

Kísérletek és viták a szocializmusról (1918–1923)

Weiss János filozófus, az MTA doktora, PTE BTK Filozófia Tanszék (Pécs)

Absztrakt: A tanulmány az első világháború utáni, a szocializmus jelenségéről és lényegéről szóló diskurzust próbálja bemutatni. (E cikk és az összeállítás alapvető inspirációja Axel Honneth *Die Idee des Sozialismus* című, 2015-ben megjelent könyvéből származik.) Ebben az időben a legkülönbözőbb filozófiai diskurzusok alapja Oswald Spengler *A nyugat alkonya* című műve volt. Ennek egyik döntő fogalma a „világnézet” – a szellemtudományi viták egyik kései kategóriája.

Ezután a jelen tanulmányt követő fordítások kontextualizáló bemutatása következik: mindhárom szerző esetében érezhető, hogy a megszólalás „itt és most”-ja egy nagyon erőteljesen pulzáló életösszefüggésbe illeszkedik. A szocializmus körüli viták csúcspontja ebben az időben Ludwig von Mises osztrák közgazdász *Die Gemeinwirtschaft* című könyve volt: ebben a szocializmus pontos meghatározást kap.

Végül Lukács György 1923-as *Történelem és osztálytudatára* vetek egy pillantást, amelyben a szocializmus mozgalmának alapvető fogalmai, mint „osztályharc”, „proletariátus” és „párt” – Hegelre visszanyúló – filozófiai jelentést kapnak. Lukács minden bizonnyal jól ismerte ezt az egész vitát.

Kulcsszavak: *A nyugat alkonya*, a szocializmus mint alternatíva (és ennek különböző kritikái), közösségi gazdálkodás, a szocialista mozgalom fogalmainak filozófiásítása, Marx hegelianus olvasata



Attempts and Debates on Socialism (1918–1923)

Abstract: The study seeks to present the post–First World War discourse on the phenomenon and essence of socialism. (This article and the present journal section, consisting of an introductory study and three translations, are fundamentally inspired by Axel Honneth's book *Die Idee des Sozialismus*, published in 2015.) In this period, one of the foundational points of reference for a wide range of philosophical discourses was Oswald Spengler's *The Decline of the West*. One of its decisive concepts is that of "worldview," a late category in debates within the human sciences.

This is followed by a contextualizing introduction to the translations that accompany the present study: in the case of all three authors, it is evident that the "here and now" of their interventions is embedded in a very powerfully pulsating nexus of life. The debates surrounding socialism reached a peak during this period with the publication of *Die Gemeinwirtschaft* by the Austrian economist Ludwig von Mises, in which socialism receives a precise definition.

Finally, by way of a brief outlook, I turn to György Lukács's 1923 work *History and Class Consciousness*, in which the fundamental concepts of the socialist movement—such as "class struggle," "proletariat," and "party"—acquire a philosophical meaning rooted in Hegel. Lukács was undoubtedly well acquainted with this entire debate.

Keywords: *The Decline of the West*, socialism as an alternative (and its various critiques), communal economy, the philosophization of the concepts of the socialist movement, the Hegelian reading of Marx



Axel Honneth így kezdi a 2015-ben megjelent, *Die Idee des Sozialismus* című könyvét: „Nem egészen száz évvel ezelőtt a szocializmus a modern társadalmon belül egy olyan hatalmas mozgalom volt, hogy abban a korban alig-alig volt olyan társadalomtudós, aki ne tartotta volna szükségesnek, hogy egy részletes [...] értekezést szenteljen neki” (Honneth 2017: 11). A datálásból arra következtethetünk, hogy a szerző nagyjából az első világháború utáni évekre gondol. Én ugyanerre a korszakra fogok összpontosítani az itt következő bevezetésben, majd az összeállításban. Induljunk ki abból, hogy a világháború utáni évek politikai és szociális zűrzavarai, valamint az orosz forradalom 1917-es győzelme nagyon élesen ráirányította a figyelmet a szocializmus eszméjére és valóságára. Erre a pár évre teljesen igaz (lehet), amit Honneth mond: „a szocializmus remény volt a reménytelen időkben” (uo. 181). De ennél érdekesebb, hogy magukban az elemzésekben az első világháborút követő pár év nem kap különösebb jelentőséget. Az első világháború utáni nagyon súlyos szocializmuskritikák visszautasítása részletesebb megfontolásokat igényelne – és ezek sikeressége (legalábbis) nyitott kérdés

lenne. Mindenesetre Honneth megpendíti azt a gondolatot, hogy a jelenkor és az első világháború utáni évek között van egy bizonyos hasonlóság. A mai helyzet: „Aligha van valaki, aki a társadalmi-gazdasági állapotok miatti rosszallását (a szegények és a gazdagok közötti növekvő szakadék vagy a foglalkoztatási viszonyok változékonysága miatt) még össze tudná kötni azzal a bizakodással, hogy mindez [...] a belátható időben jobbra fog fordulni” (uo. 182). Akkoriban pedig ez volt a kérdés: a „jelen” működésében felfedezhető elégtelenségektől el lehet-e, el szabad-e rugaszkodni a szocializmus felé? Van-e annyira ígéretes a szocializmus eszméje és projektje, hogy valóban a jelenlegi (akkori) állapotok korrektívuma tudna lenni?¹

1.

Az első világháború utáni években vagyunk, a Weimari Köztársaság első bő fél évtizedében. „A Weimari Köztársaságot a kezdetektől fogva megterhelték a versailles-i béke kihatásai. A háborús bűnösségre vonatkozó paragrafus, a jóvátételi követelések, a Rajna-vidék (francia) megszállása és a gazdasági inség mérgezték a légkört, és mindenféle államellenes agitáció számára tág teret nyitottak” (Heiber 1966: 1). A nagy csapás után pezsgő élet alakult ki, amelyről nem lehetett tudni, még csak nem is azt, hogy hová vezet, hanem azt, hogy milyen irányba mutat. Sebastian Haffner így emlékszik vissza: „Mögöttünk volt a nagy háborús játék, és a kimenet sokkja; egy dezilluzionáló tanfolyam a forradalomról, és most az összes életszabály mindennapos összeomlásának színjátéka, és az öregség és a tapasztalat tökéletes csődje. Végigmentünk egy sor egymásnak ellentmondó hiten. Először egy ideig pacifisták voltunk, aztán nacionalisták lettünk, később a marxista felvilágosodás vont a bűvkörébe...” (Haffner 2002: 62).

¹ Honneth azt sugallja – rejtett módon visszautalva Marcusénak *Az egydimenziós ember*ben kifejtett koncepciójára –, hogy mindkét esetben az utópikus erők vagy energiák vereségéről vagy meggyengüléséről van szó. Honneth könyvének alcíme a „szocializmus eszméjének” egy aktualizálási kísérletét ígéri. „Nem csak hogy hiányoznak az utópikus víziók, amelyek oly módon magával ragadnák az érteinket, oly módon tudnák a fantáziáinkat izgalomba hozni, hogy minden kishitűséget feladnánk, és bátran keresnénk szövetségeket után abban a harcban, amelyet a nyomasztó viszonyok ellen kell megvívunk; sokkal inkább hiányzik belőlünk a jobb jövő képei iránti szubjektív rezonancia, úgyhogy, ha lennének ilyenek, érzéketlenek lennénk a bátorító üzeneteikkel szemben” (Honneth 2017: 182; kiemelés – W. J.) – Marcuse *Az egydimenziós ember* című könyvében a késő kapitalizmust (az előrehaladott ipari civilizációt) döntően azzal jellemzi, hogy ebben a „tiltakozás logikájának” minden formája „verséget szenvedett”. A „technológiai racionalitás” korában a logika megváltoztatja a maga helyét és/vagy alakját: most már csak az „uralom logikájaként” lehet elgondolni (Marcuse 2014: 139). Húsz évvel később Habermas az „utópikus energiák kimerüléséről” beszél. „A jövő horizontja összehúzódott, és alaposan megváltoztatta mind a korszellemet, mind a politikát. A jövőhöz most már egy negatív kép kötődik; a 21. század küszöbén az általános életfeltételek világméretben való veszélyeztetésének elriasztó panorámája bontakozik ki” (Habermas 1996: 141, 143). Mivel én alapjaiban egy eszmetörténeti tablót szeretnék fölvezetni, illetve Lukács *Történelem és osztálytudat* című műve számára egy kontextust szeretnék kidolgozni, ebbe az irányba már nem követem Honneth fejtegetéseit.

