy megőrizze a nyugati társadalom csábítóan izgalmas projektumszerűségét és utópikusságát. Egy interjúban Richard Rorty a "szociáldemokrata utópia látomásáról beszél" (Welt, 2007. június 13.), amelyben – úgymond – "osztózik Habermasszal". "Sok olyan feladatot, amelyet egy vallási közösséghez tartozás tölt be, ebben az utópiában olyasvalami helyettesítene, amit Habermas 'alkotmánypatriotizmusnak' nevez." A szociáldemokrácia mint utópia – Kurt Beckkel mint a szekuláris közösség karizmatikus vezérével az élen?11 De hiszen a szociáldemokrácia nagy érdeme a múlt században éppen az volt, hogy egy felelősségetikai politika nevében ellen tudott állni az utópikus kísértésnek! Az alkotmánypatriotizmussal szemben nem támasztható kifogás, de nagyjából annyira lelkesítő, mint egy alkotmánykommentár.

Az értelem a hagyományos társadalmakban – közösségekben – társadalmilag eleve adott és kötelező, azaz kvázi vallási jellegű és feltétlen érvényű, vagy legalábbis annak kell lennie (nem pedig egyéni választás eredménye, azaz nem viszonylagos vagy mindenestül elvethető); az ilyen értelmi koncepciókhoz kötődő értelmiségiék pedig nem a modernitás képviselői, hanem egy premodern, szekuláris alakot öltött vallási közösségkép őrei.

Az értelmiségi tehát, akihez mintha definíciószerűen tartozna hozzá a "racionalitás" attribútuma, nem elsősorban racionális-tárgyi okokból viszonyul kritikusan a saját

társadalmához; inkább az értelemhiány, a “transzcendens otthontalanság”, az adott társadalom céltalansága okozta szenvedés racionalizációjával van dolgunk – ez pedig igen magas szinten is üzhető. Az értelemsóvár értelmiség rossz közérzete, gyökeres ellenzékiisége a nyugati társadalmakon belül nem is szüntethető meg: a kritika új és új tárgyait leli fel és találja ki magának, hogy bizonyos idő elteltével aztán – többnyire elintézetlenül – veszni hagyja őket, az azbeszttől az állatvédelemig, a bálnavadászattól a harmadik világig, és hát mi lett a “nukleáris télből”? A gyökeres ellenzékiiség alighanem legügyesebb tétele, hogy minden Egész hamis, és ezzel már minden “pozitív” és “igaz” egyediség bele is keverhető valami álnok-áldatlan összefüggésbe.

Bár a dicstelen összeomlás egyesek szemében végérvényesen hiteltelenítette a kommunizmust, másokat nem indított a belé vetett hitük feladására:12 hiszen a megbukott társadalmak úgymond nem is kommunisták/szocialisták, hanem autoritáriusan-bürokratikusán elfajzottak voltak... A nyugatellenes, antikapitalista törekvésnek azonban nincs feltétlenül szüksége a szocializmus elméleti és terminológiai jelmezére – más elmélet, más terminusok is lehetségesek! A modern társadalom olyan felnőttek ügye, akik kezükbe vették a saját életüket és képesek a saját lábukon állni, akik maguk határozzák meg, mit akarnak és hová tartanak, nincs szükségük olyan hatalomra, amely “kijelölné az útjukat” vagy “óva intené őket a tévutaktól”. Az átfogó és kötelező társadalmi értelem elvesztése egyúttal az egyéni szabadság fokozódását jelenti, akárcsak a közösség szétbomlása. Az értelem és a közösség minden helyreállítási kísérlete – bármilyen címen történjen – szükségképpen szabadságvesztéssel jár.

Ha igaz, hogy az értelmiség jelentős része alapvető ellenállást tanúsít a nyugati társadalommal szemben, és hogy e társadalom polgárait publikációi és a média révén komoly hatást gyakorol, felmerül a kérdés, mennyiben gyengíti meg és fenyegeti belülről a nyugati társadalmat, és mennyiben járulhat hozzá a hanyatlásához, más szóval: mennyiben hanyatlásjelenség ez az alapvető ellenzékiiség.

A 20. század totalitárius rezsimeje e tekintetben két tanulsággal szolgált: hogy az értelmiségiek lényegi módon kivették részüket azok ideológiájából és hatalomra kerüléséből – Lenintől és Mussolinitól Hitleren és Goebbelsen keresztül Maoig és Pol Potig, a fasiszta és még inkább a kommunista pártokban –, és hogy modernitásellenes vágyaikat válságos időkben sokan mások is osztották, sőt ezek a vágyak talán soha nem is tűntek el teljesen.13 Nem az értelmiség afféle konzervatív ostromozásáról van tehát szó, amelyet még a hagyomány nevében volt szokás előadni az értelmiségi modernizátorok és szekularizálók ellen, a nagyváros és a kötődések hiánya miatt érzett neheztelésre apellálva.