(Ennek árnyékában kisebbségben volt a például a Rilke által képviselt traumatikus rezignáció, amely még a kimondás – vagy a kifakadás – nehézségeivel küzdött. Most példaként az egyik korabeli leveléből szeretnék idézni: „A háború szentségtörését még mindig egész lényemben érzem: jó lenne, ha segítségemre jönne valamiféle [...] különös csend, hogy visszanyerjem azt a vidám, nyílt világ-beállítottságomat, amiből a legjobb és a legérvényesebb dolgaim már mindig is megszülettek” – Rilke és Forrer 1982: 112–113). Mindenesetre egy eufórikus lelkesültség uralkodott, aminek alátámasztására Kurt Pintes (az expresszionizmus előkészítője) egyik kiáltványából szeretnék idézni: „A jövő, a végtelen jövő, igazából ez érdekel minket; ez árad minden emberi tetteből és gondolatból. A jövő nem más, mint az emberi ittlét [jelenvalólét] lehánthatatlan szükségyszerűsége és boldogságot ígérő szabadsága – az emberiség leghalhatatlanabb műalkotása [...] tulajdonképpen az emberiség halhatatlansága” (Pintus 1965: 11–12).²

A kor „legjelentősebb” történeti-filozófiai könyve Oswald Spengler *Der Untergang des Abendlandes* című műve volt, melynek első kötete 1918-ban, a második kötete 1922-ben jelent meg.³ Egyfajta vigaszt és stabilitást nyújtott a háború után: ha a nyugati kultúra veresége történelmi szükségyszerűség, akkor mi (németek) „csak” egy világtörténelmi szerepet játszottunk el. Spengler ezzel egyúttal igazolni próbálta a maga korai, háború iránti lelkesedését, miközben mindenki mást is megnyugtat: ezt sem átgondolni, sem revideálni nem kell. Az első kötet előszavának végén a következő mondatot olvashatjuk: „Csak azt a kívánságomat szeretném megfogalmazni, hogy jó lenne, ha e könyv nem lenne egészen méltatlan Németország katonai teljesítményéhez” (Spengler 1923: viii). Ez a kötet minden magánkönyvtárban ott állt, a címe pedig szállóigévé vált.⁴ Egy olyan könyv vált a háború utáni évek paradigmatisztikus művévé, amelyről mindenki tudott, mindenkiire hatott, de teljesen szinte senki sem fogadta el: egyszerre lett híres, hírhedt, sokat vitatott, sőt lenézett mű. A rezignált visszavonulásnak éppúgy alapjává válhatott, mint az előlről kezdés és a lelkesedés eufóriájának.

De hogy juthattunk el addig, hogy egy ilyen bizonytalan műfajú alkotás (siker) filozófiai műként tudott megjelenni, illetve fellépni? Ennek bizonyos filozófiai-

2 Ezt a jövőorientáltságot Kurt Hiller (szintén korai expresszionista író-publicista) „akcionizmusnak” nevezte, és így már el is jutottunk a „szocializmushoz”: „az aktivista szocialista [...] a szocializmus szent nevét nem cseréli össze az osztályharcos nyárspolgárisággal” (Hiller 1965: 16–17).

3 De messze nem a kor legjelentősebb filozófiai könyve. Legalábbis a második kötet előtt jelentek meg: Ludwig Wittgenstein *Tractatus* (1921), Franz Rosenzweig-től a *Der Stern der Erlösung* (1921) és Ernst Blochtól a *Geist der Utopie* (1918). Nem lehetne azt mondani, hogy ezek a könyvek ne keltettek volna már akkor is feltűnést, de a kort a maga bénultságából – legalábbis rövid távon – nem tudták felrázni. Utána jelentek meg: Lukács György-től a *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923), Martin Heidegger-től a *Sein und Zeit* (1927) és Ernst Cassirer-től a *Philosophie der symbolischen Formen* (három kötetben, 1923–1929). Általában ezeket tekintik a Weimari Köztársaság legjelentősebb filozófiai műveinek; és a kort (legalábbis annak 1923 utáni szakaszát) egy nagy filozófiai virágzásnak szokás tekinteni.

4 Jegyezzük meg: a cím magyar fordítása ugyan mutatós, de nem egészen pontos, ugyanis nem az „alkonyról”, hanem inkább elmerüléséről, alámerüléséről, sőt bukásáról van szó. És a Wagner-, valamint Nietzsche-fordításokban az „alkony” szót általában a „Dämmerung” fordításaként szoktuk meg.

filozófiatörténeti fejlemények ágyaztak meg. A 20. század elejére a szellemtudományi diskurzusban egyre inkább elterjedt az az elképzelés, hogy a filozófia maga is (csak) egy sajátos világnézet. A meghatározó gondolkodó ebben az időben Wilhelm Dilthey volt, aki *Das Wesen der Philosophie* (1907) című kései művében ezt a koncepciót erőteljes vonalakkal vázolta fel. „Így jönnek létre mindenütt a valóság interpretációi: a világnézetek. Ahogy egy mondatnak van értelme vagy jelentése, mégpedig az, amit kifejez, úgy az interpretációk a világ értelmét és jelentését mondják ki” (Dilthey 2008: 74). A világnézetek meghatározása tehát végtelenül általános. „És milyen változékonyak minden egyes individuumban ezek az interpretációk. A tapasztalatok hatására fokozatosan vagy hirtelen megváltoznak. Az emberi élet szakaszai egy tipikus fejlődésen mennek keresztül, vagy ahogy Goethe mondta, különböző *világnézetek*en, amelyek sokféleségét az idő és a hely határozza meg” (Dilthey 2008: 74). Jól érezhető, bár kifejtetlen marad; a „világnézet” fogalmát Dilthey Goethétől veszi át, és próbál neki koncepcionális alakot adni. Van tehát háromféle világnézetünk: a filozófiai, a vallási és a költészetre támaszkodó. De még mindig az általános meghatározásnál tartunk: „A világnézet az érzelmi élet viselkedésmódjai által meghatározott. A dolgok értékének nézőpontja alá tartozik, a világ élet-értékének, jelentésének és értelmének van alárendelve: az egész világ ekkor egy belső kifejeződéseként jelenik meg, és úgy kell megragadnunk, mint egy tudattalanul vagy tudatosan ható lelki összefüggést” (Dilthey 2008: 102). Itt érezzük először, hogy a világnézet a természettudományok és a szellemtudományok metodológiai vitájából származó fogalom, amellyel azt akarjuk bizonyítani, hogy a természettudományoknak is szükségük van egy szellemtudományos alapfogalomra. A baj csak az, hogy Dilthey nem beszél természettudományos világnézetről, de ettől érezhetően csak egy kis lépés választja el. Mindenesetre Dilthey koncepciójának még csak nem is ez a meg nem tett lépés a fő problémája, hanem az, hogy a filozófia fogalma maga is megkettőződik: először is az egyike azoknak, amiknek van világnézete (filozófia, vallás, művészet),⁵ másodsor a világnézet vagy a róla szóló tanítás maga a filozófia. A világnézettel szemben az általános vád mindjárt a pluralizmus és az ebből fakadó relativizmus. Dilthey igazából nem válaszol a relativizmus vádjára, hanem csak azt mondja rá, hogy ennél fontosabb a szellem, vagyis a világnézetek egysége vagy koherenciája. És ezt az biztosítja, hogy minden világnézet egyazon világról szól, és ennek az egy világnak a különböző megközelítéseit nyújtja.

A világnézet mint a metafizika meghatározása azonban meglehetősen vérszegény, de idővel még a diltheyi meghatározás is kicsúszott alóla. Ha Spengler könyvének következő helyére tekintünk, már láthatjuk, hogy a fogalom önálló életre kelt: „A dolgok nemcsak *valóságosak* a környezeten belül, hanem úgy, ahogy »megjelennek« egy világnézeten belül, értelmet is kapnak. Először egyedül az emberhez volt egy bizonyos viszonyuk, most az embernek is van egy viszonya hozzájuk. Az ittlétének [jelentésválságának] jelképeivé váltak” (Spengler 1923: 216). Egy kicsit értelmezve: a dolgok

⁵ Dilthey ebben az értelemben „metafizikáról” is beszél, hogy előkészítse a filozófia újfajta jelentését.

a megjelenésükön keresztül vonatkoznak az emberre, a világnézet pedig (és ebben a nézet szó egyszerre van idézőjelben és kurziválva) az embernek ez a dolgokhoz való, már mindig is értelmezett viselkedésmódja. A „világnézet” így egy egészen elemetáris, sőt fundamentálisnak nevezhető jelentést kap. Egy világnézeti mű lesz ennek a könyvnek az egésze, de világnézetek lesznek az alapjai a különböző mozgalmaknak is, a szocializmusnak is van tehát egy világnézeti komponense. A szocializmus először is általánosságban így határozható meg: „A [...] szocializmus egy életérzés elérhető maximuma, a célok aspektusa szerint tekintve” (Spengler 1923: 463). Ha a társadalmunkról és a történelmünkéről beszélünk, a „szocializmus” egy nélkülözhetetlen idealizáció lett; a legáltalánosabban nem jelent mást, mint jól érezni magunkat a világban: a szocializmus testesíti meg a lehető legnagyobb boldogságot. Ebben a nagyon általános értelemben mindannyian szocialisták vagyunk. „Mi mind szocialisták vagyunk, tudjuk és akarjuk, vagy sem. Még a vele való szembesegülés is ennek formáját követi” (Spengler 1923: 462–463).⁶

De nézzünk egy tartalmibb jellegű meghatározást is. „A szocializmus – a szó legmagasabb értelmében, és nem az utcai értelmében – egy olyan [...] exkluzív ideál, amely a maga népszerűségét egy teljes félreértésnek köszönheti, amely még a vezetők körében is meglehetősen elterjedt [...]: mivel a kanti imperatívuszt eltünteteti és nem kielezi, az irányadó energiák elsorvadnak és nem fokozódnak. Vannak a triviális és felületi tendenciák: törekvés a jólétre, a »szabadságra«, a humanitásra, a többség boldogságára – de ezek csak a fausti etika negatív vonásaival rendelkeznek, teljes ellentétben az antik epikureizmussal, melynek számára a boldog állapot valóban minden etika magja és summázata volt” (Spengler 1923: 448). Egy némileg túlírt passzus, némileg zavaros is, de most megpróbálom szétszálazni. (1) Amikor Spengler ezt a mondatot leírja, még nem az 1917-es orosz forradalomra, hanem csak a német mozgalomra gondol, amely az „utcán hever” – a szocialista mozgalom már az első világháború végén is az utcán zajlik. (2) Ez az „utcán heverő” szocializmus egyetlen hatalmas félreértés, elvétí ugyanis a szocializmus „helyesnek” hitt meghatározását, aminek a kategorikus imperatívuszra kellene épülnie. Idézzük most a *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* meghatározását: „Cselekedj úgy, hogy akaratod maximája mindenkor egyzersmind általános törvényhozás elveként érvényesülhessen” (Kant 1991: 138). De hogy lehet értelmezni ennek a kiélezését, amelyet minden ideális társadalmi projektnek szem előtt kellene tartania? Nagy valószínűséggel arra kell gondolnunk, hogy ezt a követelést mindenkivel szemben meg kell fogalmaznunk; abban természetesen már nem lehetünk olyan biztosak, hogy ez egy kölcsönös interszubjektív összefüggéshez való átmenetet követel-e meg; Spengler valószínűleg nem zárna ki, hogy ezt az

6 „A kései kor minden antik embere, ugyanilyen belső szükségszerűségnél fogva, sztoikus volt. Az egész római népnek mint testnek sztoikus lelke volt. Az igazi római, és aki ezt a leghevesebben vitatná, szigorú értelemben sztoikus, sokkal inkább, mint ahogy bármelyik görög is lehetett volna. A kereszténység előtti utolsó évszázad latin nyelve a sztoicizmus leghatalmasabb találmánya” (Spengler 1923: 463). Ebben az értelemben mondhatjuk tehát, hogy az első világháború utáni évek (vagyis a Weimari Köztársaság első éve) a szocializmus kora.

imperatívuszt egy földi vagy égi uralkodó is támaszthatja. De ehhez jön még valami: a kitűzött célok (jólét stb.) nem is morális célok, vagyis a szocializmus nem is kizárólag morális alapokon szerveződik. (3) A célok ugyanakkor nem is abszolútak, csak a jelenlegi helyzethez viszonyítva jelennek meg: nem azt a jólétet, szabadságot stb.-t akarják, amelyek a kapitalizmusban megvalósult. És most tűnik fel, hogy Spengler nem is említi az igazságosságot, ami pedig a szocialista törekvések között az első helyen szokott állni. Vagyis a szocializmus mint mozgalom csak negatíve meghatározott értékeket tud közvetíteni. Ezt nevezi Spengler a „fausti etikának”. (4) Ha már a kanti etikát nem akartuk követni, akkor van még egy etika, amely egy ideális társadalmat megalapozhatna, és ez Epikurosz elmélete. „Az élet az örömen keresztül válik boldoggá...” (Epikur 2023: 19). És ezt az örömet úgy lehet elérni, ha a testben nem érzünk fájdalmat, a lélekben pedig nyugtalanságot (vö. Epikur 2023: 27). A testi fájdalom ellen is mindent meg kell tennünk, de filozófusként a legtöbbet a lelki nyugalomért (a lélek kiegyensúlyozottságáért) tehetünk. (Szembetűnő, hogy Spengler tévedett: ugyanis ez is egy negatív meghatározás.⁷)

Az alább következő szerzők közül Max Scheler bírálta a legélesebben Spenglert, de valószínűleg úgy, hogy az a másik két szerzőnek is kedvére való volt. Szerinte Spengler a megfigyelő álláspontjára helyezkedve, a pozitivista történetírás keretei között egy univerzális hanyatlásfolyamatot próbált bemutatni. De ezt – így Scheler – egy olyan szintű dilettantizmussal teszi, ami már-már eléri a „groteszk” határát (Scheler 1963: 28). (Ez inkább az alapkonceptióra vonatkozik – amelyet itt nem is rekonstruáltam –, és nem a szocializmus csak töredékesen kidolgozott elméletére. A szocializmus ekkor tipikus értelemben még nem egy történelmi korszak, hanem „csak” egy világnézet.)

2.

Ebben a fejezetben a három lefordított tanulmányt (előadást) fogom áttekinteni, amelyekről mind elmondható, hogy Spengler könyvének köpönyegéből bújtak ki. De azt is ki kell mondanunk, hogy a három szerző *egyike sem* említi, még csak utalásszerűen sem, Spengler művét. Ugyanakkor három vonatkozásban is lehet érezni a kapcsolatot: a) Mindhárom szerző üdvözölte a háborút, a kirobbanásakor lelkes szavakat és fordulatokat írtak. Lelkesen követve Spenglernek a fentiekben idézett mondatát. Most abban a vonatkozásban nem tennék különbséget, hogy a három szerző a lelkesedés milyen hőfokát képviselte, és ez a feltétlenül lelkes hang meddig tartott ki. b) Mindhárom szerző aláírná, hogy közvetlenül a háború utáni kor a szocializmus kora – legalábbis abban értelemben, hogy ez a kor égető kérdésként veti fel a szocializmus egész kérdéskörét. Ezért a tárgynak szentelt nagy figyelem és a tanulmányokhoz képest hosszú terjedelem, amely helyenként kétségtelenül elmegy a terjedősség határáig. c) Mindhárom szerző egyetért Spenglerrel abban is, hogy a kérdés

⁷ De ennél sokkal súlyosabb, hogy Spenglernek fogalma sem volt arról, hogy Kant és Epikurosz koncepcióját nem lehet egyszerűen összekeverni.