Általánosan a következőképpen is megfogalmazható a kérdés: Ha a kapitalista polgári társadalmat csakugyan a hagyományozott és szentesített hagyományok Marx által oly ékesszólóan hangoztatott eróziója jellemezte, miért ne történhetne meg, hogy ez a bomlasztó erő egy napon a kapitalista polgári társadalom, annak hagyományai és

kötődései ellen fordul? “Fennmaradhat-e a kapitalizmus?” – tette fel a kérdést Schumpeter 1942-ben, *Demokrácia, kapitalizmus és szocializmus* című munkájában, és így válaszolt: “Nem, nem hiszem, hogy képes rá.” Bukásának okait Marxtól eltérően nem gazdasági törvényszerűségekből vagy valamilyen történelemfilozófiai szükségszerűségben látta, hanem társadalmi-kulturális alkatában. Szerinte a kapitalizmus a maga sajátos technikai és kalkuláló racionalitása révén a kritikai gondolkodás olyan formáját teremti meg, amely “megannyi más intézmény morális tekintélyének lerombolása után végül a sajátjai ellen fordult”. A kapitalizmus gazdasági sikere lehetővé teszi egy úgyszólván hivatásszerűen társadalomkritikus réteg, “a társadalmi nyugtalanságban érdekelt csoport” létét, más szóval a kapitalizmussal szemben kritikus értelmiséget, amelynek a való világban szerzett gyakorlati tapasztalatok híján nem lehet “közvetlen felelőssége gyakorlati ügyekben” (ahogy Weber “érzületetikai” politikusának sem). A tömegmédiának elhatalmasodása megsokszorozza ennek az értelmiségnek a befolyását, s így “az állami politika mind ellenségesebben kerül szembe a kapitalista érdekekkel”. Ezzel szemben arra a kérdésre, hogy “Működőképes-e a szocializmus?”, Schumpeter határozottan azt feleli: “Természetesen igen”. A szocializmus ugyanis egyfajta eszmény – olyasmi, aminek a kapitalizmus híján van; utóbbtól eltérően amaz képes az embereket nemes célokért lelkesíteni, egyszóval: osztársadalmi értelmet kínál, ami a csekélyebb gazdasági hatékonyságát is képes kompenzálni. Na igen, utólag az ember mindig okosabb.

A hetvenes években – alighanem a hatvanas évek főként értelmiségiek részéről előadott és ellenzéki mozgalomként működtetett gyökeres kapitalizmuskritikájára is válaszul – újból terítékre került és általános szerkezeti hiányosságként fogalmazódott meg a nyugati társadalmak értelemhiányának kérdése, például Daniel Bellnél (*The Cultural Contradictions of Capitalism*), Jürgen Habermasnál (*A késő kapitalizmus legitimitási problémái*), Helmut Schelskynél (*Die Arbeit tun die anderen*) vagy Wolfgang Böckenfördénél (*Staat, Gesellschaft, Freiheit*).

Ezek az egymástól oly különböző szerzők legalábbis egy ponton egyetértenek: abban, hogy valamilyen osztársadalmi értelem jót tesz a társadalmaknak, és hogy az értelmi válságok vagy éppen az értelem hiánya rossz a fennmaradásuk és fejlődésük szempontjából. A “Nyugat demokratikusan szervezett, magasan fejlett társadalmainak értelmi és hitbeli válsága” – írja Richard Löwenthal 1975-ben a *Merkur* lapjain (Nr. 328, szeptember) – az értelemhiányértelmesítéséért számára lehetővé teszi utópikus ideológiái hirdetését és hívek toborzását. Löwenthal ugyanakkor felhívja a figyelmet az említett értelmiség előtt emelkedő korlátokra is: bár befolyásuk van, hatalmuk nincs, “társadalmi szektort” alkotnak, de nem osztályt. A politikai hatalom megszerzéséhez választásokat kellene nyerniük, ám a választók elutasítják őket, ezért kudarcot vallanak. “Az ’új papi uralom’ politikai úton történő érvényesülésének esélyei nem látszanak jelentősnek.” Ez esetben felmerül viszont a kérdés, vajon miért utasítja el az értelemválságban és -hiányban szenvedő választók többsége a – jobbról és balról egyaránt érkező – értelemkínálatot. Lehetséges volna, hogy az osztársadalmi, egyesítő értelem igénye nem is olyan erős?