égető aktualitásából a szocializmus legitimitására (megvalósíthatóságára) nézve még semmi sem következik. Sőt a szocializmus mint eszme nem koherens, és a megvalósítása esetleg még visszaeséssel is járhat.

(1) Max Weber előadása kapcsán az az első kérdésünk, hogy miként kerülhetett erre egyáltalán sor. Weber a háború után szenvedélyesen elutasította, hogy a közelmúlt német politikájáról etikai megközelítésben beszéljünk. Szerinte Németország egyszerűen azért veszítette el a háborút, mert túl nagy tételen játszott (többször is kihívta a sorsot maga ellen). Egy ebben az időben született levélben írja: „Az utolsó két évtized politikája bűnös volt, nem azért, mert *háborús* politika volt, hanem azért, mert *könnyelmű* és hazug politika volt. A politikánk a háború előtt csak *buta* volt, és nem etikailag elvetendő, erről szó sem lehet. Én a magam részéről ehhez ragaszkodom” (Weber, idézi Mommsen 2004: 316).⁸ Weber 1918-ban a nyári szemeszterben a Bécsi Egyetemen tartózkodott, az előadására július 7-én került sor. Az előadásban többször utal a hadsereggel és a katonasággal kapcsolatos tapasztalataira. Az össziadás szerkesztője, Wolfgang J. Mommsen különböző dokumentumok alapján összeállította Weber katonai szolgálatainak listáját és a ranglétrán való előrehaladásának történetét (Weber 1984: 599). Weber azt mondja, hogy egy akadémiai publikumnak másképp beszélne, de alapján véve mégis (majdnem) úgy beszél, mintha egy egyetemi hallgatóság előtt állna. Az előadásról és az azt követő vitáról gyorsírási jegyzet készült, ezt küldték el Webernek, aki csak nagyon kis javításokat eszközölt, és végül a gépiratot a következő kis kísérő levéllel küldte vissza: „Én csak azt töröltem, ami *túlzottan személyes* volt, és amit a zárt körnek szántam, és néha jobb megfogalmazásokat tettem ezek helyére. Véleményem szerint a vitát teljesen el lehetne hagyni, de ezt mégis önökre bízom” (Weber 1984: 598). Ebből a kis megjegyzésből két dolog látszik: *Egyrészt* Weber az élő előadásban több bizalmas és intim információt mond el, mint amit az írásbeli megjelentetésben látni szeretne.⁹ *Másrészt* rá kellett döbbsennie: a katonatisztek az előadásnak nem voltak igazán jó közönsége, ezért Weber – anélkül, hogy ezt kimondaná – az előadást követő vitát (beszélgetést) kudarcnak érezte. És ezt érteni is véljük: a katonatiszteknek egy éppen elvesztett háború után az lenne a fő gondjuk, hogy előadást hallgassanak meg a szocializmusról egy nagy szociológustól? Valószínűleg a weberi szociológiából sem voltak felkészülve. Weber ekkor már betegeskedik, de még a *Wirtschaft und Gesellschaft* című monumentális fő művén dolgozik. Furcsa módon az előadásban Webert alapvetően az amerikai demokrácia kérdései foglalkoztatják: arra készült, hogy a háború után Németországban is egy modern demokrácia fog kialakulni, és ezért érdemes átgondolni az amerikai demokrácia legalapvetőbb sajátosságait. Másrészt az igazgatás kérdése foglalkoztatta, a hivatalnoki kar munkája és jelentősége (és itt persze fontosak voltak az Amerikától való eltérések). Ennek az

8 A levél címzettje Goldstein professzor úr, a keltezése: 1918. november 13.

9 Érdekes volna megnézni ebből a szempontból *A tudomány mint hivatás* című szövegét, amely 1917 novemberében hangzott el előadásként. Ott Weber nagyon sok intim dolgot mond, tulajdonképpen betekintést ad a diákoknak a professzori világba; ezzel korát messze megelőzte.

egésznek a fundamentumát egy alkotmány jelöli ki. Weber tudta, hogy a háború utáni új belső rend megteremtésében döntő szerepe van egy új alkotmánynak, ennek munkálataiban ő maga 1918–19-ben fontos szerepet is játszott. De hogy jön ide a szocializmus? És mi is ez a szocializmus? Nem könnyű megmondani: mindenesetre általában a magángazdasági vállalkozásokra épülő kapitalizmussal szokták szembeállítani. A piacon lévő egyik centrális mű ekkoriban Carl Rodbertus Jagetzow *Das Kapital* című könyve. (1913-ban posztumusz jelent meg a második kiadása.) Ennek az egyik alapgondolata az, hogy a kapitalizmust kizárólag a tőke magántulajdona határozza meg. „Csak egy olyan nemzetgazdaságban, amely a magántulajdon jogi intézményének befolyása alatt áll, amelyben a termelőt teljesen megfosztják a termékétől, lesz a »tőke« ebben az értelemben szükségszerűvé, és születik meg a fogalma” (Jagetzow 1979: 96). Ha ezt tükrözzük, akkor azt mondhatjuk, hogy a szocializmus egyfajta közösségi gazdálkodásként határozható meg, aminek viszont a közösségi tulajdonra kell épülnie. (És a közösségi tulajdont is elsődlegesen egy jogi szabályozáson keresztül kell megteremteni.) Weber rögtön rámutatott a következő körülményre: a „közösségi tulajdon” szükségszerűen az állami tulajdon alakját fogja ölteni, ami fogalmilag egyáltalán nem azonos vele. És innentől kezdve a családás programozva van: a munkásnak ugyanis teljesen mindegy, hogy a termelési eszközök tulajdonosa az állam vagy egy magántőké.

(2) Max Scheler előadásának (tanulmányának) körülményeit már nem ilyen könnyű kideríteni. Mindenesetre: először a *Hochland* című katolikus folyóiratban jelent meg 1919 októberében, de a megszületésről (illetve az elhangzásról) sem itt, sem az utána következő könyvkiadásokban nem lehet megtudni semmit. Támpontot keresve talán érdemes figyelni az első lábjegyzetre: ez Johann Plenge egy (kis) könyvét említi, amely *Christentum und Sozialismus* címmel – szintén 1919-ben – jelent meg. És még egy lépést téve: 1996-ban Bernhard Schäfers ugyanezzel a címmel kiadta Scheler és Plenge levelezését is. Ebből megtudhatjuk: Plenge ebben az időben a szociológia professzora volt a Münsteri Egyetemen, és ő hívta meg Schelert két előadásra, amelyekre 1919. április 8-án és 9-én került sor. (Mivel egymáshoz fűzve, egységes szöveggént jelentek meg, a következőkben csak egy előadásról fogok beszélni.) Plenge kis könyve pedig annak az egyetemi előadásnak az anyaga, amit rögtön utána (április 11-én) tartott a Münsteri Egyetemen, azzal a céllal, hogy Scheler előadását újra elmagyarázza és kritikailag rekonstruálja. (És ahogy az előszóból ki is derül, a diákok ezért hálásak voltak. A kis könyv alcíme a következő: *Max Scheler egyik előadásáról*.¹⁰ A kiindulópont pedig: „A kereszténység és a szocializmus közötti vita, a kettő lehetséges szintézise korunk egyik megkerülhetetlen feladata, és minden vitán felül állóan az európai emberiség egyik leg súlyosabb tárgya! Ugyanakkor az európai emberiség egész szellemi felépítésének megkoronázása és legtökéletesebb lezárása is! Ezen a megélt

10 A kis könyv előszavának végén álló keltezés: 1919 nagypéntekje, így hivatkozhatott rá már Scheler az előadásának októberi megjelenésekor. Vagyis az olvasók Plenge könyvéből előbb értesülhettek Scheler előadásáról, mint hogy az megjelent volna.

világunk semmilyen magassága és mélysége nem maradhat kívül” (Plenge 1919: 7). Feltűnően sok a felkiáltójel: Plenge szavait belső lelkesültség hatja át, nem akármilyen kérdésekről van itt szó, és nem akármilyen témában hallhattak önök (mármint a diákok) itt Münsterben egy előadást. Ugyanakkor az előadásnak volt egy közvetlen történeti-politikai aktualitása is: az 1919-es januári parlamenti választások alkalmából a német katolikus püspöki kar kiadott egy körlevelet, amelyben szerepelt ez a félmondat: „aki a szocializmus mellett van, Jézus Krisztus ellen van” (Plenge 1919: 7). Scheler ezzel nem foglalkozott, Plenge viszont óriási butaságnak tartja. (A fogalomnak persze már régre visszamenő története van: „A katolikusok körében 1846 körül Adolf Kolping [...] és Wilhelm Emanuel von Kettler fedezték fel a »munkáskérdést«; és egy élesen antilibális, társadalmilag korporatív programban fektették le a keresztény szocializmus katolikus variánsának alapjait”) (Rudies 2004: 1498). Ennyi izgalom után már kimondjuk: a keresztény szocializmus (márpedig) van. Utána Plenge Scheler alapvető nézetét átvéve ezt mondja: „*A keresztény szocializmus kettős reakció korunk és az egész modern társadalom élet-beállítottságának eltorzulására. Reakció az individualizmusra és a kapitalizmusra! Mindkettő szükséges! De a legszükségesebb Plenge szerint a kapitalizmusra adott reakció. Igazából itt a keresztény akarat gyógyulásáról van szó*” (Plenge 1996: 15). – Egy következő lépésben a szerző azt állítja, hogy Scheler előadása tulajdonképpen három részből épült fel: (1) belőleg megalapozta a keresztény szocializmus létezési jogosultságát; (2) ezt a fogalmat más szocializmusfogalmak mellett helyezte el (innen adódott a Marxszal folytatott vita); (3) végül következett a keresztény szocializmus alapvető programjának felvázolása (Plenge 1996: 14). Plenge már itt megenged magának egy óvatos kritikai ellenvetést: „Itt közbe kell szúrunk: ahogy Scheler leszámolt a kapitalizmussal, éppúgy le kellett volna számolnia az egyoldalú individualizmussal is” (Plenge 1996: 14). Ebben nem biztos, hogy Plengének igaza van, hiszen Schelernek volt egy nagyon fontos fogalma, amelyet Plenge egyenesen neki tulajdonít: a *szolidarizmus* (Plenge 1996: 14). Ugyanakkor ez egy létező fogalom volt. A „szolidarizmus” – első megközelítésben ennyit mondhatunk – a szolidaritás világnézeti szintre emelt alakja. Ez a fogalom a 19. század elején Franciaországban és Németországban jött létre: a társadalmi rendnek egy olyan eszméjeként, amely mind a kommunista kollektívizmustól, mint a liberalizmus piaci egoizmusától különbözik. „Az individuum ne egyszerűen a saját érdekeit kövesse, de ugyanakkor ne is rendelje magát feltétlenül alá a kollektívumnak, illetve az osztálynak vagy az azt képviselő pártnak” (Hondrich és Koch-Arzheimer 1992: 11). (A scheleri elemzésekben ez a fogalom nagyon közel áll a „keresztény szocializmus” jelentéséhez, már-már azonos vele.) Igazi ellenvetésig Plenge csak az előadás végén jut el, az viszont alapvető lesz. Scheler az előadását egy hitvallással zárta: az európai kultúránk – bármennyire is fenyegetse a szétesés és a pusztulás – még mindig keresztény alapokra épül, és ezért alapjában véve egészséges. „A kultúránk régi, de a csiráját tekintve mégis életerős. A népünk egészséges. A társadalmi rendünkben most felemelkedő munkásság egészséges. A tudományunk egészséges” (Plenge 1996: 44–45). Scheler szerint nagy emberek kellenének az egészség helyreállításához, pontosabban: megmentéshez. E nagy emberek alaptípusa

pedig szerinte a keresztény szerzetes. És ehhez fűzi hozzá Plenge (most már erősen visszafogva a kezdeti lelkesültséget): „Nekem úgy tűnik, hogy amit Scheler kíván, az lényegében a világtól elfordult antimammonizmus hangulatából adódik, és nem is illik a saját akaratahoz” (Plenge 1996: 45). De az akaratahoz illik: kiutat akart mutatni a romlottságból, amely még nem vált totálissá. Nem elég egyszerűen *elfordulni* a mammonizmustól; ez pedig azt jelenti, hogy a kapitalizmust is valahogy *másképp* kellett volna bírálni. (Azt pedig láttuk, hogy az individualizmus bírálata – talán éppen a nagy emberek jelentősége miatt – elmaradt.) Végül Plenge ezeket átugorva azt mondja, hogy a keresztény szocializmus központi értékének a szolidaritást tekinthetjük; a cél pedig ennek kiterjesztése. Ez pedig csak a fiatalságtól várható – de közben meg kell engednünk, hogy a bírálathoz az ész mellett a tettekre is szükség van (Plenge 1996: 47). (Vagyis egyfajta akcionizmusra.¹¹)

(3) Rudolph Eucken tanulmánya a *Der Sozialismus und seine Lebensgestaltung* című, 1920-as könyvének záródarabja. Eucken ekkor már valóban idős, de széles körökben ismert gondolkodó. És most ugorjunk a mába: „Eucken egy [...] szinte teljesen elfelejtett filozófus, a maga idejében viszont nagyon is népszerű volt. Különösen 1890 után törekedett arra, hogy a meggondolásait szélesebb körökben is ismertté tegye, napilapokban publikált, számos nemzeti és nemzetközi előadóra vállalkozott, előadásokat tartott általános iskolai tanároknak stb. 1907-ig állítólag a műveiből tizenháromezer példányt adtak el. Ez a népszerűség 1908-ban még egy kicsit emelkedett, amikor megkapta az irodalmi Nobel-díjat” (Bandelin 2003: 272).¹² Euckent már csak azért is érdemes lenne felfedezni, mert ez a kis könyv a háború utáni korai viták egyfajta lezárása szeretne lenni. A könyv előszava a következő felütéssel kezdődik: „A szocializmus egyszerre tartalmaz egy gazdasági elképzelést és egy sajátos életfelfogást” (Eucken 1920: 5). Másképp fogalmazva: a szocializmusban benne van a gazdaság egy bizonyos átalakításának programja, de ugyanakkor egy sajátos életforma víziója is. Az előbbi a politikusokat (és tehetjük hozzá: a történészeket, a jelenkortörténészeket) érdekli, az utóbbi pedig inkább a filozófusokat.

A szocializmus elméletét megírni annyit jelentene, mint Simmel *A pénz filozófiája* című művét újraírni, talán ezzel a címmel: *A szocialista tervgazdaság filozófiája*. De ha Simmel néhány kiemelt témájára gondolunk (az intellektualitás túlsúlya az érzelmi funkciókkal szemben; az életstílus objektivitása és karakternélkülisége; a dolgok kultúrájának növekedése, a személy kultúrájának visszamaradása; a distancia

11 Scheler értette a kritikát; mire a cikk megjelent, már el is távolodott tőle. 1919 őszétől a Kölni Egyetemre nevezték ki professzornak (és ezt az akkori kölni főpolgármester, Konrad Adenauer is támogatta), s ettől kezdve elfordult a katolicizmustól és így a keresztény szocializmustól is.