Az utópikus értelmiség részéről a nyugati társadalmakra leselkedő veszélyeket azért sem kell túlságosan komolyan vennünk, mert a mai efféle írástudók nem heroikus-katasztrofikus időkben (kb. 1914 és 1950 között) nevelkedtek, hanem egy viszonylag válságmentes, hedonisztikus korban, így híján vannak a khiliasztikus millenaristák fanatizmusának, akik minden valószínűség és ellenállás dacára igyekeztek megvalósítani a látomásaikat. Ezek már csak amolyan mintha-utópisták, a világtörténelmi felfordulás pozőrei: a költővel való rokonság kezdettől jellemezte az utópikus értelmiségit (vajon Morus vagy mondjuk Campanella utópiái a “költészet” vagy az “államfilozófia” kategóriájába tartoznak?). A “mintha”, a fikció, a csak képzeletben, gondolatban zajló történés olyan emberekhez áll közel, akik távol állnak az életvilág valóságaitól – főként a valódi politikától –, akik en gros és en détail az általánossal és elvonttal kereskednek. A valóság megtagadása, illetve a valóság iránti vakság és a felelősségtől való mentesség a valósághoz fűződő kvázi-esztétikai viszonyulásnak egyfelől a tünetei, másfelől – a mai körülmények között – viszonylagos veszélytelenségének is zálogai. A legutóbbi hatvan évben egyetlen nyugati demokrácia sem számolta fel magát önként, saját szabályai alapján, miközben számos új született.

Herfried Münkler is felhívja a figyelmet a befolyás és a hatalom különbségére. Noha az értelem termelőinek társadalmi befolyása “nagyobb és mélyrehatóbb lehet, mint a politikai és gazdasági döntéshozóké”, “legalábbis a liberális társadalmakban” híján vannak annak a hatalmi bázisnak, “amelyre támaszkodva értelemkínálatukat kötelezővé tehetnék a társadalom egésze számára. Küzdeniük kell az egyetértésért és a támogatásért, és olyan mértékben tesznek szert hatalomra és befolyásra, amennyire a küzdelmük sikeres.” Csakhogy az már régóta nem sikeres, legalábbis nem abban az értelemben, hogy az “értelemgazdák” bevénnek a “döntéshozók” világát és képesek lennének “szétrombolni a fennálló rendet”. Münkler bírálja azt az elképzelést, miszerint a modernizálódás folyamán végül majd “nem akadnak kötelező érvényű érték- és értelemképzetek”. Az érték és az értelem fogalmakat ő is többé-kevésbé szinonimákként kezeli. Persze hogy a társadalom nem képzelhető el értékek – vagyis a modern világban: fejlett jogrendszer – nélkül, értelem nélkül azonban igenis elképzelhető. Értékből sok van, és összeadva sem kerekedik ki belőlük értelem; az értelem szinguláris, mégpedig nem csupán nyelvtanilag. Az értelem kizárólagosságra hajlik: “A forradalom minden, minden más semmi”, mondták Kubában.

Vajon milyen értelemképzetet nevezne Münkler kötelező érvényűnek a Német Szövetségi Köztársaság társadalmára nézve? “A közszemlére tett bőséges értelemkínálat, amelyből a társadalom minden tagja összeállítja a neki megfelelőt, a legtöbbek számára túlzott kihívást jelent, és egyúttal szociálmorálisan dezintegrált társadalmakat eredményez.” Én nem hiszem, hogy az emberek többsége számára túlzott kihívást jelent a bőséges értelemkínálat; inkább pontosan azt teszik, amit Münkler elvitat tőlük: összeállítják a nekik megfelelőt, maguk döntenek el, mi az életük és társadalmuk értelme, a kérdést lényegtelenként vagy kvázi-vallási értelmetlenségként intézik el, vagy egyszerűen figyelmen kívül hagyják, anélkül hogy

ez szociálmorális dezintegrációhoz vezetne vagy ahhoz kellene vezetnie.

Az utópikus hajlamú tirannofil értelmiség már sok bajt okozott, és sok dicséretet osztott a rossz oldalnak – és ez így lesz ezután is: homok a gépezetben... A nyugati társadalmak bukását vagy alkonyát azonban többé aligha lesznek képesek előidézni. Persze erre nem kellene mérget venni. Az objektív és kritikus önészlelésre tett szüntelen kísérlet a modern nyugati társadalmak egyik specifikuma és erőssége. Még ha az értelemsóvár értelmiség a maga körvonalazatlan és homályos gyökeres ellenzékiességével közvetlenül nem is járult ehhez lényegesen hozzá, mégiscsak arra kényszerít bennünket, hogy újra és újra megfogalmazzuk saját társadalmaink pontos és reális apológiáját és kritikáját. És így ez a Nyugatot mindig tagadó szellem közvetve mégiscsak művel valami jót is. De azért érdemes szemmel tartani őket – minket...

Fordította Hidas Zoltán

Az írás eredeti megjelenési helye: Merkur, Nr. 700, August/ September 2007.
www.online-merkur.de