12 A Nobel-díj odaítéléséről érdekes lenne valamilyen indoklást olvasni, 1908-ban német filozófusnak Nobel-díjat adni nem lehetett könnyű. Heinrich Rickert, a legnagyobb hatású neokantiánus már meghalt, de éltek még a következő nagy filozófusok: Wilhelm von Windelband, Wilhelm Dilthey, Hermann Cohen és Georg Simmel. A fenti idézet azt sugallja, hogy Eucken a díjat valamilyen tudatos imázsépítésnek köszönhetően kapta meg.

megnövekedése¹³), akkor rögtön láthatjuk, hogy Eucken ennek nem áll neki, és valószínűleg nem is tudna nekiállni. Ő újra és újra csak egy alapelv kimondásának alkalmait keresi. „Mint gondolkodó lény, az ember nem merül ki a pillanatnyi helyzetben és a futó pillanatban, a törekvéseinek felrázásához és szárnyalásához egy magasabb élet-állapotról és egy teljesebb boldogság felé mutató irányra van szükség. Ez adhat neki örömet és ragyogást. S ez érvényes az egyes emberre, de ugyanúgy az emberiségre is; az emberiség sem tud gyarapodni anélkül, hogy életének egészét a maga feladatává ne tenné, hogy ne próbálna ki újabb és újabb ígéretes lehetőségeket...” (Simmel 2009: 6–7). Eucken a maga feladatát így az empirikus gazdasági elemzések és az életvilágra és a személyiségre vonatkozó filozófiai következmények tematizálása között helyezi el, és újra és újra kimondja, hogy csupán az első perspektíva érvényesítése az emberi lényeg alapvető redukciójához vezet. A szellemtudományos tradíció legeslegmélyebb pontjára visszamenve: a szocializmus így végső soron az ember *lényegét* sértő vállalkozás. Ez pedig már nem egyszerűen hiba, hanem *bűn*. Ebből adódik egy bizonyos pátoz, amely áthatja Eucken teljes tanulmányát. (És más szövegeit is – ebből adódhatott az egykori népszerűsége, de a gyors elfelejtése is.)

3.

A háború utáni első évek szocializmusdiskurzusának leg súlyosabb alkotása az osztrák közgazdász, Ludwig Mises könyve, melynek címe: *Die Gemeinwirtschaft*. Azt kimondhatjuk, hogy az előző vitában fontosabb volt a szocializmus elutasítása, mint a fogalmi lényegének meghatározása – ez most megfordulni látszik. „A szocializmus napjaink jelszava. A szocialista eszme uralja az emberek szellemét. A tömegek lelkesednek érte, de mindenkinek a gondolkodását és az érzékelését betölti, ez adja meg korunk stílusát. A történelemkönyvek majd a mi korunkról szóló fejezetnek ezt a címet fogják adni: a szocializmus kora” (Mises 1922: 1).¹⁴ Nagyjából két év telt el a fentiekben rekonstruált diskurzus óta, a szocializmus népszerűsége érezhetően jelentősen nőtt, most már tényleg kimondhatjuk: a „mi” korunk valóban a szocializmus kora (abban az értelemben, hogy mindenkit a szocializmus eszméje foglalkoztat).¹⁵ A fenti idézetből gyorsan szűrjünk le két szempontot: (1.) A szocializmus alapvetően tömegmozgalom: Mises ez alatt értheti a „mozgalom” hallatlan kiterjedtségét, de ugyanakkor egy *tömegnek* is a mozgalma, amelyről a 19. század végén és a 20. század elején sokan és sokat írtak. (2.) A korunk „stílusa” természetesen egy Simmelre utaló kifejezés, de ezzel csak a „Társadalmi rend és családszerkezet” című fejezetben foglalkozik. Ez mintegy hagyományosan végigkíséri a szocializmus irodalmát. „A szocializmus nemcsak

13 Csak a „Stil des Lebens” című fejezetből válogattam (vö. Simmel 2009: 10–11).

14 1932-ben jelent meg a könyv második, alaposan átdolgozott kiadása, amelyet azonban most teljesen figyelmen kívül hagyok.

15 Nagyjából úgy, ahogy azt Hegel megfogalmazta: „Egyébként nem nehéz látni, hogy a mi korunk a születés kora és egy új korszakra való átmenetnek az ideje” (Hegel 1986: 18).

jólétet, sőt gazdagságot ígér mindenkinek, hanem szerelmi boldogságot is. A népszerűségének egy jó részét a programja eme részének köszönheti” (Mises 1922: 69). – De Mises sem a „tömeg”, sem a „stílus” kérdésével nem foglalkozik részletesebben; elemzései, néhány kordiagnosztikai megjegyzésen túl, tisztán gazdaságiak. (A „stílus” kapcsán talán azt is mondhatta volna – a könyv egészéből levonható az a következtetés –, hogy a szocializmus önmagát redukálta egy ökonomiai irányzatra, ezért a simmeli értelemben vett stílusról igazából *nem is* lehet beszélni.)

De most kanyarodjunk vissza a „szocializmus” közelebbi meghatározására. „A szocializmus nem más, mint a termelési eszközök magántulajdonának a szervezett társadalom, vagyis az állam tulajdonává való átalakítása” (Mises 1922: 34). Miseset tehát már nem érdekli a *közösségi* és az *állami* tulajdon elválasztása, ami pedig Webernél még a kritika egyik meghatározó eleme volt; de Eucken alapvető fenntartása sem érdekli, mely szerint a szocializmus egy olyan berendezkedés, amely az *emberi lényeg* ellen irányul. Mindenesetre számunkra most a legfontosabb, hogy a szervezett társadalmat azonosítja a címben megfogalmazott „közösségi gazdasággal” – és az alcím egyértelműen mutatja, hogy ő ebben látja a szocializmus lényegét. „Szervezett társadalmon” Mises valami olyasmit ért, ami ellentmond az anarchizmusnak, annak egyértelmű meghaladása. „Az anarchizmus elutasít minden társadalmi kényszer-szervezetet, elveti a kényszert mint a társadalmi technika eszközét. Valóban fel akarja számolni az államot és a jogrendet, mert az a véleménye, hogy a társadalom ezt különösebb károsodás nélkül nélkülözheti” (Mises 1922: 35). A szocializmus nagy ígérete már Marxnál egy osztálytársadalmi racionalitás megvalósítása volt. „A szocialista szerzők, különösen azok, akik a szocializmust etikai okok miatt ajánlják, a szocializmust általában egy olyan társadalmi formaként értelmezik, amelyben minden a közjó megvalósításának irányába mutat” (Mises 1922: 36). A szocializmus tehát az anarchizmustól szeretne elrugaszkodni, de közben elkövet egy alapvető hibát: az anarchizmust egyszerűen a *liberalizmussal* azonosítja. Ha igaz az, hogy az anarchizmus elutasítja a társadalomban lévő összes kényszer-szervezetet, azaz intézményt, akkor ez a liberalizmust egyáltalán nem jellemzi. A liberalizmus tudja, hogy egy mindenkit kötelező jogrend kényszere nélkül a társadalmat nem lehetne összetartani. És most mindegy, hogy a liberális gondolkodók miben látják a jogrend tartalmát és terjedelmét, a létjogosultságában és a szükségességében nem kételkednek. Az anarchizmus és a liberalizmus azonosításával egyvalami megy veszendőbe: a jogrend és a jogelméleti kérdések iránti érzékenység. Ha tehát a kapitalizmust az anarchizmus jellemzi, akkor ennek leküzdése során a gazdaságra vonatkozó alapvető liberális jogok is veszendőbe mennek. Miközben a szocializmus azt ígéri, hogy a közösségi termelés kialakításával biztosítani fog bizonyos gazdasági alapjogokat is.

Mises itt a jogász és társadalomtudós Anton Menger (a híres közgazdász, Karl Menger testvére) egy kis könyvét veszi elő, amely még a 19. század nyolcvanas éveinek közepe táján jelent meg. „Az itt előttünk fekvő írás azt a célt követi, hogy a szocializmus alapeszméit egy jogi álláspontból kidolgozza. Ez egy nagyobb munka töredéke, amelyben a szocializmust mint jogrendet megpróbáltam bemutatni” (Menger 1886:

iii). Mielőtt ennek a jogrendnek az alappilléreit és azok misesi kritikáját bemutatnánk, először azt nézzük, hogy milyen hatalmas hasonlóságok vannak kettőjük között a szocializmus lényegének meghatározásában. „Korunk szocialista törekvéseinek célja lényegében az emberiség új gazdasági rendjének kialakítása. A szocialista törekvésünk alapja a fennálló gazdasági rend éles kritikája; a konklúziókat tekintve azonban ezek a támadások mindig bizonyos jogfilozófiai posztulátumokra futnak ki...” (Menger 1886: 1). Menger a szocializmus *három* alapvető gazdasági jogát különbözteti meg: 1) jog a teljes munkahozamra, 2) jog a létezésre, 3) jog a munkára (Menger 1886: 4). A könyv zárómegjegyzésében Menger ezt írja: „Az aligha kétséges, hogy egy olyan jogrendszer kialakítása, amelyet ezek a fundamentális jogeszmék uralnak, a távoli jövőbe tartozik. A forradalmi szocializmus több követője is úgy véli, hogy a dolgozó osztályoknak csak az államhatalmat kell megragadniuk, hogy a szocialista társadalmi rendet viszonylag rövid időn belül be tudják vezetni.” És ezen a ponton hirtelen Menger is megtorpan: óv az államhatalom erőszakos megragadásától. „Nem szabad elsiklanunk afölött, hogy a politikai átalakulások csak kevésbé érintik a népek belső életét, míg az elhibázott társadalmi kísérletek egy egész nemzet létét megkérdőjelezhetik” (Menger 1886: 163). És itt egy fontos különbség is feltárul: Menger még fontosnak tartja az állam és a társadalom (következetes) megkülönböztetését, Mises már nem. – De számunkra most az a fontos, hogy Mises végigveszi ezeket az alapjogokat, és úgy látja, „tisztá” megvalósulásukat csak a termelési eszközök közösségivé tétele, államosítása garantálhatná, vagyis egy olyan társadalmi berendezkedés, ahol a kollektívum érdeke az egyéni érdekek felett áll. De a nagy baj az, hogy ebben az esetben az emberek érintkezése („össze-hatása”) lehetetlen lenne, pontosabban egy preszociális szférába zuhanna vissza: „Az emberek közötti érintkezés természeti állapota így a mindenki harca mindenki ellen lenne. A béke és egymás elviselése nem létezhetne, hanem csak átmeneti fegyverszünetek lennének, amelyek csak addig állnának fenn, amíg a résztvevők kipihenik magukat. Az egyes ember legalábbis potenciálisan mindig lázadna az egésszel és minden másik emberrel szemben...” (Menger 1886: 47). A szocializmus annak az anarchiának a meghaladására törekedett, amit ő nevezett így – de igazából ő maga hozza létre az igazi anarchiát. Legalábbis hozná létre, a megvalósítása esetén.

A szocialista gondolkodók a „Gemeinwirtschaft” első és legfontosabb feltételének a magántulajdon¹⁶ felfüggesztését tekintették. Ha nincs tulajdonosi elkülönülés, akkor pénz sem lehet, mert a pénz mindig a tulajdoni elkülönülés réseiben jön létre. És így adódik egy hatalmas módszertani probléma is: „Az elméleti nemzetgazdaságtan a maga kiindulópontját a gazdasági javak és szolgáltatások pénzben mért árainak megfigyeléséből merítette” (Menger 1886: 94). Vagyis a szocializmus a gazdaság szféráját állította előtérbe, de leírható-e a szocializmus valósága a hagyományos közgazdaságtan eszközeivel? Mises vállalkozásának alapja egy metodológiai optimizmus, ami per sze a pénz nélküli gazdasági valóság kritikája lesz. „Illúzió azt hinni, hogy a pénzbeli

16 Mises nem a *Privat*-, hanem a *Sondereigentum* fogalmát használja.

kalkulációt a szocialista gazdaságban naturális kalkulációkkal lehet helyettesíteni. A naturális kalkuláció [...] mindig csak az élvezeti javakat ragadhatja meg; és teljesen kudarcot vall minden magasabb rendű jószág esetén. Mihelyst feladjuk a magasabb rendű javak árképzését, a racionális termelést általában tesszük lehetetlenné. Minden egyes lépés, amely a termelési eszközök magántulajdonától és a pénzhasználatától elvezet, a racionális gazdaságtól is elvezet” (Menger 1886: 106). A pénz, mint a piac koordinálási mechanizmusa, nem helyettesíthető mással, legalábbis mindaddig, amíg racionális gazdálkodásra törekszünk.¹⁷ Ha tehát valahogyan létre is jönne egy közösségi tulajdon bázisán működő gazdaság, azzal a követelménnyel szembesülve kudarcot vallana, hogy a modern gazdaságnak racionálisan kellene működnie. A racionalitás szükségképpen egy folyamat, melyben sok a veszteség és a forgács, de nem helyettesíthető egyszerűen az összesség racionalitásával, nem lehet egyszerűen az összérdek statikus vonásaként értelmezni.

4.

És így eljutottunk korszakunk végpontjához, amelyről Sebastian Haffner ezt írja: „Az 1923-as év Németországot felkészítette – nem a nácizmusra, hanem mindenféle fantasztikus kalandra. A nácizmus pszichológiai és hatalompolitikai gyökerei mélyebbre nyúlnak vissza [...]. De akkoriban jött létre az, amit ma az örülség vonzásának neveznek: [...] »a jog az, ami a hasznunkra van« és »a lehetetlen mint olyan nem létezik«” (Haffner 2002: 54–55). Ez az év zárta le a Weimari Köztársaság első korszakát, és ebben az évben jelent meg Lukács György *Történelem és osztálytudata*. A szocializmusról szóló (a fentiekben rekonstruált diskurzus) alkothatja a mű előtörténetét. De ha meggondoljuk: ez volt az a kontextus is, amelyben Lukács „megtérése” lejátszódott. Ő nem támogatta a háborút, de utána azok közé tartozott, akiket magával ragadott a lelkesedés, az eufórikus hangulat, a jövőnek élés vágya.¹⁸ Lukács átélte – és minden bizonnyal követte is – a fentiekben rekonstruált szellemi kontextus kialakulását és működését. És talán még az is megkockáztatható, hogy ebből a szocializmusdiskurzusból merítette a maga feladatát: a szocializmus létének filozófiai *igazolását*. A kontextus legfontosabb szereplőinek beállítottsága – mint láttuk – egyértelműen negatív volt, elvetették a szocializmus eszméjét. Lukács közülük egyedül Oswald Spenglerre hivatkozik, de itt is messze elkerüli a szocializmusra vonatkozó passzusokat, csak egy metodológiai vonatkozásban bírálja: az általános „relativizmus” miatt, ami – mint láttuk – a Dilthey-féle világnézet-fogalom következménye (vö. Lukács 2023: 205).

17 Ezen a ponton még sor került egy fontos kísérletre: Oskar Lange a harmincas évek második felétől a pénzkoordináció szimulálásával próbálkozott. Lange ezt próbálta a szocialista tervezés alapjává tenni, és ezzel valóban a szocializmusra szabott új gazdaságelméletet megalapozni. Megmutatható – most már nem fogom –, hogy a „megvalósíthatóság” még ezek után is komoly kételyekkel illelhető (vö. Lange 1977).

18 Az e mögött álló esetleges pszichés összefüggések rekonstruálásától most eltekintek.

A negatív kontextusból egyedül (és némileg) Max Scheler lógott ki, aki a szocializmust egy másik szférába (a vallásba) akarta átemelni; igaz, ez csak egy néhány hónapig tartó epizód volt a pályáján. Rudolph Eucken cikke pedig azért lehetett érdekes Lukács számára, mert ez volt az egyetlen filozófiai kritika – közelebbről tekintve, inkább csak az empirikus társadalomtudományok érveit próbálta filozófiailag alátámasztani.

Lukács abból indult ki, hogy nem elég a marxi koncepciót rekonstruálni, ez – az adott vita-összefüggésben – nemhogy meggyőző nem lenne, de még a figyelmet sem keltene fel. Így azt a megoldást választotta, hogy a marxi koncepciónak megpróbálja „visszaadni” a maga hegelianus, (vagyis) filozófiai gyökereit. Az előszóban írja: „minden jó marxistának [...] a »hegeli dialektika barátainak társaságává« kellene egyesülnie” (Lukács 2023: 9). Így lesz Lukács a szocializmus nagy filozófusa és egyúttal pozitív apologetája. Filozófiai háttérrel próbál adni az olyan fogalmaknak, mint az „osztályharc”, a „proletariátus” vagy a „párt”. (Mondanom sem kell: a munkásmozgalom akkori meghatározó alakjai nem tudtak maradéktalanul örülni ennek a vállalkozásnak.) De még ezután is visszamarad egy hatalmas kérdés: hogyan lehet hatástalanítani a Ludwig Mises által előadott és többnyire meggyőző körülményekkel kidolgozott érveket? Ezeket így summázhatnánk: a szocializmus *nem* lehetséges, mert nem képes a *racionális* működésre. Lukács erre „A történelmi materializmus funkcióváltozása” című fejezetben próbál adni egy választ.¹⁹ Létre kell hogy jöjjön a szocialista termelést koordináló tervezésnek egy sajátos tudománya: és ez a „történelmi materializmus” (pontosabban: a marxi kritikai politikai gazdaságtan) funkció- és alakváltozásán keresztül jön létre. A kérdés az, hogy most (illetve a világforradalom totális győzelme után) milyen jelentése és feladata lehet még a marxizmusnak: ha már nem a kapitalizmusban rejlő ellentmondásokat kell tudatosítani és a társadalom átalakítása felé előre mutatnia. Lukács már itt panaszkodik: ezt a különbséget, ezt a kihívást a vulgármarxizmus nem hajlandó meglátni (Lukács 2023: 245). Továbbá, amikor a történelmi materializmus a kapitalizmus kritikai elmélete volt, akkor – Marx elemzése szerint – a nemzetgazdaságtan ennek az apologetikus koncepciója volt. Ha tehát a történelmi materializmusnak lejárt az ideje, akkor a nemzetgazdaságtannak is. Most már az lesz a feladat, hogy megvalósítsuk „a termelés tudatos kontrollját és ellenőrzését” (Lukács 2023: 260). A nemzetgazdaságtannak így a tudatos tervezésre vonatkozó technikai tanítássá kell átalakulnia. És ennek kellene biztosítani a gazdaság racionális működését. – De Mises bírálataból így mégis csak életben marad valami: hiába jelöljük ki egy ilyen tudomány helyét és feladatát, ha életben van az a tézis, hogy egy ilyen *racionális* koordináció a pénz nélkül nem lehetséges. (Vagyis nem bízhatunk annyira a tervszerűségben, hogy ezt a racionalitás kizárólagos formájának tekintsük.)²⁰

19 Most a *Történelem és osztálytudatról* mint egységes könyvről beszélek, és eltekintek attól, hogy Lukács említett tanulmánya még 1919-ben, tehát Mises könyve előtt született.

20 Ez az utóbbi pont lett igazán jelentős Lukács tanítványai számára a hetvenes évek elején: ekkor már súlyos alakban merült fel az a kérdés, hogy van-e létalapja a szocializmusnak, ha nem képes a racionális működésre. Az ekkori tapasztalatok már egyértelműen alátámasztották Mises tézist: nem a tervezés, hanem a piaci viszonyok (és a pénz általi koordináció) garantálhatják csak a

Hivatkozott irodalom

- Bandelin, Sebastian (2023): Philosophiegeschichtsschreibung als Sakralisierungspraxis. Der Fall Rudolph Eucken. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 71(2): 251–271.
- Dilthey, Wilhelm (2008): *Das Wesen der Philosophie*. Wiesbaden: marix Verlag.
- Epikur (2023): *Von der Lust zu leben*. Köln: Anaconda Verlag.
- Eucken, Rudolph (1920): *Der Sozialismus und seine Lebensgestaltung*. Ditzingen: Reclam.
- Habermas, Jürgen (1996): *Die neue Unübersichtlichkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Haffner, Sebastian (2002): *Geschichte eines Deutschen. Die Erinnerungen 1914–1933*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986): *Phänomenologie des Geistes*. In *Werke in 20 Bänden mit Register*. Band 3. Eva Moldenhauer és Karl Markus Michel (szerk.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Heiber, Helmut (1966): *Die Republik von Weimar*. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Hiller, Kurt (1965): Ortsbestimmung des Aktivismus. In *Literarisches Leben in der Weimarer Republik*. Jost Hermand (szerk.). Stuttgart: Ernst Klett Verlag.
- Hondrich, Karl Otto és Claudia Koch-Arzberger (1992): *Solidarität in der modernen Gesellschaft*. Berlin: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Honneth, Axel (2017): *Die Idee des Sozialismus*. Erweiterte Ausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Jagetzow, Carl Rodbertus (1979): Das Kapital. In *Ausgewählte Lesestücke zum Studium der politischen Ökonomie. Kapital und Kapitalismus*. Karl Diehl és Paul Mombert (szerk.). Frankfurt am Main – Berlin – Wien: Ullstein Verlag.
- Kant, Immanuel (1991): *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája – Az erkölcsök metafizikája*. Budapest: Gondolat Kiadó.
- Lange, Oskar (1977): *Ökonomisch-theoretische Studien*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt.
- Lukács, Georg (2023): *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Bielefeld: Aisthesis Verlag.
- Marcuse, Herbert (2014): *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. Springe: Zu Klampen Verlag.
- Menger, Anton (1886): *Das Recht auf den vollen Arbeitstag*. Tübingen: Verlag der J.G. Cotta'schen Buchhandlung.
- Mises, Ludwig (1922): *Die Gemeinwirtschaft. Untersuchungen über den Sozialismus*. Jena: Verlag von Gustav Fischer.
- Mommsen, Wolfgang J. (2004): *Max Weber und die deutsche Politik 1890–1920*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag.
- Pintus, Kurt (1965): Rede für die Zukunft. In *Literarisches Leben in der Weimarer Republik*. Jost Hermand (szerk.). Stuttgart: Ernst Klett Verlag.
- Plenge, Johann (1919): *Christentum und Sozialismus*. Münster: Theissingsche Buchhandlung.

racionalitást. De a piaci viszonyok bevezetése egy tervgazdasági kontextusba állandóan egy dominó-effektus-szerű hatással fenyegetett. Röviddel az 1968-as új gazdasági mechanizmus bevezetése után tehát újra felmerült a kérdés: lehetséges-e egyáltalán a szocializmus? És hogyan kellene erre válaszolnia – igennel vagy nemmel – egy filozófiai elméletnek? Ez végső soron a *Történelem és osztálytudat* kérdéseinek és fejtegetéseinek a „megismétlését” követelte meg. (És ezzel a kihívással szembesülve igazán jelentős művek születtek meg: olyan könyvekre, illetve tanulmányokra gondolok, mint Heller Ágnes-től a *Marx szükséglet-elmélete*, Bence Györgytől / Kis Jánostól / Márkus Györgytől a *Hogyan lehetséges kritikai gazdaságtan?* című könyvre és Vajda Mihálytól a korai hetvenes években írt tanulmányokra, amelyek később a *Marx után szabadon...* című kötetben jelentek meg.) Az eredmény – mint ismeretes – az volt vagy az lett, hogy a szocializmusnak sem az eszméje, sem a valósága nem tartható és nem is menthető.

- Rilke, Rainer Maria és Anita Forrer (1982): *Briefwechsel*. Frankfurt am Main: Insel Verlag.
- Rudies, Hartmut (2004): Christentum und Sozialismus. In *Religion in Geschichte und Gegenwart*. Band 7. Kurt Galling (szerk.). Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schäfers, Bernhard (2013): Christentum und Sozialismus. Ein Briefwechsel zwischen Max Scheler und Johann Plenge. In *Soziologie und Gesellschaftsentwicklung. Aufsätze 1966–1996*. Berlin–Heidelberg: Springer Verlag. 1996. 403–418.
- Scheler, Max (1963): Über die positivistische Geschichtsphilosophie des Wissens. In *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*. Maria Scheler (szerk.). Bern: Francke Verlag. 27–35.
- Simmel, Georg (2009): *Philosophie des Geldes*. Köln: Anaconda Verlag.
- Spengler, Oswald (1923): *Der Untergang des Abendlandes*. München: C.H. Beck Verlag.
- Weber, Max (1984): *Gesamtausgabe*. Band 15. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag.