

LENDVAI L. FERENC

A GONOSZ BIRODALMAI



LENDVAI L. FERENC

A GONOSZ BIRODALMAI

Áron Kiadó
Budapest 2011

© Lendvai L. Ferenc, 2011.

Aron Kiadó

Felelős kiadó: Aron László

Borítóterv és tördelés: Brand&Brain

A borítón Hieronymus Bosch festménye;

copyright: Museum of Fine Arts Ghent

© Lukas-Art in Flanders vzw, photo Hugo Maertens

Nyomás: Creative Print

ISBN: 978-963-9210-79-0

*Elhunyt barátaim és kollégáim emlékének,
akik gondolataikkal és ösztönzéseikkel
hozzájárultak e könyv megszületéséhez.*

TARTALOM

| | |
|--|-----|
| ELŐSZÓ | 9 |
| I. RÉSZ: A JÓ ÉS A GONOSZ BIRODALMAI | 12 |
| 1. Az ember a Jó és a Gonosz birodalma között | 13 |
| 1.1. A két birodalom tana Ágostontól Lutherig | 13 |
| 1.2. Megigazulás és erkölcsi cselekvés Luthernál | 32 |
| 2. A lutheri reformáció történelmi határhelyzete | 58 |
| 2.1. A lutheránizmus németországi sorsa | 58 |
| 2.2. Nyugat és Kelet között | 75 |
| II. RÉSZ: A GONOSZ BIRODALMA A FORRADALOMBAN | 96 |
| 3. A forradalom elmélete | 97 |
| 3.1. Eszkatológia és társadalmi haladás | 98 |
| 3.2. Eszkatológia és forradalom | 119 |
| 4. A forradalom gyakorlata | 154 |
| 4.1. Lenin iniciatívái | 155 |
| 4.2. A sztalini elfajulás | 200 |
| III. RÉSZ: A GONOSZ BIRODALMA AZ ELLENFORRADALOMBAN | 254 |
| 5. Az ellenforradalom elmélete | 255 |
| 5.1. Mítosz és politikai reakció | 256 |
| 5.2. Mítosz és ellenforradalom | 297 |
| 6. Az ellenforradalom gyakorlata | 331 |
| 6.1. Mussolini iniciatívái | 338 |
| 6.2. A hitleri elfajulás | 358 |

| | |
|--|-----|
| IV. RÉSZ: A GONOSZ BIRODALMAI A TUDOMÁNYBAN ÉS A FILOZÓFIÁBAN | 440 |
| 7. Politikai és történelmi mérleg | 441 |
| 7.1. Politikafilozófiai elemzések | 441 |
| 7.2. Történészviták | 460 |
| 8. Filozófiai lezárás | 502 |
| 8.1. A történelmi Gonosz mint szellemi probléma | 502 |
| 8.2. A Gonosz általában mint szellemi probléma | 533 |
| FÜGGELÉK | 551 |
| Névmutató | 552 |
| Bibliográfia | 573 |

ELŐSZÓ

Némely szempontból furcsa könyvet nyújtok át jelen kötettel az olvasóknak. A könyv egyrészt ugyan folytatása korábbi műveimnek: a *Protestantizmus, forradalom, magyarság* c. esszékötetnek és a *Közép-Európa koncepciók* c. monográfiának (s azokkal együtt akár egy olyan tragikus trilógia részeként is tekinthető, melynek *A fiatal Lukács* c. földolgozás mintegy kiegészítő szatírájátékát képezi), másrészt el is tér tőlük néhány vonatkozásban. Műfaja inkább tekinthető esszének, mint monográfiának, miközben terjedelme monográfia méretű. Ha azonban igazi monográfiának akartam volna megírni, akkor nem egy, hanem négy monográfiát kellett volna írnom: a mű minden egyes nagy részéről egyet-egyét. És persze ahhoz, hogy ezeket megírjam, alkalmasint egy teljes élet kutatómunkája sem lett volna elegendő. Hiszen a megírt anyagban így is több évtizedes kutatás eredménye csapódik le, melyet ugyanis a főttebbi könyvek munkálataival részint együtt, részint velük párhuzamosan folytattam. Az e könyv megírására irányuló munkát akkor kezdtem meg, amikor az 1999-2002 közötti időre a tervezetével Széchenyi professzori ösztöndíjat nyertem el, azonban a következő időszakban részint különféle életproblémák, részint más munkák sürgetőbb előtérbenyomulása az írás előrehaladását sajnálatosan hátráltatták.

A könyv esszé-jellege mindenekelőtt abban nyilvánul meg, hogy a tárgyalt témának (vagy inkább témáknak) teljes irodalmát, a jóformán áttekinthetetlen terjedelemből, még megközelítőleg sem állt módomban földolgozni. Így egy bizonyos szubjektivitás és esetlegesség, mint általában az esszé-műfajban, itt érvényesült. Mindamellett biztosíthatom az olvasót, hogy a téma vagy témák bemutatása így is szolid tudományos alapokon nyugszik, olyannyira, hogy a felsorakoztatott tények és vélemények a bemutatás által – reményeim szerint – már mintegy maguktól is orientálják a megértést. A hivatkozások, bár nem jegyzetekben, de pontosan megvannak adva, s ahol szükséges, természetesen nem mellőzöm saját álláspontom prezentálását sem. Ennek egy része csupán rövid kommentár, más része hosszabb fejtegetés – bízom benne, hogy ez utóbbiak sem fognak unalmasnak tűnni.

A könyv tematikailag annyiban folytatása a főttebb említett előzőeknek, hogy egyrészt kibontja a *Protestantizmus*-kötet esszéiben visszatérően előforduló forradalmi-eszkatologikus teóriák történelmi következményeinek tárgyalását, s hogy másrészt ezt a *Középeurópa*-kötetben tárgyalt közép- és kelet-európai társada-

lomfejlődés összefüggéseiben hajtja végre. Elsőrendű tárgya – az előbbi témakör folytatásaként – a vallásos gondolkodásban és a belőle kifejlődött történelemfilozófiai eszmékben centrális szerepet játszó eszkatológiai téma: a Jó és a Gonosz küzdelme a történelemben. Ezt a témát azonban a könyv – a második témakör folytatásaként – elsősorban a XX. század nagy forradalmi és ellenforradalmi mozgalmait: a kommunizmus és a fasizmus vonatkozásában elemzi. A két elméleti réteg közül az előbbi az I. és a IV., a második a II. és a III. részben kerül kifejtett tárgyalásra, azonban az előbbi részek az utóbbiak elméleti megalapozását, az utóbbi részek az előbbieket konkrét ábrázolását is nyújtják. Egyúttal, minthogy egyik kiinduló kutatási témám a protestantizmus, ezen belül a lutheránizmus elméleti vizsgálata volt, nem csodálható, hogy könyvem nem is oly rejtett főhőse, akivel kapcsolatban voltaképpen az összes – látszatra sokszor távoleső – témámat tárgyalom, Martin Luther. A reformáció elindítója és a modern vallásosság, a protestantizmus megalapítója, akinek hagyománya azonban, a lutheránizmus, egy sajátos „közép-európai” helyzetben bontakozott ki, s így végül nem hozott – szemben a nyugat-európai kálvinizmussal – társadalmi és szociális forradalmat is, hanem csak lelki és szellemi jellegű: a teológiai mellett filozófiai, a német klaszikus idealizmus elméleteiben, egészen a fiatal Lukácsig kihatóan. Emiatt az idők során számos – sokszor méltatlan – bíráltnak volt kitéve, így a XX. századi nagy forradalmi és ellenforradalmi mozgalmak és a nyomukban előállt totalitárius rendszerek eszmei előzményeinek vizsgálata során is. E vonatkozásban könyvem, melynek jelentős részeit éppen e rendszereknek mint az általánbevett Gonosz konkrét birodalmainak elemzése képezi, amint az olvasás során ez alkalmasint meg fog mutatkozni, bizonyos értelemben egy Luther-apológiának is tekinthető.

Ehhez azonban szubjektíve sem könnyen jutottam el. Gyermek- és serdülőkori buzgó kálvinizmusom, mely pozitív hatásként életreszólóan elkötelezett a predesztinációs elvből fakadó puritán kötelességtudat mellett, negatív befolyásként hosszú időre megkötötte gondolkodásomat Luther jelentőségének fölismerésében. Ez a helyzet csak később változott meg, az MTA Filozófiai Intézetének keretében folytatott valláseméleti kutatómunkában és méginkább az ehhez kapcsolódó ún. keresztény–marxista dialógusban való részvételem során, melyek ott Lukács József irányításával a hetvenes–nyolcvanas években folytak. Első írásaim is az általa szerkesztett *Világosság* hasábjain jelentek meg; a pályakezdésben nyújtott segítségért és eszmei útmutatásért hadd adózzam ehelyütt hálás tisztelettel az emlékének. (Nem tartom szükségtelennek itt megjegyezni, hogy mindaz, amit a könyvben a marxizmusban rejlő utópikus vonásokról kritikailag írok, természetesen saját korábbi álláspontomra is vonatkozik.) A dialógus során számos kiváló teológus-kollégával kerültem kapcsolatba, a velük folytatott kollegiális, sőt baráti beszélgetések komoly

hatást gyakoroltak gondolkodásomra. Elsősorban is Bucsay Mihálynak és Pröhle Károlynak tartozom hálával, az előbbinek Calvin, az utóbbinak pedig éppen Luther történelmi szerepe és elméleti jelentősége világosabb megértéséért. De hasznosnak bizonyultak számomra azok a beszélgetések is, melyeket Bolyki Jánossal, Donáth Lászlóval, Fabiny Tiborral, Pákozdy László Mártonnal, Vályi-Nagy Ervinnel folytattam. Végül külföldi tanulmányútjaim során értékes útmutatásokat kaptam olyan kiváló elméktől, mint Ulrich Duchrow (Heidelberg), Jan Milic Lochman (Bázel), Matthias Petzoldt (Lipcse). A felsoroltak többsége sajnos már nem él: könyvem az ő emléküknak ajánlom.

Köszönettel tartozom azoknak a kedves kollégáknak és barátoknak, akik kéziratom egyes részeit átnézték, illetőleg bizonyos részletekben segítségemre voltak: Bojtár Endrének, Bolyki Jánosnak, Csorba Lászlónak, Donáth Lászlónak, Karasszon Istvánnak, Krausz Tamásnak, Ormos Máriának, Szigeti Jenőnek, Tengelyi Lászlónak. Azoknak a javaslatoknak, melyeket a munka jobbá tétele céljából megfogalmaztak számomra, a szöveg végső kidolgozása során igyekeztem eleget tenni. A könyv kiadásához nem sikerült anyagi támogatást szerezni (például az MTA II. o. Filozófiai Bizottsága sem látott lehetőséget erre), s ez a szerzőtől némi áldozatot igényelt. Köszönöm fiam, Lendvai Dávid áldozatos munkáját a tördelést, a tipográfiát és a borító megtervezését illetően; ez utóbbi Hieronymus Bosch: „A kereszttvitel” c. képe (Museum voor Schone Kunste, Gent) alapján, a Lukas-Art in Flanders alapítvány (Gent) kedvezményesen megadott engedélyével, amiért szintén köszönetet mondok.

Elöljáróban meg kell még magyaráznom bizonyos ortográfiai sajátosságokat a szövegben. A „keresztyén” szóalakot, bármennyire is kedves számomra, mivel ma már – sajnos – menthetetlenül régiesnek tűnik, csak elvétve használtam. A görög neveket az ún. filológiai írásmóddal, az orosz neveket pedig a magyar ábécével, de nem fonetikusán, hanem betű szerint írom át; a könyvtárosok által használt „ü” helyett az „y” alkalmazásával. (Az ún. személyi kultusz idejéből érthetetlen módon ittmaradt „Sztalin” névalakot, a bibliográfiai adatok kivételével, mindenütt a szabályos „Sztalin” formára javítottam vissza.) Mindezen eljárás módok az olvasóközönség jobb tájékoztatását szolgálják. A Biblia könyveit Károlyi Gáspár fordítása alapján idézem.

Miskolc, 2011 májusában

A szerző



I. RÉSZ: A JÓ ÉS A GONOSZ BIRODALMAI

„Kél az ősi rossz,
hajvető gonosz,
csele vad fegyvere,
erőszak ővele,
a földön ő az első.
Önnön erőnk csak délibáb,
és bizony esnénk esten.
De harcba küldte Egy Fiát
értünk maga az Isten.”
(Martin Luther)

1. AZ EMBER A JÓ ÉS A GONOSZ BIRODALMA KÖZÖTT

A Jó és a Gonosz harcáról szóló elképzelés, legalábbis a közel-keletiből induló európai vallásfejlődésben, a legrégebbi mitológiai és a legtartósabb vallási képzetek közé tartozik, s minden bizonnyal az ember lelkének mélyrétegeiben gyökerezik – amint az Úr Imája is az utolsó kérdésben ezt hangsúlyozza: „Szabadíts meg a Gonosztól!” Teológiai és ennek nyomán filozófiai jelentőségre az eszme először a ma Szent Ágostonként tisztelt Aurelius Augustinusnál jutott, ám ősi volta miatt ez már Ágostonnál is átvétel volt – általánosságban az ősi mitológiákból, konkrétan pedig a manicheizmusból.

1.1. A KÉT BIRODALOM TANA ÁGOSTONTÓL LUTHERIG

A manicheizmus Iránból akkor került Európába, amikor a carrhae-inál is katasztrofálisabb 260-as edessai vereség után az Oriens „iranizálása” következett be. Gyökeire azonban persze jóval korábbiak és egyben szerteágazók. Már az őseredeti mezopotámiai mitológiában is Marduk előszörre még veszít, mielőtt legyőzné Tiamatot, s ez a „szenvető isten” egyik korai képe; s bár Mani apja, Patik a jelek szerint a buddhizmus által is befolyásolva volt, maga Mani 12 évig egy mandeus keresztelőszektához tartozott. „Az exorcizmus, a keresztség és az áldozás közötti szerves kapcsolatban egy régi mezopotámiai örökséget láthatunk.” (Widengren: 21.) A ba-

bilóniai asztrál-istenek, a zsidó kolóniák és a korai kereszténység eszmei hatásai szintézist kaptak a manicheus tanításban, mely szerint a világban két elv működik: Isten (a fény) és az anyag (a sötétség), ezek két örök és elválaszthatatlan szubsztanciát képeznek, s mielőtt az égi küldött, az Élő Paraklétos (a Szentlélek egyfajta megfelelője) végső győzelmet aratna, előbb még vereséget szenved a Jó a Gonosztól – ez a vereség azonban csak bevezető a Jó végső, győzedelmes visszatéréséhez. A manicheizmus bonyolult kozmogóniai képzetrendszere emellett azonban tele volt a legkülönbébb misztikus és számmisztikus elemekkel, s így végülis nem tudott emelkedettebb teológiai és filozófiai formát adni a vallási dualizmus eszméjének. Nyugaton jórészt csak „iráni szekta” gyanánt volt elkönyvelve, mégpedig annak ellenére is, hogy Mani szívesen látta magát az ígért Paraklétos, Jézust pedig a saját előfutárának.

A magasabb teológiai és filozófiai formát a dualizmusnak tehát Ágoston adta meg. Bár Ágoston csak a manicheus hierarchia alsó fokára („hallgató”) jutott el, kétségtelen, hogy mintegy 9 évig neoplatonikus–manicheus befolyás alatt állt, s ismerte a kopt manicheus iratokat a fény és a sötétség birodalmának harcáról. A későbbiekben megtisztította a manicheus tanítást az említett zavaros elemektől, a lényegét azonban, a két birodalom harcáról és a Jó végső győzelméről, megőrizte. „Igen, Ágoston egész *corpus*-fogalma nem-római, nem-jurisztikus, keleties: a manicheus iratokban található hozzá az egyedül passzoló világnézet. [...] Ágoston oly kevésbé érezte magát találva Eclanumi Julianus szemrehányásaitól, miszerint valójában még mindig manicheus lenne, hogy a Julianus elleni két írásában található vitájában már semmi további megjegyzést nem tett a ránkmaradt levelekhez képest. Valóban, a manicheus tanokból semmit nem vett egyszerűen át. Ámde dualisztikusan érző szívének titkos vágya, mely őt ifjúkorában a manicheizmushoz vitte, érett korában is arra hajtotta, hogy a szellemiségnek egy magasabb szintjén újra fölvegye első lendületének döntő gondolatait. E szublimáció útján visszatért első ideáljaihoz, anélkül, hogy e folyamatnak tudatában lett volna.” (Adam: 390.)

Mint ismeretes, a *De civitate Dei* („Isten városáról”, ám a latin *civitas* szó éppannyira sokértelmű, mint a görög *polis*: így jelentése lehet község vagy állam illetve ország vagy birodalom is) koncepciója szerint a történelemben két „város” (két ország, két birodalom) harca zajlik: „Tehát a két szeretet két várost hozott létre. Az Isten megvetéséig eljutó önszeretet a földit, az önmegvetésig eljutó istenszeretet pedig a mennyeit. [...] Az emberiséget két csoportra osztottuk. Egyik azoknak a csoportja, akik az ember szerint, a másik meg azoké, akik Isten szerint élnek. Ezeket misztikus értelemben két városnak, vagyis kétféle emberi közösségnek nevezzük. Az egyik az Istennel való örök uralomra van elrendelve, a másik pedig a Sátánnal együtt örök büntetésre van ítélve.” (Ágoston: III. 263, 265.) A küzdelem az egész

emberi történelmen végighúzódik, melyet Ágoston az első emberpártól saját napjaiig követ. A folyamat „akkor kezdődött, amikor az első emberpár utódot nemzett, és addig tart, amíg az emberi nemzés meg nem szűnik. Ez az egész idő vagy korszak, amelyben halottak távoznak el, és a helyükre szülöttek érkeznek, hozzátartozik a két város történetéhez”. Káin az emberi, Ábel az isteni város alapítója, mert „előbb a jelen világ polgára született meg, s azután következett az, aki Isten városához tartozik, s ezért csak zárándok e világba[n], mivel kegyelemből eleve el van rendelve, kegyelemből ki van választva, kegyelemből zárándok itt lent, s kegyelemből zárándok odafönt” (uo.: 266). A földi élet folyamataiban természetesen minden ember részt vesz, de sorsuk mégsem egyforma: „Tehát a földi városban kétféle képet találunk. Az egyik saját jelenlétét igazolja, a másik pedig jelenléte által a mennyei város jelzésére szolgál. A bűn következtében megromlott természet a földi város részére szül polgárokat, a természetet a bűntől megszabadító kegyelem pedig a mennyei város számára.” (Uo.: 268.) Az emberek sorsa determinált, amint azt éppen már Káin és Ábel példája megmutatja: „Kizárólag azon sátáni irigység volt a gyilkosság oka, amely miatt a rosszak azért irigykednek a jókra, mivel azok jók, ők meg rosszak. [...] Ami tehát Remus és Romulus között történt, az azt mutatja, hogy a földi város mennyire meghasonlott önmagával.” (Uo.: 273.) A földi város végső soron pusztulásra van ítélve, bár ez a pusztulás csak az eljövendő Utolsó Ítélet napján következik be, s *ama napig* mindnyájan ki vagyunk téve a meghasonlásoknak és harcoknak: „A földi város, amely nem áll fenn örökké, mert amint az utolsó ítéletkor utóléri a büntetés, már nem is lesz város, most is rendelkezik azzal a jóval, amelynek részeként örvendezik, ha ugyan az ilyen dolgoknak egyáltalán örülni lehet. S mivel nincs olyan jó, amely kedvelőjének szorongást ne okozna, ezért ez a város meghasonlik, civakodva, harcolva, küszködve, és halált hozó, de legalábbis halandó győzelemre törekedve.” (Uo.: 270.) A történelem illetén ábrázolásával Ágoston – a zsidó profétikus és a keresztény messianisztikus hagyományból kiindulva – a voltaképeni (teológiai és filozófiai) eszkatológia megalapítója lesz: a történelem mindvégig, a múltban, jelenben és jövőben egyaránt, a Jó és a Gonosz (a *Civitas Dei* és a *civitas terrena* vagy *civitas diabolí*) küzdelmének színtere, egészen a Jó végső győzelméig, a végétéleig, a „végső dolgokig”.

A földi ország alapvetően a Sátán birodalma, hiszen – mint láttuk – aki Isten országához tartozik, az voltaképpen csak zárándok ebben a földi világban. Az Egyház kivételével (ami nem jelenti, hogy minden egyházi személy kivételével) Ágoston a földi világ összes intézményét a Gonosz birodalmához sorolja, így az államot is. Nevezetes – és gyakran félreértett – fejtegetése ezzel kapcsolatban a következő szavakkal indul: „*Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia.*” Vagyis: „Igazságosság hiányában mi egyebek a királyságok, mint nagy rablóban-

dák.” A kibontott bevezető mellékmondat mármost grammatikailag kétféleképpen érthető: kondicionálisan, illetve kauzálisan. Tehát: „Ha az igazságosság hiányzik...”, illetve „Mivel az igazságosság hiányzik...” Az ezt követő részletesebb kifejtés világossá teszi, hogy a kauzális értelmezés helyénvaló: „Mert a rablóbanda is mi egyéb, mint parányi birodalom? Ez is emberekből álló csapat. A vezér parancsolata kormányozza, a közösségi egyezség fűzi össze, és a megállapodási feltétel szerint osztozkodnak a zsákmányon. Ha egy ilyen gonosz banda az elvetemült emberek csatlakozása által annyira megnövekszik, hogy már bizonyos vidéket a kezébe kerített, akkor letelepszik, városokat foglal el, népeket igáz le, és felveszi a királyság többet mondó elnevezését, amelyet már most is nyilvánosan használ, nem mintha megszűnt volna kapzsisága, de most már nem lehet emiatt megtorolni.” (Ágoston: I. 265.) Majd a híres anekdota következik Alexandros és a kalózvezér találkozásáról, akik *ugyanazon módon* nyugtalanítják a világot, s a király csak attól király, hogy neki hadserege és hajóhada van. Levonhatjuk tehát a következtetést, hogy Ágoston: „Semmiképp nincs azon a nézet, hogy egy politikai közösség közelebb állna a *civitas dei*hez, mint egy rablóbanda. Mert a *civitas dei* és egy *terrena civitas* között az ágostoni fölfogás szerint nincs semmiféle öskép–másolat kapocs; a földi közösségek egymástól – mint célközösségek – legföljebb fokozatilag különböznek. Az államok elérhetik egy morális közösség, a *civitas dei* fogalmát, de mintegy közelítőleg. Másként szólva: Ágoston nem tételez föl elvi különbséget államok és rablóbandák között.” (Horn: 188.) Az Apokalipszis látomásainak egyértelmű birodalom-ellenességét Ágoston ezzel úgy szüntette meg, hogy mintegy általánosította őket, ám éppen ennek lett a továbbiakban óriási jelentősége. Így ugyanis Nyugaton az állam a további keresztény szemléletben nem számított isteninek, a bizánci cezaropapizmus rendszerében viszont, ahol ez a látásmód nem tört át, igen. Ennek nyomán Nyugaton megkezdődhetett a polgári társadalom elvi önállósodása a politikai állammal szemben, amire Keleten nem kerülhetett sor.

Az eszkatológia ágostoni megalapítása nem jelentette egy modern értelemben vett történelemfilozófia megalapítását is egyszersmind. Ágoston kidobta elméletéből a manicheizmus számmisztikával kombinált kozmogóniai korszakait, és saját elméletében csak pragmatikus történelmi korszakhatárokat állapított meg, mindenekelőtt a bibliai történet és az ezt követő események nyomán. Döntő azonban mégis, hogy bár a történelem nála nem jelent egyben valamiféle történelmi folyamatot is, mégis egyértelmű végcélja van. Amint Rudolf Bultmann írja: „Szent Ágoston persze nem úgy gondolja el ezt a harcot, mint történelmi fejlődést, amely történelmi szükségszerűséggel halad a 'Civitas Dei' győzelmének célja felé. [...] [...] láthatatlan, transzcendens létezőként fogja fel, olyan túlvilági létezőként, amelyhez az ember a természetfölötti újjászületés által tartozik. A 'Civitas Dei' és a 'Civitas

terrena' közötti küzdelem ezért az egyének történetében megy végbe. [...] Mindazonáltal, mivel a 'Civitas Dei' története a világtörténelemben láthatatlanul megy végbe, a világtörténelem így – a *Civitas terrena* és a *Civitas Dei* közötti egyéni döntések mezejeként – egyértelmű irányt és értelmet nyer." (Bultmann: 73.) Az eszkatológia teológiai eszméjét a későbbiekben szekularizálni kellett és az egyének történetéből az emberiség történetébe kellett transzponálni, hogy ily módon valódi történelemfilozófiává válhasson – amint az leginkább Kant, Hegel, Marx esetében meg is történt (v.ö. uo.: 79 sk.). Ezt a transzponálást részletesen elemzi és bemutatja Karl Löwith méltán híres könyve, a *Világtörténelem és üdvtörténet. A történelemfilozófia teológiai gyökerei* (angolul: 1949, németül: 1953).

Jacob Taubes a következőképpen követi nyomon a *nyugati eszkatológia* történetét Ágostontól Lutherig – aholis persze fölvetődhet a kérdés, hogy van-e egyáltalán másfajta eszkatológia, mint nyugati (v.ö. Ágoston mint „a Nyugat tanítója”). „A *De civitate Dei* huszonkét könyvében Ágoston megalapozza a középkor Szent Római Birodalmát, amely Konstantintól a német császárkor végéig tart. Az Ország eszkatologikus reménye, amely a kereszténységben *János apokalipsze* óta csak chiliazmusként juthat szóhoz, utolsó lendületét is elveszíti, miután Ágoston az egyházi intézményt jelöli ki lakhelyéül. [...] [...]ugyanis 'az egyház már most Krisztus Birodalma és a Mennyeek Országá'. [...] Az egyházból ekként végérvényesen kiszorul az Ezeréves Birodalom reménye: ettől kezdve a szekták ügyévé válik. Az *egyetemes* eszkatológia helyébe az *egyéni* eszkatológia lép. [...] Az állam, lényege szerint, Istenre utal: theonóm. Az olyan evilági állam, mely elfordul Istentől, a démonok martalékává lesz. Az ágostoni *De civitate Dei* legbensőbb mozgatója az isteni és a démoni valóság ellentéte. A *civitas Dei* ellentéte a *civitas terrena*, mely nem egyéb, mint *civitas diabolica*. Ágoston többnyire kerüli a *civitas diabolica* kifejezést, mivel túlságosan is emlékeztet Isten és az ördög manicheus dualizmusára." (Taubes: 111-112.) Az újkori eszkatológia történetében Taubes szerint ritmikus hullámok vannak: ám a lényeg mindig „Isten földi országának” megvalósulása, s e képletben hol a kezdet, hol a vég kap hangsúlyt. Az eszkatologikus történelemfilozófiákra – amint még látni fogjuk – nagy hatást gyakorló Fiorei Joachim történelemteológiáját már Müntzer forradalmi teológiája végsőkéig feszíti: „A forradalom teológiája az erőszak teológiája. [...] A marxizmushoz társuló utópista szocialista csoportok még közvetlenül kapcsolódnak az anabaptistákhoz (Weitling).” (Taubes: 116-117.) De miért jelent oly döntő fordulatot Joachim? Az újkor európai forradalmi folyamatai Taubes szerint egy valóban *kopernikuszi fordulattal* valójában megszüntetik Európa keresztény szubsztanciáját – a középkori egyház ugyanis még egy ptolemaioszi világkép alapján állt. „A kopernikuszi világkép kezdetei Fiorei Joachimnál keresendők, mivel ő bontja le a földit a mennyeitől elválasztó falat, amikor a beteljesedést egy pontosan

datálható, közeli jövőbe helyezi át.” (Uo.: 119.) Amikor Luther útjára indítja a reformációt, ezekkel az ellentmondásokkal kell szembenéznie. „Luther még ’Isten Igéjében’ jelöli meg az új középpontot, amely maga köré gyűjti a megreformált gyülekezetet, de ami Luther számára Isten megszentelt, karizmatikus Igéje volt, az a Joachim nyomdokain járó Müntzer számára már csak papírfecni. Ezzel a keresztény közösség utolsó összetartó kötése is lehullanak, s nyitva áll az út Sebastian Franck vagy Jakob Böhme spirituális vallása felé. Krisztus árnyékában Prométheus alakja rémlik fel.” (Uo.: 120.) Ez a kettős árnyék pedig messzire vetül: Schellingén át egészen Marxig. Joachim a modern dialektika atyja: „A dialektika lényege a történelem Joachim megalkotta trinitárius szemléletéből fakad. A tézis–antitézis–szintézis három fázisa Hegelnél csakis az Atya, a Fiú és a Szentlélek korszakának joachimi ritmusából érthető meg.” (Uo.: 123.) A német dialektika misztikus hagyománya nemcsak a német misztikából ered tehát, hiszen Joachim is bővelkedik ilyen elemekben: a második korszak úgy a Fiú korszaka, hogy benne Krisztus jegyese az egyház, s egyesülésükből (ez a nemi egyesülés metafizikus ősképe) gyermek kell szülessen, tehát a cél a jövő (ld. uo.: 123–124). Ugyanakkor Joachim nagyon is hatásos evilági mozgalmakat inspirált, bárha egyházi köntösben. Joachim követői, az ún. spirituálisok valamint a ferencesek ún. „harmadrendje” és a hozzájuk kapcsolódó beginák – a későbbi újrakeresztelők valószínűleg innen jönnek –, bár eleinte még a pápaságot védelmezik Hohenstauf II. Frigyes politikai messianisztikus törekvéseivel szemben, ám a későbbi „Szentlélek-egyház” elképzeléssel már mintegy határesetet képeznek a szerzetesrend és a szekta között (v.ö. uo.: 142). A reformáció valójában mélyen gyökerezik a történelmi fejlődésben, az általa hozott vallási fordulat pedig a komplex kulturális közeg fordulatába ágyazódik: „Míg a zömök román [romanikus] templomtorony bizonyosságként láttatja ég és föld egységét, az idegesen felfelé törekvő gótikus tornyon már szorongás villan át: az ég hamarosan elvész. [...] A reformáció a katolicizmus ptolemaioszi–karizmatikus egyházának azzal a tételével fordul szembe, hogy az embernek hatalmában áll bűnösből igazzá válni, az emberi szférából az istenibe hatolni. A reformáció azért utasítja el nemcsak a skolasztika *theologia naturalis*-át, hanem a katolikus etikát is, mert mindkettő vallási szempontból releváns értéket tulajdonít az emberi cselekvésnek. Vagyis a protestáns, főként a lutheri kereszténység sokkalta inkább megveti a cselekedetekre épülő életformát, ezt a mindenestől rút, égtől elszakadt világot, mint azt a ptolemaioszi világmépbe illeszkedő középkori egyház valaha is tette, s ennek megfelelően az életet mindenfajta keresztény irányítástól, az ember megigazulására való bárminemű hivatkozástól függetleníti.” (Uo.: 146–147.) Ebből a szituációból fakad az a vád, amelyet a továbbiakban még részletesebb vizsgálat tárgyává kell majd tennünk, hogy a lutheri reformáció nem orientálja az embert

etikailag: „Luther tehát Machiavelli teológiai változataként lepleződik le, s az állam úgy növelheti hatalmát, ahogy teológiai Machiavellije a *societason* belül mindenfajta tevőleges kötelesség alól felmenti a hitet. [...] Mivel a *societas* a világ ügye, a lutheri reformáció az egyéni eszkatológiára helyezi a hangsúlyt. Tanítása Krisztus Országát mint tiszta bensőségeséget hirdeti, és leplezetlenül bírálja a keresztelők chiliázmusát. Az *Augsburgi (Ágostai) Hitvallás* egyenesen úgy utasítja azt el, mint zsidó tant, akárcsak egykor a kora keresztény chiliázmust az ephesosi zsinat.” (Uo.: 148, 163.) Luther tehát Taubes szerint radikálisan visszatért az ágostoni, sőt talán manicheus elképzeléshez: a földi világ kisebb és nagyobb rablóbandák garázdálkodásának színhelye, a Gonosz birodalma. Ez azonban erős túlzás: látni fogjuk, hogy Luther igenis ad etikai iránymutatást, az államnak pedig szintúgy megadja a maga értékét. Az viszont világos, hogy a Taubes által emlegetett „kopernikuszi fordulat” közegében szükségszerű volt a hagyományos kötöttségek alól fölszabaduló modern individuumok vallásos hitének újszerű megalapozása, s ennek szükségképpen a vallás saját szférájában kellett végbemennie. A társadalmi–történelmi indíttatású eszkatologikus gondolkodás erre nem lehetett alkalmas, annál inkább alkalmas volt azonban az újkor forradalmi folyamatainak vallásos átszínezésére.

A manicheus vonásokat nem az a szellemi vonal képviselte Ágoston után, amelyhez Luther csatlakozott. A kereszténység, és így a minket most elsősorban érdeklő nyugati kereszténység történetében mindig is megjelentek a hivatalos tanítástól eltérő ún. eretnokségek, de ezek közel sem mind voltak a reformáció előfutárai. Manicheus–dualista tanok már Ágoston előtt jelen voltak a különféle gnosztikus szektákban, akik ellen Nagy Theodosius császár kemény rendszabályokat fogantatosított (a legkeményebbeket persze magukkal a manicheusokkal szemben). A manicheus tanítás népszerűségét már ekkor egy vallási tanításba burkolt aszketikus morális irányultság és az ebből kiinduló önmegváltás eszméje adta: „A fény és a sötétség ősi harcáról szóló manicheus mítosz magyarázatot adott arra, hogy a jelen élet miért a jó és a rossz keveréke, és megalapozta az aszketikus erkölcsant, melynek követésével a kiválasztottak végzetszerűen elérik, hogy a testük börtönében lévő isteni fény részecskéi kiszabaduljanak. Az alsóbbrendűektől csak egyszerű erkölcsi törvények betartását várták el; ösztönözték őket, hogy reménykedjenek a reinkarnációban, ahogy a kiválasztottak az újra megtestesülés taposómalmából való kiszabadulást várják.” (Chadwick H.: 157–158.) (Hogy az uralmi helyzetbe kerülő hivatalos egyházzal szembeni ellenállás erős szerepet játszhatott, mutatja, hogy az eretnokség még magába az egyházi hierarchiába is behatolt: egy manicheizmussal vádolt laikust, Priscillianust, „akinek aszketikus életére teozofikus, dualista elméletek hatottak”, 381-ben ávilai püspököknek iktattak be, s bár később boszorkányságról szóló vádak alapján kivégezték, Siricius pápa utóbb kiközösítette bevádlóit;

v.ö. uo.) Magánál Ágostonnál, mint láttuk, ha nem is elvi, de fokozati különbségek adódhatnak a világi intézmények morális megítélésében, nem egyenlő mértékben zsákmányai tehát az ördögnek, aminthogy viszont az egyház sem teljes egészében és minden tagjában része Isten országának: „[A]hogy az állam nem egyszerűen az önszeretet ’földi városa’, ugyanúgy a harcos egyház sem azonos itt a földön Isten városával. Vannak farkasok belül, és bárányok is kívül.” (Uo.: 212.) Ha az Isten nélküli világ nem minden egyes részében gonosz, a keresztény embernek részt lehet és részt is kell vennie benne. Ágoston kegyelemtanát és ehhez bizonyos fokig kapcsolódó aszketizmusát ez azonban nem érinti: Ádámmal az egész emberiség bűnbe esett. Mivel az átöröklés a nemzéssel és szaporodással megy végbe, a szüzesség magasabbrendű, mert a szexualitás sosem mentes (nem lehet mentes) teljesen az érzékiség bűnétől, s még a csecsemők is a bűntől megfertőzve jönnek világra, kereszteleés nélkül ezért elkárhoznak. „Az emberiség kárhozott tömeg, mely a megváltó kegyelem nélkül képtelen csupán jóindulatból fakadó cselekedetre[...] [...] Ha az egész emberiség pokolra jutna, az nem lenne más, mint szigorú és igazságos büntetés. Mindamellet Isten kegyelme által a lelkek kisebb csoportja kifürkészhetetlen módon részesül a megváltásban az eleve elrendelés alapján, mely minden fajta érdemet mellőz. [...] E predesztinácótanból szükségszerűen következik, hogy a kegyelem ellenállhatatlan. Ha olyan romlottak vagyunk, hogy már nem tudunk szabad akaratunkból jót tenni, akkor a kegyelemnek kell mindent helyrehoznia[...] [...] A kegyelem létezését tapasztalatilag az igazolja, hogyha egy ember élete végéig, a ’végső kegyelemállapotig’ következetesen jó – ez pedig Isten előre elrendelt, érdemtől független ajándéka.” (Uo.: 217-218.) Ágoston bírálói közül a már említett Julianus (a dél-itáliai Eclanum püspöke) szerint viszont a természet is a Teremtő ajándéka, s ami természetes, az nem lehet rossz: szerinte Ágoston helytelen tanítása fiataalkori manicheizmusából, a szexualitás elleni ágostoni ellenszenv a megbánt fiataalkori bűneiből jön. Ágoston kegyelemtanával kapcsolatban annak szemére veti, hogy tagadja Pál tanítását, miszerint Isten mindenkit meg akar váltani; míg viszont Johannes Cassianus (egy dél-galliai szerzetesközösségből) szerint ha a megváltás csakugyan előre és végérvényesen meg lenne határozva, az embernek nem is kellené törekednie a jóra, a kegyelem tehát nem lehet elveszithetetlen (v.ö. uo.: 218-219). Olyan, ismert toposzok ezek, melyek a teológia történetében újra és újra fölbukkanak, még majd Lutherral és Calvinval szemben is. Ágoston maga, kegyelemtanával párhuzamosan, kitartott az etikai cselekvés lehetősége mellett, s méghozzá a szabad akarat elvének fönttartásával, amiből következik, hogy (1) a szabad akaratval végrehajtott cselekvés lehetősége már eredendően része az eleve elrendelésnek, és hogy (2) az ember által végrehajtott jó cselekedetek nem előidéznek, hanem csak jelzik az üdvözlést.

A középkori eretnekségek közül legnagyobb hatással a katharok képviselték a manicheus tanítás dualizmusát. A valójában félreértésből albigenseknek elnevezett katharok azonban, szemben a valdensekkel, nem előfutárai a reformációnak. Ezt egy különös, mondhatni bizarr bizonyíték is alátámasztja: az ellenük indított irtóhadjárat során az inkvizítorok úgymond „eretnek és valdens bűnök” után nyomoztak, vagyis az eretnekségen szűkebb értelemben csak a katharizmust értették (ld. Brenon: 126). A katharok tanításai kétségtől manicheus jellegű tanítások voltak. Föltételeztek egy dualizmust a látható anyagi világ és a láthatatlan igazi világ között, melyek közül az előbbi az ördög, az utóbbit Isten teremtette (ezek markióni, továbbmenve platóni hatások); a Sátán a sötétség és egyben a világ fejedelme, s a földi ember folyamatosan ki van téve a luciferikus csábításnak. (Az egoista jellegű luciferi szeretet és az altruista jellegű keresztény szeretet szembeállítása akár ágostoni hatás vagy párhuzam is lehet.) Déodat Roché szerint azonban nem lehet a katharokat abszolút dualistáknak tekinteni: „Nem abszolút dualizmus egy olyan doktrína, mely megengedi a létezők végső harmóniáját.” (Roché: 226.) Egy abszolút dualista eszkatológia valójában tényleg önellentmondás lenne: ugyanis aki egyáltalán föltételez jót és rosszat, az pusztán e tételezés által a jót tartja magasabbrendűnek, hiszen különben nem is nevezhetné „jó”-nak. A dualizmusnak tehát nyilván van valamiféle határa, e határon belül azonban a katharizmus egyértelműen dualizmusnak minősíthető. Nem tekinthető véletlennek a katharizmus keleti (bogumil) eredete, mely azután Dél-Franciaországban sajátos történelmi körülmények következtében vált „albigens” mozgalommá. Végső soron persze kereszténység ez, csak éppen keleti típusú, továbbá gnosztikus és manicheus beütésű kereszténység: „Kétségtelenül kereszténységről van szó, egy abszolút evangelizmusról, amelyre ráépül a földi világ elutasítása, melyet a rossz birodalmaként definiálnak.” (Biget: 23.) A kathar iratok (3 rituálét és 2 értekezést ismerünk) az Evangélium szoros követését mutatják, a későbbi intézmények elutasítását, a „jó keresztények” és „Isten egyháza” szembeállítását az „evilági Egyházzal” (ld. Brenon: 90-91). A kathar vagy „albigens” eretnekség eredetileg, úgy tűnik, kifejezetten politikai indíttatású volt: a helyi szeparatiztikus mozgalomra rakódta rá a kora-keresztényi és bizánci hatások (ld. Biget: 63). (Ismert történelmi és ideológiatörténeti jelenség az, amikor – Prohászka Lajos találó kifejezésével – nem az elvált van a küzdelem, hanem az elv van a küzdelemért.) Korábban voltak kapcsolatok a görög és latin kolostorok, a bizánci és a karoling birodalom között, így a bogumilok és a katharok között is lehettek (ld. Brenon: 85). Az albigens mozgalom története azonban egyszerűen elválaszthatatlan a toulouse-i grófok és a francia királyok hatalmi játszmájától, tágabban a romanizált-gall Délnek a katolizált-frank Északkal szembeni ellenállásától. (Itt nem feledhetjük azt sem, hogy Chlodvig volt az első barbár király, aki

nem ariánus, hanem katolikus keresztény hitre tért, s hogy Pippin és Károly hozták létre a pápai államot.) A helyi „notables”, nemesek és polgárok *oc* nyelven („langue d’oc”) hallgatták a prédikációkat, rendi-ideológiai alapot képezve az okcitan öntudat politikai önállóságához egy toulouse-i központtal. Ám amikor a gróf végül behódolt a királynak, s amikor viszont a király sem használta már sakkfigurának az eretnek rendeket a pápával szemben (VIII. Bonifác bukása után), ez az „albigensek” (katharok) végét jelentette. (A királyi hatalom olyan más ellenfeleinél, mint a templomosok, továbbéltek bizonyos manicheus és kathar szimbólumok, így ruhák és zászlók; v.ö. Biget: 248-249.) A valdensek viszont túléltek az üldözéseket, s a reformáció tényleges előfutáiraivá lettek.

Az előreformációs törekvések között Luther a valdensek mellett Wycliffe, de főleg Hus tanaira támaszkodott. Úgy látszik, már az 1510-es években Ágoston és rajta keresztül Pál (közelebbről a Római levél) hatása alatt állt, majd az Eck-vita során és nyomán azonosult Husszal, s arra jutott, hogy voltaképpen már Pál és Ágoston is „husziták” voltak. (Ld. Chadwick O.: 47.) Adolf von Harnack nevezetes *Dogmatörténete* így jellemzi Luther álláspontjának lényegét: „Vezérlő csillaga volt ebben Ágoston hitbéli felfogása is az első és végső dolgokról. De mennyivel biztosabban ragadta meg a dolgok végső lényegét! [...] Luther ugyanazt a tapasztalatot élte át, mint Pál, és ha az nem is olyan viharosan és hirtelen lépett fel, mint Pálnál, ő is megtanulta ebből a tapasztalatból, hogy *Isten az, aki a hitet adja*. [...] A hit – biztos bizalom, amely vidámmá és derűssé tesz Istennel és minden teremtménnyel szemben, bizonyosan jó gyümölcsöket terem, mint a jó fa, és mindig kész arra, hogy mindenkinek szolgáljon és minden szenvedést elviseljen. [...] A szerzetesi világkerülés és az egyházi világalom kombinációja helyett azt a nagy feladatot állította a keresztény elé, hogy hitét a természetes élet adottságai között bizonyítsa, ott szolgálja felebarátait önzetlenül a szeretetben, s így megszentelje ezeket az adottságokat.” (Harnack: 276-277.) Gerhard Ebeling *Luther*-könyve (1964) kitűnően bemutatja a részletesebb folyamatokat is. Eszerint Luther az erfurti egyetemen a „via moderna” követője volt, mely (a skolasztikus „via antiqua” ellentétéként) az ockhami filozófia és a humanizmus hagyományait követte. Saját egyetemi előadásai 1513 és 1546 között bibliai-exegetikai jellegűek voltak, s gondolkodásának e témák nyilvánvalóan a meghatározó elemét képezték. Reformációja ugyanakkor nem törhetett volna át, ha nem kapcsolódik egy nagyon is materiális világi háttérhez, amelyben ugyanis Németország már vagy száz éve úgy érezte, hogy a pápaság megkülönböztetett módon kizsákmányolja. A „reformáció” eszméje már Miksa, sőt Zsigmond idői óta eleven gondolat volt a Birodalomban, bár eredetileg éppen mint birodalmi reform – amelynek azonban szükségképpen érintenie kellett a pápasághoz való viszonyt is, lévén a császár mint „Imperator Romanorum” elvileg Rómához kötve. (Miksa volt az első,

aki tudatosan nem aspirálta a római koronázást, hanem „választott római” – azaz *német* – császárnak nevezte magát.) Luthert nemcsak Bölcs Frigyes támogatta kezdetől fogva, de kezdetben szinte egész Németország egyöntetűen mögötte állt, úgy mond „Róma és a papok ellen”. Nem véletlen, hogy Luther első nagyhatású műve (a tézisek meghirdetése után) az „An den christlichen Adel deutscher Nation” (1520) volt, a „causa reformationis” tárgyában. Ténylegesen sorsfordító művei azonban az ugyanakkor kiadott „A jócselekedetekről” és „A keresztény ember szabadságáról” voltak. Hogy a jócselekedetek forrása egyedül a hit, és hogy a keresztény ember szabadsága az Istennek való engedelmségben áll, ezek a lutheri reformáció (és egyáltalán a reformáció) alaptételei. E tételekhez Luther fokozatosan jutott el, mint Ebeling mondja, sorozatos drámai lépések nyomán: a Cajetan-tárgyalás (Augsburg 1518), az Eck-vita (Lipcse 1519), a pápai bulla elégetése (Wittenberg 1520), a birodalmi gyűlés (Worms 1521) voltak ezek, melyek nem is annyira egymásból, mint inkább Luther elszánt hitéből egymásra következtek (ld. Ebeling, Luther: 53). A hit – vagy tágabban fogalmazva: a vallás – Luther számára valójában mindennél fontosabb volt. Ezért fontosabb a teológia is a filozófiánál: hiszen a teológia keresztény-zsidó, a filozófia viszont görög hagyomány, beleértve a skolasztikus teológiát is, amely színtiszta aristotelianizmus. A hit azonban önmagában nem elegendő – csakis Isten kegyelme az, mely a hívő emberen segít. A valódi megigazulás (üdvözülés) Istentől jön, az önmagunktól való megigazulás nem keresztény megigazulás – és valóban: mint láttuk, manicheus elképzelés, mely erőszakossá válik a Luther által „rajongók”-nak (*Schwärmer*) nevezett vallási és politikai forradalmárok kezén. Az emberi cselekedeteket szabályozó törvény kétféle használatú, mint *usus civilis* és *usus theologicus* – és a polgári-jogi használat helyes értelmét csak a teológia adhatja meg. A jócselekedetek, vagy ahogyan az akkori német nyelvhasználatban mondták: *Werke* önmagában nem üdvözítik az embert, s ez újból a skolasztikus teológia és végső soron Aristotelés elutasítása. Mert ott a *habitus* elvileg ugyan megelőzi az *actust*, de gyakorlatilag a dolog mégis fordítva áll: a *habitus* ugyanis a gyakorlás során jön létre. Ez azonban nem jelenti, hogy Luther nem tartja fontosnak a cselekedeteket: „Akkor járunk közel Luther gondolataihoz, ha azt mondjuk: a hit ad erőt a szeretethez. [...] A hit tehát a jó lelkiismeret. A hit, amely bizonyosságot ad a lelkiismeretnek és megjobbítja, egyrészt azért képes jóra fordítani a cselekedeteket, mert megszabadítja a lelkiismeretet attól a képtelen célkitűzéstől, hogy cselekedetek útján igazuljon meg és a cselekedetek által igazolja magát Isten előtt, azaz Isten elől menekülve ezek mögé rejtőzzék.” (Ebeling, Luther: 126, 129.) És a cselekedetek fontosságának elismerése nemcsak az egyéni, de a társadalmi életre is vonatkozik Luthernál: „Már csak megjelenésének világrengető következményeit látva is balgaság volna Luthert magábafordulással és vallásos individualizmussal vádolni, ám

ez az elképzelés Luthernak azzal a gondolatával is ellentmondásba kerülne, mely szerint a közelet legkülönbözőbb területein és ügyeiben, úgymint az egyház és a világi hatóságok, a házasság és a gazdasági problémák, az iskolák és egyetemek, a parasztfelkelés és a török háború, vagyis korának minden kérdésében, felelősséget kell vállalni.” (Uo.: 134.) És ezen a ponton lép elő számunkra teljes súlyával a „két birodalom” tana.

Hogy a „Zwei-Reiche-Lehre” Luthernál milyen formában létezik, arról bonyolult és kifinomult viták zajlottak a német teológusok között. A végső eredményt megelőlegezve: mint „tanítás” explicit formában nem létezik, de implicit – és ily módon rekonstruálható – formában igen. Különösen az Ulrich Duchrow által szerkesztett 1977-es kötet (Duchrow, Hg.) kapcsán többen azt állították, hogy a „Zweireichelehre” csak az újabb teológiatörténet konstrukciója, a vitában azonban az bizonyosodott be, hogy ténylegesen jogos rekonstrukció. A „Zwei-Reiche-Lehre” fogalom (mint „Lehre”) 1922 és 1938 között alakult ki és szilárdult meg, bár maga a dolog régóta ismert volt. Barth-nál 1922-ben előfordul „die paradoxe Lehre von den zwei Reichen”, majd F. Lau és E. Wolf használják 1932-ben, E. Hirsch és F. Gogarten 1934/35-ben, végül Harald Diem 1938-as munkája szilárdítja meg végleg a fogalmat. (A folyamatban nyilván szerepet játszott a *Bekennende Kirche* jelszava: „Kirche muß Kirche bleiben.”) Mindamellett „Diem barthizáló koncepcióját a *Zweireichelehre*ről az 1945 utáni Luther-kutatás nem vita nélkül vette át”. (Vö. mind ehhez Nowak: 105-106, 112, 125.) Harald Diem tanulmánya: *Luthers Lehre von den zwei Reichen, untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus. Ein Beitrag zum Problem „Gesetz und Evangelium”* (1938, az *Evangelische Theologie* mellékleteként jelent meg) mindenekelőtt Luther íásaiból indul ki, az aktualizáló hamisításokkal szemben: „Egyébként a *limine* visszautasítunk minden olyan kísérletet, hogy egy más Luthert hívjunk segítségül, mint az Írás doktorát és az Evangélium hirdetőjét. Nem lehet szó arról, hogy a németek prófétáját német igehirdetővé, a wormszi hitvallót ’germán’ jellemprotestánssá [*Charakterprotestant*], az általános papság védelmezőjét egy birodalomközvetlen istenhívés ősvé meghamisítsuk.” (Diem Harald: 5-6.) Luther, miközben elismeri, hogy „a felsőbbség egy Isten kegyelméből megvalósult rend, hogy a világot a bűnnel szemben föntartsa”, ti. az isteni igazságnak (*iustitia Dei*) megfelelő polgári igazság (*iustitia civilis*) szerint (uo.: 65), azt is leszögezi: „Ha egy fejedelem átlépi ezeket az isteni törvényben rögzített határokat, a tirannusok közé kerül[...].” (Uo.: 93.) Az ilyen tirannus nyilvánvalóan a Gonosz birodalmába tartozik, akinek nem kell engedelmeskedni, ami azonban nem jelenti, hogy erőszakkal lehetne szembefordulni vele: „A rajongók [*Schwärmer*] is elárulják minden helyénvaló megkülönböztetés iránti értetlenségüket azáltal, hogy *keresztény név alatt kardot ragadnak*.” (Uo.: 113.) Isten a világban nem közvetlenül

nyilatkozik meg: a világ „Isten elmaszkírozása” (*Gottes Mummerei*, uo.: 150). Harald Diem a háborúban a keleti fronton elesett, bátyja, Hermann Diem folytatta e munkáját, bár némileg másként, *Luthers Predigt in den zwei Reichen* c. írásában (1947). Karl Barth barátjaként és munkatársaként (aki, mint láttuk paradoxnak nevezte a két birodalom lutheri tanát) finomítja Harald Diem fogalmazását: „E két terület viszonya nem esik egyszerűen egybe Törvény és Evangélium viszonyával, mivel egyfelől ama kérdés, hogy a világi területen alkalmazott törvénynek mi köze is van az evangéliumhoz, még nyitva marad, és másfelől a keresztény területen, amelyet most alkalmilag így kívánunk nevezni, Isten egyetlen ígéje a Törvényben és az Evangéliumban is prédikálva van.” (Diem Hermann: 20.) A mindkét birodalomban létező lutheri Tanítóhivatal (*Predigtamt*) mögött a Törvény és Evangélium egy olyan tana áll, mely a lutheránizmust – úgy tűnik föl – akadályozta az Egyház egy prófétai hivatalának kiképzésében a nemzetiszocializmus alatt. „A lutheránizmus politikai prédikációjának kudarca arra vezethető vissza, hogy Luther prédikációját a két birodalomról változatlanul tartották meg, jóllehet Luther előfeltételei erre nézve, a 'kereszténység [*Christenheit*]' fogalmában, immár nem voltak adva.” (Uo.: 28.) E tanítás a reformáció idején az Írásnak megfelelő (*schriftgemäß*) volt, a világban ugyanis akkor még adva volt a *Christenheit*; a XX. században azonban már nem, mert a *Christenheit* társadalma fölbomlott. A vita tehát a továbbiakban arról is folyt, hogy vajon a *Zwei-Reiche-Lehre*, amennyiben csakugyan létezik Luthernál, korhozkötött-e, vagy általános érvényű.

A dolgot tovább bonyolította a két „Reich” fogalmának időnkénti összecserélése a két „Regiment” fogalmával. Az előbbi esetben világosan Isten országáról és a földi országról van szó, az utóbbiban viszont az egyházi és a világi rendről, s a két különböző viszonyítási rendszert – mint láttuk – már Ágoston sem tekintette azonosnak. A svéd Gustaf Törnvall már 1940-ben svéd nyelven megjelent művében (németül: *Geistliches und weltliches Regiment bei Luther*, 1947) nyomatékosan fölhívta a figyelmet az utóbbi – egyébként természetesen jól ismert – fogalmak világos megkülönböztetésére az előbbiektől: „A két kormányzat elvi megkülönböztetése mármost lehetetlenné teszi a kormányzatok minden olyan fölfogását, mintha etikai értelemben lenne szó két különböző elvről. Nem egy vallási-etikai különbségről van szó, amit Luther kifejezésre akar juttatni, mintha itt a morál két különböző fajtájáról lenne szó. A lutheránus teológiának joggal vethető mint hiányosság a szemére, hogy a kormányzatot és az erkölcsiséget [*Sittlichkeit*] ellentétbe hozta egymással[...] [...] Ennek oka kétségkívül abban rejlett, hogy a két kormányzatot mint etikai értelemben vett különbséget értelmezték. [...] A kormányzatokat nem lehet úgy megkülönböztetni, mint magasabb vagy alacsonyabb rendűeket. A döntő határvonal közöttük inkább mint egy mindkettejük számára közös világon

belüli jelenik meg.” (Törnvall: 80, 90.) A következtetés a két ország és a két rend viszonyáról tehát ez: „Azt találjuk, hogy mind az egyházi, mind a világi kormányzat közvetlenül beléphet a Krisztus Birodalma és a *regnum diaboli* között fönnálló abszolút ellentétbe. Habár a kormányzatok között magában- és magáértvalóan nem áll fönn ellentét, ámde életrekel ama befolyás révén, melyet a *regnum diaboli* folyamatosan kifejt.” (Uo.: 188.) Heinrich Bornkamm: *Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie* c. munkájában ugyancsak nyomaték-kal hangsúlyozza a különbséget és az összefüggést egyaránt, egyúttal kiemelve (az újkori) Luther megközelítésének gazdagabb voltát (az ókori) Ágostonnal szemben. Eszerint Luther két illetve három dimenzióval dolgozó elmélete mellett Ágoston eredeti szembeállítását csaknem egydimenziósnek tűnik föl, habár persze kétségtelen, hogy az uralmi szférák (*Herrschaftsbereich* = „Reich”) illetőleg uralmi módok (*Herrschaftsweise* = „Regiment”) diagnózisában és a két „Reich” küzdelmének leírásában a lényeg mindkettőjükénél ugyanaz (Bornkamm, Reiche: 15-16, 21).

Az ötvenes-hatvanas években egy sor tanulmány jelent meg a problémáról. A kérdéshez már a harmincas években jelentős hozzászólást produkáló Franz Lau: *Luthers Lehre von den beiden Reichen* c. műve (1952) a két birodalom tanát alapvetően a két rend értelmében veszi, ebben a formában védelmezve a lutheránizmust a nemzetiszocializmussal szembeni nem-kielégítő ellenállás illetőleg általában az etika nem-kielégítő megalapozása miatti bírálatokkal szemben: „Mindinkább világossá vált, hogy nemcsak amaz alternatíva áll fönn, hogy Luthert vagy egy bensőséges kereszténység hirdetőjének tekintsük, aki a földi világot átengedi szekuláris hatalmak brutális hatalmi törekvéseinek, vagy pedig krisztokratikusnak gondoljuk, tehát úgy, hogy a földi világ ténylegesen Krisztus uralmi igényeinek van alávetve. [...] A két birodalom tanát [...] alapintenciókban Calvin is átvette, s az hatott a kálvinizmusban. Calvin is ismeri a fogalmat: *gloria Dei*, mely közvetlenül a fejedelemre száll. Hogy a világi hatalomnak a *regnum Christi* szolgálatában kell állnia, [...] éppúgy Calvin, mint Luther tanának része.” (Lau: 7, 10.) A két rend (Launál: birodalom) egysége Istenben és a *vita Christiana* eszményében valósul meg. „Mindkét birodalom a bűn miatt van, s a bűnre való tekintettel van megalapozva. Mindkét birodalom célja a védekezés a bűnnel szemben. [...] A kereszténység az átfogó egység, amelyet Luther, számos kritikusanak hangos tiltakozása ellenére, mint még közösségi képződményt ismer.” (Uo.: 46, 61-62; az utóbbi egységre utalt Hermann Diem is a *Christenheit* fogalmával.) – Johannes Heckel: *Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre* c. írásának (1957) már a címe is kifejező. Helyesen mutat rá, hogy a fogalmi keveredés magának Luthernak a szóhasználatában is megvan, s hogy az elméleti rekonstrukció ezért mindenekelőtt a szóhasználat tisztázását igényli: „Luther pl. azt mondhatja a Miatyánk második kérésének magyarázatában, hogy minden ember

‘az ördög birodalmában’ van, de ‘különbözőképpen’, ti. a kegyesek úgy, hogy ellenállnak az ördögnek, s a bűnt nem hagyják uralomra jutni, a Sátán csatlóssai úgy, hogy bennük van a hajlam minden gonosz vágyra.” Luther helyenként cserélgeti a „Reich” (*regnum = corpus*) és a „Regiment” (*regnum = dominatio*) kifejezéseket egymással (v.ö. fentebb Bornkammnál). „Mindkettő ugyanarra az ideáltipikus figurára irányul, éspedig egyik oldalon az ‘igaz keresztényekre’, akik az Igének nemcsak meghallói, de cselekvői is, és a másik oldalon a ‘nem-keresztényekre [Unchristen]’, akik Istennel szembeni ellenségességüket megvalósítják annak zavarásában és rombolásában is, ami Isten-akarta külső rendje a közösségi életnek.” (V.ö. uo.: 8, 10-11.) Éppoly nyilvánvaló, hogy az Ágoston által kidolgozott tan a két *civitas*ról: *civitas Dei* és *civitas terrena* az alapja Luther tanának, mint az, hogy nyilvánvaló különbség van a „Reich der Welt” (*corpus diaboli*) és a „weltliches Regiment” között, s ami a kormányzatokat illeti: „Mindkét kormányzat bele van vegyítve az ott cselekvő két birodalom eszkatologikus harcába.” (Uo.: 19, 21.) És mindennek kulcsa a mindkettejüknel meglévő elv: *Rechtfertigung allein aus dem Glauben* (uo.: 39).

Gerhard Ebeling négy évvel Luther-monográfiája előtt publikálta *Wort und Glaube* c. kötetét (1960). Ennek legfőbb idevágó tézisei a következők: „Bizonyosan állíthatjuk, hogy a két birodalom tana mint etikai kérdésfelvetés dogmatikai előfeltevéseken alapszik, aminthogy az etikának a dogmatikától való elválasztása is csupán technikai, nem pedig elvi jellegű lehet.” (Ebeling, Wort: 409.) „A viszony *regnum mundi* és *regnum Christi* között egyfelől tehát az ellentmondás szembeállítás, ahol egyik a másikat kizárja és negálja. [...] Ámde másfelől, éppoly kétségtelenül, *regnum mundi* és *regnum Christi* nemcsak az ellentmondás viszonyában vannak egymással, hanem a megfelelés viszonyában is, egy olyan szembenállásban tehát, ahol egyik a másikat egyáltalán nem tagadja, hanem éppenséggel érvényre jutni engedi.” (Uo.: 416-417.) „Az önellentmondást nem a világ megfeleléseként értjük, hanem úgy, hogy a világ, mint egész, magával mint teremttel van önellentmondásban. A bűn, teológiailag nézve, nem egy részterület. A bűnösnek minden bűnös. S az igazságosság éppoly kevésbé részterület. A tisztának minden tiszta.” (Uo.: 422.) A Luther-könyvben Ebeling egy bizonyos fokig apologetikus álláspontot foglal el, mely azonban a lutheránizmust ért, már említett támadások miatt, melyek szükségképpen magára Lutherra is visszavetülnek, érthető és jogosult. „Nem maga a kettősbirodalom-tanítás, hanem ezek szétválasztásának módja jelenti Luther sokat vitatott, sokszor félreértett és félremagyarázott tanításának legfigyelemreméltóbb pontját.” (Ebeling, Luther: 136.) Ágoston megkülönböztette Krisztus népét és a Sátán népét egyfelől, illetőleg a *sacerdotium* és a *regnum* rendjét másfelől (ez utóbbiból lett később a Gelasius-féle „két kard” tana), s ez a különbség Luthernál is megvan, de Luther nyomatékosan hangsúlyozza, hogy az egyházi

és a világi rend egyaránt keresztény jellegű. „Valójában Luther a kettősbirodalomtanítást elsősorban nem a középkori-katolikus társadalom-elképzeléssel, sokkal inkább a rajongók szektájának szélsőséges nézeteivel szembeszállva alkotta meg. Ebből a szempontból lényegtelen, hogy ez a végletes rajongás pacifista alakot öltött-e magára, és a hegyibeszédre hivatkozva elképzelhetetlennek tartotta a hatóságok munkájában való részvételt, [...] vagy forradalmi-katonai keretek között jelent-e meg, hogy Krisztus országának és igazságának karddal törjön utat[...]” (Uo.: 138.) A továbbiakban Ebelingnél is megtalálható a „regnum” mint *corpus* és mint *dominatio* fogalmának keveredése, a tartalom azonban ettől még helyesen kifejtett marad: mindkét birodalmat (a világot és az egyházat) egyaránt Isten irányítja, tehát összetartoznak, habár a világ persze romlandó Krisztus országához képest: „A két birodalmat tehát nem két egymással versengő, egymásnak ellentmondó törvény határozza meg, hanem az, hogy egyik a törvényen, másik az evangéliumon alapszik. [...] Másrésztől súlyos félreértés, ha azt gondoljuk, hogy az ember mint keresztény személy és mint világi személy két különböző élettérben tevékenykedik, az elsőben Isten igéjét követve, a másodikban a világ törvényének megfelelően.” (Uo.: 145, 157.) E ponton Ebeling elemzésében is előlépnek a sokat vitatott összefüggések teológia és etika között. Ebeling mindenekelőtt leszögezi, hogy Luthernál a szabadság kulcsfogalom, de nem az akarat szabadsága értelmében: „Luther az akarat kötöttsége mellett a *leliismeret* szabadságáért állt ki. [...] [...]a világi, az embernek alárendelt dolgok kérdésében – *cum grano salis* idetartozik az erkölcs is –, röviden a polgári igazságszolgáltatás terén, az embernek szabad döntési joga van.” (Uo.: 164-165, 167.) Erasmusszal vitázva Luther egyízben úgy fejezte ki magát, hogy az akarat, miként a hátszló is, másfelé megy, ha Isten, és másfelé, ha a Sátán ül rajta. E ponton Ebeling szükségesnek tartja elhatárolni Luther fölfogását a manicheus dualizmustól: „A dualizmus látszata, amelyet Isten és a Sátán egymásmellettsége és szembenállása kelthet, semmivé foszlik, [...] ha felismerjük, hogy a Sátán valójában csak Isten hiányának álarcja[...]” (Uo.: 170.) (Amint tudjuk, már Ágoston is használta azt a megoldást, miszerint a rossz csupán a jó hiányát jelenti, ahogyan a sötétség is csak a fény hiánya, s amely azután végigvonul a teodicea történetén – mi az utolsó részben fogunk majd erre visszatérni.) Viszont nagy nyomatókkal emeli ki a hit döntő fontosságú szerepét Luthernál: „Istennek az értelem által történő megismerése tehát végső soron ateizmus, mert az értelem nem képes a hatalom kísértésének és a világban működő gonosz incselkedésének ellenállni.” (Uo.: 177.) A pápa (katolikusok), a törökök (muzulmánok), a zsidók (és a rajongók is) közvetlenül akarnak Istenhez fordulni: azt hiszik, hogy ha jót cselekesznek, ha megtartják a törvényeket, így vagy úgy üdvözülnek – Luther szerint azonban nem emelkedhetünk mindjárt Istenhez, hanem ott kell elkezdenuünk, ahol Krisztus is elkezdte,

amikor előbb emberré lett az anyaméhben. A számunkra elérhetetlen, mindenható Isten: *Deus absconditus*; ám ugyanakkor Isten a mennyben és a világban is egyaránt jelen van, ez utóbbi pedig a történelmet is magában foglalja. (Ezzel kapcsolatban Ebeling megjegyzi, hogy itt akár a panteizmus vádja fölmerülhet – ami később az olyan lutheránus filozófusok esetében, mint Hegel, csakugyan meg is történt.) Az embernek tehát egyszerre van dolga egy rejtőzködő és egy megnyilatkozó Istennel, s épp ez a tény teszi döntő jelentőségűvé a hitet: „A hit csak abban az esetben valódi hit, ha a kísértés hatalmának is ki van téve.” (Uo.: 203.)

A már hivatkozott Ulrich Duchrow 1970-ben publikálta *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre* c., a heidelbergi egyetemen 1968-ban abszolvált habilitációs írását. A mű hatalmas fölkészültséggel és apparátussal kíván válaszokat adni a fölvetődött kérdésekre – mint mondja, teológiai válaszokat a jelen, a tudomány és technika korában (Duchrow, *Christenheit*: 1). Amint a Bevezetésben írja, ez még Barthnál és Bultmannnál is hiányzik, Tillich az egyedüli kivétel (uo.: 2-3). Elemzését a zsidó apokaliptikánál kezdi, a prófétai tradíciónál és a kiválasztott nép gondolatánál; majd pedig Pál teológiája után Ágoston filozófiájára tér. Pál „belső ember” fölfogása szerint végső soron Platón „Állam”-ára megy vissza, Philón közvetítésével (uo.: 61); ám a régi eónban fogoly ész (Róm 7), a Krisztusban megújult észszé lesz (Róm 12,2) (uo.: 92). „[E]ngedtessek meg a következő hipotézis: a tradíciótörténeti hely, amelyre Pál minden ember észszerű megértésénél hivatkozik, metszéspont a zsidó teremtésteológiai bölcsesség és a görög ontológia között.” (Uo.: 177.) A két birodalom tana tulajdonképpen atyja azonban természetesen Ágoston, aki úgy különböztet meg két radikálisan különböző embercsoportot, hogy azok a történelem során mégis egyetlen eszkatologikus célt követnek. Az eszkatológia folyamata Ágostonnál ugyan tényleg egy folyamatos harc a *civitas Dei* és a *civitas diaboli* között, de ez nem jelent manicheizmust. „Csak egyet zárhatunk ki meglehetősen bizonyossággal már eleve, azokat ugyanis, akik a manicheizmus konstitutív befolyását föltételezik. Ha egy ilyen sejtésnek valamiféle precízebb formát akarunk adni, akkor nem indulhatunk ki bármiféle dualizmus-fogalomból – a dualizmusnak számítalan fajtája volt a késői antikvitásban –, hanem csakis a természet-dualizmusból, a manicheus specifikumból[...]” (Uo.: 229.) A középkorban a két hatalom egyetlen keresztény világban egyesült, az egyház és a társadalom praktikus azonossága, az Egyház népegyház-jellege miatt. (Valóban arról van szó, hogy a középkorban a kereszténység Európa népeinek gyakorlatilag közös népvallása volt, lényegében ugyanúgy, ahogyan a zsidóknak a zsidó, a görögöknek a görög vallás.) Végső soron ebből a helyzetből, a bizánci-római birodalmi egyház tényéből fakadt a „két kard” elmélete, amelyet ismeretes módon I. Gelasius pápa levele fejtett ki I. Anastasius

császárhoz – ugyanakkor az egymással elvileg összekötött pápaság és császárság szükségképpen küzdelme is.

Luther, amikor Isten országának és regimentjének szembenállását a Gonosz birodalmával Ágoston nyomán elvégzi, nem tudja kikerülni „Reich” és „Regiment” időnkénti fölcserélését. Hiszen Ágostonnál és nála is az Egyház elvileg Isten népe, csak hogy nem minden egyes személy tekintetében, a világ pedig a Sátán birodalma, csak hogy megintcsak ott vannak és cselekesznek benne Isten emberei is. A fiatal Luther egyszerűen Isten igaz népét állítja szembe az ördög szolgálóival (a pogányok, az eretnekek, a csak látszólag kegyesek), majd később az igazi és a hamis egyházat (uo.: 461, 473). „A világi hatalom ördögi jellegét nem tételezi föl [...] a korai időben, csupán a Római levélről szóló előadásában.” (Uo.: 479.) A középkori népegyház-jelleggel szemben az egyháznak Luther szerint vissza kell nyernie lelki-eszkatologikus jellegét: „Az 'egyházi hatalom', szemben a középkorral, el kell veszítse erőhatalmi jellegét, nem igényelhet semmiféle kényszert a világi hatalommal szemben.” (Uo.: 485-486.) A világi regiment viszont a világ iránti felelősség emberi rendeltetése, mert az ész birodalma három történelmi intézményrendszerben valósul meg: az egyház mellett a politika, továbbá a család és gazdaság rendszereiben. „Luthernak sikerült, hogy – birodalom- és regiment-tanának metszéspontjában a *cooperatio*-fogalommal – a *coram deo* / *coram mundo* relációkat egyfelől világosan megkülönböztesse, de másfelől szigorúan együtt gondolja el. Miközben ugyanis a világ iránti felelősség Istennel együttműködve az ember rendeltetése a teremtetésben és az újrateremtésben, a világtól független és a végidőben eljövő Isten akarja az emberi tevékenységet a teremtetésben, az Isten képére való megalkotottság nemcsak az Istenhez való viszonyban, de a világhoz való viszonyban is konstitutív. [...] [...]a világi regiment nem közvetlen az ördög uralmára az emberi szívek fölött utal, hanem a belőle fakadó társadalmi következményekre.” (Uo.: 520, 525.) Habár Luther számára elsődleges a hit, ez nem jelenti, hogy csakis arra szorítkozna, s így a társadalmi cselekvés kimaradna a látóköréből: „A Hegyi Beszéd politikai relevanciája Luthernál nemcsak a *homo privatus*, de a *homo publicus* oldaláról is demonstrálható. [...] [...]a keresztény személy és a világi személy egysége a szeretetben van adva, mely mindkét esetben a felebarátot szolgálja. [...] Mert Isten nemcsak hitet kíván, hanem jó cselekedeteket is. Az eszkatologikus ítélet nemcsak az ember Istenhez való, de a világhoz való viszonyára is vonatkozik.” (Uo.: 548-549, 558.) Vagyis, összegezve: „Luther számára a teológia summája nemcsak a hitben áll, hanem a hitben és a 'hivatásbeli' cselekvésben, tehát a világ iránti felelősségben.” (Uo.: 578.)

Az általa hét év múlva kiadott nagyszabású tanulmánykötet (Duchrow, Hg.) bevezetésében és utószavában Duchrow a két birodalom tana egy társadalmilag helyes használatáról és egy téves használatáról (*Gebrauch*, illetve *Mißbrauch*) be-

szél. „Luther a mozaikoknak ezt a képét soha és sehol nem ábrázolta szisztematikusan mint a 'Két Birodalom tanát'. [...] Itt kiváltképp három frontot különböztethetünk meg, amelyekben egy Két-birodalom- és Két-kormányzat-tanítás egyes elemeit kombinálja, alkalmazza és kidolgozza: [...] (a) Az egyházkritikai, antiklerikális front; (b) a szerzetesség-ellenes front; (c) a rajongók elleni [*antienthusiastisch*] front.” (Duchrow, Reiche: 13.) Duchrow maga is úgy látja, hogy a fogalom későbbi, részletező kidolgozására végülis azért került sor, mert a 30-as években német lutheránusok a két birodalom tana egy meghatározott módjának révén legitimálták a nemzetiszocializmust (erre vissza fogunk térni), amivel szemben Karl Barth és tanítványai ugyanezen tanból kiindulva polemikusan léptek föl, elsősorban Harald Diem korszakalkotó munkájával. Duchrow végül a következő tipológiát állítja föl: (A) A *Mißbrauch* fogalmába két hamis eljárás tartozik: 1. Differenciátlan alkalmazkodás: cezaropapizmus illetve teokrácia. 2. Dualisztikus alkalmazkodás: dualisztikus különbségtétel és passzív alkalmazkodás. Ezzel szemben (B) a *Gebrauch* fogalmába tartozik: 3. Differenciált-integrált részvétel: kritikailag konstruktív cselekvés, illetve aktív vagy passzív ellenállás.

Duchrow nagy munkáival a *Zwei-Reiche-Lehre* fogalmai nagyjából a helyükre kerültek. Olyannyira, hogy tanulmánykötetének megjelenése után egy évvel Igor Kiss már „Fünf Formen der Zwei-Reiche-Lehre Luthers. Versuch einer neuen Lösung” címmel jelentetett meg tanulmányt a *Zeichen der Zeit* 1978-as évfolyamában. Ebben a szerző a következő rendszerezést adja, szintén megjegyezve, hogy maga Luther írásainak egyikében sem adott szisztematikus két-birodalom-tant. 1. *forma*: két világ, „Reich Gottes” és „Reich der Welt”, aminek megfelel a *iustitia Dei* (Isten eszkatologikus világában), illetve a *iustitia civilis* (földi életünkben, ami azonban pozitív, nem úgy, mint Ágostonnál). 2. *forma*: két kormányzat, egyházi és világi „Regiment”, aminek megfelel egyfelől a Hegyi Beszéd individuális etikája és az egyház, másfelől a keresztény ember „im Amt” (család, állam), de nincs teljes elkülönültség, nincs kettős morál. (Itt a szerző megjegyzi: „Vannak az életben helyzetek, amelyekben egy keresztény, épp mivel a könyörtelen szeretetet el kívánja kerülni, hűtlen lesz a felebaráti szeretetkez”, és hogy az „im Amt” néha azt jelenti: az igazságosságot erővel is keresztül kell vinni; ld. Kiss: 6.) 3. *forma*: két rend, az (ideális) egyház, illetve az állam. 4. *forma*: két világ, „Reich Gottes” és „Satans Reich” (aholis a világ egyértelműen negatívként jelenik meg). 5. *forma*: két nép, „Isten népe” és „az ördög népe”, aholis a világi felsőbbség is lehet jó és rossz, s az egyház is igaz és hamis, így a világ pozitív mint Isten világa, és negatív mint a Sátané. Kiss szellemes felsorolása egyszerre világít rá a *Zwei-Reiche-Lehre* sokféle értelmezési (pontosabban: rekonstruálási) lehetőségére, s ugyanakkor a minden formában megragadható maradandó lényegre: „Luther az Isten országát nem mint

eljövendő, futurisztikus, majd egyszer a végső napon a földre szálló valamit érti. [...] A transzcendentális Istenországa világunkban mint világbahatoló Istenországa valósul meg. Ez csak részleges azonban, mert az ördög hatalma korlátozza. [...] Luther szerint nincs reménytelen küzdelem. A győztes Isten lesz, és nem az ördög. Így a két birodalom tana a keresztényt nem passzivitáshoz vezeti, hanem ahhoz a követelményhez, hogy vegyen részt az Isten Országáa evilági eljövételéért vívott harcban.” (Uo.: 15.)

1.2. MEGIGAZULÁS ÉS ERKÖLCSI CSELEKVÉS LUTHERNÁL

Az eddigiek során újra és újra beleütköztünk abba a ténybe, hogy Luther az ember megigazulását (üdvözülését) nem a jócselekedeteiből vezeti le. E tény legvégső alapja pedig ama másik tényben van megalapozva, hogy Luther elsősorban nem erkölcsbölcseleő és nem is társadalmi reformer volt, hanem vallási reformátor, akinek számára a vallás és a hit mindennél fontosabb. Persze mint igazi próféta (Zwingli szavaival egyenesen egy új Illés) nyilvánvalóan érintett ilyen kérdéseket is, de más reformátorokhoz képest ő erősebben és tisztábban képviselte a *hit* ügyét. Aki azonban bírálja ezért Luthert, az nem érti meg, hogy ezen alaptulajdonsága és jellemvonása nélkül nem lehetett volna az, aki volt: a reformáció, a vallási megújulás elindítója. E tény roppant jelentőségéhez képest minden egyéb másodlagos fontosságú. Sokoldalú elméletének megközelítő áttekintéséhez a továbbiakban most először sorra fogjuk venni Luthernak egy teológiai, egy politikai és egy szociális – mindhárom esetben relatíve korai és azonnal nagy hatást tett – alpművét.

Teológiai tanításának rövid és zseniális kifejtése található „A keresztény ember szabadságáról” szóló írásában (1520). Ezt Miltitz rábeszélésére írta, már a kiközösítő bulla ismeretében (de arra diplomatikusan nem utalva), a X. Leó pápához írt levelének mellékleteként. Talán e körülmények is hozzájárultak mérhetetlenül logikus voltához. A gondolatmenet kezdetén a következő frappáns megállapítás áll: „A keresztény ember szabad ura mindennek, és nincs alávetve senkinek. A keresztény ember készséges szolgája mindennek, és alá van vetve mindenkinek.” (Luther, Szabadság: 33.) Hiszen bár szabad a keresztény ember, szolgává teszi magát, mint Krisztus. Továbbá: „Az ember ugyanis kettős természetű: lelki és testi. [...] [...]nincs semmi néven nevezendő olyan külső dolog, amelynek bármiféle szerepe volna a megigazulás vagy a keresztény szabadság eléérése szempontjából” – a belső ember és a külső ember különbsége miatt (uo.: 34). Ebből azután rögtön adódik a központi tétel: „Mert Isten ígétét nem lehet semmiféle cselekedettel, hanem egyedül hittel felfogni és megtartani.” (Uo.: 36.) És ez valójában szinte magától értődő gondolat: hiszen különben mi szükség volna az ígére és a hitre?! Ha az önmegváltás (amúgy

manicheus módra) lehetséges lenne, mi szükség volna a Megváltóra?! A Szentírás – folytatja tovább Luther az evidens magyarázatot – két részre oszlik: parancsolatokból és ígéretekből áll. „A parancsolatok tanítják ugyan a jót, de ezzel még nem történik meg, amit tanítanak. Megmutatják ugyanis, mit kellene tennünk, de erőltetnélükhöz nem adnak. [...] Vegyünk egy példát. 'Ne kívánd!' – ez olyan parancsolat, amely meggyőz arról, hogy bűnösök vagyunk mind, mivel senki sem tudja nem megkívánni azt, amire törekszik.” (Uo.: 39.) Az embernek ilymódon, tehetetlensége miatt, bíznia kell az ígéreteken, s ezért voltaképpen az első parancsolat megtartásán fordul meg minden. Isten hatalma ugyan végső soron *mindenre* kiterjed, Isten Országában azonban még sincs benne *minden*: „Nem mintha nem volna neki alávetve minden földi és alvilági – másképpen hogyan is tudna azoktól megvédeni vagy megmenteni? –, ellenben országa nem ezekben vagy ezekből áll.” (Uo.: 44.) A belső ember után a külső ember felé fordulva Luther azonban maga is fölteszi az ellene szokásosan fölhozott kérdést, hogy tudniillik akkor az embernek szerinte egyszerűen tétlenkednie kell-e? Szenvedélyesen válaszol: „Nem így, gonoszok, nem így! Ez ugyan igaz volna, ha teljességgel és tökéletesen belső és lelki emberek volnánk. Ez azonban nem lehetséges [...] [a]míg testben élünk[...] [...] [Az ember] a földön marad ebben a halandó életben, amelyben szükséges, hogy saját testén uralkodjék és emberekkel társalkodjék. Ezzel már elkezdődnek a cselekedetek.” (Uo.: 50.)

A cselekedetek egyébként már csak azért is szükségesek, „hogy a test szolgásgara hajoljon és megtisztuljon rossz kívánságaitól[...] [...] [...]mégsem maguk a cselekedetek azok, amelyek Isten előtt igazzá tesznek, hanem önzetlen szeretetből teszi azokat” (uo.: 51). Az embernek „[n]em azért van szüksége a cselekedetekre, hogy igazságos vagy igaz legyen” – ez ugyanis a hittől van –, „hanem, hogy ne tétlenkedjék, hogy testét dolgoztassa, és szolgáljon” (uo.: 52). A döntő azonban a viszony az ember lelkisége és cselekedetei között: „Ahogyan tehát szükséges, hogy a fák előbb legyenek, mint a gyümölcsök, és a gyümölcsök nem teszik a fákat sem jóvá, sem rosszra, hanem ellenkezőleg: ilyen vagy olyan fák teremnek ilyen vagy olyan gyümölcsöt, úgy szükséges, hogy előbb maga az ember személye jó vagy rossz legyen, mielőtt jó vagy rossz cselekedeteket tenne, és cselekedetei nem tehetik őt rosszra vagy jóvá, hanem ő maga teszi cselekedeteit rosszra vagy jóvá.” (Uo.: 53.) Az ember lelkébe azonban a többi ember persze nem lát bele, csak Isten. Ennek folytán: „Teljességgel igaz az, hogy emberek előtt a cselekedetek alapján számít az ember jónak vagy rossznak, más szóval: a cselekedetek alapján lehet megmutatni és felismerni, hogy ki jó, és ki rossz... 'Gyümölcsöikről ismeritek meg őket.'” (Uo.: 55.) A cselekedetek tehát nem az okai az ember jó vagy rossz voltának, hanem a jelei (ahogyan egy bűnös tettben nem maga a tett a bűn, hanem a lelkiség, mely azt létrehozza).

Isten előtt azonban már csak a hit számít. És éppen ettől lesz a cselekedetünk valójában szabad, nem pedig jutalommal és büntetéssel kikényszerített vagy kizsaratott jellegű: „Ha ugyanis a cselekedeteket megkövetelik a megigazuláshoz, és azokat azzal a ferde kiegyesztéssel és hamis meggyőződéssel kell tenni, hogy általuk igazulunk meg, akkor már kényszerrel alkalmaznak, és a szabadságot a hittel együtt megsemmisítik. És ezzel a hozzáállással a cselekedetek már nem jók, hanem igazán kárhozatosak, mert nem szabadok... A jócselekedeteket [magukat] tehát nem vetjük el, sőt nagyonis helyeseljük és tanítjuk.” (Uo.: 56.) A kanti erkölcsstan minden ismerője számára világos, hogy ott ugyanezen tételek ismétlődnek meg a filozófiai etika keretei között. Luther azonban, mint mondtuk, nem társadalmi reformer és erkölcsfilozófus volt, hanem vallási reformátor és próféta. Ezért hangsúlyozza itt a felebaráti szeretet elvét (mely más formulázásban persze Kantnál szintén megvan): „Az ember ugyanis nem egyedül, önmagáért él ebben a halandó testben, hogy érte cselekedjék, hanem minden emberért is a földön, sőt kizárólag másokért él, és nem önmagáért. [...] Mert keresztény dolog magára a testre is gondot viselni, hogy általa mások üdvösségét és javát munkálhassuk, anyagi javakat szerezhessünk, és adhasuk azok megsegítésére, akik hiányt szenvednek; [...] egymás terhére hordozzuk...” (Uo.: 58.) A későbbiek szempontjából figyelemreméltó Luther biztatása anyagi javak szerzésére, persze nem saját tékozlásunk, hanem a társadalmi közjó céljaira. És végezetül a cselekedetek egy meghatározott társadalmi és politikai közegben mennek végbe, ahol az alaptézis ugyan az engedelmesség a világi és egyházi felsőbbségnek, ez azonban nem jelenti azok föltétlen igenlését: „És ámbár zsarnokok erőszakot vagy jogtalanságot művelnek, [...] mégsem árthatnak nekünk, amíg nem Isten ellen vannak.” (Uo.: 64.) Ennek az utóbbi tételnek az értelmezésére később még sort kerítünk, de már az is sokatmondó, hogy Luther a „botránkoztatás” problémája kapcsán megjegyzi: csak a hatalmasokat helyénvaló botránkoztatni, és nem a népet (uo.: 69-70).

Luthernak ugyanazon évben, ám előbb megjelent nagyhatású politikai írása volt az „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung”. Egyértelműen társadalmi és politikai indíttatású, eredendően a birodalmi reform eszméjéhez kapcsolódik. Itt először is a kétféle rend („Regiment”), az egyházi és a világi összekapcsoltságát hangsúlyozza Krisztusban (mert egyébként természetesen különböznek egymástól): „Krisztusnak nincs két vagy kétféle teste, egy világi és egy egyházi. Egy fő van, és neki egy teste.” (Luther, Adel: 21.) És ez a fő természetesen nem lehet a pápa. Luther egyfelől az egyetemes papság elve alapján támadja a pápa egyházfőségét, annak világi hatalmáról szólván külön kiemelve Jézus kijelentését: „az én országom nem erről a világról való” (uo.: 31). Másfelől valóban a német nemzet képviselőjeként lép föl, ahogyan csaknem száz évvel azelőtt

Hus a cseh nemzet képviselőjeként. A *welsch* (= romanikus vagy román, hasonlít a magyar „olasz” vagy „oláh” szóhoz) föld úgy kizsákmányolja a német földet (uo.: 32), hogy „[c]soda, hogy még van mit ennünk” (uo.: 34), a „romischer (räubischer) Stuhl” garázdálkodásai miatt (uo.: 37). „Ó, nemes fejedelmek és urak!” – szólítja meg Luther a német rendeket – „meddig hagyjátok még országotokat és népeteket ezeknek a ragadozó farkasoknak szabadon átengedni?” (Uo.: 38.)

Luther érvelésének egyik sorozata a világi hatalomnak az egyháztól való függetlenségét bizonyítja: már a niceai (nikaiai) zsinat összehívása megmutatta, hogy a császár független (uo.: 47), a pápa legföljebb megkoronázhatja, mint egy püspök is a királyt (uo.: 52). Erősebb és hatásosabb azonban a másik sorozat a pápaság romlottságáról és világi szereptévesztéséről: „És úgy rímelnék egymásra az apostolok és a pápa regimentje, mint Krisztus és Lucifer, menny és pokol, éjszaka és nappal, még ha Krisztus helytartójának és az apostolok utódjának hívják is. [...] Az egyházi hatalomnak az egyházi javakat kell igazgatnia, [...] az egyházi javak azonban nem pénz és nem is testi dolog, hanem hit és jócselekedetek.” (Uo.: 48-49.) (Jegyezzük meg: hit és jócselekedetek.) Az egyházi hierarchia, élén a pápával, csak zsarnokoskodik a kereszténységen, holott „Krisztus nem zsarnokokat, hanem pásztorokat helyezett az egyházába”; így a pápa egy *Widerchrist*, akit az Írás „Antikrisztusnak” nevez. „A pápa egy császárságot akar kormányozni, ezért akar pápa maradni. A gazfickók kigondolták, hogy a pápa nevében szívesen lesznek a világ urai, és a lerombolt Római Birodalmat a pápa révén és Krisztus nevében újból fölállítják, ahogy korábban volt.” (Uo.: 51, 53-54.) (Későbbi valláskritikák utalnak majd rá, hogy a római pápaság végső soron a római birodalom továbbélő kísértete – és talán csakugyan jellemzőnek tekinthetjük, hogy a pápák „pontifex maximus”-nak nevezik magukat.) Az egyházi szervezetet az apostoli mintára kell átalakítani (uo.: 60), tehát visszaalakítani, reformálni. Pál nyomán fogalmazza meg bírálatát Luther a koldulórendek és általában a henyélő koldulók ellen: a szegényekről valóban gondoskodni kell, hogy ne éhezzenek és fázzanak, ám aki nem dolgozik (jóllehet tudna), ne is egyék (uo.: 75). A csodatevő helyek ellen fölhozza, hogy az ördög is tud csodajeleket adni (uo.: 71), és nem mulasztja el fölemlíteni, hogy Jan (Johannes) Hust és Prágai Jeromost az ígéretek és eskük ellenére is megégették (uo.: 80). Holott, jelenti ki határozottan és bátran: „Az eretnekeket írásokkal, nem tűzzel kell legyőzni, ahogyan a régi atyák tették. Ha az lenne művészet, hogy tűzzel győzzünk le eretnekeket, akkor a hóhérok lennének a legtudósabb doktorok a földön...” (Uo.: 81.)

Az egyház reformációjának követelése mellett (amely nem személyek ellen, sőt nem is magábanvalóan a pápai egyházfőiség ellen irányult) Luther csak röviden tér ki a birodalom reformjára. Eszerint a tartományok a saját törvényeik szerint kell kormányoztassanak, a császári közös jog figyelembevételével, ami nagyjából a Mik-

sa által megkezdett reform (a *Kreis*-rendszer, a „közös pfennig”) vonalába esik, s aminél többet aligha lett volna realizisztikus akkoriban követelni; és fontosnak tartja azt is megemlíteni, hogy az egyetemeken is egy „gute, starke Reformation” szükséges (uo.: 84, 88). A döntőnek a pápaság intézményétől való elvi elszakadást, a császári szuverenitás helyreállítását tartja. A pápa ugyanis, azáltal, hogy átruházta a konstantinápolyi császári címet a németekre, valójában hűbéressé tette őket: „[A] birodalom neve a miénk, de a pápánál vannak a javaink, becsületünk, testünk, életünk, lelkünk és mindenünk; [...] a császárság nevét, címét, címerét birtokoljuk, de kincs, hatalom, jog és szabadság a pápáé.” (Uo.: 93-94.) A német császár azonban szabadon császár: hatalma és kardja nem korlátozható! Luther ezúttal német földön ismétli meg Padovai Marsilius korábbi gondolatait. Más kérdés, hogy V. Károlynak – éppen mint a pápasággal összekötött egyetemes császárság meggyőződéses képviselőjének – esze ágában sem volt e gondolatokkal azonosulni.

Végül szociális, sőt kifejezetten gazdasági kérdésekkel foglalkozik a „Von Kaufshandlung und Wucher” (1520/1524). Az írás egyfelől a nagy gazdagság és a gátlástalan haszonszerzés, főleg az uzsora bírálata, másfelől a tisztességes haszon védelmezése. Mint mondja, a Biblia szerint a kereskedő nemigen lehet büntől mentes, és Pál szerint a kapzsiság minden rossz gyökere (1Tim 6, 10), inkább legyünk tehát Istennel szegények, mint az ördöggel gazdagok. „Nem tagadható azonban, hogy a vétel és eladás szükséges dolog, melyre [...] keresztényi módon szükségünk van, különösen a szükségünket és tisztességünket szolgáló dolgokban.” Ellenben nincs szükség például Indiából behozott luxuscikkekre (mint fűszer, selyem, arany); ezek megvásárlásával a németek a külföldet, például Angliát gazdagítják, míg ők maguk szegények maradnak. (Ld. Luther, Kaufshandlung: 184-185.) Beállítottságával a puritanizmus egyfajta megelőlegzését adja, bár – hogy úgy mondjuk – talán inkább kispolgári, mint burzsoá módon: „Az árucserével kapcsolatos visszaélésekről és bűnökről mi itt annyiban kívánunk beszélni, amennyiben a lelkiismeretet érintik. Ami az erszéynek okozott károkat illeti, átengedjük a fejedelmeknek és uraknak, gondoskodjanak róla, hogy kötelességüket erre nézve teljesítsék.” Az alapp probléma szerinte ez a praktikus kereskedő-szabály: „Az árukat olyan drágán kívánom eladni, amilyen áron csak tudom.” Azonban a helyes gondolkodás ez lenne: „Az árukat olyan drágán kívánom eladni, amilyen áron kell, vagy amennyire helyes és jutányos [billig].” (Uo.: 186-187.) A munkásokat illetően a bibliai alapelv: „méltó a munkás a maga bérére”, és hogy ez mégis mennyi, arra nézve mértékadó lehet az összehasonlítás egy átlagos bér munkással (*Tagelöhner*) (uo.: 188, 190). Luther nem hirdet kifejezett aszketizmust. Utal rá, hogy Keresztelő János nem azt mondja: akinek van egy köntöse, adja másnak, hanem hogy akinek kettő van, adja oda az egyiket (ld. uo.: 197). A mérhetetlen gazdagságot fölhalmozó

monopóliumokat viszont különösen károsnak tartja. „Hogyan történhet meg istennek tetsző és igaz módon” – kérdezi, eléggé világos utalással a Fuggerekre –, „hogyan egy ember oly rövid idő alatt olyan gazdag legyen, hogy királyokat és császárt fölvásárolhasson?” Nemcsak a kis tolvajokat kell büntetni, míg a nagyok aranyban és seelyemben járnak (Cicero-utalás), hanem a nagy jogtalanságok is büntetésre méltók. (Uo.: 209-210.)

Az uzsoráról szóló rész (ez még 1520-ból való) szerint, akik visszaélnek a szükséget szenvedők helyzetével kölcsön adása esetén (hiszen ilyenkor a kölcsönkérők nem szabad akaratukból cselekszenek, hanem a szükség kényszeríti őket), halálos bünt elkövető uzsorások. Természetesen a tisztességes üzlet során, sőt akár a bűnös úton (nyilvános nők, csalók stb. esetében) szerzett pénz önmagában nem uzsora, viszont az uzsorakölcsönző akkor is bűnös, ha formálisan jogos ugyan az üzlete, de másnak mégis tudatosan kárt okoz. „Szükségképp egyenlőtlen dolog a pénz kamatra és a pénz a kereskedelemben, és nem lehet őket egymással összemérni, mert a pénz kamatra olyan alappal bír, amely szüntelenül növekszik és kitart a földből, az alapszuma elvesztésének gondja nélkül. A pénz a kereskedelemben azonban nem bír biztosságot, nincs tehát benne érdekeltség, mert erre semmit nem lehet véletlenszerűen építeni. [...] Nem csoda tehát, ha a *Zinsjunkerek* a többiekhez képest oly gyorsan meggazdagszanak, mivel közben a többiek a pénzükkel a kereskedelemben maradnak, és mindkét érdekeltségnek alá vannak vetve.” (Uo.: 235-236.) Habár így a kamatszedők már eleve egy egyenlőtlenség haszonélvezői a többi vállalkozó polgárral szemben, végülis minden a gazdasági kényszerhelyzet kihasználásán fordul meg: „Nem természete a pénznek, hogy egy birtokot [*Grund*] vegyen, hanem lehet véletlenszerűen egy birtok eladó kamatra, ahol némi pénz hasznos lehet, de ez nem történik meg minden birtokkal és minden pénzzel.” Nem szükségszerű tehát a kamatszedésre való kölcsönzés zálogjoggal: akik ezt kihasználják, uzsorások, tolvajok és rablók. A pénz ugyan használható erre is, de ahogyan Hansé nem lesz Greten, csak mert szeretné, éppígy a másik félnek itt is igent kell mondania – s ez csakugyan eladja akaratát, ámde sokszor kényszerből. (Ld. uo.: 236-237.) Megoldásként Luther azt javasolja, hogy a (bibliai) zsidóknál ilyen esetben szokásos törvényt alkalmazzák, mert az hasznos és jó (uo.: 244). Mindezen eszmékkel Luther persze nem segítette sem a tőkefölhalmozást, sem a kapitalizmus kifejlődését, de egy vallási reformernak vagy akár erkölcsprédikátornak ez aligha is dolga. Ami dolga viszont, hogy a pénz elszabadult hatalmával szemben védelmezze a társadalom kiszolgáltatott, különösen szegény tagjait, azt megtette.

A továbbiakban még főlemlítettünk néhány kiegészítő gondolatot a főbbiekhez Luther további – jórészt egyházszervezői – írásából. „A kis káté” (1529) az egyházlátogatások siralmas tapasztalatai alapján illetve miatt látja szükségesnek meg-

erősíteni az újonnan szerveződő egyházi közösségben „Isten országát és a világi birodalmat egyaránt” (Luther, Kiskáté: 80). Ugyanez „A nagy káté” (szintén 1529) célja is, részletesebb és alaposabb kifejtésben. Erőtlenül összekapcsolódik benne a vallási és az erkölcsi szempont. Luther döbbenet és fölháborodottan szól azokról, akik „disznók és kutyák módjára nem jegyezték meg az evangéliumból mást, csak ezt a rothadt, káros, gyalázatos testi szabadságot” (Luther, Nagykáté: 117-118). A világ gonosz mivolta itt nem a teológiai elvi megfontolás szintjén, hanem a gyakorlati erkölcsi tapasztalat nyomán jelenik meg: „Most is láthatjuk, hogy a világ gonoszabb, mint valaha, nyoma sincs a vezetésnek, az engedelmességnek, a hűségnek és a hitnek, hanem vakmerő, féktelen az ember mindenütt, nem fog rajta sem a tanítás, sem a büntetés...” (Uo.: 139.) Ám ez nem is csoda, hiszen a pusztá elméleti tudás önmagában nem véd meg a Gonosz kísértéseivel szemben: „Fogadd el ezt a figyelmeztetést: bármilyen jól ismered is az igét, sőt a mesterek mestere is lehetsz, akkor is állandóan a sátán országában élsz.” (Uo.: 146.) Az embernek a társadalomban szüksége van világi vezetésre is, amelynek eredeti ősmintája a szülői hatalom, mely az embert természetes módon tartja kordában és vezeti a jóra: „Mert a szülői hatalomból ered és terebélyesedik ki minden más hatalom is. [...] Mit gondolsz, miért van most a világ annyira tele hűtlenséggel, gyalázatossággal, nyomorúsággal és gyilkossággal, ha nem azért, mert mindenki a maga ura és független akar lenni, senkit sem akar becsülni, és szeretne mindent kénye-kedve szerint tenni? Isten ezért egyik gazembert a másikkal bünteti, úgyhogy ha megcsalod vagy megvedet uradat, más lép a helyébe, és ugyanúgy bánik veled; vagy tízszerannyit kell szenvedned saját házádban feleségedtől, gyermekedről vagy házadnépétől.” (Uo.: 154, 156.) (A gondolat, hogy a világban nem a jó tudja megtorolni a gonoszt, hanem a gonosz erők egymást büntetik, később majd szintén megjelenik Kantnál – szép irodalmi illusztrációt nyújt ehhez Dürrenmatt elbeszélése, „A bíró és a hóhér”.) Hogy a szülői hatalomból keletkeznek a többi világi hatalmak, azt Luther úgy magyarázza, hogy háromféle atya van: vérségi, házi, országos, és ezenkívül lelki. Ámde egyik atyai hatalom sem lehet önkényes, hiszen nem úgy áll a dolog, „mintha Isten élvezetükre és szórakozásukra adna gyermekeket, cselédséget meg arra, hogy csak dolgoztassuk mint a tehenet vagy szamarat, vagy alattvalóinkat arra, hogy önkényeskedjünk velük és magukra hagyjuk őket” (uo.: 159).

A parancsolatok konkrét magyarázatánál Luther ugyanezeket az elveket érvényesíti. Például a „Ne ölj!” parancsánál megjegyzi, hogy a felsőbbbségre ez így nem vonatkozik, „Isten ugyanis a szülők helyett a felsőbbbségre bízta azt a jogát, hogy megbüntetheti a gonosztevőket” (uo.: 160). És hogy ténylegesen és gyakorlatilag mennyire fontosnak tartja morálisan a jó cselekedeteket, azt világosan mutatja következő fejtegetése: „[N]emcsak az vétkezik ez ellen a parancsolat ellen, aki rosszat

tesz, hanem az is, aki tudna jót tenni felebarátjával, megvédhetné, megóvhatná és megmenthetné őt, megelőzhetné és megakadályozhatná azt, hogy testét kár vagy fájdalom érje, de nem teszi meg. Ha elküldöd a mezítelent, pedig fel tudnád ruházni, akkor miattad fagy meg. Ha látsz valakit éhezni, és nem adsz ennie, akkor miattad hal éhen. Ugyanígy, ha látsz ártatlanul halálraítéltet vagy hasonló bajban levőt, és nem mented meg, pedig tudnál rá módot és lehetőséget, akkor te ölted meg őt.” (Uo.: 162.) Voltaképpen ezen az alapon ítéli el azután a szerzetesi életmódot is, mely nem egyéb, mint elmenekülés a világ kísértései és kihívásai elől: „Hiszen azért siettek kolostorba, hogy senkitől semmit ne kelljen elszenvedniök, és senkivel ne kelljen jót tenniök.” (Uo.: 164.) Az említett kísértésekhez vagy kihívásokhoz tartozik a nemiség is, mely elől azonban hiábavaló a külső menekülés, hiszen az ember belsejében továbbra is ott marad, ráadásul eltorzult formában: „szívükben mégis csupa szemérmetlen gondolatot és gonosz kívánságot rejtegetnek, úgyhogy örökös tűz és titkos fájdalom emészt bennük, pedig ez a házáséletben elkerülhető” (uo.: 167). A „Ne lopj!” parancsolatának magyarázata pedig ismét a társadalom és a gazdaság világába vezet bennünket: „A lopás ugyanis más valaki javainak jogtalan megszerzése. Ebbe pedig beleértendő röviden mindennemű haszonszerzés felebarátunk kárára, bármiféle viszonylatban. [...] [...]Jelterjedt ez a bűn a piacon, minden boltban, mézsárszékben, borozóban és sörözőben, műhelyben és röviden mindenütt, ahol dolgozunk, pénzt kapunk és adunk áruért vagy munkáért. [...] [...]szomszédaim, jóbarátaim, saját házam népe, akiktől jót várok: ezek csálnak meg leghamarabb. [...] [...]Jez a legelterjedtebb mesterség és a legnagyobb szövetkezet a földön. Nézzük meg most a világot, és benne valamennyi rendű és rangú embert: olyan az, mint egy hatalmas és terjedelmes tanya, tele cégéres tolvajokkal.” (Uo.: 168-169, 170.)

Mindez világosan demonstrálja Luther szerint az alaptényt, hogy „egy ember sem érheti el azt, hogy a Tízparancsolatból csak egyet is megtartsan úgy, ahogyan azt meg kell tartanunk” (uo.: 188). Az ember így természetesen végképp elbukna és az örök kárhozatra jutna, s ettől csak azért tud megmenekülni, mert Isten az egyszülött fiát „elküldte a világba, hogy megváltson és megszabadítson minket az ördög hatalmából” (uo.: 216). (A mottóban idézett híres költemény: „Erős vár a mi Istenünk” sorait József Attila fordításában adjuk.) Luther itt szemléletes képet fest arról, mit is jelent a Sátán hatalma és működése a világban: „Ezért ádáz ellenségként tombol és dühöng teljes hatalmával és erejével. Maga mellé rendeli valamennyi csatlósát, sőt igénybe veszi a világot és saját testünket is. Mert testünk önmagában is rest, és hajlik a rosszra, még akkor is ha befogadtuk és hisszük Isten igéjét. A világ meg rossz és gonosz.” (Uo.: 218.) Eközben teljes meggyőződéssel arra buzdítja az embereket, és köztük kiemelten a hatalommal bírókat, hogy igyekez-

zenek a jót cselekedni embertársaikkal és az egész emberi közösséggel szemben: „Ezért hát jól ereszd meg és szárnyaltasd képzeletedet, ne csak a sütőkemencéig és a lisztesládáig, hanem a széles mezőre és az egész földre... [...] Méltán tehetnének ezért kenyeret minden derék fejedelem címerébe az oroszlán vagy a babérkoszorú helyére...” (Uo.: 221.) Arra azonban mégse számítson senki, bármennyire őszinte hittel buzgólkodik is, hogy egyszer s mindenkorra megszabadul a gonosztól: „A kísértést és a fölgerjedést nem is kerülheti el senki sem, hiszen testben élünk és környékez az ördög. Nem is lesz soha másképpen: kísértést kell elszenvednünk, sőt benne kell élnünk. [...] Ha a világban élsz, ne gondold, hogy elkerülöd a bűnt és a nyomorúságot.” (Uo.: 228, 258.) A Gonosztól csak Isten szabadíthat meg bennünket, nekünk azonban nemcsak szabadságunkban, de hatalmunkban is áll, hogy ne igeneljük a rosszat, hanem mondjunk neki ellent. Törvény és Evangélium közt nem kizáró jellegű a választás.

Az *Előszók a Szentírás könyveihez* különböző időpontokban keletkeztek, saját Biblia-fordításának kiadásaihoz írta őket Luther. Fölfogása az Ótestamentumról több szempontból is figyelemreméltó. Először is teológiaiilag. Eltekintve is a markióni eretnekségtől (amely, mint látni fogjuk, voltaképpen újraéled egyes modernkori vallási antiszemitizmusokban), Luther szerint Órigenés és Jeromos is tévednek, ha úgy gondolják, hogy az Ótestamentum csak a zsidóknak adatott: igenis lehet benne keresztény lelki értelmet keresni. Hiszen sokféle törvény eltörölhető, a Tízparancsolat azonban bizonyosan nem. Ugyanakkor maga a (mózesi) Törvény kiegészítésre szorul, s a zsidók viszont abban tévednek, hogy nem akarnak rajta túllépni: „S mivel a törvények mind a hit és a szeretet felé hajtanak bennünket, nincs hatálya és nem törvény az, ami ellenükre jár. Ezért tévelyegnek a zsidók mind a mai napig, hogy magukat olyan erősen és szigorúan Mózes parancsolataihoz tartják, és inkább hagyják elbukni a szeretetet és a békességet, mint hogy velünk egyenek és igyanak[...]

(Luther, *Előszók*: 38.) Egyhelyet megjegyzi: „Hogy a zsidók olyannyira kapaszkodnak Izráel nevébe, és vele dicsekednek, mondván, hogy csakis ők Izráel, mi pedig pogányok vagyunk, jogos az első rész és Mózes régi szövetsége szerint... Hanem a második rész és az új szövetség szerint ők már nem Izráel többé, [...] [helyettük] azok, akik az új szövetséget [...] elfogadták.” A zsidók, azáltal, hogy az újat nem ismerik el – sőt „üldözik és ki akarják irtani” –, a régit viszont meg nem kaphatják, „mindkettőt kiejtik a kezükből, s ég és föld között lebegnek” (uo.: 82-83). Luther időnként főlemlegetett „antiszemitizmusát”, ha valamely értelemben esetleg kimutathatók is erre utaló – valójában vagy a teológiai elmélet szintjén mozgó, vagy a haszonlelést és uzsorát keresztények esetében is bíráló – nyomok, világosan korlátozzák és helyére teszik idevágó kijelentései. A Zsoltárok fordításánál, a megfelelő német szavak megválasztásának problémái kapcsán, Luther például megjegyzi: „Nincs nyelv,

amely gazdagságban a héberhez volna fogható.” (Uo.: 48.) Salamon Bölcsességeiről pedig egyenesen úgy véli, hogy annak szerzője talán a tudós és bölcs zsidó Philón, aki védekezik a görögök gonosz rágalmai ellen a császárnál (ld. uo.: 112).

A morális vagy társadalmi szempontok a legtöbb esetben határozottan előtérben állnak. Így Salamonról szólván: „[V]agy az Atya pálcáját, vagy a hóhér kardját, de egyiket el kell szenvedni... [...] [...]az engedetlen és gonosz fiak különös módon pusztulnak el” – a bitófákat és hasonlókat Isten tette a városok elé, földi hatóságai általi elrettentésül (uo.: 58-59). – A Prédikátor könyvről: „De ne azt olvasd ki e könyvből, mintha Isten teremtményeit szidná, [...] mert Isten minden teremtménye jó. [...] [...]a szegények és a hívők kegyelmes atyja akar lenni. [...] [...]senki sem lehet túl hatalmas, okos és szent Előtte, ha mindjárt a császár, a pápa, a török vagy maga az ördög volna is. [...] Az istentelenek ugyanis mindig többen vannak, mint a jámborok. Gyakrabban kell tehát a törvényről szólni, mint az ígéretekről, mert enélkül az istentelenek elbizakodottá válnak...” Ezt azonban gyakorta akadályozzák a meghasonlást szerzők, így például az „epikureusok” is, akiken Luther itt Erasmust ill. általában a humanistákat érti (ld. uo.: 63, 65-66). – Jeremiás kapcsán: „Szegény, megszorított próféta volt, [...] gonosz, csökönyös emberekkel perlekedett... [...] [...]minél inkább közeleg a büntetés, annál gonoszabbak az emberek... Így megy ez most is mindenütt. Ahogyan közeledik a világ vége, úgy nő az emberek háborgása és tombolása Isten ellen...” (Uo.: 76-77.) – Dániel álmát értelmezve az eszkatologikus történelemértelmezés gondolatai jelennek meg írásában. A szobor a négy világbirodalom jelképe, ezek: az asszír-babilóni, a méd-perzsa, a görög (hellenisztikus), a római. „Eszerint az egész világ egybeszerkesztett.” A vasból való lábszarak lábujjakra oszlása a római birodalom fölöstését vetíti előre, maga a vas jelleg azonban azt jelképezi: „a rendek, a hivatalok, a jogok és a törvények nem változtak”, akkor sem, ha a görög földből a németbe plántáltattak. „[A] római [értsd: német-római] birodalom lesz az utolsó, amelyet egyedül Krisztus országa tör meg. Ezért akárhány király is kel fel a német császárság ellen, és a török is akárhogy tajtékzik, és meglehet, csatát is nyernek, a vasból való gyökéren és plántán azonban soha nem lesz hatalmuk, és nem irthatják ki.” (Ld. uo.: 86-87; a szöveg 1530-ból való.) – A Makkabeusok könyve kapcsán úgy véli, hogy IV. Antiochos Epiphanész már az Antikrisztus előlegezett példája volt Krisztus első eljövetele előtt, s ilyen lesz majd a valódi Antikrisztus is, Krisztus második eljövetele előtt. A Makkabeusok föl léptek Antiochos és a pogányok valamint „az árulók és a szakadár zsidók ellen is, akik a pogányokhoz verődve saját népüket, tulajdon fivéreiket üldözik, gyilkolják”; de így van ez a jelenkorban is, amikor „a hamis keresztények és az árulóinkká lett szakadár-
rok ellenünk fenekednek” (ld. uo.: 118-119).

Az Újtestamentum könyveinél más szempontok lépnek előtérbe. Az evangéliumokról Luther először is megjegyzi, hogy nem négy evangélium létezik, hanem

csak egyetlen Evangélium, aminthogy egy Krisztus (ld. uo.: 124). Majd így tesz különbséget az evangéliumok és a többi újtestamentumi írás között: hosszan azok írnak, akik elmondják Krisztus sok cselekedetét, röviden azok (Péter és Pál), akik arról beszélnek, hogyan győzte le a bűnöket, a halált és a poklot. „Ügyelj tehát arra, hogy Krisztusból ne csinálj Mózes, sem pedig az Evangéliumból törvényt és tanító könyvet, ahogyan Szent Jeromos és mások előzői tették. Mert az Evangélium nem vár tőlünk cselekedeteket... [...] [...]búcsúzóul nem ad más parancsot, egyedül a szeretetét” (ld. uo. 124-125). Fontosság tekintetében határozottan leszögezi: „János evangéliuma és Szent Pál levelei, legfőképpen a rómaiakhoz írt, és Szent Péter első levele e könyvek magja és veleje...” (Uo.: 125.) A Római levelet hangsúlyosan és részletezően értelmezi: „A *törvény* szócskát nem emberi módon kell itt értened, mintha tanítás volna... Mert az emberi törvények természete olyan, hogy nekik már a cselekedetekkel eleget teszünk, noha a szívünk máshol van. [...] Ha a törvény testi volna, eleget tehetnénk neki a cselekedetekkel is. Mivel azonban lelki, senki sem tehet neki eleget... [...] [...]más dolog a törvény cselekedeteit tenni, és megint más a törvényt betölteni. [...] A Lélek pedig nem adatik másként, egyedül a Jézus Krisztusban való hit által. [...] A *bűn* az Írások értelmében nem egyedül a testi cselekedeteket jelenti, hanem minden dolgot, ami külső cselekedetekre unszol és buzdít, vagyis a szív mélyét, annak minden erejével együtt.” (Uo.: 129-130, 131.) Luther rendkívül plasztikus képet ad és nagyon világos különbséget tesz atekintetben, hogyan kell értelmezni az ember testi illetve lelki mivoltát; ugyanis nem úgy, hogy ezek mintegy fizikailag lennének egymástól megkülönböztethetők és szétválaszthatók: „A *testet* és a *lelket* ne úgy értsd, mintha egyedül a test volna a paráznság, és a lélek ami a szív legmélyén lakozik. Mert testnek mondja Pál, Krisztushoz hasonlóan, [...] mindazt, ami testtől született, az egész embert testestül-lelkestül, az értelemmel és minden érzékével együtt, mivel ezek egytől-egyig a test szerint igazodnak. [...] Vagyis testi az az ember, aki külső- és belsőképpen abban él és munkálkodik, ami a test szükségének és a mulandó életnek szolgál, lelki pedig az, aki külső- és belsőképpen a léleknek és az eljövendő életnek szolgálatára munkálkodik.” (Uo.: 134.) Már Ábrahám esetében is az öröksége nem testi jellegű volt, hanem a hit: „Mert Ábrahám a törvény, Mózes és a körülmetélkedés előtt, a hit által igazult meg, miért is a hívők atyjának nevezik őt.” (Uo.: 136-137.) A Római levél „az isteni eleve elrendelésről tanít; ez adja eredetét annak, ki hisz és ki nem, ki szabadulhat meg bűneitől és ki nem; ezzel a megigazulásunk egészen kivétetik a kezünkéből és egyedül Isten kezébe tétetik. [...] Mert olyan gyarlók és erőtelenekek vagyunk, hogy ha rajtunk állna, bizonyosan egyetlen ember sem üdvözülhetne, mert az ördög mindannyiunkat legyőzne.” (Uo.: 140.) Végül arra int, hogy becsüljük a világi kormányzást és engedelmeskedjünk neki, mert külső nyugalmat és oltalmat szerez (uo.: 141).

Ugyanakkor Péter 2. levele kapcsán Luther így ír: „E levél azok ellen íratott, akik azt gondolják, a keresztény hit meglehet cselekedetek nélkül, mert arra inti őket, hogy jó cselekedetekkel mérjék magukat, ezáltal bizonyosságot tegyenek hitükről, miképpen gyümölcseről ismerik meg a fát.” (Uo.: 155.) A jó cselekedetek tehát a megigazulás jelei és tanúbizonyságai. – Viszont Jakab levelét nem gondolja apostolinak, mert Pál és minden más ellenében a cselekedeteknek tulajdonítja a megigazulást. Így lehetne értelmezni például Ábrahám áldozatát – de ez téves lenne, mert Ábrahám valójában enélkül, egyedül a hit által igazult meg. Továbbá Jakab semmit nem tanít Krisztusról, hanem csak az Istenbe vetett hitről beszél (mondhatni egy vallásos zsidó módjára). „Nem apostoli tanítás az, amelyik Krisztusról nem ejt szót, még ha Szent Péter vagy Szent Pál tanítaná is. Ellenben mindaz, ami Krisztust hirdeti, apostoli tanítás, még ha Júdás, Annás, Pilátus vagy Heródes szájából származnék is.” (Uo.: 158.) – Végül János Jelenéseivel kapcsolatban 1522-ben azt jegyzi meg szkeptikusan, hogy „az apostolok nem látomásokat jelentenek meg, hanem világos, száraz szavakkal jövendölnek, amint Péter, Pál és Krisztus teszik az Evangéliumban” (uo.: 160). Azonban 1530-ban mégis megköszönt róla egy eszkatologikus jellegű értelmezést (mint láttuk, a hasonló Dániel-magyarázat is akkor keletkezett). Eszerint János megjövendölte az eretnekségeket: az 1. számú gonosz angyal Tatianus és az enkratiták; a 2. számú Markión és vele a kataphrygeusok, manicheusok, montanisták; a 3. számú Órigenés, „aki a filozófia és az értelem által keserűvé teszi és megrothasztja az Írást, a mi magas iskoláinkhoz hasonlóan”; a 4. számú Novatus (Novatianus) és vele a római katarok és donatisták, akik elutasítják a vezeklést és mindenkinél tisztábbnak hiszik magukat – „a mi papjaink között e dolgokat egytől-egyig megleled”; az 5. számú (az első „jaj”): Arios és az ariánusok; a 6. számú (a második „jaj”): Mohamed; a 7. számú (a harsona után a harmadik „jaj”): a pápai császárság és császári pápaság, „[m]ert a pápa feltámasztotta a széthullott római birodalmat, és a görögöktől német földre hozta”. (Ld. mindehhez uo.: 163 sk.) Mindenesetre világos, hogy többre tartja János vízióit a skolasztikus tudósok racionális magyarázatainál, ilyenek ugyanis „a szofisták, ezek a békák, Faber, Eck és Emser etc., akik nagy hanggal kuruttyolnak az Evangélium ellen, de hiába ugrándoznak, ettől ugyan békák maradnak” (uo.: 167). Meghökkenítő, hogy lényegében egészen közelre várja az eszkatologikus beteljesedést, ami bekövetkezik úgymond Góg és Magóg, a törökök és a vörös zsidók után, „akiket a Sátán küldött, miután ezer évig fogságban sínylődött... [...] [...]a török eljövételét egyenesen követi az Utolsó Ítélet” (uo.: 168). De a hangsúly végülis nem ezekre a víziókra esik, hanem a szilárd hit igénlésére, amely hozzásegíti a hívő embert, hogy a világ minden hívsága és gonoszsága mellett megmaradjon igaznak: „Summa, szentségünk az égben lakozik Krisztussal, nem pedig a világban, az em-

beri szem előtt, mint a piaci portéka. Hagyd tehát, hadd munkáljon a botránkozás, a meghasonlás és a gonoszság, amint erejéből telik. Ha az Evangélium ígését tisztán megőrizzük, szeretjük és nagy becsben tartjuk, ne kételkedjünk, mert nálunk és velünk Krisztus, legyen bár a sorsunk nyomorúságos; amiképpen e könyvből is látjuk, hogy Krisztus minden győzelem, fenevad és gonosz angyal ellenére megáll a szentjei felett, és végül győzedelmeskedik.” (Uo.: 170.)

Konkrét egyházpolitikai alkalomra született „A keresztény hit főtételei, vagy más néven a Schmalkaldeni cikkek”. Ez 1536-ban a Mantovába tervezett zsinatra készült állásfoglalás, hét másik teológus-kolléga részvételével. Az egyházi reformok szükségességének hangoztatása mellett leszögezi: „Az ilyen fontos egyházi ügyeken kívül a világi rendben is számtalan nagy dolgot kellene orvosolni”, mint például a fejedelmek és rendek viszonya, de az uzsora és a kapzsóság, az erőszak és a paráznság stb. jelenségei is (ld. Luther, Főtételek: 274). Figyelemreméltó Melanchton kapcsolódó megjegyzése, amely szerint a pápa tisztán emberi jogon lehetne akár egyházfő is (ld. uo.: 307); ebben a lehetőségben Luther föltehetőleg csöppet sem hitt ugyan, elvi kifogást azonban nem tett ellene.

Végül vegyük még szemügyre az ún. *Asztali beszélgetéseket*. Ezeket az 1531-től kezdődően folyamatosan – több változatban – lejegyzett beszélgetéseket a reformátor a Luther-házban lakó diákokkal és vendégekkel folytatta. A mindennapi jellegű beszélgetések nyelvezete köznapi, helyenként durva, s a tartalom erősen a kor hiedelmeinek jegyében áll: például Luther számos ördögök személyes zaklatásáról beszél (ld. Luther, Beszélgetések: 71 sk.), vagy vajákos asszonyok tevékenységének közvetlen megtapasztalásáról (ld. uo.: 83 sk.), sőt azt állítja, hogy a boszorkányok azért nem valának a kínpadon sem, mert az ördög nem engedi nekik (ld. uo.: 85) – ami közismerten az inkvizítorok logikája is volt. Mindamelllett a beszélgetésekből képet kaphatunk Luther rendkívül sokoldalú és gazdagon realizisztikus gondolkodásmódjáról. A világi cselekedetek isteni megítéléséről megjegyzi, hogy az Úristen nem haragszik, de néha mégis rákényszerül, hogy büntessen, hiszen a világon a legjobban élnek a gazemberek: a zsarnokoknak hatalma, az uzsorásoknak pénze, a parasztoknak terményei vannak, míg az igaz keresztény szenved (de fordul ez majd másképp is, teszi hozzá), s az emberek a gazdagságtól pöffeszkedők és lusták lesznek (ld. uo.: 17 sk.). Az Isten haragudhat a vallásilag tévelygőkre is; a zsidókra például nyilvánvalóan megharagudott, ezért nem ad nekik egyetlen jelet sem, náluk azonban sokkal rosszabbak az eretnekek: „Ezzel végzi minden eretnek, hogy végül kardot rántanak, gyilkossá válnak, amint ez meg is mutatkozott az ariánusokban és a pápaságban, és manapság Müntzerben, Zwingliben [!], az újrakeresztelőkben.” (Uo.: 20, 24.)

A bűnbeesés előtt az ember ártatlanul és naiv módon élhetett: a paradicsom maga a világ volt, melynek bibliai leírása Ádám szemhatára szerint történik, s ha az

egyházatyák állítólag növényt ettek, Ádám bizonyára nem vágyott fogolypecsenyére, inkább csak gyümölcsökre (uo.: 25 sk.). Manapság viszont az embereknek semmi nem elég jó, „azért nem akart Krisztus a földön regnálni, hanem az ördögnek parancsolta meg az országlast” (uo.: 35-36): „Mégis minden a pénzért esik meg a világban, akárha test és lélek múltának rajta. Istent és felebarátjukat kevésbe veszik a kapzsi, csak a Mammont szolgálják.” (Uo.: 38.) Mindenki a legnagyobb nyereségre tör a méltányos nyereség helyett, mely utóbbi ugyanis helyénvaló, s az embernek aszkézissal sem kell gyötörnie magát: a „két köntös” (ld. fentebb) nem szó szerint értendő. „Az ördög efféle tévhitekkel és babonákkal szívesen csinálna belőlünk új szerzeteseket, s az istenteleneknek, henyélőknek és lusta csorvaszoknak módot adna mások javaiból, munkájából, verejtékéből kevélykedni s tobzódni.” (Uo.: 41.) Egyfajta követelőzést Luther a saját tevékenységének fogadtatása során is megtapasztalt: előbb az Újszövetség, aztán Mózes, aztán a Zsoltárok fordítását követelték tőle, de végül mindent csak négy hétig olvastak; s persze fanyalogtak rajta a „szofisták, Istennek leghitványabb megtolvajlói” (uo.: 45), vagyis a skolasztikus és humanista racionalizmus képviselői. „A természetes hajlamok mind vagy Isten-nélküliek, vagy istentelenek” (uo.: 51) – e kijelentés később az etikai rigorizmus forrása lesz. A „szofisták” által hirdetett szabad akarat vitte az embert az eredendő bűnbe, s ha jön az ínség, a szabad akarat egyébként is eltűnik; ha létezne olyan szabad akarat, amely szembeszegül az ördöggel, Krisztusnak nem kellett volna eljönnie (ld. uo.: 54-55). Az erkölcsi parancsokat az emberek jórészt félelemből követik, hiszen Mózes valóságos hóhér, riogat és fenyeget, bár Isten parancsára – sőt, „hogy nem ölök, nem török házasságot, nem lopok, és minden gonosztól őrizkedem, azt nem éppen saját jószántamból teszem, vagy azért, mert az igazságot és az erényt annyira kedvelném, hanem inkább azért, mert félek János mestertől, a hóhértól” (uo.: 57).

A társadalmi berendezkedésről szólván Luther egyhelyt Platón gondolatát veszti át: eszerint három fontos rend van, akik dolgoznak, regnálnak, harcolnak (ld. uo.: 65). Brandenburgi II. Joachim kérdésére, hogy miért olyan kemény a nagyurakkal, azt válaszolta: Isten a földre előbb felhőszakadást bocsát, hogy termékennyé tegye. A felsőbbbség Istentől rendeltetett, de a prédikátorok joga ostromozni a bűnöket; az viszont nem dukál, hogy ők diktálják a rendet (ld. uo.: 67). A prédikátorok mégis a legádázabb emberölők, mert figyelmeztetik a felsőbbbséget a gazemberek megbüntetésére. Ezzel kapcsolatban így néz szembe egy sokat vitatott állásfoglalásával: „Én, Martin Luther ütöttem agyon a zendülés idején az összes parasztot, mert én kiáltottam rájuk agyonverést, minden ő vérük az én lelkemen szárad; csakhogy Istenre hártom, Ő nyitotta szájamat szóra.” (Uo.: 70.) Az embernek általában szembe kell néznie a megpróbáltatásokkal és kísértésekkel: „Aki nem volt megkísértve, sem pedig megpróbálva, nem tud és nem ért semmit...” (Uo.: 89.) Őt például a „ra-

jongók” Zwickaumból folyamatosan kísértették, a Szentlélek állítólagos jeleire hivatkozva, mint például tüzes felhő megjelenése az égen és hasonlók (ld. uo.: 99 sk.). A valdenseket Luther dicséri, bár a hitet és a cselekedeteket nem tudták helyesen elválasztani (ld. uo.: 103-104); Hus viszont jól látta, hogy egyedül a hit üdvözít (ld. uo.: 171). Müntzer szerint Isten közvetlenül a bensőjében szólítja meg az embert; még a házasság is enélkül csak kurvázkodás – azonban az újrakeresztelők előbb a békét hirdetik ugyan, de végül mégis az erőszakot alkalmazzák (ld. uo.: 104-105, 106). Más oldali ellenfelét, Erasmust a képmása alapján ravasz és álságos embernek ítéli Luther, aki valójában a római hiten van; Lukianost vele szemben dicséri, mert az legalább szemből támadott (ld. uo.: 108). Pozitív értelemben idézi Eberhard württembergi herceg példáját, aki úgy vélte: a legnagyobb kincs, ha a fejedelmet az alattvalói *pater patriae*-nak tartják, és Corvinus Mátyást is igaz uralkodónak nevezi alkalmilag (ld. uo.: 135). Miksáról kedvező nyilatkozatokat tesz, viszont úgy véli, hogy az angol király és Morus is zsarnokok voltak (ld. uo.: 140 sk.). A háború csak azoknak tetszik, akik nem tapasztalták, s a legártalmasabb a belső háború (ld. uo.: 170). Saját mestereit is pragmatikusan ítéli meg: „Ágoston azért lett kiváló tanító, mert oly nagyon szorongatták a pelagiánus eretnekek, akik a szabad akaratot védelmezték... Először is Ágostont olvastam, ám amikor Pál ajtaja feltárult előttem, és tudni kezdtem az igazságban és a hitben, Ágostonból elegendő lett. [...] A *Confessiones* könyvei semmi jóra nem tanítanak...” (Uo.: 172.) Amikor Kölnben lázadás tört ki a papság ellen, Luther megjegyezte: „[A]z ilyen erőszakos tettek és cselekvések igencsak megrendíthetik az evangéliumot, sok embert megbotránkoztatnak és fölingerlik a zsarnokokat, marokkal fognak halászni ráink...” Ezzel szemben Ézsaiás és Pál nyomán jelenti ki: „az Antikrisztust szájamnak vesszejével morzsolom össze” (uo.: 178).

Hogy Luther szerint a keresztény ember egyszerre kétféle személy: hívó vagy vallási, illetve polgári vagy világi személy, az szépen megmutatkozik a kultúráról tett különféle megnyilatkozásaiban, mint például: „A muzsika szépséges, csodás adománya Istennek, és közel áll a teológiához.” (Uo.: 198; pedig nem ismerhette még „az ötödik evangelistát”). Az olasz festőket dicsérte, „mert a természetet olyan híven és mesteri módon tudják utánozni-követni... Flandriában pedig őket utánozzák” (uo.: 210). Nagyra értékelte az emberi ész teljesítményeit: „Az óraszerkezet szépséges és bámulatos dolog, [...] ha beszélni tudna, tisztsege szerint akár ember is lehetne. [...] [...]ész, bölcsesség és törvények nélkül még a törökök és tatárok sem élhetnek...” (Uo.: 211-212.) A racionalizmust vallási kérdések megítélésében utasította el, s úgy vélte, hogy a skolasztika atyja, Aristotelés valóságos „epikureus” – ezek pedig nem hisznek sem Istent, sem ördögöt. Egy ízben Dürert idézte, aki azt mondotta, hogy egyszerűen szeret festeni, majd ezt a maga részéről úgy kom-

mentálta, hogy ő „szintugyanúgy szeret prédikálni, [...] belekezdeni szépen, egyszerűen, hogy mindenki megértse, miről prédikál” (uo.: 214).

Luther nézeteinek e viszonylag részletes áttekintése után összefoglalóan megállapíthatjuk: Luther számára az elsődleges szempont az ember megigazulása. Ez Isten kegyelméből és az ember hite által következik be, semmiféle cselekvés nem járulhat tehát hozzá; a jó vagy rossz cselekedetek így nem okai, hanem csak jelei a megigazulásnak. Az ember a jócselekedeteket nem üdvözülése érdekében, hanem a másik ember iránti szeretetből hajtja végre. Az embertársai között élő ember számára azonban ezek természetesen fontosak, és pedig mind a magánszférában, mind a közéletben, mind a gazdasági tevékenységben. Ha az ember csak belső, lelki ember lenne, nem lenne szüksége cselekedetekre, azonban az ember külső, testi ember is, részt vesz mindkét regimentben és érintve van mindkét birodalom által, melyeket – amint Ágoston újrafogalmazásával Luther leszögezi – analóg módon az evangélium illetve a törvények kormányoznak. Az addigiakhoz képest Luther által hozott „különbség, röviden szólva, abban áll, hogy a hívő többé nem az, amit tesz, hanem azt teszi, ami” (ld. Beutel: 57, 59). Ebben az eredményben akár meg is nyugodhatnánk, fölvetődhet mindamellet az a kérdés – amit azután sokan, sokszor és sokféle módon csakugyan föl is tettek –, hogy nem vezet-e ez a tanítás mégis olyan negatív implikációkhoz, amelyek magának Luthernak nem voltak szándékában. E kérdéssel egyébként már benne is vagyunk a megkülönböztetésben Luther és a lutheránizmus között – amivel később még foglalkozni fogunk.

Egy olyan régivágású, nagy lutheránus teológus, mint Paul Althaus, évtizedeken át vívódott ezekkel a kérdésekkel. „Az ember azon igénye,” – írja egy viszonylag korai tanulmányában (1931) – „amellyel méltóságát a saját teljesítményével kívánja megalkotni, [...] a Teremtő és Adakozó tiszteletének egy megrablása.” Ezért üdvözt csak a hit: *theologia crucis*; nem a cselekedetek: *theologia gloriae*. (Althaus, Gottheit: 21.) Nem sokkal később (1938) aggályosan állapítja meg, hogy bár Pál és Luther egyek abban, hogy az ember képtelen a jó megalkotására, de Pál az, aki hangsúlyozza: az ember mint bűnös is Isten teremtménye (ld. Althaus, Paulus: 48). Jóval később (1951) megnyugtatóbb eredményre jut: habár a keresztyén egy bűnös a megszentelődés felé vezető úton is, és ez a feszültség ebben az életben nem is szűnik meg, de „nincs olyan hit, ahol nincsenek jó cselekedetek” (Althaus, Rechtfertigungslehre: 10, 21). (Persze, teszi hozzá, nem ezek hozzák létre az üdvösséget, vagy akár szolgáltatnak okot rá – Jakab ebben a tekintetben valóban közel maradt a zsidó fölfogáshoz, szemben Pállal.) Végül összefoglaló jellegű munkájában (1965) a következőképpen vázolja föl Luther etikájának alaptéziseit: A keresztyén ember szabad minden cselekedetre, melyre hivatott. A két regiment keretei között és a két birodalom erőterében cselekszik, aholis egyfajta dualizmust azonban csak

az utóbbi tételezése jelent. Isten országában a hívő keresztények vannak, minden más pedig a világi országban, mely a bűn, a Sátán hatalmi köre. „A 'világ országa' vagy 'világi birodalom' most a földi értelmét kapja, mindazét, ami eme földi élet fönntartásához tartozik.” (Althaus, Ethik: 48.) Az Althaus által vázolt kép alapján megfelel annak, amit fönntebb Luthernál láttunk, ő azonban most erősebb feszültséget érzékel a két birodalom erőterében: „[A] világi életet, amennyiben a keresztények benne élnek, Luther is Krisztus uralma alatt kívánja látni, de tudja, hogy ténylegesen nem Krisztus uralmáról a *rendekben* [Ordnungen], hanem csak azokban az *emberekben* lehet szó, akik bennük cselekszenek. [...] Mindenütt, a történelemben, a rendek irányításában, minden emberi szívben ott látja a két birodalom közötti küzdelmet, s ismeri ezért az eszkatologikus feszültséget – a keresztényeket az Istenteljes hatalom elleni küzdelemre hívja.” (Uo.: 85-86.) Ráadásul Althaus – akinek számára, mint látni fogjuk, kihívást jelentett a vallásos szocializmus – erőteljesen kiemeli a társadalmi vonatkozásokat Luther tanításában, az éles kritikát a kialakuló kapitalizmussal, világkereskedelemmel, pénzgazdálkodással szemben: „A keresztény ember azért kapta Istentől a javait, hogy ezzel embertársának szolgáljon és szükségleteiben segítse. Ez a javak értelme. A tulajdon emellett persze közvetlenül a saját és a családi életet is szolgálja. De amit e szükségleten fölül birtoklunk, az az embertársé. Különben csak 'jogtalan Mammon.’” (Uo.: 110 sk.)

Rudolf Hermann ugyancsak több évtizeden keresztül foglalkozott a problémával: a „Gerecht und Sünder zugleich” lutheri tézisében rejlő feszültséggel. Korábbi tanulmányában (1930) előbb csak így fogalmaz: „A harc, amelyet a *Zugleich* szükségképpen gyújt, tehát a Szentlélek jelenlétének tanúsága. Az az ember, aki a *Zugleich* alatt áll, a Róm 7 már megigazult vitázója.” (Hermann, These: 24.) A további elemzés során azonban súlyosabb problémákra talál: „A *creare* és *salvare* közti összefüggés azonban a predesztináció összefüggése. [...] Amikor [Luther] azt mondja, mi is egy jó cselekedet, már eleve – és ebben lehet a fő különbség Ágoston ábrázolásához képest – nem egy ideálból indul ki, milyen is legyen az a cselekedet.” (Uo.: 107, 111.) Ez eléggé természetes, ha arra gondolunk, hogy Ágoston még kötődött a klasszikus antikvitáshoz, ahol etika valójában nem volt, csak erénytan; Luther viszont az újkor embere, amelyben viszont az etikát már a *limine* megalapozni szükséges. De Luther nem etikát ír és tanít: a jó cselekedetek nála végülis a parancsolatok megtartását jelentik. Az ember végül azonban, mondja Hermann, túl tud lépni belső feszültségein: „A lelki és a testi ember egy és ugyanazon én. [...] A *gratia*, mely alatt a megigazult áll, túlemeli őt az emberi én megosztottságán.” (Uo.: 216, 219.) Az én-fogalom eszkatológiai értelme az, hogy az én nemcsak a megragadható, ideigtartó jelenben van, s így nem áll, hogy minden jövő bizonytalanságát átviszi Jézus Krisztusra. – Későbbi tanulmányában (1952) ezt a problémát

Hermann filozófiai összefüggésbe helyezi: „De a protestantizmusban nem áll a centrumban, mint általában a katolicizmusban, uralkodó jelleggel az emberi lényegről alkotott kép, legyen ez bár metafizikai vagy természetfölötti. [...] És éppúgy nem egy messianisztikusan megalapozott jelen-várakozás módjára, tehát nem egy entuziasztikus értelemben, amint azt a rajongók [*Schwärmer*] megkísérelték, azért hogy az Egésznek egyfajta ideáját földi értelemben, mint közösség-képződményt ábrázolják.” (Hermann, Lehre: 26.) Viszont a kanti etika a maga tudatosan vállalt rigorizmusával igenis visszaautal Lutherra.

Kurt Aland sajátos módon kapcsolja össze egymással a hit és a cselekedet kategóriáit. Mint írja: „Jó cselekedetek, magyarázza Luther, csakis azok a cselekedetek, amelyeket Isten parancsolt. Így minden 'cselekedetek' legfőbbike – ami persze nem cselekedet – a hit. Ami nem hitből fakad, és ami hit nélkül történik, nem jó, bármiről legyen is szó, bármily kegyesnek vagy szentnek látszik is.” (Aland, Reformation: 79.) Isten parancsa azonban konkrét formát ölt a keresztyén ember hivatásában (*Beruf*). – Ottmar Dittrich szerint is Luthernál az etika alapja a teológia, de ez az embert a hivatás betöltéséhez vezeti: „A keresztyén ember hivatási életében [*Berufsleben*], a neki Istentől kiutalt világban-állás és a velejáró föladatak következtében, Luther elutasítja az aszkézist. Mint 'világban-maradó aszkézist' [v.ö. Weber] (ahogyan igen helyesen nevezhetjük) elválasztja azt egyszersmindenkorra és végérvényesen minden 'aszketikus világból-meneküléstől.'” (Dittrich: 132.) – A svéd Gustaf Wingren szépen elemzi a lutheri hivatás-fogalom különböző oldalait: „Egy hivatás [*Beruf*]: egy állás [*Stand*], mely magábanvéve más embereknek szolgál, amennyiben jogszerűen gyakorolják. [...] [...]a hivatás nem korlátozódik a hivatásos munkára, hanem azt is átfogja, amit W. Betcke biológiai rendnek nevez: apa, anya stb.” (Wingren: 17.) A világi regiment sokmindent átfog: „A hivatás a törvény birodalmába tartozik.” (Uo.: 29.) Hogy a világi regiment a gonosszal, az isteni regiment a keresztyényekkel lenne azonos, ezt Wingren nem helyesli és leegyszerűsített kifejezéseknek tartja – amint láttuk, Luther nem is ezt állította. „Hogy *ecclesia* és *politia* (inkluzíve *oeconomia*) 'regimenteknek' nevezhetők, azon alapszik, hogy mindkettőnek – különböző módon – köze van a *bűn* leküzdéséhez. Hogy két regimentet képeznek, nem pedig egyet, azon alapszik, hogy a bűnt két elvileg különböző módon küzdik le.” (Uo.: 65.) És végül Wingren is történelmi (eszkatológiai) távlatba helyezi a hivatás fogalmát: „A teremtsébe vetett hit [*Schöpfungsglaube*] és az eszkatológia mindemellett összetartoznak. Az embert Isten testtel és lélekkel fölruházottan alkotta. A teremtsé és a föltámadás között van a földi élet és a *hivatás*.” (Uo.: 109.) – A hivatás különböző oldalait Wolfhart Pannenberg úgyszintén kiemeli, ő azonban egyúttal politikai szempontokat is bekapcsol: Barth ugyanis felelőssé tette Luther illetve a lutheránizmus teológiáját a nemzetiszocializmus

hatalomrajutásának megkönnyítéséért. E kérdéskörre vissza fogunk térni, itt csak röviden idézzük Pannenberg választát: „Luther semmiképpen sem beszélt az államnak az evangéliummal szembeni teljes önállósulásáról, és semmiképpen sem képviselte az uralmon lévőkkal szemben minden kritikáról lemondó alattvalói engedelmességet.” (Pannenberg: 97.) Valójában Isten az Úr nemcsak az egyházban, de a világi regimentben is. A hivatásetika a szerepek és hivatalok sokféleségét foglalja magában, úgymint: szülő–gyermek, szolga–fejedelem. Egyben elválaszthatatlan a két birodalom tanától. Mivel a két birodalom szembeállítását Ágostontól származik, a két regimenté pedig a két hatalom középkori elvéből, így „Luther eredeti hozzájárulása a politikai elmélethez e két gondolati vonal összekapcsolásában rejlik” (uo.: 102). Pannenberg úgy látja, hogy politikai elméletével Luther – aki a régebbi és az újabb korok metszéspontjában áll – valójában megelőzte korát: „A lutheri két birodalom tanának korlátai nagyrészt augusztinizmusából erednek. [...] Ágoston műve Isten Államáról messzemenően úgy érthető, mint kora történeti tapasztalatának földolgozása teológiai kategóriákban. Ellenben Luther éppen oly módon volt tekintettel kora politikai szituációjának történeti összefüggéseire a politikai rendre vonatkozó alapgondolataiban, hogy eltekintett tőlük. [...] Itt megtörténik az áttörés a hit keresztyéni szabadságától a politikai szabadság eszméjéhez, és az a büszke tudat lép föl, hogy a keresztyének nagyon is a saját kezükbe vehetik a politikai életformájukat is. Luther ezzel közel kerül a modern demokrácia eszmevilágához kaput nyitó belátáshoz...” (Uo.: 112–113.)

E tézis verifikálása céljából legalább futólagos kitekintést kell tennünk Luther viszonyára reformátortársaihoz. Az szinte *prima facie* világos, hogy Zwingli több vonatkozásban is radikálisabb volt nála. Zwingli először is racionalistább: erősebben volt Erasmus hatása alatt, akivel kapcsolatban állt. Racionalizmusa vezette azután az úrvacsora szimbolikus értelmezéséhez, mely szerint az úrvacsora voltaképpen csak megemlékezés Krisztus áldozatáról és egyben köszönetmondás Isten ajándékáért. De Zwingli társadalmi vonatkozásban is radikálisabb: nála az egyházi és állami funkciók világosan elkülönülnek egymástól. Bár Zwingli maga is szembenállt a „rajongókkal”, Luther és a lutheránusok (mint fentebb láttuk) csaknem ugyanúgy eretneknek tartották, mint a katolikusok. (Ld. Sallmann: 83 sk., 97 sk.) Nehéz megmondani, hogy vajon Zwingli emiatt, vagy bizonyosfokú svájci elszigeteltsége miatt nem tett igazi nagy európai hatást, de kétségtelenül nem tett. Németországban (illetve a Német Birodalomban) vagy Luther, vagy – legalábbis eleinte – a „rajongók” nézetei hatottak, Nyugaton illetve nemzetközileg elsősorban Calvin. Nem a régóta fejlett városok hagyományos céh-polgársága között (mely nagyon is erősen kötődött a korábbi viszonyokhoz, így a pápaság és a császárság kapcsolatrendszeréhez, amiért is vagy kitartott a katolicizmus mellett, vagy egy idő után visszatért hozzá), ha-

nem a hozzá képest periferikus, épp ezért a jövő fejlődése számára nyitott területek most vagyonosodó új burzsoáziájánál. Tehát nem Itáliában és Flandriában, hanem Svájcban és Hollandiában. (Ld. Lendvai, Protestantizmus: 26-27.) Mármost, az a számos hasonló fogalmazás ellenére is rögtön szembetűnik, hogy Calvin gondolatvilágának középpontjában nem egyszerűen a *megigazulás* (mint Luthernál), hanem a megigazulás *bizonyossága* áll. És ez nagy jelentőségű: „Az üdvösség bizonyossága egy fordulathoz vezet, egy az aggályoktól és gondoktól megszabadított viszonyhoz Istennel. E fordulattól kezdődően a hívő embernek nem kell többé biztosítékokat keresnie, hanem csak arra kell törekednie, hogy megvalósított bizonyosságával az így nyert úton Istenhez eljusson. Éppen így lesz a szövetség egy kétoldali kapcsolattá, egy kölcsönös megszentelődéssé és fölmagasztalássá Isten és ember között.” (Faber: 238.) Nézzük meg legalább röviden Calvin idevágó tanítását.

Calvin a kiindulópontban – Lutherhoz hasonlóan – meglehetősen pesszimista képet rajzol föl a kor és az ember állapotáról, „tapasztalva saját tudatlanságunkat, hiúságunkat, szegénységünket, erőtlenségünket, sőt ennél többet, elfajultságunkat és romlottságunkat”, miközben „sem körülöttünk, sem bennünk nem mutatkozik semmi, amit meg nem fertőzött volna a mérhetetlen erkölcstelenség” (Calvin: 9-10). Ugyanakkor már az elején finom különbségek is érezhetők megközelítésmódjában Lutherhoz képest, például a racionalisztikus gondolkodás határozott megjelenésében: „Mert a Szentírás éppen olyan világos bizonyosságát nyújtja a maga igazságának, mint a fehér és fekete tárgyak a színüknek, vagy az édes és keserű dolgok az ízüknek.” (Uo.: 24.) Erősebben támaszkodik a filozófiai hagyományra, amikor fölidézi, hogy Tertullianus szerint „Istenben egyfajta ’elrendezés’ [*dispositio*] vagy ’munkamegosztás’ [*oeconomia*] található”, vagy amikor azt írja: „nem lehet vita tárgya, hogy az ember két részből áll: testből és lélekből”, mely tétel rövidesen Descartes nyomán válik majd szinte filozófiai közhellyé (ld. uo.: 32, 38). Egyetért Lutherral abban, hogy bár Ádámnak még szabad akarata volt, a későbbiekben ez elveszett, ám a predesztinációs eszmét megintcsak sokkalta erőteljesebben fogalmazza meg: „Mert, a sztoikus bölcsékkel ellentétben, mi nem eszelünk ki szükségszerűséget a természetben található okok állandó kapcsolatából és szorosan összefüggő sorozatából. Mi azt tartjuk, hogy Isten a bírja és kormányzója mindennek. Aki öröktől fogva elhatározta, hogy mit fog tenni, és most hatalmával véghezviszi, amit elhatározott...” (Uo.: 45.) A világ és az ember szükségképpen és kétségtelenül a Gonosz martaléka, legalábbis Isten kegyelme nélkül: mint Ágoston nyomán Calvin írja, „a természeti ajándékok megromlottak az emberben a bűn következtében, a természetfelettiek pedig elvették tőle. [...] Természete annyira romlott, hogy másra nem is indulhat és nem is kényszeríthető, csak a gonoszra. Ha ez igaz, akkor világosan kifejezésre jutott, hogy az ember nyilván alá van vetve a vétkezés szükségszerűség-

ének” (uo.: 59, 62). Isten természetesen mindenható, ám örök végzésével átengedi a Sátánnak, ami a Sátáné: „Akiket az Úr nem tett érdemessé arra, hogy Lelkével kormányozza őket, azokat – igazságos ítélettel – a Sátán rendelkezésére hagyja. [...] [...]a bűn [...] a Sátán birodalmának alapja...” (Uo.: 66.) Mind teológiai, mind etikai szempontból szükségesnek tartja azonban megjegyezni: „Tagadom, hogy a bűn, azért, mert szükségszerű, kevésbé számítható bűnnek.” (Uo.: 69.) Calvin újfent egyetért Lutherral abban, hogy Isten nem hagyja magára a hívő embert, hogy az reménytelenül küzdjön a parancsolatok teljesíthetlenségével: „Ha csak parancsolat volna, ígéret pedig nem, akkor saját erőnket kellene próbára tenni, hogy elégséges-e ahhoz, hogy a törvénynek eleget tegyünk.” Amire természetesen „képtelenek vagyunk”, hiszen „az ember elméje annyira elidegenedett Isten igazságától, hogy csak azt fogja fel, azt kívánja, és csak arra vállalkozik, ami istentelen, elfajult, rút, tisztátalan és gyalázatos” (uo.: 72, 75). Hogy azonban az ember helyzete mégsem reménytelen, abból adódik, hogy megismerheti Isten ígését: „Mert Isten igazsága kijelentetett mindazoknak, akik igaz hittel keresik és várják...” (Uo.: 78.) Isten mintegy beleírta ígését az ember lelkébe, melyet az onnan elvileg megismerhetne: egy belső törvény (*lex interior*) „bizonyos értelemben elénk tárja ugyanazokat a dolgokat, amelyeket a törvény két táblájáról kell megtanulnunk”. (Ez megegyezik Pál gondolatával a Római levélből: a pogányok nem ismerik a Törvényt, de cselekszik, mert ezt mintegy maguk adják maguknak.) Önmagunkból megismerhetnénk tehát a törvényt, lelkiismeretünk alapján, de „mivel az embert annyira elborítja a tévedések sötétsége, alig képes megragadni ennek a természeti törvénynek [*lex naturalis*] a segítségével” – ezért van tehát az írott törvény (*lex scripta*) (uo.: 80). Azonban az igazán fontos nem a törvény külsődleges megtartása, hanem az ember belső hozzáállása: parázna, aki tisztátalan pillantással asszonyra néz (Mt 5, 28), gyilkos, aki gyűlöli felebarátját (1Jn 3,15) (ld. uo.: 81). A „Ne ölj!” parancsa azt is jelenti, hogy segítsük felebarátunk életét; és pedig nemcsak az egyes emberét, de a közösségét is: mivel „Isten az emberiséget bizonyos egységbe foglalja össze, azért minden egyes embernek törődnie kell az egésznek az épségével” (uo.: 90). A 8. parancsolat magyarázata ismét a lutherihoz hasonló, amennyiben ez alapvetően azt jelenti, hogy „csak tisztességes haszonra törekszünk”, s javakat csak a többi ember és a közösség hasznára szerzünk és halmozunk föl. Amennyiben a későbbiekben Calvin tanítása nem a lutheri kispolgári, hanem egy kapitalista szellemben való tőkefelhalmozásra jelentett biztatást, ez nem Calvin eredeti intenciói, hanem a kálvinizmusban bekövetkező módosulások miatt alakult így.

Bár Calvinnál nem olyan erős a hívő ember személyes kapcsolata Istenhez, mint Luthernál, a hit nála is központi szerepet játszik: „A hit ismerete inkább bizonyosságon [*certitudo*], mint értésen alapul. [...] Csak az az igazi hívő, aki tántoríthatatlanul

meg van győződve... [...] [...]a hívők állandó harcban állnak a saját hitetlenségükkel; [...] az apostol arra tanít bennünket, hogy 'félelemmel és rettegéssel vigyük végebe üdvösségünket' (Fil 2,12)." (Uo.: 124-125.) Ugyanakkor a lutherinál erőteljesebb hangsúlyt kap az elhivatottság gondolata: „mindazok az ajándékok, amelyekkel el vagyunk látva, Isten letéteményei [*deposita Dei*], és ezek azzal a feltétellel vannak ránk bízva, hogy felebarátaink javára sáfarkodjunk velük; [...] a jelen élet az isteni jóakarát bizonyoságtétele [*testimonium*]"; az ember helye a világban „egy őrhely [*statio*], amelyre az Úr állított bennünket”; a szegénységet türelemmel, a bőséget mérsékléssel kell viselni (ld. uo.: 139, 146-147, 149). Lutherral szemben nagyobb hangsúlyt kap, hogy „mennyre nem állhat meg a hit jó cselekedetek nélkül, noha hit által nyerhetjük el Isten irgalmasságából ingyen az igazságot [*iustitia*]”, és pedig Krisztus közbenjárása folytán (ld. uo.: 152-153). Ez azonban Calvinnál éppúgy nem jelenti a cselekedetek elsőbbségét, mint Luthernál: „Amíg bármilyen kis része van bennünk a cselekedetektől való igazságnak, addig még mindig van okunk a dicsekedésre; [...] a hit kizár minden dicsekedést. Az evangélium pedig abban különbözik a törvénytől, hogy az igazságot nem köti a cselekedetekhez, hanem egyedül Isten könyörületeségében találja meg annak alapját...” (Uo.: 154-155.) A hit tehát mit sem ér Isten kegyelme nélkül, mert valójában csak az játszik aktív szerepet a megigazulásban: „a hitnek tisztán elfogadó (passzív) szerepe van, mivel Isten kegyelmének elnyeréséhez semmivel sem járul hozzá” (uo.: 156). Calvin igyekszik egy kényes egyensúlyt fönntartani a hit és a jócselekedetek között: „Isten előtt tehát kedvesek a jó cselekedetek, s azok számára sem gyümölcstelenek, akik végzik ezeket, sőt Isten gazdag áldását kapják értük jutalomképpen, de nem azért, mintha azt érdemelnék, hanem mivel Isten jósága szánta magától ezt a jelentőséget a cselekedeteiknek.” Ez az elv nem jelent eltérítést a jócselekedetektől, csak azt jelenti, hogy nem ezekkel érdemljük ki az üdvösséget: „Mi nem álmodozunk sem arról, hogy a hit nélkülözheti a jó cselekedeteket, sem arról, hogy a megigazulás megállhat jó cselekedetek nélkül is.” (Uo.: 160-161.)

Tekintve, hogy az ember Calvinnál is egyszerre belső, lelki ember, és külső, testi ember, így az ember nála is kétféle kormányzás alatt van: lelki és politikai kormányzás alatt. Szükségünk van Isten törvényére, sőt segítségére, és az emberi törvényre egyaránt: „[M]i csak örökös harc, kemény és kimerítő küzdelmek közben engedelmeskedünk Istennek. [...] [...]a Szentléleknek nemcsak a kegyelmére [*gratia*] van szükségünk, [...] hanem szükségünk van segítségére [*auxilio*] is... Mert ha Isten lelke a mi erőnk a Sátánnal vívott harcban, akkor addig soha nem tudunk győzelmet aratni, míg – a Lélekkel betelve – testünk minden gyengeségét le nem vetjük.” (Uo.: 183.) Azonban nem minden ember részesedik Isten kegyelmében és segítségében: „A tény az, hogy az élet szövetsége [*foedus vitae*] nem minden embernek egyformán

hirdettetik, [...] akiknek hirdettetik, nem talál egyforma fogadtatásra... [...] [...]az isteni ítéletnek kikutathatatlan mélysége [...] Isten örök elválasztásának a döntését is szolgálja, [...] egyeseket az üdvösségre, másokat a kárhozatra rendeljen...” (Uo.: 185.) A predesztináció tárgyalását azonban „az emberi kíváncsiság nagyon zavaróvá, sőt egyenesen veszélyessé teszi, [...] mert ez nem akar Istennek titkot hagyni. [...] Amikor Istennek előretudást tulajdonítunk, ezt úgy értjük, hogy minden mindig Isten szeme előtt volt és ott marad örökké; [...] kiterjed az egész világegyetemre és minden teremtményére. Predesztinációnak tehát Istennek azt az örök rendelkezését [*aeternum Dei decretum*] nevezzük, amellyel önmagában elvégezte azt, hogy akarata szerint mi történjék minden egyes emberrel.” (Uo.: 186-187.) A hívő embernek természetesen nehéz fölfognia azt, „hogy a hívők azért választottak ki, hogy szentek legyenek, egyúttal azt is jelenti, hogy a majdani szentségük elválasztásukból ered”, amihez ők maguk – ténylegesen vagy akárcsak látszat szerint – semmivel nem járulhatnak hozzá (ld. uo.: 190). Ám a kiválasztás mégiscsak a cselekvésre és a megszentelt életre kell serkentsen bennünket: „Mert nem azért beszél az eleve elrendelésről, hogy túlzott bátorságra indítson bennünket, és mi istentelen elhamarkodással próbáljuk Isten megközelíthetetlen titkait kutatni. Ellenkezőleg, azzal a szándékkal teszi ezt, hogy megalázottan és leverten tanuljuk meg félni ítéletét, könyörtelenségét pedig csodálni. [...] Pál azonban arra intett bennünket, hogy azért választott ki minket az Isten, hogy szent és feddhetetlen életet éljünk (Ef 1,4). Ha tehát az elválasztásnak a szent élet a célja, akkor inkább ennek az életnek a buzgó gyakorlására kell bennünket serkentenie és ösztökélnie, nem pedig ürügyül szolgálnia a tétlenségre.” (Uo.: 195.) A hívő ember, ha igazán hívő, valójában nem is kételkedhet a kiválasztottságában, mert ha ezt teszi, már a Sátán prédájává lett: „A Sátán semmiféle kísértéssel nem rémíti meg jobban és veszélyesebben a hívőket, mint amikor az elválasztásuk fölőli kételkedéssel nyugtalanítja őket, miközben azt a gonosz kíváncsiságot ébreszti bennük, hogy helytelen úton keressék. Helytelen úton való keresésnek azt nevezem, amikor a gyarló ember az isteni bölcsesség titkos rejtekeibe próbál betörni, és megkísérli a legfőbb örökkévalóságba behatolni, hogy megtudja, vajon mi van fölőle elrendelve Isten ítélőszéke előtt.” (Uo.: 198.) Sokan vannak az elhivatottak, de kevesen a választottak (Mt 22,14); az elhívásnak pedig kétféle alakja van: általános elhívás (*vocatio universalis*) és különleges elhívás (*vocatio specialis*). Az általános elhívásban Isten mindenkinek kijelentette az ígését, s aki nem hallgatta meg, az magára vessen: „Az[t] tehát, hogy az elvetettek nem engedelmeskednek Isten számukra kijelentett Ígéjének, joggal tulajdoníthatjuk szívük gonoszságának és romlottságának; [...] azért adattak erre a romlottságra, [...] hogy elkárhozásukkal az Ő dicsőségét szolgálják.” (Uo.: 201.) Kárhozatos soruk leírásában „a Szentírás fizikai dolgokkal képiesen fejezi ki gyötrődésüket és

kínjaikat”, ez azonban csak annak képi megjelenítése, „hogymilyen nyomorúság kitaszítva lenni az Istennel való közösségből” (uo.: 214).

Az emberek a társadalomban kétféle közösségben (v.ö.: két regiment) élnek. Az első az egyház, mely elvileg a szentek közössége, tehát katolikus, vagyis egyetemes: „a keresztség által avattatunk fel a Benne való hitre. Az Úr vacsorájában való részesedésünk által adjuk bizonyosságát az igazi tanításban és a szeretetben való egységünknek” (uo.: 222); az utóbbi fogalmazás eléggé közel áll a Zwingliéhez. A világi közösségben, az államban a törvényt a közérkölc érdekében hozzák, s a közösség hasznát célozza. Calvin ismét egy kényes egyensúly kimunkálását kísérli meg a két szféra elválasztása és összeköttetésük hagyományos elképzelése között: „Szükségesnek tartom kijelenteni, hogy én csakis azokat az emberi rendeleteket helyeslem, melyek Isten tekintélyén alapulnak.” (Uo.: 250.) Bár az egyháznak nincs meg „a kard joga”, de ha valaki zúgolódik a világi hatalom jogos büntetése ellen, az egyház se hagyja azt szó nélkül – a két hatalom segítse egymást. Újfajta, humanista törekvések jelennek meg az olyan calvini kijelentésekben, miszerint az emberiség elve mindenkor megőrzendő, hogy ne legyen a fegyelmezésből kínvallatás. A hívő emberek életvitelét úgyszintén humanisztikus és racionalisztikus vonások kell, hogy jellemezzék: „A kegyesek életét egész földi pályájuk idején a mértéktartás és a józanság jellemezze, úgy hogy [...] mindvégig hasonló legyen a bőjthöz” (ti. egy általános értelemben) (uo.: 258-259). Végül az államéletet Calvin az arisztotelési államtipológia fölhasználásával jellemzi: a királyság elfajulhat zsarnoksággá, az arisztokrácia oligarchiává, a népuralom lázongássá. Alapvetően a népszuverenitás és a köztársaság (*politeia*) álláspontjára helyezkedik, lényegesnek azonban nem a kormányzat formáját, hanem annak tartalmát tekinti: „Az emberek gyarlóságaiból és hibáiból következik, hogy biztosabb és elhordozhatóbb, ha a kormányzást többen gyakorolják; [...] egyetlen kormányzási forma sem szerencsésebb annál, mint amikor a szabadság a megfelelő mérséklettel párosul...” (Uo.: 291.) A felsőbbbség tehát kerüljön két végletet: ne sebezzen túlzott szigorral, de ne is legyen veszélyesen elnéző a bűnösökkel szemben. Ha pedig a kormányzati forma – a jelzett arisztotelési értelemben – elfajul, azt az alattvalóknak nem kell szó nélkül eltűrniük: „Ezért hát, ha fejedelmünk kegyetlen ember, és szörnyen megsanyargat bennünket; ha kapzsi vagy tékozló ember, és mit sem törődik velünk; végül ha hitetlen ember, és kegyességünkért üldöz bennünket”, ez egyfelől a bűneink miatt van: „azért sújtanak minket az Úrnak ilyen ostorai”. De másfelől, habár „nem rajtunk áll az ilyen bajoknak az orvoslása, mert nekünk csak az a dolgunk, hogy könyörögjünk az Úr segítségéért”, ámde mégis „olykor az Ő szolgálai közül támaszt valakit a nyilvánvaló megtorlásra, és megbízza azzal, hogy bosszulja meg a bűnös uralmat, és szabadítsa meg az igazságtalanul elnyomott népet szánandó nyomorúságából; máskor meg

erre nem gondoló, hanem egészen más tervekre készülő emberek felgerjedt szenvedélyét használja fel ugyanerre a célra.” A népből alakított felsőbbbségek (*populares magistratus*): régebben az eforosok, néptribunusok, ma a rendi gyűlések stb. tehát ne hűnyjanak szemet gyáván „az önkényesen garázdálkodó és a nyomorult népet sanyargató királyokkal szemben” (uo.: 301, 303). És bár Calvin itt konkrétan a rendi gyűlésekről beszél (ami alapja lett például a francia hugenották retrográd küzdelmének a királyi hatalom központosításával szemben), a továbbiakban az elv végülis a modern demokrácia megvalósítását szolgálta. Tehát Luther ugyan, meglehet, csakugyan megalapozta ezt az elvet egy elméleti szinten, a gyakorlat irányába történő áttörés azonban Calvinnál történt meg. Továbbá megállapíthatjuk végső soron, mind Luther, mind Calvin esetében, hogy bizonyos intencióik a követőiknél nem pontosan úgy működtek, ahogyan ők azt eredetileg elgondolták – hogy tehát különbség van Luther eredeti tanítása és a lutheránizmus, illetőleg Calvin eredeti tanítása és a kálvinizmus között. Ez a különbség azokból a társadalmi és történelmi körülményekből következett, melyek között a reformátorok elvi tanításai a környezetükkel való párbeszéd során kialakultak, illetőleg ezután gyakorlatilag kifejtették hatásukat.

Mindezen folyamatok, azonosságok és különbségek végső összefoglalásához alapvetően természetesen Max Weber híres és nagyhatású tanulmánya: „A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme” adja meg a fő koordinátákat. Weber elismeri, hogy a „Beruf” (angol: „calling”) fogalmában már eleve van ugyan egy vallásos képzet, de mai világi értelme csak Luther bibliafordítása óta létezik. Ugyanakkor úgy látja, hogy Luther, legalábbis eleinte, „hallatlanul világidegen módon s Adam Smith ismert soraival szinte groteszk ellentmondásban” utal a munkamegosztásra, ami a másokért való munkára kényszerít. „Ez a jól láthatóan skolasztikus megalapozás azonban hamarosan továtűnik, megmarad viszont egyre erősebb nyomattal az az utalás, hogy minden körülmények között az evilági kötelességek teljesítése az egyetlen út Isten tetszésének elnyeréséhez...” (Weber: 99.) Hogy Luther oly élesen bírálja a nagykereskedőket és bankárokat, ez önmagában nem probléma, ellenük a puritánok is harcolnak; éppígy a Miatyánk erőteljes hangsúlyozása sem, ahol az „add meg nékünk *ma*” egy tipikus antik-keleti könyörgés. Azonban a hivatásban való beigazolódás nála voltaképpen háttérben marad. Kétségtelen, hogy maga Luther – láttuk – Zwingliben, követői pedig a kálvinizmusban egy másféle szellemet láttak; és az is, hogy a katolicizmus jóformán csak ez utóbbi szellemiség ellen harcolt. Az aszketikus protestantizmus hordozói: a kálvinizmus (nyugat-európai formájában), a pietizmus, a metodizmus, az anabaptisták utódai. (Ld. uo.: 107, 111 sk.) Isten titkos kiválasztása ugyan Luthernál is megvan, de megintcsak a háttérben maradván, s igazán nagy hordereje egyéként is a gyónás megszüntetésének volt (uo.:

128, 136). „A megalázkodó bűnösök helyén, akiknek Luther kegyelmet ígért, ha töredelmes hittel kitárják szívüket Istennek, így terjedtek el azok az önmagukban biztos 'szentek', akiket a kapitalizmus e heroikus korszakának acélkemény puritán kereskedőiben, s egyes példányokban egészen napjainkig felismerhetünk.” (Uo.: 149.) Amint láttuk, Calvin, és méginkább a kálvinizmus sokkal erőteljesen fordult a cselekedetekben megnyilvánuló bizonyosság felé: „Az igazi református vallásosság kezdettől fogva elutasítóan állt szemben mind a pascali kvietizmus világtól való menekülésével, mind pedig e lutheránus, tisztán befelé irányuló érzelmi kegyességgel. [...] De már Calvin szerint is, még oly fennkölt legyen is egy pusztá érzés és hangulat, akkor is lehet csalfa; a hitnek igazolnia kell magát objektív működésében, hogy a *certitudo salutis* megbízható biztosíték lehessen.” (Uo.: 152-153.) Így aztán nem csoda, hogy „[l]utheránus részről [...] örökös szemrehányás érte a református egyházak és szekták tagjait a tettek által való üdvözülés [*Werkheiligkeit*] elvéért” (uo.: 157-158). Míg a középkori keresztény ember etikai tekintetben máról-holnapra élt (v.ö. fentebb: Miatyánk), „a kálvinizmus Istene nem egyes 'jócselekedeteket' várt az övéitől, hanem a *rendszerré* emelt tettek által üdvözülést” (uo.: 161-162). Kétségtelen, hogy ez az Ószövetség „istenes és mégis teljesen józan”, gyakorlatias irányultságú bölcsességének hatása (uo.: 173). E gyakorlati irányultságú vallásosság azonban ugyanakkor sajátos, új típusú viszonyt hozott létre ember és Isten között: „A későbbi puritán saját magatartásához hasonlóan ellenőrizte Istenét is, s élete minden fordulójában az ő kezét látta. Tudta tehát, Calvin eredeti tanításával ellentétben, Isten miért intézkedett így vagy úgy. Az élet üdve úgyszólván egy üzlet menetéhez hasonlított. [...] A lutheránizmusból hiányzott – és pedig üdvtana miatt – a pszichológiai ösztönzés arra, hogy az emberek rendszerezzék életvezetésüket, pedig az életvezetés módszeres racionalizálását ez kényszerítte ki.” (Uo.: 175, 181.) Bár Wesley szerint (és ez régi puritán eszme) a tettek nem tényleges, hanem csak megismerési alapjai a kegyelmi állapotnak. A lutheránizmusban is megjelent ugyan később a puritanizmus egy formája vagy megfelelője a pietizmus alakjában, de itt is az volt a helyzet, hogy míg a pietista és nem-pietista kálvinizmus között nem volt éles határ, a német lutheránus pietizmus racionalista aszketizmusa idegen test maradt abban (ld. uo.: 183, 191). Mindezzel azonban már a történelem és a politika szférájába megyünk át: a Gonosz birodalmába.

2. A LUTHERI REFORMÁCIÓ TÖRTÉNELMI HATÁRHELYEZETE

A lutheránizmus történelmi sorsa a továbbiakban – az eddig számbavettek alapján természetesen – alapvetően Németországhoz kapcsolódott. Ami nem azt jelenti, hogy a társadalomra vonatkozó nézeteit kizárólag német viszonyokra vonatkoztatva fejtette volna ki. Már kiemeltük néhányszor, hogy Luther alapvetően vallási reformátor volt, ámde nyilvánvaló, hogy mivel a keresztény ember szerinte is „két regiment” polgára, a társadalmi-etikai cselekvésről a vallásnak nála szintén kell legyen valamiféle mondandója, s ez gyakran a társadalmi-történelmi perspektívával általában való számvetést is jelent.

2.1. A LUTHERÁNIZMUS NÉMETORSZÁGI SORSA

Alaposabban, mint Ernst Troeltsch: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* c. hatalmas munkája (1. kiadás: 1912) valószínűleg senki nem dolgozta föl a keresztény egyházak és csoportok társadalmi tanításait. A továbbiakban áttekintjük a könyvnek bennünket érintő témáit. Az eszkatológia jelentés- és tartalomváltozásairól Troeltsch a következőket mondja: „Isten Országá már az apostoli időkben összefolyik az egyházzal, és az Ország eljövetele csak az egyház felmagasztalása, a földi edény szétzúzása és a fénylő kincsnak burkából való kiszabadulása lesz. Egyebekben az Istenországa helyére az 'eszkatológia' lép, ég, pokol és tisztítófűz, a halhatatlanság és a Túlnan – egy olyan ellentét az evangéliumhoz képest, mely igen nagy jelentőségű. De még ez a végpont is kitolódik, míg végül az ezeréves birodalmat az egyházra értelmezik. [...] Ágoston, *De civitate Dei* XX. 2, azonosítja az ezeréves birodalmat az egyházzal, még kb. 600 évet ad tehát, ahogy aztán később, az 1000. évben várták is a világvégét.” (Troeltsch, *Soziallehren*: 110.) Luther esetében Troeltsch – ahogyan föntebb mi is tettük – kiemeli tanításának alapvetően vallási jellegét: Luther eszméje „tisztán a vallási gondolat belső mozgásából keletkezik”, nem társadalmi vagy gazdasági változások pusztá reflexiója – megfordítva azonban csakugyan vannak társadalmi, gazdasági, politikai konzekvenciái. Luther – amint láttuk is – ténylegesen és történetileg a nominalista későskolasztikából, misztikából, vallási és egyházi opposícióból indult ki, melyek persze kétségtelenül összefüggtek a későközépkor társadalmi változásaival. „Az egész, ebben kifejeződő individualizálása a kegyességnek, s a vallási érdek eloldása a világitól–politikaitól, ezen általános viszonyok következménye: a városi kultúrának, az állam és a gazdasági érdekek önállósulásának.” (Uo.: 432.) A reformációnak minden társadalmi osztályban és rétegben volt hatása, de főleg mégis a polgárság körében. „Ez azonban megintcsak azon a pszichológiailag könnyen érthető tényen alapul, hogy a szellemi életnek egyáltalában való, minden széles tömeget megragadó individualizálódása

a városképződéssel összefügg; a városi elemen belül pedig a tisztán vallási okokból erősen konzervatív érzelmű reformáció a polgári elemekkel függött össze, viszont a proletariátus jórészt a radikális protestáns szektatípust követte.” (Uo.: 433.) Ezen az alaptényen nem változtatott a tartományurak – sajnálatosan káros hatású – belépése a további folyamatokba.

A reformációt, illetve protestantizmust – természetszerűleg – elsődlegesen mint vallást kell megértenünk és jellemeznünk: „A protestantizmus mint a páli és ágostoni kegyelmi vallás [*Gnadenreligion*] újjáéledése jellemezhető, szemben a katolicizmus törvényi vallásával [*Gesetzreligion*].” (Uo.: 434-435.) Persze egy általános értelemben a katolicizmus is kegyelmi vallás, de olyan, mely összeegyeztethető a törvényi vallással: ugyanis a hierarchiák és szakramentumok révén valósul meg. A protestantizmus viszont itt egy radikális ellentétet vezet be: „Ez egy hitbéli- és meggyőződésbéli vallás, a hierarchikus-szakramentális vallás helyén; a két megmaradó protestáns szakramentum az evangélium különös megjelenésformái, [...] ezért már nem is szakramentumok katolikus értelemben.” (Uo.: 438-439.) Mind ebből azután Troeltsch szerint a következő következmények adódnak: 1. a redukció a hitre, az apostoli Krisztus-képre, Isten teremtettségére és kegyelmi akarataira; 2. vallási individualizmus és az egyetemes papság elve; 3. a tiszta érzület-etika (*Gesinnungsethik*) elve: „nincsenek egyes jócselekedetek, hanem csak az egésznek egy meghatározó egysége”; 4. és végül ebből következően ennek az etikának a világitgatása, a szerzetesi aszkézis elutasítása, a hivatáseszme (*Berufsbegriff*) újraértelmezése (ld. uo.: 441). Luther számára az a nagy probléma adódik, hogy „egy tisztán a kegyelemből következő tisztán vallási etikát kell ismét helyreállítani, és egyszerűen maradéktalanul alkalmazni az egész emberre [*auf den ganzen Menschen*]”; amiből következik egy egyensúlyozás a szektatípus és a cselekedet-etika között (ld. uo.: 481). „Ezért nála ez a történni-hagyás [*Gehenlassen*] és ez a szabadság könnyen kvietizmushoz vezet, mert csak a lényegivel foglalkozik, ez pedig az emberi törekvésekkel csak elhomályosul. A kálvinizmus aktivitása és törvénykövetése [*Gesetzlichkeit*] egy másik kegyelem- és egyház-gondolaton nyugszik, s a lutheri szabadság egy különös formáját mutatja föl.” (Uo.: 483.) Amint már láttuk, általában mindig és minden vonatkozásban Luther indítja el a folyamatokat, de Calvin az, aki valóban sajátos alakot kölcsönöz nekik.

Az ember, mint két rend: vallási és világi rend polgára, elkerülhetetlen feszültséget hordoz magában, s így előtör Luther tanításában is „a minden keresztény etikára nézve lényegi feszültség a világgal és a természettel szemben, [...] mint ellentét 'Person' és 'Amt' között. [...] A *Person* és *Amt* közötti feszültség protestáns megoldása nem leküzdése, hanem újraformulázása a problémának, s a protestantizmus esetében sem marad el a probléma ellaposítása egy világi és keresztény mo-

ráltnak egyszerűen a Biblia autoritásából levezetett törvénykövetésévé. Ez nemcsak a kálvinizmusban, de a lutheránizmusban is föllép, s az előzőben csak a mértékét tekintve erősebben hangsúlyozott, amiként a közösség erkölcsi [sittlich] szerveződésében egyáltalán erősebben keresztülvitt jellegű” (uo.: 501, 509). Az általános probléma az egyháznak és a politikainak az összefüggése egy keresztény társadalom fogalmában. A tomizmus etikája egyszerűen Aristotelést követte és annak erénytanát keresztény módon átértelmezte; a protestantizmus etikája, és különösen a lutheránizmusé, nem hasonulhat a dogmatikájához. Az ókor és a középkor erénytana helyett az újkorban – az individualizmus elvének uralomrajutása következtében – kifejezett, sajátosan megalapozott etikai elméletre van szükség. „Csak ott, ahol, mint korábban a késői antikvitásban és azután a fölvilágosodás korszakában, megrendülnek az élet etikai magátólértődései, keletkezik etikai elmélet.” (Uo.: 521.) Ez egyben mint szociáletika összefügg a társadalmi: politikai és gazdasági kérdésekben történő állásfoglalással. Az állam eszköze az erőszak, de ezt az isteni természetörvény megvalósítására kell használnia, különben (mint már a skolasztikában is mondták) „zsarnokság” alakul ki – Luthernál ez ellen passzív ellenállással lehet élni (vagy pedig kivándorolni). A munka – pontosabban a munka fáradtságos volta – a bűnbeesés következménye, éppúgy mint az állam vagy a házasság, és mivel az ember nevelését szolgálja, van bizonyos aszketikus jellege. Munkaképes koldusok, tétlen szerzetesek, ingyenélő járadékosok a természet törvénye ellen vannak, a (jogszerű) magántulajdon viszont a munkából áll elő, s ennyiben Isten akarata és helyénvaló. Ám ez a pozitív polgári munkaetika a továbbiakban, a német polgári fejlődés megakadásával és helyette a tartományurak hatalmának megerősödésével, csakugyan a kvietizmus irányába viszi a lutheránizmust, amely szociálisan tehetetlenné válik (hacsak nem vesz föl magába kálvinista eszméket), bár Luther eredetileg teljes társadalmi reformot is akart, sőt el is várta azt a „keresztény felsőbbségektől”. Amint az állam átmegy a patriarchális rendiségből a fölvilágosult abszolutizmusba, ezzel párhuzamosan a keresztény szociális gondolat is átmegy a modern jóléti politikába, s ezzel a lutheránizmus elveszíti vele a kapcsolatát: a pietizmus, a keresztény *caritas* marad csak meg neki. A lutheránizmusban alapvonások a patriarchális és konzervatív jellegzetességek: lehetőségei ezért erősen korlátozottakká lesznek a modern fejlődésben. „A lutheránizmus megállt a kezdeti sikereinél. A spirituális *Sich-Fügen* és *Dulden*, a megelégedettség a kegyelem eszközének objektivitásával, az egyházi szerveződésre való erejének hiánya és apolitikus szelleme [unpolitischer Sinn] voltak ennek főokai. Az egyház reformjának keresztülvitele Nyugaton és belőle kiindulva az Újvilágban a kálvinizmusra maradt, melyet ma a protestantizmus voltaképpen fő erejének kell tekintünk. [...] Ez a kálvinizmus aktív jellegében, egyházképző erejében, nemzetközi összefüggéseiben és tudatos hajtóerejében van

megalapozva, s nem utolsó sorban ama képességében, hogy a nyugati népek politikai és gazdasági fejlődésfolyamatait vallási eszméjével befolyásolni tudja, egy olyan képességgel, mely a lutheránizmusból kezdettől fogva hiányzott.” (Uo.: 605.)

A kezdetben látszólag jelentéktelen különbségek Luther és Calvin tanítása között a későbbiekben lényegessé növekednek. Az eredeti kálvinizmus „eine Tochterreligion des Luthertums” volt: nem akart mást, mint szintetizálni és egyszerűsíteni Luther eszméit (a szakramentumok kérdésében Zwinglivel szemben, a ceremóniák kérdésében vele egyetértésben); „[c]sak a német lutheránizmus ellenállása és az anglikanizmus önállósulása tette a kálvinizmust egy külön protestáns hitvallássá”, hiszen Calvin alaptanításai (amint ezt többször hangsúlyoztuk) kétségtelenül ugyanazok, mint a Lutheréi (ld. uo.: 609-610). „A különbségek lényegileg az isteneszme, a vele adott vallási-etikai alapmagatartás és a társadalmi föladatok ebből folyó sajátos kiformálása terén adódnak”; aholis a legfontosabb a predesztináció sajátosan calvini tana, mely „a lutheri tanítás logikai-szisztematikus kiépítése.” (Uo.: 614-615.) Ámde mindennek következtében itt „[t]ér nyílik egymás mellett Isten különféle céljainak: kinyilatkoztatja magát a *Gratia universalis*ban, az értelem minden adományában és a világ szépségében, a kiválasztottakban és a nem-kiválasztottakban, s ezen adományokban nem csupán a megváltásra utal; kinyilatkoztatja magát a fájdalomban és a büntetésekben, melyek nem csupán nevelési, megtisztulási és bűnhődési eszközök, hanem uralkodói akaratának függvényei haragjának megjelenésére, szentségének megacélozására és a földi világ semmisségének bizonyítására; kinyilatkoztatja magát bensőleg, ámde nem kizárólagosan a megigazultak lelkiségében, akik Istenben föltétlenül bízhatnak, de éppúgy föltétlenül szolgálniuk is kell” (uo.: 617). Ez az odafordulás a világ felé a kálvinizmusban olyan vonásokat ébreszt föl, mint erkölcsi elemek átvétele a szektavallásból, illetőleg közelítés a zsidó morálhoz. „Ez vezeti a kálvinizmust mindenütt a szervezett és agresszív közösség-képződéshez, az egész társadalmi élet tervszerű kimunkálásához, egy 'keresztény szocializmushoz', mely persze lényegileg nem, mint a modern, a magasabb szellemi kultúra anyagi-gazdasági előfeltételeire figyel, s a kapitalizmus és indusztrializmus által keletkezett modern osztályproblémához semmi köze nincs, mely azonban mindenesetre előírja a közösség gondoskodását az életérdekek összességére nézve[...].” (Uo.: 641-642.) A fő etikai pontok itt a „világon-belüli aszkézis” (*innerweltliche Askese*), az aszketikus-utilitarisztikus etika, s nem utolsó sorban a demokratikus-alkotmányi vonások. Calvin lényegileg a népszuverenitás elve alapján áll: „A 'Cri au peuple' az összes súlyos esetben Calvin és követői számára az *ultima ratio*.” A prédikációiban Calvin ennek jegyében fölizgatta a népet, denunciálta és megdorgálta az istentelen és esztelen kormányzati szabályokat, befolyásolta a választásokat. (Ld. uo.: 684.) Beza nyomán elterjedt a hollandiaknál és a hugenot-

táknál egyfajta „szerződés”-eszmé is, habár nem a hobbes-i társadalmi szerződés, hanem az aristotelési organikus fölfogás értelmében: eszerint a természet és az ész hozza létre a társadalmat, amelyben a különféle, elvileg egyenlőtlen tagok a törvény által vannak alávetve. Mindazonáltal ennek kihatásai lettek a modern demokráciára nézve, ami pedig a szorgalmas munka, a fogyasztás és luxus korlátozása eszméit illeti, ezek kétségtelenül kihatottak – amint Max Weber megállapította – a tőkefelhalmozás folyamatára.

A kálvinizmus eszméi tehát nagyfokú megfelelést mutatnak a modern kapitalizmussal, persze nem annak valamiféle ideologikus igazolása értelmében (habár konzervatívvá váló kálvinista egyházak vagy csoportok esetében ezt sem zárhatjuk ki). A kálvinizmus számos kiemelkedő képviselője világosan fölismeri a kapitalizmus korlátait: innen jönnek nemcsak Carlyle puritán eszméi, de a szociális érzületű és beállítottságú lelkészek tevékenysége is Svájcban, Hollandiában, Angliában, Amerikában. A kálvinizmus igazi modern alakja azonban Troeltsch szerint az *új-kálvinizmus*, amelynek alapjellegzetességei a szabadegyházi jelleg (*Freikirchentum*), az egyházon belüli puritanizmus és pietizmus, és amely főleg angolszász területen bontakozik ki, például a kongregacionalizmus, az independentalizmus alakjában. Az egyházon belüli (angol) puritanizmus, a hollandiai precizizmus és az alsórajnai–svájci, de főleg amerikai pietizmus a tipikus megjelenési formák itt – ez utóbbi időlegesen megjelent Németországban is, így Brandenburgban. A keresztény társadalmi állásfoglalás és politikai tevékenység nagy modern megjelenésformája Troeltsch szemében Gladstone tevékenysége. „Ha ezzel összevetjük a keresztény állam eszméjét Julius Stahlnál és Bismarcknál, megvilágosodik az egész különbség a kontinentális-lutheri és az angolszász, kálvinista módon meghatározott vagy befolyásolt eszmevilág között.” (Uo.: 769.)

Troeltsch az egy évvel korábban kiadott *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* c. munkájában egyébként már előlegzett – Max Weber elméletére is támaszkodva – néhány idevágó alaptézist. Eszerint a modern világ az autonóm individuumok világa, melynek világnézete alapvetően a racionalista tudományosságra épül, relativista és optimista. Ebben kell megtalálja helyét a protestantizmus, illetőleg ennek két alapváltozata: „A lutheránizmus és a kálvinizmus régi, eredeti protestantizmusa, antikatólikus üdvtana ellenére, mint összjelenség a középkori értelemben egyházi kultúra; államot és társadalmat, művelődést és tudományt, tudományt és jogot a kinyilatkoztatás szupranaturális mértéke szerint kíván elrendezni, s mindenütt a *lex naturae* fogalmát alkalmazza mint eredetileg az isteni törvénnyel azonosat. A modern protestantizmus, a XVII. századtól kezdődően, ezzel szemben a paritásos vagy vallásilag indifferens állam talajára lépett át, s a vallási szervezetet és közösségképződést az önkéntesség és a

személyes meggyőződés elvére építette...” (Troeltsch, Protestantismus: 25.) És ebben a tekintetben a lutheránizmus – úgy látszik – továbbra is inkább egy korábbi változatot képviselt: „A lutheránizmus gazdasági hatásai az államhatalom és ezzel indirekt módon a merkantilizmus erősítésére terjedtek ki, éppúgy egy alázatos és türelmes munkásság nevelésére, mely az uradalmakhoz alkalmazkodott, s még a XIX. század kezdetén is egy ellenállásmentes munkaanyagot szállított a benyomuló industrializmusnak és kapitalizmusnak. Németország protestáns lakosságú részének ténylegesen erősebb gazdasági fejlődése elsődlegesen más alapokra kellett alapozódjon[...] [...] E tekintetben sokkal nagyobb jelentősége volt a kálvinizmusnak.” (Uo.: 65-66.)

Mindezen eseményeket és eszményeket Troeltsch nem egyszerűen a történetész hívős pillantásával szemléli. *Der Historismus und seine Überwindung* c. írásában (1924) a történelem szemléletét egy etikai szemlélettel köti össze: eszerint a történelmet szemlélhetjük egy összevetésben az értékek rendszerével is, az értékek rendszere pedig nem más, mint az etika rendszere (Troeltsch, Historismus: 3 sk.). Akkor már túl volt az elvesztett I. világháború és a forradalom traumáján, s említett írásával szinte egyidőben (egy évre rá, 1925-ben) adja ki, *Deutscher Geist und Westeuropa* címmel a cikkeit 1916-18-ból. Ezek bevezetésében az elmúlt 100 év német fejlődését, mely a fölszabadító háborúk nagy korszakát követte, mint a fölvilágosodással szembeni romantikus ellenforradalmat jellemzi, a német kultúra metafizikai és vallásos szellemére utalva, bár azt is szükségesnek tartja leszögezni, hogy klasszicizmus és romantika nem éles ellentétek, sőt talán a német kultúra sem áll oly éles ellentétben az angolszász civilizációval (ld. Troeltsch, Geist: 3, 17, 59, 74, 108). A függelékben közölt későbbi megemlékezések Max Weberről, Theobald Bethmann Hollweg kancellárjáról és Walther Rathenauról mutatják, hogy bár Troeltsch az ún. „Spektator”-levelekben azt írta: még nem világos, hogy a forradalom elkérülhető lett volna-e, de akár igen, akár nem, mindenképp nagy szerencsétlenség (v.ö. Troeltsch, Spektator: 29), az események hatására elfogadta a (weimari) demokráciát mint a modernitás történetileg alakult megjelenésformáját, s azt, hogy a közösségiség realiztikusan csak Németország (szociális) demokratizálódását jelentheti. Ez a fejlődése határozott párhuzamot mutat Thomas Mann eszmevilágának alakulásával a *Betrachtungen* álláspontjától „A varázshegy” álláspontjáig (amivel később még foglalkozni fogunk).

Térjünk rá azonban most a tényleges történelmi folyamatokra. A legsúlyosabb történelmi kihívás, amellyel Luthernak szembe kellett néznie – amint fentebb már történt rá utalás – a parasztháború volt. A parasztok rabló és gyilkos bandái ellen írt röpirata miatt mind saját korában, mind utóéletében számtalan kemény szemrehányást kapott. A helyzet azonban az, hogy ez az irat az „Ermahnung zum Frieden”

második kiadásának függelékeként jelent meg 1525 májusában. A frankenhauseni csata május 15-én volt, Luther írása így csak a parasztok veresége után volt olvasható, amikor a fejedelmek véres bosszúja már a védteleneket érte. Így az irat szükségképpen félre volt értve, és természetesen negatív lett a visszhangja. (Ld. erről Aland, Reformatoren: 27.) Pröhle Károly: „A Luther-kép a múltban és a jelenben” c. tanulmánya (a *Világosság* 1984. évfolyamában jelent meg) jogos apológiáját adja Luthernak általában és különösen a „reakciósság” vádjá ellenében. Míg ugyanis katolikus részről azzal vádolták Luthert, hogy a jó cselekedetek elleni prédikációival erkölcsi lazaságra biztatott, a kálvinisták viszont azzal, hogy félúton megállt, s végül katolikus szokásokat és hierarchiát fogadott el (ld. Pröhle: 10). Az igazi baj viszont az volt, hogy az ortodox evangélikus teológia rendszerbe foglaltan, mintegy dogmatizálva védelmezte Luther tanítását, miközben annak társadalmi szerepe is – főleg a vesztfáliai béke után – teljesen konzervatívvá lett. A pietisták azonban megújították Luther eszméit: „Bírálták a fejedelmektől való függőségét, és hangsúlyozták, hogy az egyház mint a hívők közössége független a világi hatalomtól. Bírálták Luther világiasságát is, és sürgették az élet megszentelését.” (Uo.: 11.) Még nehezebb volt védekezni később Luther szellemének egy veszélyes eltorzítása ellen, amely a német nemzet öntudatra-ébresztésében játszott szerepét nacionalizmusba fordította át. A folyamat – amint Troeltsch utalásában is láttuk – a napóleoni háborúk nyomán kezdődött, amikor az új öntudatra ébredő német polgárság szellemi képviselői kialakították „a német zseni” Luther képét. Ezt újították föl azután a nemzetiszocializmussal kollaboráló ún. „Német Keresztyének”, akikkel szemben azonban a „Hitvalló Egyház” megmentette a lutheránizmus becsületét – ezzel rövidesen foglalkozni fogunk. „A hitvalló egyház nemcsak szentírási, hanem lutheri alapon is tiltakozott ellene, nagyon gyakran csak azzal, hogy elhatárolták magukat a politikától, mint az egyházon és a teológián kívül álló üggyel. Lutherra hivatkozva csak kevesen jutottak el politikai ellenállásig...” (Uo.: 13.) Mindenesetre tehát Pröhle joggal inti marxista dialógus-partnereit, rámutatva: „Engels Luther-képe igazságtalan, de még eltorzultabb az, ami ebből a köztudatba ment át. [...] Emlékeztetünk például Luther *Nagy kátéjára*, amelyben a 'Ne lopj!' parancsolat magyarázata címén sem az urakat, sem a polgárokat nem kíméli, ellenben szól a nép nyomorgatásáról, pedig ezt nem sokkal a parasztháború leverése nyomán írta.” (Ld. uo.: 15-16.) Továbbá jogosan utal rá, hogy Marx is *A tőkében* pozitív értelemben idézte Luther bírálatát az uzsoráról és kereskedelemről. (V.ö. ehhez Marx, *Tőke* I.: 181-182, 553-554.)

Hogy a reformáció végigvitelének folyamata Németországban megtorpan, azt már korán és többen is észrevették. Azt is, hogy a megtorpanás föloldása a lutheránizmusnak a kálvinizmus irányában való továbbvitelét követelte volna meg. A XVI-XVII. század fordulóján (némileg megkésett párhuzamként a németalföldi

szabadságharc) német tartományok és városok sora kísérelte meg a lutherit egy kálvini reformációba átfordítani: ezt a törekvéssorozatot nevezi számos történész a „második reformáció” kísérletének. (Ld. Schilling: 387 sk.) Olyan személyek és csoportok voltak e törekvések hordozói, akik ettől természetesen különféle előnyöket reméltek: a fejedelmi szolgálatban álló nemesség, a területiális hivatalnokpolgárság, beleértve a lelkészeket és az egyetemeket, továbbá a *Stadtwirtschaft*tól a *Territorialwirtschaft*hoz túllépő vállalkozók és kereskedők (ld. uo.: 428). A *Zweite Reformation* képviselői tehát „modern” társadalmi csoportok voltak, akik a koramodern fejedelmi állammal kötött szövetségre törekedtek, és fölléptek a megmerevedett lutheránizmushoz kapcsolódó félautonóm rendek ellen (ld. uo.: 431). Református kisebbségek megerősödtek multikonfesszionális közegben, az állam megerősödött református fejedelmek tartományaiban (mint Brandenburg, Hessen-Kassel, Lippe). A genuin kálvinizmus demokratikus tendenciái, mint autonóm egyházközségek kialakulása is megjelentek – ez azonban csak gyöngén és nem is teljesen kálvinista alapon; így az ún. „Emder Revolution” (1595) elméleti alapja a kálvinizmus-előtti, kommunálrepublikánus tradíció volt (ld. uo.: 435-436). A kudarc azonban szinte előre volt látható. Hiszen a területiális fejedelmi hatalom maga is a múltba mutató jelenség, a régi feudális széttagoltság maradványa volt, s mindaddig, amíg ezen legalább valamelyikük nem tudott túllépni és az egységes Németország gondolatát képviselni, ennek így is kellett maradnia. A helyzet tehát csak a fölvilágosult-protestáns porosz állam színrelépésével változott meg.

Ezért a pietizmus legnagyobb társadalmi sikerei is Poroszországhoz kapcsolódnak. Bár kiemelkedő képviselői százsz területen kezdték munkájukat, tevékenységüket végül a fölvilágosult abszolutizmus elveit képviselő Poroszországba helyezték át. A brandenburgi–porosz állam ugyanis (csak 1701-től kapják a fejedelmek a „König in Preussen” címet, amit aztán Nagy Frigyes a „König von Preussen” formulára változtat) már nagyjából 1690 óta széles tevékenységi lehetőségeket nyitott a Németország legtöbb területén üldözött pietistáknak. Így Spener kényszerűen föladta drezdai „Oberhofprediger” állását, barátját Franckét pedig két ízben üzték el, egyszer Erfurtból és egyszer Lipcséből, hogy működésüket aztán porosz területen folytassák (ld. Doppermann: 82). Carl Hinrichs az 1933-1961 között keletkezett, hátrahagyott munkájában: *Preußentum und Pietismus. Der Pietismus in Brandenburg-Preußen als religiös-soziale Reformbewegung* megmutatja, hogy az itt végbement mozgás a modern individuum-gondolat úttörője volt, híd az eredeti lutheránizmus és a német klasszikus idealizmus között. Pedig az eredeti kiindulópont nem volt biztató: „A világtörténelem [Luther] számára a világ végéig tartó harc színtere, az Evangélium erői és a Gonosz erői között. Az igaz keresztények kicsiny csapata ebben a világban [...] sosem válhat többséggé... Ezen a szemléleti álláspon-

ton a haladás optimizmusának minden evolucionista eszméje ki van zárva.” Csak a reformált egyház spirituális kritikája hozhat itt újat: a bűn legyőzése egy *reale Bekehrung* és *reale Besserung* révén, ami azonban egyszersmind egyenértékű egy szociális reformmal. A harmincéves háború a pietista reformerek számára azt mutatta meg, hogy a németek az Újszövetség kiválasztott népe. (Ld. Hinrichs: 9 sk.) Ismeretes, hogy az eredetileg rendkívül elmaradott porosz állam a tekintélyét Európában először a csodált és rettegett hadseregével vívta ki. Ennek kifejlesztése azonban az állam erőinek ésszerűen koncentrált alkalmazását kívánta meg: a hadsereg szükségleteit egyfajta „tervezgádzkódás” révén elégítették ki. A kezdeti erőszakos módszerekkel szemben a pietisták fölléptek: Francke például bírálta I. Frigyes Vilmos (a „katonakirály”) erőszakos toborzásait. Olyan tábori lelkészek, mint V. Chr. Tuchtfeld, akinél kimutatható Müntzer hatása, pietista alapú szociális szellemet vittek a hadsereg különféle intézményeibe, mint a potsdami hadiárvház vagy a berlini kadétház (ld. uo.: 137, 170). Mivel a városi proletariátus jelentős részben a katonaság családtagjaiból állt, így az államnak pusztán hadseregfejlesztési érdekből is egy mondhatni katonai szociálpolitikát kellett folytatnia (ld. uo.: 311 sk.). Nagy Frigyes alatt azután a pietizmus már a fölvilágosodással együtt hatott. Thomasius az értelem elveit, Francke a polgárosodás követelményeit a fölvilágosult porosz állam védnöksége alatt fejtette ki (ld. uo.: 352 sk.). Ám ez a német lutheránizmus számára egyben egy új kísértés kezdetét is előrevetítette: a későbbi napóleoni hódítás ellen Poroszország által vezetett fõlszabadító háború újonnan kibontakozó nacionalizmusának kísértését. Ez azonban lassan kibontakozó és igencsak bonyolult folyamat volt.

Az új német nacionalizmus prófétájának Johann Gottlieb Fichte számít, aki abban az értelemben valóban franciaellenes nacionalista volt, hogy meg akarta szabadítani Németországot a francia uralom minden (politikai és kulturális) formájától, és valamilyen értelemben – ámde nem akármilyen értelemben – valóban talá-lunk nála antiszemita nézeteket is. Minthogy későbbi hamisítások Fichtét (pro és kontra) egyenesen a nemzetiszocializmus és a náci zsidóüldözés ősenek kívánják megtenni – és persze a hamisítások mindig tudnak valamiféle valós mozzanatra is támaszkodni –, célszerű lesz itt részletesebben áttekinteni Fichte nacionalizmusának természetét, különös tekintettel „antiszemitizmusára”, éspedig döntően Hans-Joachim Becker: *Fichtes Idee der Nation und das Judentum* c. nagyszabású monográfiája nyomán. (A könyvet a szerző „Den vergessenen Generationen der jüdischen Fichte-Rezeption” ajánlotta.) Rögtön az elején kiderül például, hogy a Fichte-ellenes vádak bizonyítékai sokszor egyszerűen pontatlan idézések, sőt kifejezett félreértelmezések. Idézik mondjuk Fichte félmondatát a *Beitrag zur Berichtigung*ból, miszerint a zsidóknak egy éjjel „mindnek le kellene vágni a fejét” – a következő

félmondat folytatása nélkül: „és a helyére egy újat tenni, amelyben már nem zsidó eszme van”. Vagy idézik Fichte lengyelországi utazásának kitételeit az ottani zsidók megítéléséről – amelyek bár kemények, még mindig enyhébbek, mint Maimon, Ascher vagy Heine idevágó kijelentései. Már kétségtelenül bonyolultabb ügy a *Beitrag* erőteljes zsidóság-kritikája, mely szerint a zsidók ellenségesek az egyetemes emberiséggel szemben és államot képeznek az államban, amiért is emberi jogokat ugyan kaphatnak, de polgárjogokat nem –, illetve csak akkor (ld. fentebb), ha kicserélik a fejüket. (Ld. Becker: 33 skk.) Csakhogy ezek a kitételek, melyekben egy vallási antijudaizmus átalakul egy politikai zsidóellenességgé, éppenséggel a francia fölvilágosodás és a francia forradalom hatásai – melyeket ugyanis Fichte ekkor még jakobinus szellemben védelmez! Voltaire a *Dictionnaire „Juif”* címszavában, Holbach a *Tableau des saints*-ben, Rousseau az *Émile* 4. könyvében pontosan ilyen és ehhez hasonló nézeteket vallanak (v.ö. uo.: 39 sk.); azt kívánják ugyanis, hogy a zsidók adják föl szektaszertű különállásukat, s legyenek az egyetemes emberiség, az európai kultúra részesei. Még Napóleon hírhedt ún. *Décret infâme*-ja is (1808) azt hánynya a zsidók (közelebbről az askenáziak, szembeállítva a déli szefárdokkal) szemére, hogy az emancipáció után sem adták föl különállásukat, tehát szektaként kezelendők, ezért 10 évre szóló korlátozásokat vezet be velük szemben (ld. uo.: 54). A *Beitragot* egyébként különösen Saul Ascher bírálta, s álláspontja később sem igen változott meg, David Veit és Rahel Levin hatására sem. David Veit zsidó orvos volt Jénában, akinek barátja volt Fichte bizalmas tanítványa Johann Smidt. Amikor ez megkérdezte Fichtét, mit szólna, ha elvinné zsidó barátját is ebédre, ezt Fichte örömmel fogadta, mondván, hogy akkor ő „schon mehr als ein bloßer Jude [ist]” (mert hiszen föladta az étkezési szekta-jelleget). David Veit közvetítésével ismerte meg aztán Fichte műveit Rahel Levin, a berlini zsidó irodalmi szalonok egyik fő személyisége és 1814-től a kitűnő Karl August Varnhagen von Ense felesége.

Fichténél már 1794-ben utalást találunk arra nézve, hogy ismeri Salomon Maimon írásait, így Kant „Ding an sich”-jének kritikáját, ami hatott rá, és becstülte érte a szerzőt (ld. uo.: 83 sk.). Amikor áttelepül Berlinbe, ezt közismert módon előkészíti neki Friedrich Schlegel, akinek élettársa Dorothea Veit (eredetileg Brendel Mendelssohn) volt. (Később összeházasodnak Párisban protestáns rítus szerint 1804-ben, majd mindketten áttérnek katolikusnak Bécsben 1808-ban.) Berlinben tolerancia uralkodik, híres zsidó irodalmi szalonok működnek, vezető személyiségeik: Rahel Levin, Henriette Herz, David Veit – a szalonok nagy csillaga Louis Ferdinand herceg, az új porosz-német nacionalizmus későbbi hősi halottja (ld. uo.: 143). Fichte egyik levelében feleségéhez, 1799. IX. 13-án, a következőket írja Dorothea Veitről: „Das Lob einer Jüdin mag in meinem Munde besonders klingen; aber diese Frau hat mir den Glauben, daß aus dieser Nation nichts Gutes kommen

könne, benommen. [...] Ich hoffe, ihr werdet Freundinnen werden.” (V.ö. uo.: 111.) Fichte egy ugyanolyan világpolgári szellemben alapozza meg az új német nacionalizmust, amilyenhez hasonlóan a francia jakobinusok is vallottak. Ez jelenik meg a *Grundzüge* és – ennek közvetlen folytatásaként – a *Reden* lapjain is. Fichte erős cenzúra nyomása alatt dolgozik, „Frankreich” helyett azt kell írnia, hogy „Ausland”, „preussische Regierung” helyett azt, hogy „Regierungen” stb. De teljesen világos, hogy szerinte Németország a maga küldetését, a kultúra fölvirágoztatását, világpolgári alapon kell, hogy teljesítse. (V.ö. Lendvai, *Protestantizmus*: 147.) Megdöbentő, de Hannah Arendt volt az egyetlen, aki a II. világháború után, a *Totalitarizmus*-könyve kapcsán, megvédte Fichte nézeteit, és leszögezte: Fichte nem tehető felelőssé a fajelméletért és a nácizmusért. Az persze kétségtelen, hogy Fichte nem ad tudományos definíciót a nemzetről, így keveredik nála a régi német és a forradalmi francia nemzeteszme. Ugyanakkor a 3. beszéd végefelé hoz egy hosszabb idézetet Ezékieltől (37,1-10); amivel párhuzamot mutat föl a zsidók és a németek sorsa, a babilóni hódítás és a napóleoni hódítás között, bevezetve így: „Höre dieses Zeitalter ein Gesicht eines alten Sehers...” – ami pedig nyilvánvaló párhuzam a „Höre Israel”-lál (ld. Becker: 168). A *Reden* számos zsidó német lelkesen hallgatta – úgyhogy egyes valódi nacionalisták és antiszemiták Fichte tanítványi körét egyenesen a „Hebraica Societas” névvel illették (ld. uo.: 170 sk.).

Mert német nacionalisták és antiszemiták persze tényleg voltak. Hogy például Ascher továbbra is megmarad korábbi Fichte-bírálat mellett, azzal kapcsolatos, hogy általában „Germanoman”-okról beszélhet a francia hódítókkal szembeni ellenállás kapcsán, főleg egy Fridrich Rühs nevű berlini történész nézeteire hivatkozva (amelyeket pl. Savigny is bírált), s ehhez csapja hozzá Fichte (korábbi) nézeteit is. Nála voltaképpen minden nacionalizmus egyben – automatikusan – antiszemitizmust is jelent. Hogy e nacionalizmus-kritika mennyiben jogos, azt egy különös alakulat, a *Christlich-deutsche Tischgesellschaft* összetételének és tevékenységének elemzése mutathatja meg. A társaságot 1811-ben Achim von Arnim és Adam Müller alapította, a tagok kéthetenként találkoztak. Általában nemcsak nacionalistáknak, de antiszemitáknak is vannak elkönyvelve, a közelebbi kép azonban rendkívül vegyesnek mutatkozik (ld. uo.: 183 skk). Arnim eleinte ugyan nem mutatott föl, de később – személyes gazdasági problémái miatt – tényleg tett antiszemita megjegyzéseket az 1812-es emancipáció után (az ok különösen nem válik a dicsőségére). Savigny (aki jól ismerte Fichte munkásságát már a jénai idők óta), bár 1811-ben a berlini rektorválasztásnál versenytárs, akkor még baráti, mint utód azonban már ellenséges beállítódású – és sajnos általában a liberalizmussal szemben is. Schleiermacher kapcsolatban áll Henriette Herz-cel, és nem antiszemita, bár vallástörténetileg túlhaladottnak tartja a zsidóságot. Kleist szembenáll Fichte (és

Pestalozzi) nevelési programjával, mert főleg a német kultúra sorsa miatt aggódik, mivel látta, hogy Kassel (Bonaparte Jeromos székhelye) teljesen el van franciásítva – antijudaizmus vagy antiszemitizmus viszont nincs nála. Clausewitz éppúgy, mint Fichte, a franciák elleni harchoz Machiavelli példáját idézi föl, a *Landsturm* eszméje nála kerül kidolgozásra. Müller az 1809-es *Elemente der Staatskunst*-ban még méltatja a mózesi törvényhozást, s a zsidókat, mint Fichte is, „Urvolk”-nak tekinti (a németekhez hasonlóan); viszont szemükre veti, hogy nem ismerték el Jézust messiásnak (ami vallási antijudaizmus) – 1812 után azonban szembefordul a „zsidó befolyással”, majd osztrák szolgálatban a liberalizmussal általában is: bírálja, hogy míg a régi rend a személyes kapcsolatokra épült, a polgárság (és benne a zsidóság) az érdekviszonyokat hozza be. A társaság tehát tényleg nacionalista és franciaellenes, majd egyre inkább liberalizmus-ellenes volt, és előfordultak benne antiszemita nézetek is, ám nem egészében és általánosan. Maga Fichte e körben mintegy különcnek tekinthető: ami idekapcsolta, az ellenállás az idegen hódítással szemben, viszont a racionalizmus elleni nézetekben és a földbirtokosok védelmében már nem tartott velük. Még 1812-ben ünnepi beszédet mondott a társaságban, egy Sámson ábrázoló kehely méltatásával: itt ismét egy bibliai zsidó alak vált a német nép példaképévé. A társaság 1813-ban föloszlott, de egy évvel előbb Fichtének még súlyos konfliktusa volt a berlini egyetemen a szenátussal, amelynek következtében le is mondott a rektorátusról. Ez az ún. „Brogi–Klaatsch affér” (egy zsidó és egy keresztény hallgató összecsapása) nyomán történt, ahol is Fichte a szegénysorsú poseni zsidót védte, szemben a szenátus többségével (ld. uo.: 223 sk.).

A főlzabadító háborút követő események ismereteseek. Metternich már 1811-ben interveniál Berlinben a fichteánusok befolyása ellen, a háború után pedig III. Frigyes Vilmos egyre inkább csatlakozik e vonalhoz: a Karlsbadi Határozatok (1819) nyomán Poroszország az ún. *Demagogenverfolgung* egyik fő színhelye lesz. Fichte szellemi hagyatékának ekkor olyan zsidó ill. zsidó származású védelmezői vannak, mint Ludwig Robert (1800 előtt: Liep Levin, Rahel Levin fivére) vagy mint maga Heinrich Heine (a „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland”-ban). Azonban a fokozódó nacionalista szellem, mely az 1848-as német forradalmak elvetéltsége és kudarca utáni frusztráltság következtében egyre inkább uralomra jut Németországban, a korábbi szellemiség jelentős módosulását hozza. Így a fölvilágosodás zsidó szalonjainak szerepét is leértékelik: Heinrich Graetz zsidó, Heinrich Treitschke meg porosz-német nacionalista oldalról bírálja őket (v.ö. uo.: 245). Fichtéből ekkor csinálnak idegengyűlölő nacionalistát, megfosztva személyiségét és nézeteit minden világpolgári vonatkozástól – és persze megrögzött antiszemitát is. Azonban a szocialista mozgalomban, amelyre Fichte nézetei szintén hatottak, nem feledkeznek meg róla olyan zsidó származású személyiségek, mint

Moses Hess vagy Ferdinand Lassalle (aki születésének centenáriumán ünnepi beszédet mond a berlini Filozófiai Társaságban) és az ő nyomán Emil Lask;, illetve a továbbiakban Eduard Bernstein, Gustav Landauer, Kurt Eisner (v.ö. uo.: 287). A két világháborúban, mint tudjuk, a nacionalista háborús propaganda közvetlenül is kihasználta Fichte örökségét. Ám Hermann Cohen 1915-ös írása: „Deutschtum und Judentum mit grundlegenden Betrachtungen über Staat und Internationalismus”, német liberális-nacionalista szellemben fejt ki, hogy Németország győzelme az I. világháborúban fölszabadítja majd a barbár orosz iga alatti hittestvéreket (v.ö. uo.: 343 sk.). A náci hamisításokkal szemben a II. világháború alatt Ernst Bloch lépett föl: a *Reden*-ről külön tanulmányt írt Sztalingrád után Amerikában (később megjelent az *Aurora* c. folyóirat 1947-es évfolyamában), fölmutatva benne a patriotizmus, a kozmopolitizmus és a szocializmus eszméinek jelenlétét, s utalva rá, hogy habár jelentős különbségek vannak Napóleon és Hitler között, de a Napóleon-bírálat most mégis Hitlert találja, Bonaparte maszkjában (v.ö. uo.: 345 sk.). Ám még ennél is sokkal fontosabb, hogy a hazaárulással vádolt és később kivégzett Kurt Huber professzor, a Weisse Rose csoport mentora, a náci „Volksgerichtshof” előtt Kantra és Fichtére hivatkozott tettének morális indoklásában, s a kategorikus imperatívuszta a fichte formulázásban idézte (v.ö. uo.: 362 sk., ld. még később is). Végül rendkívül érdekes, hogy egy Fichte-recepció a cionista mozgalomban is végbement, s például éppen a *Reden* (így az említett Ezékiel-idézet) ösztönzést adott a zsidó nemzeti újjászületés gondolatának (v.ö. uo.: 321 sk.).

E hosszadalmas, de talán hasznos kitérő nyomán világosan fölmérhetjük a továbbiakban, milyen torzulásokon ment át később az eredeti porosz-német nacionalizmus vagy akkor inkább még patriotizmus – és vele a német lutheránizmus is. Mert Kant, Fichte és Hegel mindnyájan nemcsak lutheránusok voltak, de büszkén vállalták is ezt a szellemiséget. (A lutheránizmusnak az idealista filozófia a második nagy teljesítménye és hozzájárulása a német kultúrához és a világkultúrához; az első Johann Sebastian Bach – Albert Schweitzer híres szavaival: az ötödik evangelista – zenéje volt.) Ám az ő klasszikus világpolgári korszakuk, a XVIII-XIX. század fordulója, 1830 körül végleg lezárult. Utána a nemzeti romantika különböző változatai jutottak uralomra a XIX. század folyamán. E század valószínűleg legszélsőségesebb német nacionalistája Paul de Lagarde volt. (A „de Lagarde” rokonsági alapon fölvetett hugenotta név; a Poroszországban menedékre talált hugenották a legmélyebb német patrióták voltak: a berlini Französische Gemeinde temetője valóságos német nemzeti panteon, benne többek között Fichte és Hegel sírjával.) Lagarde nem egyszerű nacionalista, és nem sima antiszemita. Lagarde „nemzeti vallást” akar, s ezzel előfutára lesz a „Német Keresztyének”-nek. A „Die Religion der Zukunft”-ban (1878) ezt írja: „Ha azt akarjuk, hogy vallásunk legyen Németországban, akkor muszáj – mivel

a vallás létezésének megkerülhetetlen előfeltétele a tisztesség és őszinteség – kidobunk minden idegen rongyot, amelybe Németország elmaszkírozta magát, s melyek által individuálisan kicserélte önmagát, és legsajátabb lelke előtt hazuggá vált. [...] Végülis elég erősek vagyunk, hogy idegenek előtt zárva tartsuk a ház ajtóit: dobjuk ki végre azt az idegent is, aki bent van a házunkban. Ha ez megvan, kezdődhet a tulajdonképpeni munka.” (Lagarde: 317.) Nacionalista–antiszemita vallási nézetei újra és újra visszaköszöntek a német nacionalizmus programjaiban, így az I. világháború idején megjelent „Tag-Flugschriften” sorozatában, melynek 4. darabja Georg Dost: *Paul de Lagardes nationale Religion* c. írása (1915). Lagarde-ot „radikális konzervatív-nak” (*Radikalkonservative*) nevezi, ami természetesen *contradictio in adjecto*, hiszen radikalizmus és konzervativizmus összeférhetetlenek – dehát ekkor még nem létezett a fasiszmus (vagy a prefasiszmus) fogalma... Megismétli Lagarde gondolatát, hogy minden igazi vallás intoleráns kell legyen, és hogy csak egy nemzeti egyház létezhet; majd pedig – utalva Chamberlainre, aki szerint minden misztikus antiszemita – leszögezi: „Hogy Lagarde ezt az egész, a zsidó vallásban gyökerező áldozat- és bűnös-gondolatot kereken elutasítja, csak azt bizonyítja, hogy voltaképp mily mélyen protestáns módon érzett és gondolkodott.” (Dost: 12.) A „Német Keresztyének” is ezen a markióni nyomon fognak majd haladni. Lagarde nézeteit azonban már korán (1893-ban) közvetlenül hozzákapcsolta egy „nemzeti szocialista” világnézethez Friedrich Lange: *Reines Deutschtum. Grundzüge einer nationalen Weltanschauung* c. írása. Eszerint a római katolicizmus hiábavalóan mondja, hogy nincsenek németek, csak keresztények; a szociáldemokrácia pedig nem fog kitartani, mert nem maradhat meg internacionalistának. „Egy nemzeti szocializmus népiségünk újjászületését fogja jelenteni [*Ein nationaler Sozialismus wird eine Wiedergeburt unseres Volkstums bedeuten*].” (Lange: 32.) Ebben az új államban a zsidók csak „idegenjoggal” (*Fremderecht*) rendelkezhetnek. A német népiség mindennél fontosabb, így fontosabb, sőt talán magasabbrendű magánál a kereszténységnél is: „A kereszténység mint az erkölcsi cselekvés normája legalábbis nem biztosabb, mint népiségünk vele született [*eingeboren*] idealizmusa.” (Uo.: 118.)

A nemzetiszocialisták 1933-as hatalomátvétele, a lutheránus egyházvezetők és teológusok szerencsétlenségére, egybeesett Luther születésének 450. évfordulójával. Az ebből az alkalomból elhangzó – önkéntes vagy kényszeredett – Lutherhamisításokból itt először is fölidéznünk kettőt. Hermann Dörries a Göttingeni Egyetem Luther-ünnepén elmondott beszédében: *Luther und Deutschland* (1933. XI. 17.) a következőket mondta: „Nem szabad Luther eszkatológiai beállítódását mint korhoz kötöttet elutasítani, vagy azt éppenséggel Luther gondolatvilágából törölni.” (Dörries: 12.) Hogy viszont az eszkatológia itt mit jelent, rövidesen kiderül: „[A] németek prófétája nemzeti hőssé is lett... [...] Poroszország [...] a maga feszes

állami nevelésében és lelkiismereti szabadságában, nagygyá tette Németországot, mindaddig, amíg egy vallásnélküli és államidegen gondolkodás Németországot le nem gyűrte és tönkre nem tette.” Most újra eljött a történelmi pillanat egy új Németországot fölépíteni, mert Luther „olyan próféta volt, aki népünket egy magasabb akaratnak vetette alá, olyan akaratnak, mely ítél és fölemel, engedelmisséget követel és életet ad”. (Ld. uo.: 16, 18-19.) Még szókimondóbb a nemzeti prófécia és a vezéri akarat összefüggésére történő utalásban Karl Heussi: *Luthers deutsche Sendung* c. beszéde a Thüningiai Tartományi Egyetem ünnepén, a jénai Volkshaus nagytermében (1933. XI. 18): „Az 1933-as évben, melyben a német nemzet újra megtalálta önmagát, melyben egy mérhetetlen forradalom ragadta meg és alkotta újra legbensejéből az egész népet, melyben egy hatalmas vezér ércakarata által egy új német állam emelkedik föl óriási méreteken”, fölbecsülhetetlen jelentősége van úgymond Luther (állítólagos) szavainak arról, „hogy az állam isteni eredetű” (ld. Heussi: 4, 11). Már a következő évben jelent meg Hans Leisegang: *Luther als deutscher Christ* c. programatikusan írtása – milyen szép is lenne ez a cím, ha nem a *Deutsche Christen* állnának mögötte! A szerző mindenekelőtt megtámadja a teológiának új perspektívákat nyitó „dialektikus” teológusokat: „Barth, Gogarten és mindazok, akik őket követték, mesterei módon értették ahhoz, hogy a reformatori teológia csontvázát kihámozzák a teljes szellemi életből, így Luther belső, legsajátabb és személyes életéből is, amire rákérdezni most csak a világossá tett 'tárgytartalmak' [*Sachverhalte*] megengedhetetlen romantizálásának számít. Luther, az ember, ezeknek a teológusoknak semmit sem jelent. [...] A kívülről számukra különös és föltűnő volt, hogy egy olyan korszakban, melyben Németországban a marxizmus és a történelmi *materializmus* uralkodott, s a bolsevikok még durvább *materializmus*a fenyegette a német kultúrát és minden vallást, vezető modern teológusaink minden írásukban és prédikációjukban, az akadémiai ifúság nevelésében és képzésében, elsősorban nem a *materializmus* ellen harcoltak, hanem teljes lendülettel és minden erővel a német idealizmust támadták.” (Leisegang: 6-7.) Hogy mondjuk egy Barth teszem éppenséggel Hegelt támadta volna, azt a szerző aligha tudná bizonyítani, ez azonban nem zavarja őt a további fejtegetésekben: „Bizonyosan nem véletlen, hanem a német érzelmvilág lényegében van mélyen megalapozva, [...] hogy az első skolasztikus teológusok, akik német nyelven fordultak a népükhöz, a keresztény gondolatvilág gazdag kincsesházából éppen a misztikát ragadták ki, hogy vele a német lelket a gyökerében ragadják meg. [...] [Luthernál] a 'világ' nem a külső világot jelenti; [...] hanem inkább gonosz szenvedélyeinket és indulatainkat, melyeken a Sátán uralkodik.” (Uo.: 22, 27.) A tézis lényege végülis az, hogy Luthert (és a német néplelket) misztikusnak értelmezi át, mégpedig aligha az eckharti, mint inkább valami újkeletű misztika szellemében, aminek aztán meglesznek a

következményei a továbbiakban: „Luther a cselekedeteket [...] nem vetette el. Az, amihez eljutott, csak amaz érzés volt, amelyből kiindulva e cselekedetek megtörténtek, és amelynek már ott kellett lennie, mielőtt egy etikai és vallási értelemben 'jó' cselekedet létrejöhetett. Ezt az érzést azonban ő a 'hit' szóban foglalta össze. [...] Luther, mint minden misztikus, eszkatológus is egyben.” (Uo.: 102, 130.) Hogy az eszkatológiát hogyan kell érteni, azt viszont főntebb már láttuk.

Arra nézve, hogy az eredeti lutheri hagyományokhoz hűségesnek maradni kívánó lutheránus teológusoknak rendelkezésre álltak bizonyos eszmei fegyverek az ellenálláshoz, csak éppen bátorság kellett (vagy kellett volna) hozzá, hogy éljenek velük, most két másik példát is fölidézzünk. A nemzetiszocializmushoz való csatlakozásban illetőleg a tőle való távolságtartásban egyébként folyamatosan ingadozó Heinrich Bornkamm az évfordulós ünnepség-sorozaton szintén tartott egy beszédet *Luther und der deutsche Geist* címmel a Gießeni Egyetemen, 1933. XI. 19-én, mely a következő évben nyomtatásban is megjelent, s amelyet a szerző fölvelt 1947-es, *Luthers geistige Welt* c. tanulmánygyűjteményébe – ám az alábbiakban < > jelek közé tett részek elhagyásával. Bornkamm ugyanis nem merte megtenni, hogy ne alkalmazkodjon az ún. „nemzeti forradalom” korszelleméhez, bár közben igyekezett szelídebb húrokat is pengetni: „Ama világ-átformáló erő erős gyökerei, mely akkor, mint soha többé, Németországból kiindult, egyesegyedül Luther, a német próféta vallási küldetésében vannak adva.” (Bornkamm, Geist: 6.) A „német próféta” emlegetése még hagyján, ám később ilyen részek jönnek: „Más népek életszükségleteinek elismerése bölcs mérsékletet kölcsönzött Bismarck államművészetének <és ma a német nép spontán egyetértését hozza Adolf Hitler külpolitikájához. [...] Mi nehezen határozzuk el magunkat háborúra. Önkényes háborúk Németországban soha nem váltak népi háborúvá. [...] Nem létezik magasabb meg-alapozása egy háborúnak, mint Istennek a hitben megragadott Igenje. A német nép számára ezért a legbensőbbben idegen maradt egy büntetőháború eszméje az erkölcsi törvény megsértése ellen, mellyel Nyugat-Európa és Amerika az ellentünk folytatott gazdasági háborúját egy elhasznált morális köpenybe burkolta>. [...] [...]a modern pénzgazdálkodás látszatrendje, [...] a harc a tőzsdei és kamat-szolgátság ellen[...] <A nemzetiszocialista gondolatvilág az eredetiségét azzal bizonyítja nekünk németeknek, hogy a reformáció legmélyebb gyökereiig visszanyúl.>” (Uo.: 12-13.) Itt Bismarck államművészetének pozitív földézése mellett Hitler díszítőelem-jellegű megidézése (különösen némi burkolt pacifizmus hozzákapcsolásával) kisebb problémát jelent, mint Luther tényleges kapitalizmus-kritikájának a nemzetiszocializmus kategóriarendszerébe való átfordítása...

Paul Althausnak, a Luther-Gesellschaft elnökének ugyancsak 1934-ben publikált előadása: *Christus und die deutsche Seele* korábban négy helyen is elhangzott, és-

pedig Nürnbergben, Sondershausenban, Berlinben és Hamburgban. Ennek azért jelentősen más a szelleme. Althaus határozottan leszögezi: „Luther az evangéliumot kiszabadította a római egyház fogságából. De ez nem jelenti azt: 'A kereszténység a tartós értékét a germán jellegnek köszönheti' (A. Rosenberg). Nem jelenti, mint Kolbenheyer véli Paracelsus-trilógiájának kezdetén, azt: a fáradt, elaggott Krisztus-hit új erőt kölcsönzött a germán lélekből. És egyáltalán nem jelenti azt: Luther hite egyszerűen német vérének kifejeződése.” (Althaus, Christus: 11.) A teológiai érvelés egyben megalapozást jelent az egyházpolitikai érvelés számára: „Nem akarunk Német-Egyházat [*Deutsch-Kirche*], hanem egy német Egyházat [*deutsche Kirche*], mely népének körében nemcsak prédikál, hanem vele éli a történelmét is. Nem akarunk népi egyházat [*völkische Kirche*], amely a törvényt és az evangéliumot egy népi világnézet [*völkische Weltanschauung*] mintájára hajlítja és korlátozza, hanem egy népegyházat [*Volkskirche*], mely a szeretettel hatol a nép életébe, s az üzenet [*Botschaft*] mindig újabb németté-tevéséért és megjelenítéséért küzd.” (Uo.: 34.) Althaus egy másik írása: *Kirche und Staat nach lutherischen Lehre* (1935) Luther eszméit közvetlenül beépíti érvelésébe, amikor arra utal, hogy bár a világi hatalomnak a keresztény emberek engedelmességgel tartoznak, nem engedhetik meg, hogy az a vallás és a hit ügyeibe avatkozzon, s ha választaniuk kell, akkor inkább kell Istennek engedelmeskedniük, mint az embereknek (ld. Althaus, Kirche: 12). Isten törvénye és örök akarata a nép minden rendje számára mérték, s a keresztények földadata egy pozitív *kritikai* együttműködés az államban: „Az állam szükségképpen igényel egy olyan egyházat, mely teljes erejével Isten félelmére tanít.” (Uo.: 25.) És hogy a dolog egészen világos legyen, Althaus konkrétan megmondja: a keresztény ember *minden* rendnek és kormánynak engedelmességgel tartozik ugyan, s így egy nemzeti szocializmus (*nationaler Sozialismus*) követelményeinek is, ám mégis veszély rejlik abban, ha a német-hívőség (*Deutschgläubigkeit*) lesz az új állam és világnézet, a nemzetiszocializmus (*Nationalsozialismus*) követelménye (ld. uo.: 29). Tudjuk, hogy Althaus is tett sajnos engedményeket a nácizmusnak, így például kezdetben ő is üdvözölte a „nemzetiszocialista forradalmat” és Hitler kancellárságát, sőt némi antiszemita megnyilvánulásai is voltak – idézett kijelentései mindamellett mégiscsak bátorságra vallanak.

Ismeretes, hogy a nacionalizmus irányába elindult lutheránizmus útja végül a *Deutsche Christennek* a nemzetiszocialista rendszerrel kollaboráló, sőt azt kiszolgáló mozgalmába torkollott. Ezt a mozgalmat azonban aligha tekinthetjük teológiai-nak (ilyen irányú tevékenysége abban merült ki, hogy – fölüljítva a markióni tradíciót – megpróbálta megtisztítani a kereszténységet az ószövetségi hagyománytól), lényegében politikai mozgalom volt az egyházon belül. Vele szemben az ellenerők a *Bekennende Kirche* mozgalmának keretében szerveződtek meg. A két mozgalom

küzdelmére később térünk vissza. A háború után – miközben a német nacionalizmushoz nemigen kapcsolódó, s így a nemzetiszocializmusnak több-kevesebb sikerrel ellenálló katolikus egyház szinte nélkül folytathatta tevékenységét, 1. pásztorlevelének 1945. VIII. 23-án történt kiadásával – az evangélikus egyház az 1945. októberi ún. „Stuttgarter Schuldbekenntnis” kiadására kényszerült. A nagytekintélyű Dibelius püspök (korábban maga is a Hitvalló Egyház mozgalmának résztvevője) kiadta a jelszót: „Zurück zu 1933!” Ez természetesen nem egyszerű visszatérést jelentett, az lehetetlen is lett volna. A német protestantizmus most valószínűleg beilleszkedett Németország (pontosabban egyelőre csak a Szövetségi Köztársaság) fölzárkózásába a modern nyugati világhoz, és ezt a folyamatot nagyjából 1948-ig sikeresen végrehajtotta.

2.2. NYUGAT ÉS KELET KÖZÖTT

De miért is kellett Németországnak 1945 után fölzárkóznia a nyugati világhoz? Nem volt talán addig is része annak? Ez a kérdés a német „Sonderweg” problémáját, vele együtt pedig a német „Mitteleuropa” koncepcióját hozza be a képbe. A német különút meglétét (pozitív vagy negatív értelemben) föltételezők úgy vélik, hogy Németország a modern kor kezdetén, a nemzettévalás európai folyamatainak során, letért a többi nyugati országgal addig közös pályáról, s azok fejlődésével szemben próbálta meg kialakítani saját identitását. Ez azután egyrészt a német politikai fejlődés, de másrészt a német vallásfejlődés alakulásában is megjelenne szerintük. A továbbiakban azt kíséreljük meg – legalább röviden – megmutatni, hogy bár mindkét vonatkozásban reális mozzanatok támasztják alá a német *Sonderweg* meglétét, ez nem egy a Nyugaton kívüli abszolút különutat, hanem csak egy a Nyugaton belüli relatív különutat jelent. Ami egyben a Nyugattal elvileg szembeállított *Mitteleuropa* meglétének tagadását is jelenti.

A nemzettévalást illetően a fő érv az, hogy míg Nyugaton az ún. államnemzet-koncepció, ezzel szemben Németországban a kultúrnemzet – Fichtétől kiinduló – koncepciója jutott érvényre, s futott ki végül a *Volkstum* elméletébe. Idézzük először is Karl W. Deutsch: *Nationalism and Social Communication* c. művének definícióit a nép, a nemzetiség, a nemzet és a nemzetállam fogalmairól: „A személyek egy nagyobb csoportját, amelyet egymást kiegészítő szokások és kommunikációs lehetőségek kapcsolnak össze, nevezhetjük népnak.” A nemzetiség olyan nép, amely tagjainak viselkedése fölött valódi ellenőrzést gyakorol, s ha ez csoportszimbólumokban (*group symbols*) is megjelenik, beszélhetünk *nemzetről*. „Végül, ha nemzetiségűk tagjai sikeresek, és egy új vagy régi államszervezetet tudnak a szolgálatukba állítani, ezután a nemzet szuverénvé válik, s egy *nemzetállam* alakul ki.” (Deutsch:

70, 78-79.) Friedrich Meinecke elmélete az ún. kultúrnemzet és az ún. államnemzet különbségéről és kapcsolatáról (lásd *Weltbürgertum und Nationalstaat*, 1907, c. műve 1. könyvében az 1. és 2. fejezetet) valójában nem sokban tér el ettől. Meinecke szerint a nemzeteket első megközelítésben úgy lehet fölfogni, mint történelmileg létrejött nagy életközösségeket, melyek egységét a közös lakóhely illetőleg a közös származás vagy keveredés, a közös nyelv és a közös szellemi élet, s a közös állami vagy szövetségi politikai berendezkedés biztosítja. Ez azonban természetesen nem jelenti, hogy minden nemzetnek minden itt felsorolt jellegzetességgel föltétlenül rendelkeznie kellene vagy lehetne, és Meinecke két alaptípust különböztet meg: egyfelől a *kultúrnemzetet* (*Kulturnation*), amelynél a közösség elsősorban a közösen megélt kultúrjavakon alapszik, másfelől az *államnemzetet* (*Staatsnation*), amelynél a közösség alapja a történelmileg kialakult közös politikai alkotmány. Ezek az alaptípusok azonban átmehetnek, és át is mennek egymásba. Vannak nemzetek, amelyek szinte már a kezdetektől államnemzetek és kultúrnemzetek is voltak (mint Franciaország vagy Anglia), előfordulhat, hogy egy államnemzet elveszíti állami létét, s mint kultúrnemzet létezik tovább (mint egyidőben Lengyelország), s vannak kultúrnemzetek, amelyek sikerrel harcolják ki maguknak a továbbiakban egy államnemzet státusát (például Olaszország és Németország). Meinecke szerint továbbá mind a kultúrnemzetnek, mind pedig az államnemzetnek volt egy korai fejlődési szakasza, amikor az államnemzet még tényleges tartalom nélkül, a kultúrnemzet pedig csak mintegy vegetatív exisztált. S a nemzeti lét tényleges kiképződése mármost éppen abban állt, hogy az állami keretek kulturális tartalmakkal telítődtek, a kultúrjavak pedig állami keretekre tettek szert. E folyamatban az adott államnemzeti tényezők segítették a kultúrnemzet kialakulását, a kultúrnemzeti értékek pedig előmozdították az államnemzet kiképződését. Meinecke elméletéből így végülis az következik, hogy egy nemzet „normális” létezése mind a kultúrnemzet, mind pedig az államnemzet létmódját föltételezi. (Ld. Meinecke: 1 sk., 20 sk.)

A modern kor kezdetén Németország annyiban tért el a nyugati fejlődéstől, hogy nem létezett benne olyan központosító politikai erő, mely az államnemzeti fejlődés irányában radikálisan föl tudott volna lépni. Az ún. feudális anarchiát Angliában vagy Franciaországban a királyok vagy miniszterei erőszakos, mondhatni zsarnoki eszközökkel felszámolták, de Németországban a császári méltóságban fölloldódott német királyi hatalom elvesztette a lehetőségét egy ilyen folyamat véghezvitelére, így ott csak helyi, tartományi zsarnokságok jöhettek létre. Németország tehát nem „eltért”, hanem *lemaradt* az általános nyugati fejlődéstől. Központi hatalom hiányában a kultúrnemzeti létből az államnemzetibe való átmenetet csak valamelyik részállam hajthatta végre: a történelmi körülmények alakulása folytán ez végülis Poroszország lett. Egy magán Németországon belül is elmaradtott állam, amely

azonban erős reformációs hagyománnyal bírt és erős fölvilágosult államrezont tett a magáévá. Ez Németországban még abban az időben is a haladást jelentette, amikor a Nyugat már túl volt a reformációs és a fölvilágosult abszolutizmusok korszakán. A fölvilágosult porosz reformpártot 1800 körül Kant és Goethe azon eszméje befolyásolta, miszerint az állam csak akkor valódi, ha a jog eszméje irányítja. A reformer Stein báró elképzelése a közösségek testületi önállósága és egyfajta képviselői rendszer volt, ahol a választójogot alacsony cenzushoz kötötték, a polgárjogok pedig ettől függetlenek voltak. Ezt folytatta azután Hardenberg tartományi-rendi elképzelése. (Ld. Huber: 121, 174-175, 291 sk., 307.) Erich (később: Eric) Voegelin (akkor bécsi professzor), *Der autoritäre Staat* c. könyve (1936) az osztrák monarchia jellemző vonásának az „adminisztratív” jelleget tartja, s ennek kapcsán idézi föl Stein elképzeléseit (szemben az ekkor már létező fasizmussal és nemzetiszocializmussal, ahol állam és nemzet úgymond totális szubsztanciák, de a „totalitás” csak egy spekulatív forma egyén és közösség viszonyára) a Goethe által is értékelt állampolgári tartásról, messzemenő öngazgatásról és az ügyekben való növekvő részvételtől (ld. Voegelin, *Staat*: 23 sk., 55 sk.). Korábbi művében: *Über die Form des amerikanischen Geistes* (1928, két év amerikai ösztöndíj nyomán) már megállapította, hogy az amerikai (tipikusan nyugati) szellem döntő kategóriája a „nyitott én” (*das offene Ich*), melynek jellemzője, hogy mindenkinek nagyon sok ismerőse és barátja van; magátólértetőség és formalitásnélküliség jelenik meg a személyes kapcsolatokban, valamint fölvilágosító és segítő készség egymás iránt; szervezett társadalmiság klubokban, bizottságokban, vacsorákon, előadásokon; nyílt beszéd futó ismeretségek esetén is akár intimitásokról. Társadalmi kapcsolataiban a nyitott én nem misztifikál, intellektualizmusa nem légtüres térben mozog, s az analitikus jogtan mellett jellemző rá egy sajátos kapcsolat Istenhez: „Az istenfölfogás telítve van a személyes közelségre, kommunikációra, intimitásra való igénnyel egy olyan Isten iránt, aki minden vonásában az emberhez hasonlatos, csupán nagyobb nála.” (Voegelin, *Geist*: 7 sk.) Ha Voegelin nem is mondja kifejezetten, nyilvánvaló, hogy egy ilyen vallásosság a lutheránizmusban csak csíraformában megjelenni tudott, tényleges kibontakozása a kálvinizmusban ment végbe. Németország politikai elmaradottsága tehát azzal is összefüggött, hogy a lutheránus kezdeményeket nem sikerült egy kálvinista jellegű fejlődés irányában továbbvinni.

A *Mitteleuropa*-koncepciót itt csak röviden említem, mivel részletesen foglalkoztam vele Középeurópa-könyvemben. Az az állítás, hogy Németországban Luther és Kant szelleme vált az állam szellemévé, s hogy ennek következtében a német-angol kultúrharc két világekorszak (*Weltalter*) közti harc is (ld. Mühlestein: 32, 46), teológusoknál is megjelent. Közülük Adolf Bolliger két 1915-16-os röpiratát idézem, mivel ő, mint Zürich-Neumünster lelkésze, nem vádolható a „német

imperializmus” kiszolgálásával. A *Weltkrieg und Gottesreich* Anglia szemére veti a gyarmatosítást Írországtól Indiáig és a búr háborúig; s azt is, hogy már a hét-éves háború során megmutatta, hogyan játssza ki egymás ellen a kontinens népeit (ld. Bolliger, *Weltkrieg*: 126). Kétségbeesetten tiltakozik az elképzelés ellen, hogy hazája netán az Antanthoz csatlakozzon, hiszen Svájcban számosan és újságok is Antant-barátok, s ennek diplomáciája már Svájcra is hálót vetett: „[Ó]va intek minden igaz *Eidgenossen*: óvják magukat, óvjanak bennünket” egy Németország elleni háborútól, mivel ez „olyan szégyen lenne, melyet az Aare évszázadokig nem tudna lemosni.” (Uo.: 190.) Hiszen, mondja Bolliger a kultúrnemzet-koncepció szellemében, „wir mit den Deutschen *eines* Stammes und *eines* Bluts sind” (uo.: 199). A *Deutschlands Recht* vitáit, a francia protestánsok vitáitának visszautasítása. (A francia választ, mely szerint Németország és Ausztria szövetsége, a *Mitteuropa* túlhatalma veszélyt jelent Európára, mellékletben közli.) Leszögezi, hogy a fegyveres semlegesség mellett a svájciaknak szellemileg nem kell semlegesnek maradniuk, és – ezúttal a francia gyarmatosítás bírálata mellett – joggal utal rá, hogy Franciaország és Anglia demokráciái (is) régóta készültek a háborúra, ami szintén megfelel a *Mitteuropa*-koncepció szellemiségének: az orosz barbárság mellett a nyugati civilizáció elutasításának.

Ez a koncepció később szintén a nemzetiszocializmusban futotta ki magát – a veszélyt nem mindenki ismerte föl idejekorán. Mindenesetre közéjük tartozott Richard N. Coudenhove-Kalergi, a *Pan-Europa* koncepció kidolgozója. Programadó könyve (1923) megismétel még – finomabb formában – bizonyos elemeket a konkurens *Mitteuropa*-elméletből. Eszerint „az orosz katonai diktatúra szkillája és az amerikai fináncdiktatúra karibdisze között csak keskeny út vezet a jobb jövőbe”, ti. Pán-Európa útja (ld. Coudenhove, *PanEuropa*: x-xi). A közép-európai, osztrák és német hagyomány más formában is megjelenik nála: „A bolsevizmus úgy viszonyul a szocializmushoz, mint az iszlám a kereszténységhez; [...] ez a férfias, a szociáldemokrácia a nőies formája a marxizmusnak. [...] A korábbi közösség előnyeit össze kell kötnünk az új szabadság előnyeivel.” (Uo.: 56, 113.) Hamarosan, még a húszas évek vége felé fölismeri a nemzetiszocialista veszélyt, s akkor apja, Heinrich könyvéhez: *Das Wesen des Antisemitismus* csatolja bevezetésként „Antisemitismus nach dem Weltkrieg” c. írását. Ebben többek között a következőket mondja: „Egy igazságos társadalmi rendre vonatkozó követelések már a mózesi törvényekben és a prófétaknál találhatók. Ez az akarat az egyenlőségre, a szociális igazságosságra tér vissza a XIX. században a szocializmus zsidó egyházatyáinál, mint Marx és Lassalle. [...] E forradalmi harcokban a zsidók heroizmusról tettek tanúságot, mely vallási mártíromságában az inkvizíció idejére emlékeztet. [...] A szocializmus és kommunizmus minden ember egyenjogúsítását követeli...” (Coudenhove, *Antisemitismus*: 19.) Az

elnyomott zsidók az elnyomott proletárok előképei. Persze nem arról van szó, hogy Coudenhove a szocializmus vagy éppen a kommunizmus híve lenne. Az európai kultúrára nézve az imminens veszélyt azonban a nemzetiszocializmusban látja, egyben fölismerve, hogy világnézetének magva a faji antiszemitizmus. Az 1935-ös új és aktualizált kiadás: „Judenhass von heute” előszavában leszögezi: a nemzetiszocializmus jövője Európa sorskérdése. Hogy azonban a régi hagyományok még mindig szerepet játszanak gondolkodásában, azt az 1934-es *Europa erwacht!* megmutatja, aholis a rendi korporativizmus még járható útnak tűnik föl a számára: „Az alapkülönbség abban van, hogy a parlamentarizmus a nemzetet pártok, vagyis *eszmék* szerint tagolja, a korporativizmus hivatásrendek, vagyis *érdekek* szerint. Ámde mindkettő elismeri alapvetően a kormányzók kontrollját a kormányzottak kiküldöttei által. Az emberi jogok kérdésében nincs elvi különbség: egy rendi állam éppúgy tisztelheti vagy elvetheti az emberi jogokat, mint egy parlamentáris állam.” (Coudenhove, *Europa*: 192.) A későbbi fejlődés, mindenekelőtt a II. világháború hatására Coudenhove végül egyértelműen állást foglalt a modern parlamentáris demokrácia mellett. (*Mittleuropa* és *PanEuropa* viszonyához v.ö. Lendvai, Középeurópa: 233 sk.)

Az állítólagos német különút leghevesebb bírálói kifejezetten ellenséges álláspontot foglalnak el általában Németországgal, és különösen Poroszországgal szemben, amit azután egy a lutheránizmussal szembeni ellenséges állásponttal kötnek össze. A jeles angol történész, A. J. P. Taylor: *The Course of German History* c. művében (1. kiadása 1945 júliusában jelent meg!) a következőket írja: „Németország nagy korszakának tetőpontja egy nemzeti és reformált vallás bevezetése volt, ami megnyilvánult a Luther iránti lelkesedésben, mely 1519-ben és 1520-ban végighullámzott Németország minden részén és minden osztályán. [...] Határozott és ellenállhatatlan népi vezetéből Luther hirtelen félnék misztikussá vált, aki elutasít minden kapcsolatot a világi ügyekkel. Ezt a változást Lutherban az 1525-ös parasztlázadás idézte elő. [...] Senki nem volt a német szellem oly reprezentatív képviselője, senki nem gyakorolt oly mély és tartós hatást annak történelmére. Németország: Luther Németországa, egészen napjainkig. Hatalmas intellektuális és irodalmi képességekkel bírt, s ama készséggel is, hogy meggyőződése mellett mindhalálig kitartson. De a nyugati civilizáció minden értékétől idegenkedéssel fordult el. A katolicizmussal való szakítását egy római útja alapozta meg, amikor látta és elutasította a reneszánsz legnagyobb sikereit. Gyűlölte a művészetet, a kultúrát, a szellemet, s egy elképzelt, múltbéli, romantikus, irracionális, nem-európai Németországban keresett menedéket. [...] Lutherban először jutott érvényre a német érzélemvilág az ésszel, a civilizációval, a Nyugattal szemben.” (Taylor: 18-19.) Luther főntebb idézett nézetei önmagában kellő cáfolatot jelenthetnek Taylor szélsőséges következtetései-

re. – Ennek az álláspontnak részletes történelemfilozófiai kifejtése található azután Franz Borkenau: *Drei Abhandlungen zur Deutschen Geschichte* c., 1947-ben publikált kötetében, amelynek fő tézise egy koncepció Németország keleti területeinek bizonyos kelet-európai vonásairól; előzményei pedig egy cikk Poroszországról a *Political Quarterly* 1942-es, illetőleg a lutheránizmusról a *Horizon* 1944-es évfolyamában. Bár a könyv „Marburg 1947” keltű előszavában a szerző hangoztatja, hogy téziséből nem következik Németország bármiféle jellegű kettéosztása – hogy azonban ennek bizonygatására tényleg nagyon is szüksége van, akkor láthatjuk igazán, ha végigkövetjük a gondolatmenetét.

Borkenau egy eléggé elnagyolt szellemtörténeti tézissel kezd, mely szerint a reformáció szembenállás Észak és Dél között, a latin (romanikus) és a germán szellem között, majd azzal a még elnagyoltabb tézissel folytatja, hogy Calvin ugyan megmutatta a protestantizmus erősségét a latin szférában is, éppenséggel Dél-Franciaországban! (Ld. Borkenau, *Abhandlungen*: 45-46.) A továbbiakban a lutheránizmus és a kálvinizmus fáziskülönbségéből kifejezett ellentétet konstruál, szerinte ugyanis Ritschl nagy érdeme volt a lutheránizmus és a kálvinizmus közti ellentét, illetve a közös katolikus–kálvinista szembenállás megmutatása a lutheránizmussal, mely különbséget úgy mond Weber is kimutatta (ld. uo.: 46-47). Mivel főntebb idéztük Weber álláspontját, a Borkenau fogalmazásában megbúvó csúsztatást mindenki maga is megállapíthatja. „Nincsen világi lutheránizmus. [...] A lutheránizmus a maga egészében a Nyugat peremvidékéhez tartozik.” Ennek bizonyítéka, hogy míg a kálvinizmus terjeszkedik Csehország, Lengyelország, Magyarország felé, ezzel szemben semmiféle lutheránus terjeszkedés nincs Nyugat felé, mivel „egy nagy kultúra centruma kedvező föltételek mellett a peremvidékekre is erős hatást gyakorol, míg a peremvidékek nem gyakorolnak hatást a centrumra”. Azt a kérdést, hogy vajon Svájc vagy Hollandia mennyiben tekinthetők „centrumnak” Itáliával vagy Flandriával szemben (hiszen a valóságban ezekhez képest éppúgy perifériák, mint a hugenotta Midi is a katolikus Ile-de-France-hoz képest), Borkenau éppúgy nem teszi föl, mint azt, hogy vajon hová tartozik a lutheránus Skandinávia, nem beszélve az anglikanizmus (*versus* skót kálvinizmus) bonyolult problémájáról. Viszont hangsúlyozza, hogy Németország kálvinista területei nyugatiak, kivéve a Hohenzollerneket, ami azonban csakis nyugati (Jülich-Cleve) hatásra jön létre, és „egyébként ez csak epizód volt”, mert II. Frigyes Vilmos után (az ő uralkodása Poroszország történetében egy atipikus szakasz!) már a tiszta lutheránizmus a jellemző (ld. uo.: 47-48). Borkenau általában mindenütt túlzott léptékű általánosításokkal dolgozik. Egyfelől ismételten megdicséri Ritschl „élelátását”, amiért a maga lutheránus álláspontjáról úgy mond zseniális pillantással átlátta a katolikus–kálvinista rokonságot, másfelől elismeri, hogy ez Calvin eredeti tanításából nem igazolható, mivel Calvin még Lutheron is túlmenően tagadja az egyén

cselekedeteinek szerepét az üdvözülésben a (következetes) predesztináció tana révén (ld. uo.: 48-49). Azonban a gyakorlatban – mondja – a kálvinizmus átalakul puritanizmussá, korabeli találébb kifejezéssel „precizionizmussá”, vagyis nem vallásként, hanem életformaként funkcionál: a calvini tanítás a katolikus cselekedet-üdvözülés teljes tagadása, viszont a puritán gyakorlat ennek teljes fölfokozása (ld. uo.: 49-50). Amiben Borkenaunak már tényleg igaza is van, csak éppen korábbi és későbbi tétele a „non sequitur” viszonyában állnak egymással.

Aminthogy persze igaza van akkor is, amikor (hallgatólagosan háttérbe szorítva az Észak–Dél ellentétet) a Nyugat és a Kelet történelemfilozófiai és vallástörténeti ellentétével kezd foglalkozni. Mint helyesen rámutat, a Nyugat vallási szelleme a Kelettel szemben már a kolostorok jellegében is (és persze sok másban is, mondjuk a „filioque” híres tételében) megmutatkozik. Szent Benedek ethoszára ugyanaz áll, mint Luther és Calvin esetére, hogy ti. a praxis másként alakul, mint az elmélet, így Írország és Cluny, s utána minden nagy rend-alapítás: ciszterciák, franciskánusok, dominikánusok, jezsuiták esetében (ld. uo.: 50-51). A párhuzam valószínűleg némiképp erőltetett ugyan, ám talán nem hamis, mint a következő, mely szerint Eckhart misztikája a keleti szerzetességgel rokon. (Ugyan miért? Miért nem inkább Clairvaux-i Bernátéval vagy akár Loyolai Ignácéval?) A szerzetesség és a kálvinizmus összehasonlítása ismét rendben van, bár a lutheránizmust a valójában közös protestáns álláspontból mintegy eleve kirekeszti: „A katolikus ethosz célkitűzését [a kálvinizmus] sajátos módon szekularizálta. [...] A katolicizmus a szerzeteseivel szemben a legmagasabb követelményeket támasztja, melyek az akarás és kellés [*Wollen und Sollen*] északnyugat-európai, ír-angolszász moráljából támadtak. A laikusokkal szemben nem kevésbé engedékeny magatartást mutat, mint a keleti egyház. [...] Nem így a kálvinizmusban. Itt akarás és kellés a legmagasabbra fokozva jelentkeznek – [...] az északnyugati *Daseinsideal* a végső következtetésig kiművelve.” Ne akadjunk itt fönn már az „ír-angolszász” egybevegyítésen, mert nagyobb probléma az, ami ezután következik: „A vallás Luthernál [...] egyéni ügy az egyes hívő és Isten között. [...] Luther számára a Sátán és nem más e világ fejedelme; ez radikálisan dualista fölfogás, melyet a végső soron világ felé forduló nyugati kereszténység nem vehetett át.” (Uo.: 52 sk.) Az utóbbi állítás egyszerűen csúsztatás, ám Borkenau (pre)konceptiója szerint a lutheránizmussal ellentétben a katolicizmus és a kálvinizmus *egyformán* hangsúlyozza az egyház világi jelentőségét. Az első állítás viszont *cum grano salis* akár rendben is lehetne, már ti. ha eltekintünk attól, hogy a vallás mint olyan *mindig* „egyéni ügy az egyes hívő és Isten között”, s itt egyszerűen arról van szó, hogy ezt az álláspontot a *vallási reformer* Luther tisztább formában képviselte, mint később Calvin – mint reformátor kifejezetten szembenállva ugyanis a korábbi népvallás-jelleggel, mely a katolicizmusban, a pravoszláviában és a zsidóságban egyaránt megvan.

Hogy Borkenau ábrázolásában a kálvinizmus polgári jellegű, ami abból is látszik, hogy a legtöbb kálvinista szekta önkéntes kapcsolatokból keletkezik s egy *Vereinscharaktert* mutat, ez éppúgy igaz, mint hogy a szakadás a nyugati és a keleti egyház között nem egyszerűen az eltérő dogmatika miatt jött létre, mert valójában két kultúra közötti szakadás volt. (Pontosabban: a két kultúra közti szakadás a dogmatikában is megjelent.) Probléma ott támad, amikor Borkenau mindenáron a Kelettel való rokonságot akar kimutatni egyrészt társadalmilag a kelet-német területeken, másrészt vallásilag a lutheránizmusban. Ami az előbbit illeti, nyilvánvaló, hogy a szlávoktól meghódított területen és a beolvasztott szláv lakosság közegeiben továbbélhettek régi struktúrák, és ez – a folyamatos nyugatosítás ellenére is – akár egészen a XX. századig kiható jellegű lehetett (ld. a keletnémet állam társadalmi alapjainak eltérését a Szövetségi Köztársaságtól). A lutheránizmust illetően azonban az a probléma, hogy kialakulását és elterjedését nem lehet Németország egy bizonyos területére korlátozni – mintha ugyanis nem össznémet jelenség volna. Azt Borkenau is elismeri, hogy a lutheránizmus nem a keleti hatás alatt keletkezett, hanem mint a nyugati egyházon belüli vita, és hogy a nyugati világ keleti peremén ugyan, de csakis nyugati problémákkal foglalkozik. Azonban szerinte a döntő pont, ahol Luther szembenáll mind a keleti, mind a nyugati egyházzal, a jócselekedetek abszolút elvetése. „Minden magasabb vallásnak kell álláspontja legyen a morális kérdésekről.” Borkenau szerint Luther itt tisztán polemikus, amennyiben szenvedélyesen föllép a korabeli katolikus *Alltagsmoral* ellen; s e polemikus magatartás súlyos következménye: „Lehetetlenné tette a lutheránizmus számára egy szentség ideáljának kidolgozását. [...] A kálvinizmusban is [van] [...] szent-mértékű élet... gyakorlatilag aktív szentség. [...] Avagy George Fox, Wesley, Elizabeth Fry, Florence Nightingale talán nem szentek?” (Uo.: 61-62.) Borkenau csúsztatása – mint szinte mindenütt az egész okfejtése során – itt is abban rejlik, hogy sorozatosan fölcseréli Luther és Calvin személyes tanítását a lutheránizmussal és kálvinizmussal. Luther elméletileg semmivel sem akadályozta jobban a „szent-mértékű élet” ki-munkálását, mint Calvin, illetőleg megfordítva – ezek a különbségek a későbbi lutheránizmusban és kálvinizmusban léptek föl. Nyilván másként élt és viselkedett egy zürichi vagy amszterdami polgár, mint egy lausitzi vagy mecklenburgi paraszt. Bár alkalmasint persze nem ártana összevetni egy svájci vagy hollandiai paraszt életmódját, erkölcsét és vallásosságát mondjuk a Hanza-városok polgárságánál találhatóval.

Borkenau azonban valójában Németországnak a Nyugattal szembeni elmárodottságát és ezen belül a kelet-német viszonyokat akarja bírálni. „Az egész német szellemtörténet számára döntő eredmény: hogy a német protestáns létezés [Dasein] számára az öntökeletesítés csak esztétikai, nem morális vonatkozásban, a világ tö-

kéleltetése csak politikai-gazdasági, nem gyakorlati-vallási vonatkozásban vált élővé. A művész és a hatalom embere: ők az a két személyiségideál, melyeket a német protestáns kultúra előrevetít. [...] Ezért állnak Németországban hatalom és szellem közvetítetlenül egymás mellett. Ezért oly életidegen nálunk gyakran a szellem, míg a hatalom oly gyakran szellem- és morállenese.” (Uo.: 62.) És itt realiztikus a bírálata, még ha időnként ismét túl nagyvonalúan jár is el. Kelet-Európa viszonyairól szólva megállapítja, hogy az történelmileg döntően a szláv közösségek területe, de hasonló viszonyokat találunk Finnország, Magyarország, Románia esetében is, míg a déli szlávok bizánci befolyás alatt állnak. (Csehország is rokon Oroszországgal annyiban, hogy ott a huszitizmus ugyanazt a szerepet játssza, mint az orosz államegyház: nemzeti jellegű, a nemzeti öntudat élesztője.) Oroszország új kultúrája barbár elemek érintkezése két magaskultúrával: Bizánccal és a Nyugattal (ebből jön a „harmadik Róma” ideológiája). A Nyugat: germán–latin–kelta, a Kelet: alapvetően szláv jellegű; „[a] ’természetes’ nyelvi csoportokkal a kultúrtörténetben aligha lehet többet kezdeni, mint a ’faj’-jal” (uo.: 69). Ám Borkenau szerint nemcsak Oroszország, de Kelet-Németország is alárendeli az egyházat az államnak. (Valamilyen értelemben persze igen, de vajon ugyanolyan módon-e? és mit kezdjünk mondjuk a korai anglikán egyházzal?) A kelet-német területeken ugyanis a *Leibeigenschaft* uralkodik, s itt a reformáció érdektelen, míg a nyugat-német parasztnak összekapcsolják a társadalmi és a vallási szférát (ld. uo.: 67). (A legnagyobb mértékben kétséges, hogy egy ilyen összefüggést ki lehetne mutatni a német parasztnozgalmak, így főleg a nagy parasztháború történetéből.) Habár Borkenau szerint is elég nyilvánvaló, hogy ténylegesen Oroszország az, mely a Nyugat valódi ellenpontját képezi, ahol ugyanis az ősi törzsi kötelékekből falusi kényszerközösségek és alattvalói kötelékek jöttek létre. „A nyugati ember a Kelet ’Unfreiheit’-jére panaszkodik, a keleti ember a Nyugat ’Konventionen’-jára, s mindkettőnek igaza van.” (Uo.: 72.) Ám ezen a ponton Luthert váratlanul általában a Kelet ideológusának teszi meg: „Keleten a szabadság mindig csak a ’Freiheit eines Christenmenschen’, amely a Luthertól Dosztojevszkijig prédikált belső szabadsággá lesz. [...] Luther szükségképpen nem értette meg azt a politikai és társadalmi reformmozgalmat, mely a reformációval kapcsolatos volt. [...] A parasztnozgalom kétségkívül kaotikus volt. Ő csak a kaotikust látta benne. [...] Nem értette meg, hogy a káosz mögött egy új, termékeny rend gondolata derengett.” (Uo.: 73-74.) Ez teljes tévedés. Először is mert Luther vallási tanításából nem következik automatikusan semmiféle társadalmi tanítás; másodsor mert a parasztháború semmiféle új rend gondolatát nem hordozta – ahogyan Európa egyetlen hasonló parasztfölkelése sem. És a másik oldalról viszont az a pozitív összefüggés, amelyet Borkenau a lutheránizmus és a német kultúra nagy teljesítményei között megállapít, hogy ti. a nagy német zene és a nagy német

metafizika nem jöhetett volna létre egy kálvinista szellemű kultúrában, csak egy lutheránusban, kétségtelenül igaz ugyan, de nem szándékolt vagy tudatos jellegű. „Itt a lutheránizmus valami feledhetetlent adott az emberiségnek. De ez szerencsétlenség volt Németország számára.” (Uo.: 74.) Lehet, hogy így van. Ám a történelem sajnos nemigen hagyja, hogy gondosan és mindenoldalúan megtervezzék.

Mielőtt rátérnénk Borkenau következő gondolatmenetére, nézzünk körül egy kissé Oroszországban. Ha a kelet-német és az orosz viszonyok között oly nagy rokonság van, amint azt Borkenau föltételezi, úgy ennek német kifejeződését, a lutheránizmust hatalmas lelkesedésnek kellett volna fogadnia az oroszoknál. Ezzel szemben azt látjuk, hogy a lutheránizmus (és általában a protestantizmus) Oroszországban vagy nem váltott ki visszhangot, vagy ha igen, akkor csakis elenszenvet és elutasítást. (Ahogyan hiába állították némelyek, hogy Calvin istenfogalma az iszlámra emlékeztet – a törököket a dolog valahogy hidegen hagyta: pápista és kálvinista magyar nekik egyformán *gyaur* volt.) A maximum, ami egy óorosz antiprotestáns polémia végén létrejött, az orosz egyházsiság egy „protestáns” pszeudomorfózisa Nagy Péter idejétől: „[A]z ideál az egy, az állam által kontrollált, a 'babonától' mentes, a morált és így az adóbevételeket is megkövetelő vallás volt.” (Müller, Kritik I.: 85.) Az orosz szellemiség hozzáállása egészen a XX. századig: intolerancia az „eretnekséggel” szemben, másfél évszázad heves antiprotestáns polémijára (ld. Müller, Kritik II.: 147-148). Nagy Péter idején ugyan vallásszabadság járt az Orosz Birodalom javára munkálkodó idegeneknek, ám ez nem számolta föl az egyházi ellenállást az „okcidentalizmussal” szemben (ld. Salomies: 121). Ennek fényében kell értelmeznünk azt a néhány vérszegény érintkezést, amely a protestantizmus és az ortodoxia világa között létrejött. A bizánci szférában voltak talán némi véletlenszerű Melanchton-hatások görög, szerb, moldovai területen; az Ágostai Hitvallásnak is volt egy görög fordítása és a Cseh Testvéreknek is további szláv kapcsolatai – ám mindezek teljesen elszigeteltek maradtak. Hiszen azt az ortodoxia képviselői nyilván világosan látták, hogy Luther a lipcsei disputában mindkét egyház (Róma és Konstantinápoly) hanyatlásáról beszélt (v.ö. Benz, Ostkirche: 16). Irodalmi jellegű kapcsolatok inkább lehetségesek voltak: „Jakob Böhme misztikája nem sokkal Böhme halála után behatolt Oroszországba, és pedig olyan módon, mely őt a szlavofilizmus öntudatlan elődjének mutatja”; és Francke és orosz papok között is sor kerülhetett némi levélváltásra (Benz, Russisch: 27, 32.) Ugyanez volt később a helyzet filozófiai vonatkozásban. Franz von Baadernak kitűnő orosz kapcsolatai voltak, amennyiben Golitsyn herceg kultuszminiszter szolgálatában állt. Jóllehet I. Sándor cárban hajlandó volt messianisztikus alakot látni, ez nem volt elegendő: az egyházi opposíció legyőzte őt is és Golitsynt is. „Miként Baader szándéka volt, hogy a római katolikus egyházat kevésbé rómaivá és inkább katolikussá tegye,

miként volt olyan szándéka, hogy a protestantizmusban fölélessze az első reformátorok eredeti katolikus törekvéseit, éppígy akarta rábírní a keleti-ortodox egyházat katolikus elemeinek újjálesztésére, hogy ezáltal közvetítőként léphessen föl protestantizmus és római katolicizmus között.” (Benz, Sendung: 774.) Az eredmény mindhárom esetben előrelátható volt, és mindezt aligha tekinthetjük véletlennek. Az ortodox dogmatika minden belső érintkezést már eleve lehetetlenné tett. A keleti dogmatikában ugyanis az ember újjászületése a központi elem: „Nem csoda, ha az ortodox dogmatikában a megigazulás tanának csekély szerep jut. [...] A keleti kegyességben nem az igazság, hanem a szeretet eszméje dominál.” Az isteni kegyelem mindent eláraszt, a predesztinációnak nincs szerepe. „Az Eónok végén minden Gonosz kioltódik, az égből letaszított angyalok, végül maga a Sátán is az isteni Logoszhoz fordulnak. [...] Az Utolsó Ítélet elképzelése a keleti egyházban sohasem kapta azt a jurisztikus értelmet, ahogyan az Nyugaton bevett.” (Benz, Geist: 47-48.) Ebből egy szeretet-etika következik, mely azonban a szociális kérdésekben csődöt mond. A szlavofiloknál azonban – nyugati eszmék ellenhatásaként – kollektivista, messianisztikus és eszkatologikus elemek lépnek föl; és ha ez a későbbi bolsevizmus előjele volt, akkor „[é]ppoly joggal mondhatnánk, hogy az Egyház mint *Corpus Christi mysticum* nyugati értelmezése a marxizmus terjedését segítette” (uo.: 131). Az ortodox dogmatika tehát különlegesen hangsúlyozza, hogy az embernek az újjászületése révén Istenhez hasonlóvá kell lennie, s ennek ugyancsak különleges oka van: „Hogy az eredendő bűn következményeit megszüntessük, ez az ember teljes újjászületését igényli, mert a bűn egész természetünket átjárta. [...] [...]növények, állatok, ásványok, klíma – mindent megrontott az eredendő bűn.” (Haase: 15.)

Csak a XIX. század eleje-közepe felé kezdenek Oroszország műveltebb köreiből nyugati eszmék behatolni. De ezek nem vallásos, legföljebb kvázi-vallásos eszmék: a német idealizmus és a marxizmus eszméi. Voltaképpen ezekre visszahatás a szlavofilizmus. Egy klasszikus szlavofil, Alekszej Homjakov így ír a nyugati kereszténységről, „Egy pravoszláv keresztény jegyzetei a nyugati hitvallásokról” c. tanulmányában: Az izaúriai császárok eretnkségbe estek, ezért a protestáns történetírók dicsérik őket; a vád, hogy az orosz egyház a protestantizmus felé törekedne, hazugság. „A protestantizmus azt jelenti, hogy kétségeket támasztunk a meglévő dogmák iránt; más szóval tagadjuk a dogmát mint eleven hagyományt, azaz röviden: mint egyházat.” (Homjakov: 269.) A pápizmus és a protestantizmus vitája látszatvita: mindkettőt a nyugati utilitárius racionalizmus szelleme hatja át. Ezzel szemben egészen más a helyzet „az egyházban, amelynek elsődleges elve szerint a tudatlanság és a bűn minden egyes ember elkerülhetetlen osztályrésze, s a megértés teljessége és a büntelen szentség csupán az egyház összes tagjának mint egységnek lehet birtoka. Ezt tanítja tehát az egyetemes pravoszláv egyház, s bátran

állíthatom, a racionalizmusnak még a csíráját sem találni benne” (uo.: 280-281). Még a későbbiekben is így ír a modern G. Fedotov: „Az Oriensnak kevés történelmi érzéke van. [...] A historizmus a kinyilatkoztatott vallás elválaszthatatlan eleme. [...] Ami a résztvevő számára oly nehézvé teszi a történelemben való benyúlást etikai szempontból, az a kuszaság, *jó és rossz elválaszthatatlansága*.” (Fedotov: 55, 70.) És N. Alexejev (Alekszejev) már egyenesen a marxista antropológiával kíván szembenézni: „A teljes történelem marxista elmélete ill. az ember jövőbeni isteni jellegének teljes föltámadása tekinthető úgy, mint Isten Országának a jelenvalóság elvére épített, szekularizált tanítása.” (Alexejev: 172.) Nem arról van szó természetesen, hogy elfogadná a marxizmust, hiszen nagyonis jól látja annak a kereszténységgel való ellentmondását: „A marxizmus tehát egy a földi istenországaról való tanítás, Isten nélkül. [...] [...]humanizmusa: az ember megistenítése az ember által. [...] A marxista titanizmus tekinthető úgy is, bizonyos joggal, mint a keresztény humanizmus következménye [...] torz formában...” (Uo.: 173-174.) Az orosz szellemiségben tehát nem eredeti vallásos, hanem csak kvázi-vallásos formában jelent meg a XIX. század végefelé és a XX. században valami, a protestantizmushoz hasonlítható szellemiség: egy az egyháztól független, de annak tanaihoz magát mégis tartó szellem formájában. Ezt jelentette Dosztojevszkij és Tolsztoj világnézete, majd ennek következményei, melyekre rövidesen vissza fogunk térni.

Most azonban még térjünk vissza Borkenauhoz, annak tudatában, hogy tézise, amellyel Luther és Calvin, lutheránizmus és kálvinizmus történeti különbségét geopolitikai különbséggé kívánta változtatni, annak lecsapódásaként, hogy Németország úgymond már eleve két kultúrkörhöz tartozik, s politikai centruma is ezért ingadozik, csak igen korlátozottan tekinthető érvényesnek: „Németország kezdettől fogva átmeneti terület Nyugat és Kelet között, az északnyugati *Seewandererkultur* és az északkeleti *Landwandererkultur* között. [...] A német reformáció egy mély szakítást jelent a Nyugattal, Poroszország fölemelkedése e szakítás kiterjesztése [...] a politikába.” (Borkenau, Abhandlungen: 86-87.) A valóságban, mint mondtunk, a Nyugat és Németország különbsége csak egy a Nyugaton belüli relatív különbség; a német reformáció a Nyugat nagy szellemi mozgalma, mely német földön kezdődik és más nyugati országokban jut tetőpontjára; a porosz fejedelmek pedig sokkal szelédőbb eszközökkel kísérelték meg államukat (és vele egész Németországot) a haladás útjára terelni, mint Angliában és Franciaországban a VIII. Henrik és XIV. Lajos típusú zsarnokok. Az organikus fejlődés, melyet Borkenau joggal hiányol Németországból, igazán klasszikus formájában valószínűleg csak Angliában volt adva. Az bizonyos, hogy ahol nem volt adva, és mennél kevésbé volt adva, ott súlyos következményekkel lehetett számolni: „Mert ahol nem jön számba az organikus fejlődés, ott a tisztán a múlt iránnyuló szemléletmóddal szembeni alternatíva a múlttal való forradalmi sza-

kítás.” (Uo.: 98.) Igaz, de hát nem így volt ez a francia forradalomban is? A keleti fele által uralt Németországban – úgymond Borkenau – nem volt lehetőség a *von unten* forradalomra, s ezért lett a forradalom *von oben* klasszikus hazája. Igaz, de vajon csak ugyan a geopolitikai helyzet volt az ok? Hiszen mióta uralkodott Németországon a keleti fele, szóval Poroszország? Nemde 1856-ban jött létre a hegemoniája – és akkor mi volt vajon 1848 kudarcának az oka? Nem az a széttagoltság inkább, amit Poroszország végre leküzdött? (Kelet-német: szász és porosz kulturális hegemonia ugyan a reformáció óta és következtében tényleg létezett, s ez a porosz-német egység nyomán történelmi tradícióvá is lett, aminek következtében Berlin nemcsak a keletnémet állam természetes fővárosa, de az újraegyesített német állam mesterséges fővárosa is lett, szemben a már korábban e célra természetsszerűen fölmerült Frankfurttal.) Hogy a német forradalom 1918-ban újból csak megghiúsult kísérlet volt, s ehelyett jött azután 1933 sikeres „forradalma”, megintcsak igaz, de aligha egyszerűsíthető arra, hogy a megtorpanó reformációt követő megújulási kísérletek: a pietizmus, a *Sturm und Drang*, a romantika, a *Jugendbewegung* mind anorganikusan, nem folytonosságban követték egymást, hanem mindig új kezdetet, új „forradalmat” jelentettek. Még hozzá állítólag azért, mert Németország egyre inkább kelet-német kultúrbefolyás alá került, s ez volt a megváltásvárás eluralkodásának oka, melynek nyomán persze hamis megváltások és hamis megváltók léptek föl. „Mert ahol a szentség nem ver hidat az isteni és az emberi közé, ott az ember védtelenül áll szemben a jelenvalóság démonikus hatalmaival. [...] Megváltó [*Heiland*] nem jön minden évtizedben, minden évszázadban.” (Uo.: 101-102.) Ezért uralkodott el Németországban előbb a marxizmus, aztán a nemzetiszocializmus: „Csak a vallási tévút, csak a *Gottmensch* pótlása a *Menschengott* révén, teszi érthetővé a nemzetiszocializmust.” (Uo.: 104-105.) Borkenau ugyan sorozatosan fölcseréli az okot az okozattal, végül azonban mégis enyhít valamit szélsőséges téziséen, s elismeri, hogy habár Nyugat-Németország valóban és egyértelműen a Nyugat része volt mindig, Kelet-Németország nem volt ugyanilyen értelemben a Kelet része. Az igazi probléma abból adódott, hogy Németországban, mint Olaszországban és Spanyolországban is, „a nemzetállam eszméje mesterséges import” volt, s hogy ezért soha nem létezett német nemzetállam, mert előbb (tegyük hozzá: kényszerűen) *Grosspreussen*, azután pedig egy világbirodalom kísérlete foglalta el a helyét (ld. uo.: 107-108).

A nemzeti problematikának ezzel a komplexumával foglalkozik Helmuth Plessner könyve, melynek rendkívül kifejező címe: *Die verspätete Nation*. A náci hatalomátvétel után Plessner emigrációba ment, F. J. J. Buytendijk hívására (akinek a könyv ajánlása szól) a groningeri egyetemre, s ott tartotta azt az előadás-sorozatot 1934-35-ben, amely e könyv alapjául szolgált. A mű végül csak 1959-ben jelent meg, a teljesen megváltozott helyzetben azonban már nem az eredetileg tervezett cím-

mel: „Das Schicksal deutschen Geistes im Ausgang seiner bürgerlichen Epoche”. Műfaját a szerző így jelöli meg: „Beitrag zur Geistesgeschichte des deutschen Nationalismus”. Mottóként Thomas Mann egy 1945-ös gondolata szolgál, mely szerint nincs két Németország, egy jó és egy rossz, hanem csak egy Németország van, melynek jó és rossz oldala áthatják egymást. (Később majd még idézni fogjuk.) A cím viszont az 1959-es bevezetés szerint Nietzsche-re utal vissza: „Mi, Nietzschevel – és nemcsak vele – szólva, a túl-későn-érkezettek [*die Zuspätgekommenen*] vagyunk, és mint nemzet nem hozzuk be a történelmi késedelmet.” (Plessner: 11.) Nemcsak 1934-35-ben, de 1945-ben és 1959-ben is szembe kellett néznie Plessnernek a német polgári-nemzeti fejlődés nemzetiszocialista zsákutcajával, s az odavivő út néhány kellemetlen emlékével is: „Egy fasiszta rezsim – ez időközben Olaszország, Németország, Spanyolország, valamint autoritárius, részben szociálforradalmi nem-kommunista államképződmények egész sorának példáján bebizonyosodott – alátámasztva kell legyen egy eléggé széles polgári-paraszti réteg által, mely a magánkapitalista rendszer fönntartását [...] nem engedi megbolygatni, és szociális engedményekre legföljebb az államkapitalizmus értelmében, a tulajdon és az iparüzés szabadságának messzemenő biztosítása mellett, hajlandó. E képhez tartozik még a fenyegetés egy forradalmi és osztályöntudatos munkásság részéről, továbbá egy az állam és a társadalom összátmoszféráját zivatarosan fenyegető nemzeti *ressentiment*. [...] A Harzburgi Front – erre ma nem szívesen emlékeznek – a nagytőke szövetsége volt a lesüllyedt és gyökértelen rétegek antiproletár erőivel...” (Uo.: 12.) A gyökek azonban Plessner szerint messzebbre nyúlnak vissza. A bizonytalan német patriotizmus nem a XVII-XVIII., hanem csak a XIX. században alakult ki, a romantika és az antinapoleonizmus jegyében, szembenállva a latinsággal (*welsches Wesen*) és az udvari kultúrával – s ez aztán a XX. századig kihatót. Az angol és a francia nemzeti fejlődés az újkor „klasszikus aranykorában”, a XVII-XVIII. században ment végbe, viszont Németország „mint nemzeti állam túl fiatal, mint birodalom nem jelenidejű” (uo.: 15). Három radikalizmus nyomja rá bélyegét: Marx világforradalmi dialektikus materializmusa, a protestáns teológia radikalizálódása Kant jegyében, s a közvetlen akciót elvvé emelő dac, mely Nietzsche *Wille zur Macht*-jét éppúgy igazolásnak tekintheti, mint Fichtét vagy Bergsont – Spengler és Klages, Heidegger és Carl Schmitt eszméi az „incertitudes allemandes” aurája által vannak meghatározva (ld. uo.: 15-16). (A bevezetés ezen utalásai magában a könyvben azután részletezően ki vannak fejtve, s Plessner már itt utal arra is, hogy viszont Lukács „epikritikája” a német filozófia Hegel utáni és Hegel-ellenes vonaláról a marxizmus relatíve jogos haladás- és ész-kultuszának jegyében áll.) Olyan zavaros eszmék, mint „nordikus mítosz és antiszemitizmus, fajbiológia és embertenyésztési populárdarwinizmus már a XIX. század 70-es éveitől [...] a pán-

germánizmus alátámasztására szolgáltak” (uo.: 19). A II. világháború után divatos, porosz- és protestáns-ellenes támadást, melynek tipikus korai megnyilvánulása volt XV. Benedek pápa megnyilatkozása már az I. világháború után arról, hogy „Luther elvesztette a háborút”, Plessner azonban visszautasítja: „A nacionalizmus extrém radikalizálódása a szövívdjét egy katolikus eredetű alsó-ausztriaiban találja, aki, egy tipikus határvidéki helyzetben felnőve, egy misztifikált germánizmus és antiszemitizmus híve lesz, melyre éppen Poroszország józan szelleme, kálvinizmus és fölvilágosodás által formáltan, a legcsekélyebb rezonanciát sem mutatott.” (Uo.: 21.) De már Heine, aki világosan látta a hegeli racionalizmus fölényét, mégis megsejtett egy német forradalmat az irracionalizmus és a „furor teutonicus” jegyében (ld. uo.: 25) – ami azonban csak sejtés volt, s ténylegesen nem kellett volna valóráválnia.

A XIX. században kialakult gyöngye német patriotizmus válsága az I. világháború elvesztése után kezdődött, mint Németország tiltakozása a nyugat-európai politikai humanizmus rákényszerítésével szemben. Németország a világháború gigantikus erőfeszítése után azért lett az európai értékrendben való kételkedés központjává, mert a vereséget követő, rákényszerített béke elviselhetetlen volt, lévén értelmetlenül megalázó (például a háborús felelősség kizárólagosságával vagy az *Anschluss* tilalmával). Németország helyzete már eleve bizonytalan volt: a nép és a birodalom ill. nemzetállam nem estek egybe, így egy belső konfliktusban állt önmagával és egy külsőben Európával: ez az inkongruencia tette aztán a nép romantikus fogalmát politikai eszmévé. A *Reich/Nationalstaat* kettősség mellé ráadásul még a katolikus/protestáns kettősség is járult (ld. uo.: 37); a bismarcki állam így egy „Großmacht ohne Staatsidee” lett (uo.: 39), s a „kisnémet” megoldás kompromisszuma nem volt képes következetesen föloldani a Bécs/Berlin kettősséget. A porosz állam nem tudott saját állameszmét kifejleszteni, éppen az említett kettősségek miatt, s így a birodalmi nemzetállamban sem létezett valamilyen ideologikusan államfölötti állameszme: a híres „Platz an der Sonne” másoknak semmit sem mondott... Theodor Fontane egyszer azt mondta az angolokról: „sie sagen Christus, aber sie meinen Kattun”, a németek azonban Plessner szerint nyersen kimondják, miről van szó – ez nem biztos, hogy igaz, végülis a világháborút a kultúrának a barbárság és a civilizáció elleni kettős harca ideológiájának jegyében vívták meg. „Amikor 1918-ban a birodalom elvesztette ideálisan nem alátámasztott alkotmányát, a nyugati mintájú köztársaság csak egybegyűjtött szentimentális emlékekhez csatlakozhatott.” A Weimari Köztársaság két vezető politikai ereje (korábban mindketten a bismarcki birodalom ellenfelei), ti. a katolikus Centrum és a Szociáldemokrata Párt – legalábbis elvi megalapozásként – *außernationalistisch*, illetve *internationalistisch* célokat követtek. „Az egyetlen, ami Németországnak e helyzetben maradt, a saját népre való visszamenés volt.” (Uo.: 45.)

Nem az állam, hanem a nép került így középpontba. Az angol és francia népfogalom – mutat rá Plessner – nem ugyanaz, mint a *pueblo espanol*, a *popolo italiano*, de különösen nem, mint a *deutsches Volk*: „Es ist real, aber nicht sichtbar” – sajátos organizmus, amelyre (bár nemcsak rá) Fichte az „Urvolk” kifejezést használta. Szemben a francia fejlődéssel, mely a fölvilágosodás, a forradalom, a bonapartizmus hagyományai, egy absztrakt-rationális társadalmi kultúra nyomán haladt, a „Protestbegriff Volk” mint népidegent zár ki mindennemű „rómait”: a római hódítást, a római egyházat, a latin kultúrát, a francia nemzetfogalmat (ld. uo.: 48-49). A porosz-német protestantizmus megítélésében Plessner részben elmentmond Borkenaunak, részben azonban egyetért vele. Egyfelől Poroszország, a lutheránizmussal együtt, a katolikus császári hatalom ellenében lett naggyá, s Luther *Beruf*-fogalma a világi munkálkodás teljesítményét vallásilag igazolta. Másfelől Calvin nagyobb ellensége a katolicizmusnak, mint Luther, mert az evangéliumot a világi hatalom bírójává teszi, míg Luther ideálja befelé-fordulást és világi közömbösséget sugall. A lutheránus német állameszmét nem hatja át a fölvilágosodás – ebben kálvinizmus és katolicizmus tényleg együtt állnak szemben vele. Cromwell a puritanizmusból, a francia forradalom a fölvilágosodás anitiklerikalizmusából és ateizmusából táplálkozott. „Végül az állam egy apparátussá lett, a közjó biztosításának apparátusává.” (Uo.: 54-55.) A Nyugat, így Amerika ideálja egy neutrális, indifferens, technikai államiség: a parlamentáris demokrácia: „Az állam mint szerződés, a szabad polgárok közti egyezés értelmében, sajátosan nyugati ideál. Eredete az ember átértékelése *civisszé*. Szubsztanciája naponkénti népszavazás.” (Uo.: 56; az utolsó mondat utalás Renan híres formulájára.) Németországot azonban nem érintette belsőleg és mélyen sem a kálvinizmus, sem a fölvilágosodás, így aztán nem kívánt „kozmpolita” univerzalitást. Minden állam gyanús, ahol az embereket a jogi aktus köti össze – velük szemben Németország inkább védi a saját büszke barbárságát: a Napóleon elleni háború, Luther reformációja, Widukind ellenállása Károlyval szemben mind-mind az óriások harca lesz Róma ellen, melyet még Arminius, a cheruszk kezdett.

A Róma-ellenes nemzeti törekvésekhez kapcsolódó Luther ugyanakkor nem indította meg (nem tudott megindítani) egy kálvinista típusú szabadegyházi fejlődést; helyette kényszerű államegyházi fejlődés indult, mely az egyén vallási szabadságát az egyházon kívül már akadályozta. Így szakadék keletkezett a benső és a külső között, mert hiányoztak a közvetítők *Haus* és *Staat*, *Familie* és *Öffentlichkeit* közt. A kultúra világában a német zene és a német filozófia látta csak hasznát e fejlődésnek. És ezzel kapcsolatban alakult ki a kultúra sajátos német fogalma is: „Kultur, der deutsche Inbegriff für geistige Tätigkeit und ihren Ertrag im weltlichen Felde, ist ein schwer zu übersetzendes Wort. Es deckt nicht mit Zivilisation, mit

Kultiviertheit und Bildung oder gar Arbeit.” (Uo.: 65.) Ez azonban összefügg Luther cselekvés-fogalmával, illetve végső soron arra megy vissza: „A lutheránus keresztény számára az Istennel szembeni kötelességeink nem esnek egybe az egyházzal szembeniekkel, minthogy állam, család és hivatás a hit cselekedeteinek [*Werke*] Istentől-adott szféráját jelentik. [...] A földi cselekvésnek [*Tun*] mint olyannak, mint munkának a megszentelése [...] és ezzel a munka formalizálása, vagyis a kultúra-fogalom minden lényegi eleme adva van.” A kultúra bensősége mellett – az adott viszonyok között – így létrejön egy lutheránus közömbösség mindennel szemben, ami a politikával kapcsolatos, valamint a hivatáseszme hitszerű megalapozása: és ez végül dualizmushoz vezet egy vallásnélküli (*areligiös*) államélet és egy vallási (*religiös*) hivatás- és magánélet között. A kálvinizmus szerepe azért volt e vonatkozásban egészen más, mivel az államban már Calvin is Isten uralmát követelte meg. Így végül a kálvinizmus nem tudott hatni igazán Németországban, szélesebb körben és mélyebben bizonyosan nem, s minthogy a fölvilágosodás nem egyéb, mint elvilágiasított katolicizmus, így végül az sem. A német fölvilágosodás büszkeségei: Nagy Frigyes, Lessing, Kant nem hatottak igazi fölvilágosítókként a szélesebb német közvéleményben és kultúrában – a nem-klasszikus, hanem preromantikus fölvilágosító Rousseau ellenben igen. „Denn diese Kultur ist säkularisiertes Luthertum, nicht säkularisiertes Christentum.” (Uo.: 70.)

A kialakult tradíciók ily módon akadályává lettek Németországban az organikus fejlődésnek, aminek következtében szét kellett zúzni őket. (Itt ismét egyezés van Borkenau és Plessner között.) „Nincs ország, mely a XIX. században olyan férfiakat teremtett volna, akik egy Kant, Hegel, Marx vagy Nietzsche mellé nagyságban és forradalmi veszélyességben odaállíthatók lennének.” (Uo.: 73.) Ezért lett Németország a XIX. században a hagyomány széthullásának országa. A politikai haladás-hitet pótolta egy tudományos és ipari haladáshit, a kultúra fogalma végülis alkotó aktivitásra és előrehaladó iparosodásra vezetett. A fölvilágosodás eszméi viszont hiányoztak. „Az új birodalomban állam és polgári társadalom kezdettől külön jegyekben álltak. A polgári társadalom igenelte az államot mint a gazdasági haladás és a népegység biztosítóját a maga bürokratikus-militarista funkcióiban, azaz mint tiszta hatalmat, mivel egy speciálisan politikai eszme hiányzott. Szabadság, civilizáció, nemzetközi szolidaritás, demokrácia – csupa nem-porosz ideál, ellentmondásban a tudatosan hatalmi jellegűnek gondolt politikával, összhangban a szabadverseny egy társadalmával, mely világgazdasági cserét kívánt – gazdasági jelszavakká lettek, és a Goethe-kor irodalmi humanizmusának emlékeként apolitikus, idealista *Bildung*-gondolattá.” (Uo.: 80.) A hagyománynélküliség azután törvényszerűen életre hívta az élet igazolásának szükségletét. Az új Németország hatalmas ipari fejlődése csak az Egyesült Államokéhoz volt hasonlítható, s mint alakuló országnak (*Neuland*)

mindkettőnek az industrializmusa is hasonlított. De Németországban probléma volt a politikai keretekkel: a modern nemzetállami minták és a választások révén alakított parlament a régi *Reich* formái közt működött, s a romantikus-forradalmi 48-as eszmék nem egyesültek a porosz államhagyománnyal, mivel IV. Frigyes Vilmos nem volt hajlandó a népképvisellettől elfogadni a császári koronát.

Ezzel párhuzamosan az evolúció gondolata nyer teret (egyetlen fordulattal Darwintól Bergsonig), miközben a történelem mint világonbelüli autoritás eszméje szétesik. Hogy a társadalmi-történelmi közeggel problémák vannak, azt már a nagy német kultúra sajátos alakulása is jelezte: „Az újkor német kultúrája azért keresi kifejezésformáiként a zenét és a filozófiát, mert [...] a normál szóbeli közléssel konfliktusban vannak.” (Uo.: 92; ezzel az összefüggéssel majd Thomas Mann eszmevilágában is találkozni fogunk.) Az evangélikus tudatban a XVIII. század folyamán a teológia helyére pótlékként a történelemfilozófia lépett, annyiban joggal, hogy az egyetemes történelem ilyenfajta kezelésének mintája természetesen (v.ö. Karl Löwith már említett könyvét) a keresztény üdvtörténet volt. Hegel történelemfilozófiája ennek mintapéldánya, melynek ellentmondásait azonban Plessner szerint Marx és Kierkegaard fölfedek, s túllépnek rajta. A következő fokozatban a történelemfölfogás antropológiai és biológiai megalapozást kap Comte, Saint-Simon, Darwin, Spencer elméleteiben. A harmadik fokozatot Ranke és iskolája: a pozitivistá történettudomány jelenti, mert bár maga Ranke hívó protestáns, de ez csak egyéni meggyőződés nála – a lényeg az az alapgondolata, hogy a történelmi korszakok egyenértékűek (egyformán közel vannak Istenhez). Így végbemegy az elfordulás a történelemtől a történelem alatti/előtti erőkhöz: a *Blut und Erde* világához. Minden vallási, történelmi és szellemi autoritás széttörik, helyükre a menekülés lép az értelmetlenné lett jövő elől – megrendül ugyanis a hit Isten világfölötti autoritásában is. A „kopernikuszi fordulat” Kantnál nem pusztá metafora: az egész modern világ ennek a jegyében áll – egy relativizálási folyamat jegyében. (V.ö. ehhez Taubes fön-
tebb idézett gondolatát.) Ezzel párhuzamosan kialakul az *ideológia-gyanú* minden magasabb elmélettel szemben. Kantnál ez azt jelenti, hogy először is az elméletnek rejtett gyakorlati előfeltevései vannak, másodszor pedig, hogy a tudat átláthatatlan a saját számára – az ember ama csábítása, hogy Istenről, szabadságról és halhatatlanságról ontológiai kijelentéseket tegyen, szükségszerűen transzcendentális látzatokhoz vezet. Fichte és Hegel után Marx azután arra a következtetésre jut, hogy a világot nem megismerni kell, hanem megváltoztatni. Ám itt nincs megállás. A következő lépés az ész világonbelüli autoritásának megrendülése és az ideológia-gyanú általánosság-tétele. Mivel Kant kritikája nem a történelemhez kötött jellegű, mint Hegelé és Marxé, újkantiánus továbbfejlesztése már – középpontban a tudománnyal, az ismeretelmélettel és a tudománykritikával – az egész élet ideologikus

magyarázatára szolgálhat. A historizmus, etnológia, szociológia, biológia mind magyarázó szerepet játszanak a kultúrkörök relativisztikus egymásmellettségének elméletében; a kultúrtörténet, szociológia, pszichoanalízis, biológia leleplező jellegű tudományok lesznek, amennyiben egy nép, város, réteg, osztály, hivatás mint kultúrértékek meghatározói leleplezésére szolgálnak. A marxai „Unterbau” (valójában eredetileg: *Grund*, később *Basis*; ld. erről később) elvét általánosítják: immár az egész emberi létnek van természeti „alépítménye”: az agyműködés, az ösztönök, a faji tulajdonságok. Freud kultúrkritikai hatásaként vallás és morál is úgy jelennek meg, mint életérdekek szolgálatában álló fikciók. Végül a filozófiát is eléri a végzete. A filozófia a középkorban *ancilla theologiae* volt, a reneszánsz és a reformáció óta *ancilla scientiarum* (v.ö. uo.: 129); ám a fejlődés végén a filozófiának már nincs is helye többé, mert mindent átvesz a specializálódás – legfőljebb a kritikai funkció az, ami formálisan még megmaradhat számára (v.ö. uo.: 139).

Az általános ideológia-gyanú és autoritás-széthullás következményeként végül bekövetkezik egy „volksbiologischer Aufbruch” – mivel a valóságos nép biológiai kötöttségű, a *Blut und Boden* elvének jegyében nem lehetséges többé tiszta tudomány: „Maga az élet kell, hogy győzzön, nem az absztrakt elmélet, s a tettnek kell előírnia a törvényt az elmélkedés számára.” Az állam létezhet Isten és az igazságosság eszméje nélkül, s a tudomány is a valóság megragadása nélkül; így végül győz a nihilizmus. Ami megmarad, az nem más, mint a masszív realitás: a nép és önfenntartási ösztöne. (Ld. uo.: 131-132.) Ámde mégis visszautat Marx, Kierkegaard és Nietzsche elé. Marx szerint az egyetlen lehetőség a proletárforradalom, másként nem lehetséges az ember megújulása. Kierkegaard és Nietzsche szintén hanyatlásnak látják a kort, s nem látnak megmentőt a hagyományos vallási és kulturális formákban; a polgári kultúra exponensei ők annak hanyatlása idején: nem-polgáriak az elégedetlenségükben egy hamis látszatkötöttség miatt, de polgáriak a személyes hatalom és az egyes fontossága iránti bizalmukban (ld. uo.: 149-150). Kierkegaard jelentősége nem az, hogy mint hívő keresztény érvel, hanem a nihilista határhelyzet kidolgozása, melyből a hitbe ugrik át, a találkozás a halállal és a semmivel. Nietzsche nem az istennélküliséget, hanem a még le nem küzdött istenhitet bírálja mint fél-nihilizmust, s minden érték átértékelését egy produktív radikális nihilizmus jegyében követeli. Így végül ők is ugyanúgy forradalmiak, mint Marx. A polgári világ ellen utánuk és nyomukban három radikalizmus lép föl: a forradalmi szocializmus, a radikális evangélikus teológia, a közvetlen akciót kívánó és a diszkussziót elutasító „fascismus” és decizionizmus a *Wille zur Macht* jegyében. Mivel pedig a filozófia lemondott a jó és rossz közötti döntésről, ezzel a politika veszi át a teret: E. Hartmann, Heidegger és Jaspers filozófiájában közös, hogy a filozófia *diesseits* van minden döntésen (ld. uo.: 162). Klages végül meghirdeti az új hitet

a vér hatalmában, ami az ember voltaképpen gyökere és meghatározottsága egy fajilag fölfogott nép életkeretében (ld. uo.: 164). „Az életfilozófia gyümölcse egyszer be kellett érjen.” (Uo.: 166.) A tömegeket most megragadó eszmék már elvesztik kifinomultságukat és mélységüket, s durvákká, laposakká és masszívvá lesznek: így teljesedik be a *Zerstörung der Philosophie*.

Az utólagos zárómegjegyzésekben Plessner utal rá, hogy bizonyos párhuzam áll fönn Lukács György könyve, a *Zerstörung der Vernunft* és a saját műve között. Úgy véli, hogy az egyébként Simmel egyenrangúnak nevezett Lukács könyve, bár „vonalhú” és így dogmatikus/sematikus az irracionizmus mint „reakciós” ideológia értékelésében, mégis megerősíti saját könyvének lényegi téziseit (miközben kizárható, hogy ismerte volna azt). Plessner azon megjegyzése, hogy az irracionizmus nem egyszerűen német, hanem nemzetközi jelenség, még ha Németországban különösen kedvező is volt számára a helyzet, azért érdekes, mert – ennek ellenére – Lukácshoz hasonlóan ő is jóformán kizárólag a német fejlődésen demonstrálja a folyamatot. (Ld. uo.: 168.) Plessner emellett utal a háború utáni helyzetre is. Mint mondja, sokan a tradicionális (nem faji jellegű) antiszemitizmus jegyében már annakidején úgy vélték, hogy a rasszista náci zsidóüldözéshez nincs közük, s ez megjelenik a háború utáni Németországban is mint a dolgok szépítgetése. A Harmadik Birodalom emberei köztünk valamint „Hitler in uns” ma is (1959-ben) élnek, s így akár egy új „Dolchstosslegende” is kifejlődhet (ld. uo.: 170 sk.). Hiszen sok német nacionalista már a poroszországi zsidóemancipációt a demokrácia, a kapitalizmus, az industrializmus nyitányának látta – Berlinben a fölvilágosodás számára kedvező volt eredetileg a talaj, s a tolerancia és a humanitás eszméi uralkodtak, de Napóleon után ez korlátozódott egy hangsúlyozottan keresztény állam eszméjének jegyében, aminek megletek később a következményei. A németek és a zsidók nem pusztán gazdasági konkurencia miatt versengtek, hanem ez a közös vonások és hasonlóságok versenye is volt: ugyanis mindketten inkább népek, mint államok voltak, s végső soron az ótestamentumi törzsi hagyomány jelenik meg – torz formában – a fajelméletben, ahol fél-, negyed-, nyolcad-zsidókkal számolnak a vér tisztaságának jegyében (v.ö. uo.: 172-173).

Összegezzünk. A lutheri reformáció határhelyzete nem egy geopolitikai, hanem egy történelmi határhelyzet volt Nyugat és Kelet között, s a lutheránizmus nem oka, hanem maga is elszenvedője volt Németország fejlődésbeli hátramaradottságának, a német nemzet történelmi megkésettiségének. Luther éppen azért tudott túllépni a korábbi előreformációs kezdeményeken, mert nem eszkatologikus-chiliasztikus társadalmi elképzelésekkel lépett föl (mint Müntzer), hanem a tiszta vallásos hit megújításával. A tanítása nyomán kifejlődött lutheránizmus az elmaradott Németországban nem is tudott azután ezen túllépni. Ezt a túllépést a Calvin rokon tanítá-

sa nyomán Nyugaton kialakult kálvinizmus tette meg: a vallásos hitnek és az ezzel összefüggő cselekedeteknek a katolicizmussal szemben modern, ám egyben éppoly hatékony szociáletikai formát adó vallásosság kidolgozásával. A szenvedélyes Luther nélkül nincs reformáció, a racionális Calvin nélkül nincs modern vallás.



II. RÉSZ: A GONOSZ BIRODALMA A FORRADALOMBAN

*„Németország forradalmi múltja ugyanis elméleti, a reformáció.
Ahogyan akkoriban a szerzetes, most a filozófus az,
akinek agyában a forradalom elkezdődik.
Luther, igaz, azáltal győzte le az alázatosságból fakadó szolgaságot,
hogy a meggyőződésből fakadó szolgaságot tette a helyébe.
Azáltal törte meg a tekintélybe vetett hitet,
hogy helyreállította a hit tekintélyét.
Azáltal változtatta a papokat laikusokká,
hogy a laikusokat papokká változtatta.
Azáltal szabadította meg az embert a külső vallásosságtól,
hogy a vallásosságot a belső emberré tette.
Azáltal emancipálta a testet a lánc alól,
hogy láncraverte a szívet.
De ha a protestantizmus nem is volt az igazi megoldás,
mégis a feladat igazi felvetése volt.”
(Karl Marx)*

3. A FORRADALOM ELMÉLETE

A fentebbiekben láttuk, hogy – minden ellenkező híresztelés dacára – a jó cselekedeteket nemhogy Calvin, de Luther sem vetette el. Éppígy nem vetette el egyikük sem – bár Calvin ezt erősebben hangsúlyozta, mint Luther – a közösség iránti felelősség elvét. Kétségtelenül elvetették a „rajongók” eszméit és tevékenységét, az eszkatologikus-chiliasztikus mozgalmakat. Ahol azonban etika van, ott előbb-utóbb föllép a szociáletika; ahol szociáletika van, ott beléphet egy társadalmi mozgalom; ahol társadalmi fejlődésről szó esik, ott megjelenhet a beszéd a történelmi haladásról; ahol az egyéni eszkatológia teológiai tárgy lehet, ott a teológia tárggyá teheti a történelmi eszkatológiát is. Mindez egyaránt érvényes a lutheránizmusra és a kálvinizmusra, ám a lutheránizmus korábbi, a kálvinizmus érettebb jellege miatt a szociáletika és a társadalmi tevékenység megjelenése inkább az utóbbira, a történelmi és eszkatológiai gondolkodás föllépte inkább az előbbire nézve tekinthető tipikusnak.

3.1. ESZKATOLÓGIA ÉS TÁRSADALMI HALADÁS

A történelem a keresztény gondolkodásban már Ágoston óta – ilyen vagy olyan formában illetve mértékben – az *eszkatológia* terepére volt. A reformáció során az *eszkatológia* a „rajongók” gondolkodásának középpontjában állt, de – amint láttuk – maga Luther sem tudott teljesen ellenállni a csábításának. A XX. században Paul Althaus könyve: *Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie* 1922 és 1956 között 6 kiadást ért meg! A fogalom: „végső dolgok”, *tá-eschata* (a Vulgata fordításában: *novissima*) természetesen bibliai eredetű, a Sirákfia Jézus – kanonikusként nem általánosan elfogadott – könyvére megy vissza. Szellem mint olyan már a zsidó profétizmus és a korai kereszténység apokaliptikájában is jelen van, majd a reformáció időszakában ismét előtérbe kerülve, végül az újkori történelemfilozófiákban szekularizálódik. Vallási szerepe valójában nem egyértelmű. Althaus szerint: „A fejlődés tana mint az emberiség jövőjének elmélete kifejezett ellentétben áll az áthagyományozott egyházi tanítással, mely szerint az emberiségnek egy mindent átfogó szétválása következik be.” (Althaus, *Eschatologie*: 183.) A vallási gondolkodásban megfigyelhető egy axiológikus és egy teleológikus típus: az egyén kiteljesedése az etika, a társadalomé pedig a történelemfilozófia kategóriáival írható le (ld. uo.: 24). Az utóbbi típus olyan korokban lép előtérbe, ahol a heves társadalmi változások lenyűgözik a lelkeket, s a társadalom tökéletesedésének ígérete lesz rajtuk úrrá. Másfajta korokban az *eszkatológia*, az előbbi típus szerint, az egyénre korlátozódik: „Ma mindez a múlté. A hit az emberiség előrehaladó fejlődésében egy szellemi-erkölcsi tökéletesedés felé összetört. [...] Az individuális *eszkatológia* nem pótolható többé az emberiség *eszkatológiájával*.” (Uo.: 26.) A történelmi *eszkatológia* Althaus szerint gyakran tereli a figyelmet az égi helyett a földi „végső dolgok” felé: az egyház történetében mindig újra fölbukkanó chiliazmus a különféle szociális-forradalmi mozgalmakba megy át, s a világi messianizmus végül eljuthat akár egészen a kommunista rendszer keresztény-ellenességéig, vagy egy önmagát megistenítő nacionalizmusig is (ld. uo.: 284). Mint Althaus rámutat, a reformátorok chiliazmus-ellenesek voltak (láttuk, hogy ez általánosságban igaz), így szerinte Luther csak egyetlen ponton vallott ilyen nézeteket: a számára oly fontos Római levél jóslata tekintetében, miszerint a végítélet előtt a zsidók megtérnek (ld. uo.: 301). Luthernak a „rajongókkal” szembeni harca nyilván már eleve nem maradhatott hatás nélkül a lutheránizmus későbbi fejlődésére, mely a továbbiakban aztán egyre konzervatívabb formákat öltött. Ezért, állítja Althaus: „Nem véletlen, hogy az újabb egyházi chiliazmus kálvinista talajból sarjadt, s hogy a lutheránizmus [...] ettől tudatosan elzárkózott. A chiliazmus megfelel Calvin egyház-fölfogása teokratikus vonásainak, és az Ótestamentum református értékelésének.” (Uo.: 311.) Althaus itt az ún. „dialektikus” teológiára utal, mely azonban nem az általa említett okok,

hanem a kálvinizmus eleve radikálisabb, és az I. világháború utáni helyzetben erőteljesen radikalizálódó társadalmi-szociális elgondolásai miatt mutatott föl eszkatologikus vonásokat. Ez egyértelműbben napvilágra jut Althausnak a konkrét kérdésekkel foglalkozó írásában: *Religiöser Sozialismus. Grundfragen der christlichen Sozialethik* (1921). Habár a „*dialectica theologia*” olyan – a valóságban meglehetősen eltérő – képviselőit, mint Barth és Tillich egyként besorolja a régebbi és újabb álmódosítók sorába, akik egy etikai-szociális radikalizmus évszázados hagyományát követik (ld. Althaus, *Sozialethik*: 11, 16); itt nem annyira a chiliazmus általános elutasítása, mint inkább a szociális gondolat elfogadásának mérlegelése áll a középpontban. Althaus egyfelől bizonyos rezignáltsággal állapítja meg, hogy Isten Országá csak mint az evangélium uralma a szívekben valósulhat meg, mert valamilyen szabad kommunizmus és szeretet-anarchizmus mint világalkotmány elgondolhatatlannak, s így Isten Országá sohasem lehet világrend és egy világrend sohasem lehet Isten Országá (ld. uo.: 38-39), ám azt ő is leszögezi: „A kereszténység azonban követelheti, hogy egy új világrendben a közösségi eszme éppoly erősen jusson érvényre, mint az egyes önállósága.” (Uo.: 54.)

A valóságban azonban bonyolultabb képet mutat az eszkatologikus történelemfilozófia, a dialektikai teológia és a keresztényszociális ill. keresztényszocialista mozgalom összefüggése. Az eszkatologikus történelemfölfogás tehát Ágoston teológiai tanításából indult el, majd vallásos-chiliasztikus megjelenésformái után a bár vallásos indíttatású, de nem teológiai történelemfilozófiákban szekularizálódott. A „*Reich Gottes auf Erden*” fogalma Fichte jelszavaként lett a történelemfilozófia egyik központi fogalma, akinél ez egyszerre jelentette a történelmi teleológiát, hogy ti. a történelem egy Isten által meghatározott végcél felé halad, és egy szociális utópiát, hogy ti. a fejlődés eredményeként valamilyen igazságos társadalom fog kialakulni. Egy jóval enyhítettebb formában mindkét elv megtalálható Hegel filozófiájában is. (Vö. erről Lendvai, *Protestantizmus*: 124 sk.) És hogy a klasszikus német dialektikus filozófia hatást gyakorolt a modern német dialektikus teológiára, amelynek képviselői azonban persze egyáltalán nem filozófusként, hanem teológusként kívántak működni (csakhát a határvonás a két szféra között nem mindig egyszerű), mondhatni közhelynek számít (vö. uo.: 43 sk.). A klasszikus történelemfilozófiai eszmék azonban nem egyformán és nem egységesen jelennek meg a dialektikus teológia különböző képviselőinél.

Az egyébként Hegel filozófiáját rendkívül nagyra, sőt bizonyos értelemben minának tekintő Karl Barth esetében inkább az etika és a szociális etika, illetve ehhez kapcsolódóan a szociális gondolat áll előtérben: „Az etika azért tartozik az Istenről szóló tanításba, mert az embert önmaga számára igénybevevő Isten éppen ezzel eredeti módon önmagát teszi felelőssé ezért az emberért. Az etika funkciója az

Isten kegyelméről szóló alapvető bizonyoságtétel, amennyiben ez az ember számára üdvösséges kötöttséget és kötelezettséget jelent.” (Barth: 48.) Mivel a harmincas évek első felében még Németországban tevékenykedő Barthnak szembe kellett néznie a nemzetiszocializmus problémájával, a szociális magatartás nála egyben politikai irányultságot is kap, hiszen, mint mondja, a népiség mint keret nem biológiai, hanem történeti meghatározottság: „Ha az ember komolyan veszi történeti létének megszentelését, akkor nem léphet ki népének útjáról, akkor nem hagyhatja el a hajót – akár szerencsés, akár süllyedő hajó az –, nem folytathat esztetikus vagy éppen keresztény magánéletet, valamiféle semlegességgel saját története és jelene iránt.” (Uo.: 58.) Az ún. „zsarnokgyilkosság” calvini esetét Barth később konkrétan összekapcsolja a Hitler elleni merénnyel (amellyel az épp ennek nyomán kivégzett Bonhoeffer határozottan egyetértett): „Éppen ilyen helyzetben lehet Isten parancsolata, *lehet* köteles engedelmisség ennek a döntésnek tényleges végrehajtása.” (Uo.: 64.) Egészében véve Barth úgy vélte, hogy a teremtet világ rendjében az ember helye a tevékeny élet, ami alapvetően mint munka jelenik meg, habár ez egyben a létért való harc eszköze is (a munka mint tevékeny alkotás és a munka mint kényszerű megélhetés különbsége): „[A]z Isten parancsolata által követelt tevékeny élet tulajdonképpeni és elsődleges formája a részvétel a keresztény közösség szolgálatában. [...] *Egy más mellett és együtt* lehetne és kellene az emberi munkának történnie. *Egy más nélkül és egy más ellen* történik valójában.” (Uo.: 73.) A későbbiekben Barthnak a szociális illetve szocialisztikus gondolat torzulásaival is szembe kellett azonban néznie.

A német protestantizmus antifasiszta mártírjává lett Dietrich Bonhoeffer eredetileg tisztán teológiai formában fogalmazta meg a keresztény közösségre vonatkozó gondolatait, *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* c., 1927-ben írt és először 1930-ban megjelent disszertációjában: „Két alapvető áramlat megy végig az egyház történetén egymással párhuzamosan, és mind hevesebben és erőteljesebben jelentkeznek. Az egyik a *Sanctorum Communio* törekvése, minden emberi közösségi és társadalmi élet áthatására. Nem lenne azonban helyénvaló az empirikus egyház és a világ ellentétét fölállítani. A szakadás sokkal inkább keresztülhúzódik az empirikus egyházon is, benne magában kell a harcnak lángra kapnia jó és rossz között, s éppúgy nem lesz soha tiszta egyház, ahogyan nem is volt soha. *Sanctorum Communio* és *Antikrisztus* mindig is a történelem végső ellentétei fognak maradni.” (Bonhoeffer, *Communio*: 193.) A gondolat egyszerre ágostoni és lutheri, miközben persze a „szentek közössége” földi megvalósulása a fichte-i történelemfilozófiának is utópikus végcélja volt. Bonhoeffernek nem sokkal későbbi, programatikus című írása: *Dein Reich komme* (1932) már eltér Ágostontól, és inkább Luthert követi, amikor ezt írja: „Az Isten Országá alakot ölt

az egyházban, amennyiben az egyház tanúságot tesz Isten csodatételéről. [...] Az Isten Országá alakot ölt az államban, amennyiben az állam az élet fönntartásának rendjét elismeri és őrzi.” (Bonhoeffer, Reich: 14.) Ezt a követelményt a nemzetiszocialista állam nyilvánvalóan nem teljesítette, Bonhoeffernek tehát szükségszerűen szembe kellett fordulnia vele.

A dialektikus teológia képviselői közül a legradikálisabb lépést azonban Paul Tillich teszi meg, „Die sozialistische Entscheidung” c., nyilván korábban kiérlelt, de már az amerikai emigrációban megjelent 1933-as tanulmányában (újra kiadta 1948-ban). Ebben Tillich nemcsak Fichte és Hegel, de Marx történelemfilozófiájához is kapcsolódik, miközben teljesen önállóan értelmezi őket és fejt ki saját nézeteit. Ezeket itt csak legfontosabb alapvonalaiban idézzük. Eszerint minden társadalmi-politikai gondolkodás a filozófiai antropológiára alapozódik, amelynek azonban két alapváltozata van: a mítikus és a racionális. A politikában az előbbi minden konzervatív és romanticista, az utóbbi minden liberális, demokratikus és szocialista gondolkodás gyökere – az eredetmítossszal való szakítás ugyanis összefonódik az igazságosság követelésével. Az eredetmítikus gondolkodás a föld, a vér, a csoport hatalmainak mítizálása, mely az örök körforgás törvényébe torkollik. Az ezzel való szakítás történik meg a zsidó-keresztény, a reformációs (profétikus) és a fölvilágosult (humanista) gondolkodásban. Ezzel a szakítással szemben viszont föllep a politikai romanticizmus, amelynek két fajtája a konzervatív és a „forradalmi”: ez utóbbi jelenik meg a nemzetiszocializmusban, mely a lesüllyedő hagyományos osztályok érdekeit védi. A valódi forradalmiságot a (marxi) szocializmus jelenti. Ez azért lép föl, mert a polgári elv egy eleve adott világban korrektív, nem pedig normatív elvként működik, ezért egymaga nem lehet a létezés hordozója, s mivel újra és újra preindusztriális területeket kell átformálnia, így végső soron nem vihető végig. A szocializmusnak ugyan két oldala van: egy univerzális és egy partikuláris, ám ez az ellentét föloldható: *„Ami a proletárban reagál, az ugyanaz, mint amit a politikai romantika az ember és a társadalom kizárólagos elvévé tesz meg, a kezdet.* Itt van a pont, ahol mindketten szembefordulnak a polgári princípiummal. Csak abban különböznek, hogy ebből az előfeltevéseől kiindulva a politikai romanticizmus a polgári princípiumot visszavenni akarja, a szocialista pedig átvenni. [...] A proletármozgalom az emberi lét reakciója a proletárban az ellen a fenyegetés ellen, hogy a gazdasági eldologiasodás által áldozatul essen a maradéktalan emberi eldologiasodásnak.” A szocializmus profétikus mozgalom, az „ősidő” és a „végidő” egymásnak-megfelelését, a várakozást hirdeti, s a klasszikus filozófia örökösében, Marxban nyeri el profétikus öntudatát. Az általa meghirdetett proletárdiktatúra megérthető, mint az osztályállam bírálata, de persze a problémái megoldandók. *„A szocialista elv lehetővé teszi a szocializmus számára, hogy magát a gyökeréből, s ez azt*

jelenti, hogy vallásosan megértse, s a benne magában található profétikus elemből kiindulva újra fölvegye a kapcsolatot a nyugati vallástörténet profétikus elemeivel.” Vagyis a szocializmus melletti döntés (ami a konkrét történelmi szituációban nemcsak politikailag, de elméletileg is a nemzetiszocializmussal szemben történik) Tillichnél egyúttal annak – utópikus – követelményét is jelenti, hogy a szocializmus ugyanilyen egyértelműen döntsön a keresztény és a reformációs humanista hagyomány elsajátítása mellett. (Ld. Tillich: 219 sk., 262 sk., 307 sk.; v.ö. még Lendvai, Protestantizmus: 290 sk.)

Ugyanakkor az eszkatologikus történelemfölfogásnak közel sem minden dialektikus teológus volt az elkötelezettje. Rudolf Bultmann például, aki egyébként éppúgy elutasította a nemzetiszocializmust, egyáltalán nem. Persze jóval későbbi nagy művében, a *Történelem és eszkatológiában* (1957) a történelemfilozófiának éppenhogy pontos természetrajzát és kritikáját adta. Mint írja: „Ugyanis az így – egészként – értelmezett történelem értelme csak akkor lenne felismerhető, ha a történelem végénél vagy céljánál állnánk, és onnan visszatekintve aztán felfedezhetnénk értelmét; vagy ha kívül állhatnánk a történelmen. Ámde az ember nem állhat sem a történelem végénél, sem pedig a történelmen kívül – mert hiszen a történelmen belül áll.” (Bultmann: 153.) Amiből két dolog következik. Az egyik, hogy eszkatologikus, sőt egyáltalán teleologikus történelemfilozófia vagy csak profétikusan, vagy csak approximatív alkotható. A másik, hogy az embernek valamely végső történelmi bizonyosság hiányában kell saját helyét a történelemben meghatároznia. „A jövő azonban nyitott, amennyiben igazi életünk elnyerését vagy elvesztését hozza magával, és ezáltal jelenünket a döntés pillanatává teszi. [...] Minden történelmi szituációnak ez a természete. Benne van a múlt és a jövő problémája és értelme, és mindkettő arra vár, hogy az ember [a] döntésével felfedezze őket.” (Uo.: 157.) Vallási fogalmakkal kifejezve: az embernek csak *certitudoja* lehet, nem *securitasa*.

Végül ellenpéldaként idézhetjük a dialektikus teológiához nem tartozó, a nemzetiszocializmussal szemben pedig folyamatosan ingadozó Heinrich Bornkammot. *Gott und Geschichte nach Luther* c. előadása 1944-ből (megjelent 1946-ban), bár Luther gondolatait és szavait idézi a nép és a tömeg, a jog és az erőszak, a nagy emberek és a mutatványosok majmai viszonyáról – aholis az adott szituációban nyilván külön, ezúttal inkább náciellenes hangsúlya volt minden szónak –, mégis kapcsolatot mutat a fichtei–hegeli történelemfilozófia elveivel. „Hol van Isten ebben a zűrzavaros történetben? Mindenütt – válaszolja Luther. Nemcsak a fényekben és a nemes erőkben lakik, hanem a vadnak és a démonikusnak is ő ad életet. Maga az ördög is, a világban lévő Gonosz csak Isten mindenhatóságából kapja életét. [...] Isten nemcsak élet, de *Herr der Geschichte* is.” (Bornkamm, Gott: 8-9.) A fichtei–

hegeli gondolat, hogy Isten a történelemben kinyilatkoztatja magát, s megjelenik a mi tetteinkben, nála is megvan: „Isten velünk szól, éspedig nemcsak szavakkal, hanem tetteink révén, s ez a történelem értelme.” (Uo.: 15.)

Ezért Fritz Buri általánosító bírálata a dialektikus teológiával szemben, *Die Bedeutung der neutestamentlichen Eschatologie* c. könyvében (1935), nem találó. Eszerint ugyanis a dialektikus teológiát teljes egészében áthatná az eszkatológia: „Már maga a kinyilatkoztatás egy eszkatologikus eseménnyé lesz. Ezáltal pedig az egész teológia lesz egyáltalán eszkatologikusan orientált. K. Barth, E. Brunner, E. Thurneysen, F. Gogarten ún. dialektikus teológiájában a háború után egy kifejezetten 'eszkatologikus teológia' alakult ki (v.ö. 'Zwischen den Zeiten').” (Buri: 13.) Sőt, a biblicizmushoz és a Bibliához szorosan kötődni látszó kísérletek is, mint például Ragaz tanítása, Buri szerint teológiaiilag gyakran inkorrektek (ld. uo.: 32). Ezért helyes, hogy Althaus a végidők eszkatológiájától távolságot tart, vagy Albert Schweitzer gondolata arról, hogy a teológiát „ent-eszkatologizálni” kellene, a parúzia középpontba-állítással (ld. uo.: 45, 80). A teológia természetesen nem történelemfilozófia, még ha – mint a dialektikus teológia és a dialektikus filozófia kapcsolódása esetében – vannak is közös pontjaik. Ahogyan Buri írja: „A történelemnek nincs a beteljesüléshez vezető fejlődése. A történelmi létezés [*Dasein*] még a legmagasabb kifejeződési formáiban is a halál törvénye alatt áll, ami a beteljesüléssel összeegyeztethetetlen.” (Uo.: 91.) Ezért az Újtestamentum eszkatológiája nem történelemfilozófiai, hanem etikai jellegű (ld. uo.: 135). Már egy későbbi (1986-os), jellegzetesen konzervatív reflexióban: *Der Himmel ist nicht auf Erden*, Georg Huntemann általában tiltakozik a (protestáns) teológia eszkatologizálása és átpolitizálása ellen. Bultmann „demitologizálás”-gondolata is – mondja – valójában egy régi krízist tett nyilvánossá: „A tudomány lett a Biblia gyámja.” (Huntemann: 20.) Ennek aztán társadalmi következményei lettek: „Isten Országát horizontalizálták, ti. az ég és föld közti feszültségből. Az ég most a földre lett lehozva, [...] politikai céloknak vetették alá. [...] A szekularizáció a kijelentés pervertálása. [...] Isten Országát politikai utópiává alakították.” (Uo.: 43, 48.) Huntemann itt valójában a dialektikus teológiával inkább csak párhuzamos keresztényszocialista eszméket bírálja. Nem védi föltétlenül a kapitalizmust, melyben a vallás is fogyasztási cikké lesz, mert a modern ember általánosságban fogyasztó, s a vallás így akár tényleg a nép ópiuma is lehet. Ám nem szimpatizál a szocializmus felé mutató olyan nyílt tendenciákkal, mint amilyenek például Dorothee Söllenél föllépnek. Ez veszélyt hordoz magában: „A krisztopolitizmus ma egy krisztomarxizmus”; a vallás háttérbe szorul a politika mögött, s mindez egy mély vallási válság jele (ld. uo.: 91-92). Éppígy nem támadja ugyan föltétlenül a szocializmust, azonban némi fanyarsággal megjegyzi: „Az Isten Országáról mindenesetre nem mondta Jézus, hogy a család és a tulajdon védelmét

szolgáló parancsolatok nem érvényesek többé.” (Uo.: 110.) A valódi probléma ezzel az egész eszmeáramlattal szemben tehát inkább teológiai jellegű szerinte: mintha pusztán emberi etikai cselekvésekkel lehetséges volna megszabadulni a bűntől és a gonosztól, s létrehozni a földön Isten Országát.

Azonban a szociális, sőt szocialisztikus elemek eléggé természetszerűleg jelentek meg a XIX-XX. századi Németország és a német Svájc protestantizmusában. (Amint korábban láttuk, sok svájci német a többszáz éves különállás ellenére is a német kultúrkörhöz, sőt kultúrnemzethez tartozónak tekintette magát.) Ha az eszkatologikus irányultságú történelemfilozófia illetve teológia Fichte és Hegel filozófiájából indult, akkor ne feledjük, hogy ezekben a filozófiákban ugyanakkor a szociális gondolat és a közvetlenebb értelemben vett társadalmi haladás eszméje is jelen volt. Fichte esetében ez nyilvánvaló részint a korai jakobinus írások, részint a *Der geschlossene Handelsstaat* minden olvasója számára, ám Hegel *Jogfilozófiája* is gondot fordít nemcsak a társadalmi gazdaságszervezésre, hanem az állami szociálpolitikára is. Bár Hegelt a történelem leckéi konzervatív irányba fordították korai liberalizmusától, mégis „úgy véli, hogy a szimbolikus reprezentációval [állam], az individuumok önértékének megőrzése mellett, kompenzálni tudja” a liberális demokrácia hiányát; ezért főleg Popper, de Lukács kritikái vele szemben végső soron egyoldalúak (ld. Göhler: 435). Valójában soha nem békelt meg kora adott állapotaival, habár megjavításukhoz a lassú reformok módszerét tartotta célravezetőnek, s így mégiscsak jelen volt nála rejtetten egyfajta elvi jellegű politikai messianizmus, ami aztán tanítványainál, mint Eduard Gans (akínél Marx is tanult), és későbbi követőinél, mint Cieszkowski, átmehetett egy politikai mozgalomba (ld. Gebhardt: 27, 130). Semmi csodáltnivaló nincs abban, ha effajta gondolatok a társadalmi reformokról és a társadalmi haladásról az egyházban is megjelentek. Hiszen az egyház szociális közvetítő-funkciójára már a protestáns Schleiermacher és a katolikus Baader is egyaránt emlékeztettek, s amikor Johann Hinrich Wichern megszervezte az *Innere Mission*, a belmisszió tevékenységét (Wittenberger Kirchentag 1848), akkor ez a funkció látható alakot is öltött. Olyan írásaival, mint „Die Proletarier und die Kirche” vagy „Die Revolution und die innere Mission” (mindkettő 1848-ból, abból az évből, amikor a Kommunista Kiáltvány is megjelent) Wichern joggal tűnik föl úgy, mint Marx *Gegenspielerje* – még ha kezdeményezése végül kudarcot vallott is: „A leghevesebb kritikát a politikai és szociális tekintetben egyaránt konzervatív *lutheránizmustól* kapta.” (Benz, Wichern: 39.) Friedrich Naumann, aki a marxizmust ugyan elutasította, a szocializmust azonban korproblémának látta, Wichernt a „dieser Franziskus auf dem Hamburger Untergrund” névvel illette (v.ö. Kupisch: 96-97, 107).

És Friedrich Naumann komolyan vette, amit gondolt. Tanú rá 1889-ből az *Arbeiter-Katechismus oder der wahre Sozialismus* c. röpirata, „Seinen arbeitenden

Brüdern dargebracht von F. N., Pastor in Langenberg bei Hohenstein". Naumann a szocializmust mint a nagyobb egyenlőség követelését jellemzi, egy olyan rendszerben, amelyben ugyan fennmarad a magántulajdon és a vállalkozói nyereség, de a tőkét korlátozzák, s amelynek lényege egy korporatív összefogás és a személyes jogok rendszerének kiépítése: a jog betegpénzre, baleseti kártérítésre, idő- és rokkant-nyugdíjra. (Ld. Naumann, Arbeiter: 21 sk., 31.) Az 1896-os, két füzetből álló *Was heisst Christlich-Sozial?* szerint „a keresztényszociális áramlat a protestáns Németországban csak most jutott abba a stádiumba, ahol a szociáldemokrácia a hatvanas években volt” (Naumann, Christlich-Sozial I.: 1). Tehát kialakulóban, vagy legalábbis kifejlődőben van: „Számunkra a keresztényszocializmus nem valami kész, hanem keletkező dolog. [...] A keresztényszociális idő majd csak a szociáldemokrata idő után jön el. [...] Ahogyan a szociáldemokrácia megörökölte a liberalizmust, úgy fogja a keresztényszocializmus megörökölni a szociáldemokráciát.” (Uo.: 2-3.) Naumann világosan különbséget tesz egy antikapitalista és egy kommunista tőke-kritika között: „A mammon-ellenes vonás jellemző Jézus egész gondolkodására. [...] Jézus nem kommunista, nem gondol rá, hogy Galilea halászeit megfossza ladikjaiktól és házaiktól, csupán a tulajdon túlzott mértékét tagadja, s azt tanítja, hogy minden tulajdon Istené, s az embereknek csak használatra van átengedve. Nem tehetünk a tulajdonunkkal bármit, amit akarunk, hanem ez erkölcsi normákhoz van kötve.” (Uo.: 9-10.) Ezek az erkölcsi normák a vallásos-keresztény gondolkodásban nyilvánvalóan megtalálhatók. Azonban ez nem elegendő: „A vallás a keresztényszocializmusnak csak egyik oldala. De a gazdaság összhangban kell álljon vele. [...] [...]mit kell tanulmányoznunk? [...] [...]alapjában nincs más válasszom, mint: Marxot és Krisztust.” (Uo.: 16-17.) Ahogyan Marx sem magábanvalóan bírálta a gépi nagyipart, hanem mert az embertől elidegenedett módon működik, Naumann is leszögezi: „Isten nagy adománya, a gép, Isten Országát kell szolgálja.” (Uo.: 37.) A szociáldemokráciához nem viszonyul ellenségesen, csupán végső soron utópistának tartja. Vajon a kollektívizmus, amiről csak sejtéseink vannak – kérdezi –, egyáltalán lehetséges-e? „Ha igent mondunk, szociáldemokraták vagyunk.” Csakhogy nem lehetséges: „Amiként a chiliaszta egy tökéletes földi paradicsomban hisz, melyet nem fáradságosan épít föl, hanem mint ingyen ajándék száll alá a magasból, úgy hisz a szociáldemokrata egy fantázia-ideál megvalósulásában a társadalmassítás következtében, amelyet nem tudatosan dolgoznak ki, hanem a mai kapitalista világkorszak eredményeként magától kialakul.” (Uo.: 87.) Nem utasítja el általánosságban az osztályharc gondolatát sem, amikor ezt írja: „Thomas Müntzer zavarosfejű ember volt, és sok bajt okozott, de ha választanom kellene, hogy Thomas Müntzer legyen-e, vagy Alba, inkább lennék Thomas Müntzer. Thomas Müntzer tévedett, mert az adott viszonyokat alábecsülte, Alba tévedett, mert az embereket

lenézte.” De igazi szimpátiával persze Bismarck felé fordul, aki olyan ember volt, aki a „gyakorlati kereszténységet” bevitte a politikába, még ha csak részlegesen is. (Ld. Naumann, Christlich-Sozial II.: 19-20.) *Briefe über Religion* c. 1903-as művében úgy foglalja össze tevékenységének szándékolt tendenciáit, hogy leszögezi: soha nem akart „világnezetet” vagy „rendszert” adni (ld. Naumann, Briefe: 5). Ez nem lett volna célszerű, mert nem felelt volna meg a valóságos életnek: „Nézze meg, hogy Karl Marxban, akit mindketten becsülünk, hogyan hat egymásra egy megfigyelő filozófia és egy forradalmi sürgetés! Nézze meg, hogy Bismarckban hogyan egyesülnek liberális és reakciós elemek! [...] A valóságos életben mindenütt keveredések vannak.” (Uo.: 7.) Ugyanakkor mégis megjelöli azokat a hagyományokat, amelyekhez kapcsolódni kíván: „A pietisták mégsem tévedtek egészen! Éppen a régi, tiszta és teljes pietistákról beszélek, amilyen Zinzendorf is volt. [...] Ebben a pietistában jutott csak bizonyos értelemben önmagához a protestantizmus, túllépett a betű szolgálatán, s csak érzés és Jézus szolgálata lett.” (Uo.: 41.) De ez még csak a vallási hagyomány. Naumann azonban fölfedezi a vallásával összefonódó szociális hagyományt is a maga számára: „Világossá vált az összefüggés, amely szinte búvópatakként fönnállt Jézus, Szent Ferenc, az újrakeresztelők, Rousseau és az első utópikus szocialisták között. Reakciós és haladó antikapitalizmus nem mindig volt világosan elkülöníthető. A katolicizmuson belül éppúgy, mint a protestantizmuson belül föltámadt egy olyan hangulat, amelynek alap gondolata volt, hogy a kereszténység, ha igazi lenne, megszabadítaná a világot a kapitalizmustól. Csaknem minden szemrehányás, amit a szociáldemokraták az egyházas kereszténység ellen fölhoznak, ilyen irányú, csaknem minden keresztényszocialista reménység mögött valami hasonló rejtőzik.” (Uo.: 56-57.)

A keresztényszocialista mozgalom – aholis a „szocializmus” jelentését mindig a főntebb Naumann-nál található értelemben kell venni – előkészítésében nagy szerepet játszott Christoph Blumhardt. Már apja, Johann Christoph Blumhardt is, a pietizmusból kiindulva, jelentős szociális tevékenységet fejtett ki Württembergben, itt ugyanis (ellentétben Poroszországgal, ahol az abszolutizmus a rendek fölötti győzelme után a rendekkel szövetséget kötött ortodoxia elleni harcában támogatta a pietizmust), a fejedelmek sohasem érdeklődtek a pietista tervek és reformprogramok iránt (v.ö. Lehmann: 61). Igaz, hogy lelkigondozó tevékenysége során 1843-ban egyszer egyhetes imával űzte ki egy fiatal lányból az ördögöt, amit a liberálisok egy pietista sötét eltévelyedésének minősítettek, de nagy hiba volna tevékenységét ilyen, nem jellemző esetek alapján megítélni. Christoph Blumhardt viszont a közelgő Isten Országá eljövételét már összekapcsolta a társadalmi szükséggel: 1899-ben föllépett a dologház-rendszer ellen, majd a támadások hatására földadta lelkészi hivatalát és belépett a szociáldemokrata pártba. Ez a legtöbb protestáns számára

botránynak minősült; a sajtóban ilyen állítások jelentek meg: „Egy öntudatos keresztény nem lehet szociáldemokrata, egy öntudatos szociáldemokrata nem maradhat keresztény.” (Ld. uo.: 285.) Blumhardtnál kétségtelenül erős a szociális gondolat és az eszkatologikus eszme kapcsolódása. Amint írja, mi „berufene Mitkämpfer Gottes” vagyunk: „Mert Isten bizonyos értelemben úgy tekint bennünket, mint szövetséges társait [*Bundesgenossen*].” (Blumhardt: 88.) A vallási és a szociális reformmozgalom összekapcsolásának jegyében hirdeti, hogy minden vagy megújul, vagy megszűnik, és hogy minden baj oka a lelki és társadalmi közösségiség hiánya: „Hiányzik egy közösség, egy nép, melynek gyertyalángja a mennyben ég. Ezért van annyi istentelenség a földön.” (Uo.: 106.) Ebben az értelemben állítja, hogy új módon – ti. eszkatologikusan és szociálisan – kell beszélünk Isten Országáról: „Isten Országá az igaznak, a rendeknek, az erőknek, a törvényeknek a regimentje volt, van, lesz: mindannak, ami Isten teremtésében van. [...] Isten Országá egy élő ország és regiment, és ma is közel van hozzánk – igen, azt mondhatom: Közelebb van hozzánk, mint azt talán gondoljuk.” (Uo.: 127-128.) Blumhardt jelentős hatást gyakorolt Hermann Kutterra és Leonhard Ragazra valamint Karl Barthra is. Mindhárman svájciak, bár Barth működött Németországban is; Kutter és Ragaz lutheránusok, míg Barth kálvinista (talán ezért erősebb az előbbieknél az eszkatologikus vonás); Ragaz és Barth beléptek a szociáldemokrata pártba, míg Kutter ezt a politikai mozgalmat csak mint Isten eszközét tekintette.

Hermann Kutter a *Die Revolution des Christentums*-ban (1908) mindennek előtt szükségesnek tartja az átlépést a tiszta egyéni eszkatológiától a társadalmi eszkatológiához: „Az egyes léleknek a megmentése oly kizárólagosan lett a szemlélet és a tevékenység tárgya, hogy teljesen feledésbe mentek a szociális szempontok, a tekintet nemcsak általában az emberi, hanem speciálisan a keresztény társadalomra is. [...] A *Gemeinde* valójában nem más, mint az egyesek összessége. [...] Már nem a szellem és az élet *Gemeinschaft*-ja, ahol minden egyes az egésznek a szolgáló tagja, annak impulzusaitól hajtva és eltelve; eloldja magát föladataitól, és mint *Gemeinde* nem jelent semmit.” (Kutter, *Revolution*: 75, 78.) Éppen ebből a szempontból kiindulva foglal állást a szocializmus mellett, mondván, hogy az nem pusztán gazdasági-társadalmi mozgalom, hanem egyben társadalmi-lelki is: „Nem igaz, hogy a szocializmus az emberek közösségére *pusztán gazdasági célokból* törekszik. Fölfogása szerint nem a közösség kell a gazdaságot, hanem a gazdaság a közösséget szolgálja. Számára a közösség öncél.” (Uo.: 135.) Habár a kereszténység intézményesen szembenáll a szocializmus intézményesülésével, a szociáldemokrata párttal, és ez a szembenállás valóságos alapokon nyugszik, mégis túl kellene valamilyen formában haladni: „Ezideig *párt a párttal* állt szemben: itt a kereszténység – ott a szociáldemokrácia. Itt a kegyes kereszténység, amely semmit nem tett, hogy

a nyomorultakat hatékonyan óvja – ott a kegynélküli elvtársiasság [*Genossenschaft*], mely hatalmas energiával próbálta azt megtenni. [...] Mind világosabban ismerik föl a kereszténység táborában, hogy a szocializmus követelményei nem egyebek, mint *gyakorlati kereszténység*.” (Uo.: 182-183.)

Rendkívül érdekes, hogyan kapcsolódik Kutter a Fichtétől kiindult német nemzeti antikapitalista hagyományhoz, 1916-ban bár Zürichben írt, de Jénában megjelent, már címében is jellegzetes *Reden an die deutsche Nation* c. művében. Az I. világháború általános német szellemiségéhez (melyet a szellem német emberei is, mint egy Max Weber, egy Thomas Mann, valóban képviseltek) hasonlóan úgy látja, hogy a kapitalista Nyugat, így Anglia és Franciaország, mint korábban is, a civilizációs külső nagyságra töreksenek, ezzel szemben Németország a kulturális belsőre, ahol a cél a „voltaképpen népállam, amelyben minden egyes [...] egyéni szabadságának megőrzésével, [...] az egésznek alárendeli korláttalanságát”; s így valójában „nem a német, hanem az általános emberi jut a némettel uralomra”; mert hiszen „a német szociáldemokráciának *van* hazája” (ld. Kutter, *Reden*: 16, 39, 72). Habár Németországban és persze Svájcban is a „mammonizmus” szelleme uralkodik Kutter szerint, de még nem oly kifejtett, szélsőséges formában, mint Nyugaton, különösen Angliában: „Egész kultúréletünk nem más, mint a mammonizmus képződménye [*Gebilde*]. Éppenséggel minden kultúrерő ennek az alattvalója, nyílt vagy rejtett módon. Minden a pénzért van. Állam, egyház, művészet, tudomány, az összes ideális tevékenységek az uralma alatt állnak: az egész társadalom, a politikai pártok, humánus és keresztény törekvések, a szeretet cselekedetei [*Liebeswerke*], a szellem alkotásai... [...] Mammonizmus mindig volt a világban. [...] És ma egy olyan eszközt kovácsolt magának, mely utat tör neki minden akadályon át: a *kapitalizmust*.” (Uo.: 172 sk.) Roppant érdekes, ahogyan egészen Marxhoz hasonlóan beszél az eszméknek mint belső erőknél valóságos külső erővé való válásáról, illetőleg ennek követelményéről: „Eszmék nem döntenek meg a Mammon uralmát. [...] Csak egy segít: ha az a hatalom, amely bennünk van, rajtunk kívüli hatalommal is lesz; ha át tudunk törni, s az igazságot, a valóságot, a szeretetet a gazdasági érintkezésünk [*Verkehr*] törvényévé emeljük.” (Uo.: 181.) Mint korábban, most is leszögezi, hogy a szocializmus lényege nem a gazdasági mozgalom: „A szocializmus, akár a mammonizmus – a lélek ereje. Nem gazdasági kérdés. Ez utóbbi csak tevékenységének színtere, nem a lényege. A lényege a lélek.” (Uo.: 185.) Mindamellettszámot vet a gazdasági kérdésekkel is, amennyiben meggondolás tárgyává teszi, hogy vajon mennyiben, milyen mértékben illetve értelemben haladható meg egyáltalán a kapitalizmus: „Ha 'kapitalizmus'-on nem kell mást értenünk, mint modern gazdasági életünk rendszerét, akkor nem zárhatjuk ki már eleve, hogy ez a rendszer talán egy a Mammonnal szembenálló szellemnek, az emberiség szellemének is használható

szolgáltatokat nyújthat.” (Uo.: 199.) Ám semmiképpen sem abban a szélsőséges és korlátozatlan formában, ahogyan az Angliában és Amerika „plutokratái”-nál (v.ö. uo.: 173) megjelenik: „Ha Anglia uralmát a tengeren megtörjük – a háborúk legfőbb okát tüntetjük el; mert Anglia sosem kedvelte, hogy maga viseljen háborút, háborúhoz más népeket használt, melyeket csellel vagy fenyegetéssel a maga oldalára állított. [...] [...]az angol mammonizmus azért oly instruktív, mert a legrégebbi és a legkifejlettebb.” (Uo.: 204.) Még mielőtt elhamarkodottan arra a gondolatra jutnánk, hogy itt esetleg a nemzetiszocializmus felé mutató eszméről van szó, vegyük figyelembe, hogy Kutter ismételten a német szociáldemokrácia hazafiságáról beszél, s arról, hogy a tőkének a nemzeti gondolattal szembenálló hamis internacionalizmusát a szocializmus valódi internacionalizmusával kell fölcserélni: „Csak egyetlen hazátlanság van: a nemzetközi tőke érzülete”; az államnak a kártékony internacionalizmust egy jövődő valódival kell szétzúznia: a mammonizmusét a szocializmusával. (Ld. uo.: 206 sk.)

A világháború után Kutter a dialektikus teológia áramlatát követte. *Wo ist Gott?* c. írásában (1926) a „Klassenbewusstsein” gondolatával a „Gottesbewusstsein” eszméjét állítja szembe, s azt mondja, hogy ennek fontosságát fölismerte az „új, fiatal teológia”: Barth, Thurneysen, Brunner, Gogarten (v.ö. Kutter, Gott: 10-11). Az élete végén írt, posztumusz megjelent *Was hat die Kirche zur gegenwärtigen Lage zu sagen?* ismét a közösségi kapcsolatokat hiányolja és követeli: „Nem mondhatjuk, hogy a pénz az, mely ezt az uralmat megvalósítja. Mert a pénz semmi az ember nélkül. [...] Az emberi kapcsolatok és kötöttségek helyére mechanikus szerveződések léptek.” (Kutter, Kirche: 8-9.) A kérdésre: „Wo ist Gott?” azt feleli, hogy Jézus Krisztusban és a felebaráti szeretetben – vagyis, a politikai harcoktól és voltaképpen a kibontakozó keresztényszocialista mozgalomtól is nagyobb távolságot tartva, most inkább a hagyományos keresztény szociáletikát hangsúlyozza.

Leonhard Ragaz viszont egyre inkább arra volt hajlamos, hogy gyakorlati-politikai téren munkálkodjon. Az 1922-ben megjelent *Flugschriften der Quelle 1-4* sorozata mintegy húsz év távlatában ad képet gondolkodásának alakulásáról. A „Die Erlösung durch die Liebe” szerint „a szeretet veszendőbe ment. De ezzel Krisztus egész világa is, mely nincsen szeretet nélkül” (Ragaz, Flugschriften: 5). A szocializmus szép és hasznos eszme a válság megoldására, de nem minden alakjában: a „tudományos” szocializmus Napja egy hamis Nap (ld. uo.: 7). A „Selbstbehauptung und Selbstverleugnung. Ein Gegenwartsproblem” szerint a *Selbstbehauptung* képviselői voltak Schleiermacher, Goethe, Fichte, Carlyle, Emerson, Kierkegaard és Lagarde, akik a szabad személyiség és az individualizmus elveit hirdették (uo.: 15). Ez önmagában azonban nem kielégítő: szükséges a *Selbstverleugnung* „a szó jó értelmében, [...] ahogyan az ember a szeretethez eljut”, mert „[a] szeretet próbája

mindig az áldozat” (ld. uo.: 35 sk.). A két elv összeegyeztetése a voltaképpeni földadat: „*Selbstbehauptung* és *Selbstverleugnung* nem zárják ki egymást, inkább szükségszerűen összetartoznak, és csak egyesülve tudnak gyarapodni és gyümölcsözni.” (Uo.: 39.) A „Theosophie oder Reich Gottes?” Rudolf Steiner nézeteinek bírálata, nem egyszerűen a hagyományos kereszténység, de a keresztény eszkatológia szellemében: „Amit doktor Rudolf Steiner a tudományban csinál, a mi különös vizsgálódásunk szempontjából lényegtelen; [...] de ez a régi teozófia.” (Uo.: 7.) Ragaz elutasítja a pogányság: a világistenítés, természetistenítés, emberistenítés, bálványimádás mindenféle formáját, s helyette Isten Országára utal, mely a világban és az emberben megjelenik: „Isten e valóságát nevezzük mi *Isten Országának*. Ez a világ, amely Istentől való, realitásaival átfogja az embert.” (Uo.: 46.) Végül a későbbi fejlemények miatt figyelemreméltó a „Judentum und Christentum. Ein Wort zur Verständigung”, amelynek elvi álláspontja: „Zsidóság és kereszténység a fő dologban egyek: az eljövendő és eljövő *Isten Orzága* hitében.” (Uo.: 20-21.)

A *Von Christus zu Marx – von Marx zu Christus* négy előadás anyaga, melyeket Ragaz 1926-27-ben Bernben tartott, immár párhuzamosan a német keresztényszocializmus kibontakozásával (Wernigerodében jelent meg 1929-ben). A „Welche Weltanschauung gehört zum Sozialismus?” kérdésre először is azt válaszolja, hogy a szocializmus erőteljes mozgalom a kor fő tendenciái ellen: alapvetően idealista, mert a lélek, a szellem, az ember fölemelését hirdeti. A törekvés és a megvalósítás azonban nincsenek mindig összhangban egymással: 1525-ben, a vallásos ideológiájú parasztháborúban Krisztus és a nép egy volt, de a „tudományos” szocializmusban az idealista világnézet elveszett: „Úgy tűnik számomra, hogy az ún. történelmi materializmus [...] egy materialista, vagy mondjuk inkább *naturalista* világnézetet előfeltételez, egy olyan világlátást, amely a szellem egy eredendő, alkotó hatalmát tagadja.” (Ragaz, Christus: 18.) Bár hozzáteszi: a materializmusnak is lehet igazsága, ugyanis a hamis idealizmus és a hamis vallás ellen; azonban a szocializmus nem veszi észre, hogy a materializmus, vagyis „az a világnézet, amellyel a szocializmus a polgári-kapitalista világgal szembeni harcában él – éppenséggel ennek a polgári-kapitalista világnak a világszemlélete” (ld. uo.: 29). E hamis házasságnak, szocializmus és materializmus között, gyermeke a bolsevizmus, amelyben a legerősebben jelenik meg a tragikus tévedés, habár a „hamis és áruló” fasizmus sem jobb nála (v.ö. uo.: 37). A „Was denken wir über Geschichtsmaterialismus und Klassenkampf?” kérdésre adott válaszban is az az első szempont, hogy a marxizmus példaképe a természettudomány. De ez a marxizmus önértelmezésének nagy tévedése: „A marxizmust csak akkor értjük meg, ha mint *vallást* ismerjük föl. [...] Ez régi dolog, és van régi neve: *messianizmus*, vagyis a hit az igazságosság földi birodalmában.” (Uo.: 62-63.) A marxizmus alaptévedése, hogy a történelem törvé-

nyeből előre kívánja látni a jövőt. „A marxizmus egy *történelemfilozófia*, azaz: szabad, szubjektíve színezett elgondolása a történelmi tényeknek, de egyáltalán nem exakt tudomány, tehát egyáltalán nem tudomány a mai értelemben.” (Uo.: 68.) Valójában Isten jelenti „az örök világforradalmat” (*die ewige Weltrevolution*). Az eddigi történelem azt bizonyítja, hogy „[a] történelem bizonynyal legmélyebb törvénye, hogy csak szenvedés és áldozat árán tud az emberi fejlődés egy alacsonyabb fokról egy magasabbra emelkedni” (uo.: 79); s ha a világtörténelmi óra állásának értelme most a proletariátus hivatását, messianizmusának összes momentumát mutatja, akkor kimondható: „Ez a marxizmus voltaképpeni lelke.” (Uo.: 87.) A „Was heißt: sozialistisch leben?” kérdésre az első válasz a polgáriság, tehát az utilitarizmus, racionalizmus, naturalizmus, libertinizmus elutasítása. Ezzel szemben: „A szocializmus lényege: az *emberinek* erőteljes hangsúlyozása. [...] Az ember több, mint a pénz és a gép. Egyedül az ember az értékek értéke: [...] szent.” (Uo.: 125.) Ahogyan nem sokkal később Tillich – mint főttebb láttuk – megfogalmazta, Ragaz szerint is, mivel a proletár – miként Marx is ábrázolta annakidején – az abszolút tulajdon nélküli, ezért: „Ő: *ember*.” (Ti. ember általában.) Szocialista módon élni azt jelenti, hogy humanista-idealista módon, vallásos-keresztény módon élünk: „Egy szocialista, aki megérdemli e nevet, olyan ember, aki mindenekelőtt szociális elkötelezettségében és felelősségében gondolkodik, s ezeket egész magatartásával próbálja betölteni. [...] [...]a szocializmus megvalósítása *Krisztus követésébe* futhat ki...” (Uo.: 129, 137.) Végül a „Christentum und Sozialismus” összefoglalja Ragaz gondolatait: „A kereszténység az adott világ megszentelése a vallás révén, Krisztus a világ örök forradalma Isten révén.” (Uo.: 157.) De ennek a szocializmusban kell megvalósulnia, hiszen „a tudomány kultusza éppen a polgári-kapitalista kultúra ismertetőjele” (uo.: 184). Valójában ebből fakad az ateizmus elterjedése is: „Megintcsak nem véletlen, hogy az ateista mozgalom a kapitalizmussal párhuzamosan halad; a kapitalizmus ateista, de a szocializmus – úgy vélem – a kapitalizmus ellentéte.” (Uo.: 187.) Ha tehát a szocializmus erről elfeledkezik, hamis utakra téved és eltorzul: „Mi más a bolsevizmus, mint kísérlet Isten Országát erőszakkal megvalósítani?” (Uo.: 188.) Tehát a szocializmusnak föl kell ismernie vallásos küldetésének parancsát: „Isten Országának küldetése *több*, mint pusztá szocializmus... Az Isten Országában az egész szocializmus benne van.” Isten Országá nem e világból van, hanem „fönről”: Istentől (ld. uo.: 190 sk.).

Németországban a már 1918-19-ben is létező vallásos szocialista csoportokból, mint: Bund sozialistischen Kirchenfreunde, Kölner Religiös-Sozialistischer Arbeitskreis, Bund evangelischer Proletarier 1926-ban létrejött a Bund religiöser Sozialisten in Deutschland. (Lényegében az evangélikus egyház soraiból, bár létezett egy hasonló kisebb katolikus csoportosulás is.) Bázisai főleg Württemberg

és Baden, illetőleg a társadalmi feszültségekben gazdag hagyományú Thüringia voltak. A taglétszám 10-20 ezer körül mozgott, kiadtak egy hetilapot és egy kéthavi folyóiratot. A szövetség tagjai nagyrészt SPD-szimpatizánsok (sőt jelentős részben párttagok) voltak. (V.ö. Rehmann: 27-28.) Konkrét társadalmi céljaik közé tartozott Németország általános demokratizálásán belül az egyházak és az állam végigvitt szétválasztása is. A hivatalos egyházi vezetéssel szemben természetesen ellenzékben voltak. A német egyházaknak ugyanis bizonyos privilégiumaik voltak a monarchiában, amit a Weimari Köztársaságban elveszítettek, s így az antiparlamentáris erők közé sodródtak. A nacionalizmus kevésbé érintette a katolikus egyházat (márcsak a bismarcki „Kulturkampf” miatt is), annál inkább a protestánsokat. (Ismert tény, hogy az 1930-as, 1932-es, 1933-as választások a protestáns területeken mindenütt nagy, sokszor abszolút náci többséget eredményeztek.) A nemzetiszocialista mozgalom ezt kihasználva megpróbálta teljesen befolyása alá vonni a német protestantizmust. A Thüringiában már 1927 óta létező *Glaubensbewegung Deutsche Christen*nek a nemzetiszocialisták 1932-től – az ottani államcsíny után – Poroszországban adtak szervezett egyházpolitikai támogatást. A mozgalom hivatalos célja a „népi megújulás” volt, a nemzetiszocialista „forradalomhoz” kapcsolódva. Kétségtelen, hogy 1933-ban nemcsak a „Deutsche Christen” (DC) mozgalma, de a protestáns egyházközségek mintegy 80 %-a általában is a „nemzeti kormányzatot” támogatta (v.ö. Rehmann: 51 sk.). Ezután a DC megpróbálta teljesen megszállni az evangélikus egyházat (1933 május – 1934 vége), ám ez végülis – náci állami támogatással elért nagy egyházközségi választási sikerek, majd különféle lemondások sora után – végül sikertelen kísérlet maradt. Egy radikális DC gyűlés nyomán 1933. XI. 13-án a berlini Sportpalastban, megkezdődik az ellenzéki erők szervezése (Martin Niemöller: „Pfarrernotbund”), és 1934. V. 30-án létrejön a *Bekennende Kirche* mozgalma. Ezután a náci birodalmi egyházügyi minisztérium kísérletet tesz, 1935 júliusától, egy „Befriedigungswerk” megvalósítására, ami sikertelen marad, de a náci kormányzat a továbbiakban is tesz – egyre reménytelenebb – kísérleteket a „méréskeltek” reintegrációjára, miközben a „radikálisokat” (Niemöller: „dahlemiták”) üldözi (v.ö. uo.: 124), s végül birodalmi irányítás alá veszi a birodalmivá „gleichschaltott” egyházat. Günther Harder és Wilhelm Niemöller (Hg.) visszaemlékezésükötének: *Die Stunde der Versuchung. Gemeinden im Kirchenkampf 1933-1945 – Selbstzeugnisse* főleg porosz területről származó adatai szerint a döntő harc színtere az Altpreußische Union közösségei voltak, ahol kezdetben stabilan több, mint 1/3-os volt a DC aránya, majd egyre erősebbé vált a Bekennende Kirche. A küzdelem egy másik kiemelt színtere Württemberg volt, ahol a „nemzeti protestáns” körök és maga az egyházi vezetés is előbb szintén üdvözölték ugyan a nemzetiszocialista hatalomátvételt, szintén egy megújulási „Volksmission” jegyében, de azután a náci folyamatos beavatkozá-

saival szemben mégis olyan ellenállás bontakozott ki, hogy a korábban a nációkkal kockettáló vezetés a végén már szinte mártírnak számított... (V.ö. Lehmann: 323 sk.)

A náci beavatkozási próbálkozások végülis általában inkább ellenkező hatást váltottak ki. Például a Deutsche Christen mozgalmának nemcsak szervezeti célja volt az egyház megszabadítása a „nem-árja” keresztényektől, de teológiai célja is a keresztény vallás lehető megszabadítása a zsidó hagyományoktól. (A szerveződés központja ismét Thüningia volt.) Ennek azonban, akárcsak a markióni időkben, most is nyilvánvalóan megvoltak a határai. Elég nagy visszatetszést váltott ki, amikor a nációk „Pál rabbi” személyét kezdték bírálni; éppígy ellenállásba ütközött a hitoktatás befolyásolása antiszemita szellemben, méginkább egyfajta nemzetiszocialista „Weltanschauungsunterricht” kísérlete. A náciizmus bűneivel szemben kezdetben inkább csak egy csendes elhatárolódás, majd egy passzív ellenállás megfigyelhető volt. Bár a koncentrációs táborokat eleinte általános hallgatás vette körül, később – bizonyos habozás után – gyöngye eseti tiltakozásokra került sor 1935-től az emberi jogok nevében; majd a „Minderwertige” megsemmisítése és a zsidóüldözés ellen végül mégiscsak elhangzott a „Ne ölj!” parancsának alkalmi fölemlítése. (V.ö. Rehmann: 79, 90.) A vallásos szocialisták kezdettől fogva mint a középrétegek antimodernista reakciójának képviselőit valamint az új pogányság és barbárság képviselőit bírálták a nációkat (v.ö. Döring: 68 sk., 87 sk.). Vezető személyiségeik közül Paul Tillich 1933-ban Amerikába emigrált, Erwin Eckert azonban Németországban maradt, s egyre inkább balra tolódott. Eckertnek radikális álláspontja miatt már korábban is meggyűlt a baja az egyházi vezetéssel: nemcsak az 1926-os „Fürstenenteinung” és az 1928-as csatahajó-építési konfliktus miatt, de mert 1930-ban föllépett a Szovjetunió védelmében is. Retorzióként 1931-ben gyűlési és beszéd-tilalommal sújtják, s amikor elbocsátják az egyházból, ő kilép a Bundból. Már előbb kizárták az SPD-ből is, mire ő megy tovább makacsul a maga útján: a következő napon belép a KPD-ba, aztán részt vesz a Bund der Freunde der SU tevékenységében, s a *Rote Fahne* munkatársa lesz. A nációk 1933-ban fogságra vetik, 1936-ban fegyházbüntetésre ítélik. A háború után is mint kommunista folytatja tevékenységét Baden-Württembergben. Ez a rendkívül furcsa – nyilvánvaló tévútja ellenére is bizonynyal becstületes szándékú – ember, aki eszkatologikus kiindulópontjától végül (mint egy új Müntzer) a radikális politikai-forradalmi tevékenység vállalásáig jutott, egyízben így summázta életének lényegi tartalmát: „Életemnek nem lehet jobb tartalma, mint hogy elszántan küzdjek a proletariátus soraiban a szabadságért és a szocializmusért, egy emberhez méltó létezésért, a békéért és a közösségért a földön.” (V.ö. Balzer: 265.)

Eckert eszkatologikus indíttatású politikai tevékenysége természetesen azért tűnik föl oly bizarrnak, mert a nemzetiszocializmus bírálata mellől hiányzik nála a bolsevizmus bírálata. Ám az ilyenfajta szituáció teológiai szinten is veszélyeket

hordozhat. Norbert Müllernek 1983-ban Kelet-Berlinben megjelent munkája a lutheri két birodalom tanáról bizonyos – a főttebb Duchrow által jellemzett – alkalmazkodásról tanúskodik. Előbb ugyan csupán a társadalmi haladás folyamatában kívánja értelmezni Luther etikáját: „Luther etikája a *hit etikája* [*Glaubensethik*]. Nem állítja föl az erkölcsi normák egy katalógusát, mellyel egy szabad akarat döntési erejére apellálna, hanem Isten ajándékozó, alkotó igazságára utal, mely az embert a görccseiből egy új cselekvési szabadságra föl szabadítja. [...] *Mindkét* regiment *hat* a világban; nem egy fönnálló állapotot legitimálnak vagy fixálnak, hanem *változásokat* idéznek elő.” (Müller N.: 97, 110.) Hasonlóképp igyekszik Luthert mentesíteni a felsőbbségnek való behódolás vádjától: „A ’felsőbbség’ végülis nem valami privilegizált helyzet, hanem *szolgálat*. [...] Az evangélikus emberkép, melyet a reformáció kialakított, tehát nem az elvileg ’apolitikus’ [*unpolitisch*] alattvalóé, mely az állami erőhatalommal pusztán elszenvedően áll szemben.” (Uo.: 129 sk.) Véleménye szerint a XIX. században a hittudatos lutheránizmus éppenhogy növekvő mértékben bírálta a tartományúri egyházi regimentet. Azonban végül mindezt a haladó hagyományt szükségesnek látja a „létező” szocializmusig elvezetni: „A szocialista állam föladatvállalásai, az igazságosságért és a békéért vívott harca különös módon is megfelelnek a keresztény felelősségvállalás lényegének.” (Uo.: 174.) Ezért joggal jegyzi meg Heino Falcke, a Duchrow-kötet egyik szerzője: „A két birodalom tanát gyakran éppen ideológiai visszaélésekre használták, aholis ez egy államnak mint ’Istentől rendelt felsőbbségnek’ igenlésére szolgált. Az NDK-egyházak számára a vázolt helyzetben a kísértés nagyobb volt, hogy a politikailag, gazdaságilag és érzelmileg megalapozott *Nem* az államra el legyen rejtve teológiailag-ideológiailag. A teológiailag megalapozott *Igen* a társadalmi valóságra azzal a funkcióval bírt, hogy a hitet ebben a valóságban mint megőrzésének területét alkalmazzák, és ott alapozzanak meg egy biztató közelséget Istenhez.” (Falcke: 67-68.) Hasonló tendenciák a magyarországi protestáns „szolgálat-teológiában” is kísértettek, ám Pákozdy László Márton világos különbséget tett a társadalmi és a teológiai állásfoglalás szférája között az ún. keresztény–marxista dialógushoz való egyik hozzászólásában: „Az igazi vallásosság nem az őt körülvevő társadalomból, hanem az ’alapításból’ él; viszont igazán *benne él* a társadalomban is. Az együttélés tényéből különböző viszonyok alakulhatnak ki vallások és államok között. [...] Az semmiképpen sem jó, ha az egyre szövevényesebb államgépezeteknek nagy szakértelmet kívánó működésébe valamely vallás *hatalmi igény*vel akar beavatkozni. A történelem tele van erre nézve rossz példákkal. Másfelől az is igaz, hogy nincsen hasznára egy vallásnak, ha akár állami, akár belső akadályoztatásból nem élhet a *maga belső ügyeiben az alapítása igazságai diktálta organizmusban, struktúrában*.” (Pákozdy: 184.) Éppily világos az álláspontja fasizmus és kommunizmus szembeállításakor: „Humánus ideológiák

a történelmi kibontakozásuk során szenvedhetnek csorbulást, torzulást, okozhatnak szenvedéseket, de korrigálhatják is útjukat. A náciizmus azonban ideológiai velejében és végcéljában embergyűlölő és emberirtó volt.” (Uo.: 188.) Vagyis a fasizmussal-náciizmussal való szembenállás mintegy evidencia, de ez nem jelenti, hogy a marxista-kommunista opció esetében a keresztény ember lemondjon a torzulások és szenvedések bírálatáról s a korrekció elvárásának igényéről.

A nemzetiszocializmus bűneinek és a háború borzalmainak elutasítása valóban rendkívül erős hatást gyakorolt annakidején. A ma általában konzervatívnak tekintett nagy néppárt, a CDU alapítása a Hitler-ellenes szervezkedésekhez megy vissza, egészen 1941-ig és aztán az 1944. július 20-i merényletig. Egyik alapítója, Jakob Kaiser még a régi Centrum 1933 előtti hagyományait közvetítette a sötét éveken át; az alapításban nagy szerepet játszott a Köln–Walberberger Kreis (ottani kolostor) egyik neves teológusa, Eberhard Welty. Az 1945 júniusában Welty: „Was nun?” c. írásának nyomán kidolgozott „ösprogram”, a *Kölner Leitsätze* egy keresztény-szociális közösség szocialisztikus szellemében készült. Welty nézeteinek három forrása volt: Aquinói Tamás közösségi tanítása, a szociális pápai enciklikák és a magyar származású Alexander Horváth keresztényszociális társadalomelméleti munkája (megjelent: Graz 1929). Ezzel a kifejezetten baloldali irányultságú katolikus körrel szemben állt a „polgáribb” jellegű protestáns Wuppertaler Kreis, s a nagy tekintélyű katolikus politikus Konrad Adenauer szintén kritikai föltételeket szabott pártvezetői jelöléséhez: ezek után készült el az *Essener Leitsätze* 1946 augusztusában. Kaiser véleménye szerint Németország a híd szerepét játssza Kelet és Nyugat között; ennek nyomán Adenauer is harmadik útról kezdett beszélni. Mindezek eredményeképpen jött létre az 1947 februári Ahleni Program, amely a kereszténydemokrata szocialisztikus elképzelések csúcspontját és egyben végpontját jelentette: szocializmus helyett végül egy „Gemeinwirtschaft” jegyében (v.ö. Uertz: 97 sk.). De 1948 augusztusára a program gyakorlatilag hatályon kívülre került, s az 1949 júliusi *Düsseldorfer Leitsätze* a „Planwirtschaft” helyére bevezette a „soziale Marktwirtschaft” később hatalmas karriert befutó fogalmát. Welty, akinek az SPD-hez szintén kitűnő kapcsolatai voltak, később résztvett a hasonló alapvetésű szociáldemokrata Godesbergi Program kidolgozásában is.

A vallásos szocialisták szövetsége a háború után, 1946-ban újjáalakult, és jelenleg is működik, mint Bund der religiösen Sozialistinnen und Sozialisten Deutschlands (az új név már a feminista szellemiség hatását is mutatja). A bochumi Ruhr Egyetemen működő körük 1977-ben egy *Religiöser Sozialismus* c. reprezentatív kötettel jelentkezett (ld. Ewald, Hg.). A kötetben – mások mellett – fölidézik Christoph Blumhardt, Leonhard Ragaz és Karl Barth alakját. Ulrich Dannemann szerint Barth-tól az 1919-es „Römerbrief I.” radikálisabb volt, mint Lenin: min-

den állam és minden osztálykülönbség megszüntetését kívánta; a „Römerbrief II.” (1922) viszont türelmes reformmunkát hirdetett a fönnállón belül. „Amit Barth a vallásos szocializmussal szemben mint ’kötőjel-teológiát’ [*Bindestrich-Theologie*] fölhoz, annak értelme: a történelemnek mint olyannak nincs kinyilatkoztatás-mi-nősége, Isten csak mint szubjektumot nyilatkoztatja ki magát, mely az embert mint cselekvő szubjektumot csak később konstituálja.” (Dannemann: 104.) Johannes Harder: „Die politische Dimension des Glaubens” címmel medítálva éppen ezt a hiányolt eszkatologikus mozzanatot emeli ki: „Az evangélium: politikum, mely megszüntethetetlenül magával hoz mindent, amit vár. Isten új rendje egy magát megvalósító hit a földi mindennapiságban, mely közvetlenül elveti a mustármagot, amelynek fölnövekvő ágai alatt minden elmagányosodott teremtmény hazára talál.” (Harder: 125-126.) Rüdiger Reitz azonban a kereszténység és a vallásos szocializmus viszonyának alapkérdéseit érinti a diszkusszióhoz készült 10 tézisében. Ezek közül az egyik így fogalmaz: „Mivel a szocializmus biblikusan nem vezethető le, és nem igényli a keresztény keresztséget, el kellene kerülni, hogy ’keresztény szocializmus’-ról beszéljünk. *Értelmes dolog lenne olyan keresztényekről beszélni, akik egy szabad szocializmusért kiállnak.*” (Reitz: 128.) Végezetül a Bund nevében „Ideiglenes vezérmotívumok”-at fogalmaznak meg a kötet szerzői, mely a következőképpen próbálja a szövetség pozícióit kétfelé is behatárolni: egyfelől leszögezik, hogy ők mint keresztények működnek a szocialista mozgalmon belül, egy új társadalomért az evangélium fényében; nem egy konzervatív keresztény-szociális, hanem egy liberális evangéliumi-szociális (*evangelisch-sozial*) gondolatvilág szellemében; másfelől pedig azt, hogy a vallásos szocializmus a marxi humanizmust méltányolja, szemben a dogmatikus lenini beszűkítéssel (v.ö. Ewald, Hg.: 130 sk.).

Hasonlóképpen reprezentatív a *Für eine Kultur der Gerechtigkeit*. Johannes Rau zum 60. c. kötet, már 1991-ből (August-Rothardt–Kinkelbur–Schulz, Hg.). A szerkesztők az előszóban nagy történelmi perspektívában helyezik el mondanójukat: „E század keresztény gondolkodásának nehézségei voltak az újkor nagy emancipációs mozgalmaival: fölvilágosodás és francia forradalom, marxista társadalomelmélet és októberi forradalom... [...] [...]sokak számára, akik a ’keresztény javakat és értékeket’ őrizni kívánták, e mozgalmak fenyegetésként jelentek meg”, holott e mozgalmak történelmi jelentőségűek, s az egyháznak végleg el kellene fordulnia a keresztesháborúk és az inkvizíció diszkreditálta hagyománytól (ld. August-Rothardt–Kinkelbur–Schulz: 7 sk.). A kötet írásai egy újaboldali politikai állásfoglalással összekapcsolt egzisztenciálfilozófia szellemében interpretálják a keresztény-protestáns hagyományt. Így például Dorothee Sölle: „Es muß doch mehr als alles geben. Eine biographische Annäherung zum christlich-sozialistischen Dialog” c. megemlékezésében a kereszténység radikális gyökereinek kereséséről

beszél, s Kierkegaard-t és Bultmann-t idézi követendő példának (ld. Sölle: 29 sk.). Hans-Jochen Vogel írásának címe: „Krise der Menschheit – Krise des Sozialismus. Wohin geht unser Weg?” És a szerző nemcsak ezt a kérdést teszi föl, de ezt a másikat is: „Mit jelent valójában Isten neve egy életképes humánus társadalom számára?” (Vogel: 68.) Szerinte ilyesmiket jelenthet: az autoritások korlátozása, az uralmi jellegű tudás elutasítása az emberről és annak „lényegéről” – tehát a szembenállást a modernitásnak az emberi humánusmot fenyegető hatalmaival. A „szocializmus” fogalma itt már világosan és egyértelműen visszatér ahhoz a jelentéshez, amelytől annakidején Naumann után elkanyarodott. (Az NDK természetesen nem volt szocializmus – jegyzi meg a szerző.) És ez valóban kapcsolódik a keresztény-protestáns hagyományhoz: az úrvacsora – értelmezi újra Zwingli gondolatát Vogel – nem más, mint az emberi közösség modellja (ld. uo.: 76).

A vallásos szocializmus lényegében két előfeltevésre épült. Az egyik, hogy a kapitalista – Marxnál egyébként, a gazdasági (értsd: gazdasági rendszerre épülő) társadalomalakulat progresszív (értsd: egymásra és egymásból következő) korszakainak fől sorolásában egyszerűen „modern polgári” – társadalom lényegében közösség- és keresztény-ellenes, míg a valamilyen értelemben közösségének elgondolt szocializmus a kereszténység szellemének inkább megfelel. A másik, hogy a modern, azaz marxista ún. tudományos szocializmus előbb-utóbb föl adja ezt a „tudományos” (egyben vallásellenes) jellegét, legalább szociáldemokrata, de esetleg kommunista változatában is. Egyik föltevés sem volt már eleve téves, a gyakorlatban azonban végül mindkettő tévedésnek bizonyult. A szocializmus megvalósítására tett eddigi kísérletek katasztrófával végződtek, s jelenleg nem látszik semmiféle lehetőség valami másfajta kísérletre és kimenetelre. A szociáldemokrácia (mint a német példán épp főntebb láttuk) egy idő után tényleg föl adta vallásellenes beállítódását, s hasonló jelenségek nagysokára a kommunista mozgalomban is megjelentek (az olasz „történelmi kompromisszum” gondolata), ám a marxista filozófia lényegében valláskritikai elkötelezettségű maradt, ha nem durva, akkor finomabb formákban. Még azokban az esetekben is, ahol a vallási eszmevilág ténylegesen befolyásolta, ez a befolyásolás nem vallásos szellemben történt. Legjellegzetesebb példa erre Ernst Bloch filozófiája. Ez kifejezetten eszkatologikus beállítottságú, Istennek azonban nincs hely benne: „Reich ohne Gott”, mondja szellemesen Alfred Jäger könyvének címe. Bloch ugyan „saját remény-filozófiáját ebből az aspektusból mint a vallás ’örökségét’, mint ’metavallást’, ezzel azonban még mindig mint egyfajta vallást kívánta megérteni” (Jäger: 12); s ennek folytán nem is tisztán marxista jellegű, mert „mit Marx über Marx hinaus” dolgozik, ahol a döntő különbség: „Marx weiß, Bloch hofft” (uo.: 38, 42). Ennek a vallásosságnak a lényege valóban a remény elve (*Prinzip Hoffnung*), vagyis a messianizmus. Habár Bloch ezt az el-

vet lényegében metafizikai elvvé teszi, de – tudatosan Kanttal szemben – a *Reich* eszméje nála mégsem eszmény, hanem „realisierbare Größe”, az immanenciában megvalósuló eszme. A remény blochi filozófiája és moltmanni teológiája tehát inkább csak nevükben mutatnak rokonságot.

Csupán a hatvanas-hetvenes-nyolcvanas évek ún. keresztény–marxista dialógusában bukkantak föl olyan gondolatok a marxista filozófián belül, melyek a váláshoz és a kereszténységhez való viszonyban nem a különbséget vagy éppen az ellentétet, hanem a rokonságot kezdték hangsúlyozni. Ilyen volt például a svájci művészettörténész és művészetszociológus Konrad Farner tevékenysége. Farner még 1923-ban belépett a kommunista pártba, egy ideig a vezetésnek is tagja volt, s az ötvenes években is makacsul kitartott politikai elkötelezettsége mellett: csak 1969-ben lépett ki, intranzigens újbaldali nézetei miatt. Valójában csak ekkor kezdődik számunkra érdekes korszaka, élete utolsó éveiben, amikor végül a zürichi egyetem teológiai fakultása biztosított számára előadói állást. De már egy korábbi, a bázeli egyetem teológiai fakultásán tartott, „Marxistische Religionskritik heute” c. előadásában (1969) az eredetileg Barth-tanítvány, most immár független marxista Farner leszögezi: bár a marxizmus nem – mint sokan gondolják – szekularizált kereszténység, és nem is – Karl Rahner kifejezését használva – „anonim” kereszténység, ámde nem is vallásellenes (*anti-religiös*), hanem csak vallásnélküli (*a-religiös*) világnézet. Az alapviszonyt marxizmus és kereszténység között Farner így határozza meg: „[A] marxista egyben kommunista kell legyen, mert a kommunizmus az ő történelemfölfogásának lényegi eleme; a keresztény nem kell, hogy kommunista legyen, de lehet az, mert a kommunizmus mint társadalmi rend nem keresztényellenes.” (Farner: 13.) Farner tiltakozik az ellen, hogy a marxi valláskritikából egyoldalúan kiragadják „a nép ópiuma” tézist. Hiszen az először is nem Marx gondolata: megjelenik már Holbachnál is, majd Goethenél, aki „narkotische Predigten”-ről beszél, aztán a hegelianus Bruno Bauernél és Moses Hessnél, hangsúlyosan Heinenél és Feuerbachnál. (Sőt valószínűbb, hogy Goethét sem az általa nem sokra becsült Holbach befolyásolta, hanem Immanuel Kant, aki egyhelyt azt a megjegyzést teszi, hogy egy haldoklónak vallási vigasztalást adni a lelkiismeret vádjaival szemben olyasmiről, mint „ópiumot adni a lelkiismeretnek”; ld. Kant: 213.) Másodszor Marxnál ez az ópium „sem nem méreg, sem nem bűn, hanem vigasztaló és fájdalomcsillapító”, tehát valláskritikája lényegileg nem annyira magának a vallásnak a bírálata, hanem azé a világé, mely ilyenfajta vigaszt és fájdalomcsillapítót igényel – és egyébként is, ha a keresztények résztvesznek a világ aktív megváltoztatásában, a tézis többé már nem áll (uo.: 20). Ugyanilyen elszigetelt (vagy méginkább elszigetelt) jelenség volt Csehországban a marxista filozófiaprofesszor Vitezslav Gardavsky esete, aki 1967-ben cikksorozatot jelentetett meg, „Isten nem

egészen halott” címmel – egyébként barátja volt a később Bázelen működő Jan Milic Lochman barthiánus teológusnak (v.ö. ehhez Lochman: 25 sk., passim). Ugyancsak illetén elszigetelt kísérletek Magyarországon is léteztek, ahol a marxista valláskutató Lukács József körül – aki úgy fogalmazott, hogy a marxista valláskritika lényege nem az, hogy nemet mond az Istenre, hanem hogy igent mond az Emberre – szerveződött egy ilyen törekvésű csoport, és itt a marxizmus (hasonlóan, mint Plessnernél a fölvilágosodás) szekularizált kereszténységként is megjelent (v.ö. Lendvai, Protestantizmus: 286, 318).

3.2. ESZKATOLÓGIA ÉS FORRADALOM

Maga Marx ezekben a kérdésekben egy meglehetősen ambivalens álláspontot foglalt el. Az bizonyos, hogy már legkorábbi filozófiai művében, doktori disszertációjában, amelynek ajánlásában (Ludwig von Westphalennak, későbbi apósának) arról a meggyőződéstől fűtött napfényes idealizmusról beszél, amely úgymond nem képzelődés, hanem igazság, ez az általábanvett idealizmus nem jelent nála egyben vallást is. Ezt világosan mutatja az ugyanott nagy entuziazmussal megjelenő Prométheus-kultusz, amelynek befolyásolója Aischylos mellett Goethe is lehetett. Hogy Feuerbach valláskritikája, amely minden vallásos képzetet az ember önleidegenedése termékének tekint, miközben ezeket egy filozófiai antropológiába kísérli meg átmenteni (ld. Petzoldt: 139, passim), hatást gyakorolt Marxra, szintén világos és közsímet. Ahogyan a *Gazdasági-filozófiai kéziratok* (az általa a fiatal Hegel főművére alkalmazott szavakkal: a marxi filozófia „szülőhelye és titka”) fogalmaz: „Mint ahogy a vallásban az emberi fantázia, az emberi agy és az emberi szív öntevékenysége az embertől függetlenül, azaz mint idegen, isteni vagy ördögi tevékenység hat az egyénre, ugyanúgy a munkás tevékenysége nem az ő öntevékenysége.” (Marx, Kéziratok: 48.) Ugyancsak életreszólóan hatott rá azonban Charles de Brosses híres könyve, *Du culte des dieux fétiches* (1760), és persze nyilvánvalóan Kant vallásfilozófiai főműve is, ahol szintén egész passzusok foglalkoznak a vallási fetisizmussal. A fetisizmusban Marx végülis az önleidegenedés radikális esetét látja, amikor az ember, elkészítvén magának a fétist, azt maga fölé emelve imádja, elfeledve, hogy valójában az ő saját alkotása. A fetisizmus azonban nem elsősorban mint vallási jelenség jelenik meg Marx műveiben, bár nem is attól elválasztottan. Már korai cikkeiben is a *Rheinische Zeitung* időszakából a fétisimádást emlegeti a sajtószabadságról folyó viták kapcsán, s az ún. falopási törvénnyel kapcsolatban azt írja, hogy a kubai vademberek, akik az aranyat a spanyolok fétisének tartották, a tartományi gyűlés vitái alapján bizonyára a fát tartották volna a rajnavidékiek fétisének. Fetisizmus-elemzésének legismertebb példája azonban A *tőke* híres pontja: „Az áru fétisjellege és ennek titka”. Itt arról beszél, hogy az áru, mely egyszerű

használati értéként közönséges, magátólértődő dolog, rögtön titokzatos tulajdonságokat vesz föl, mihelyt ténylegesen áruként, azaz csereértékként jelenik meg. Az arany használati értéként egy fizikai és kémiai tulajdonságokkal leírható fém, csereértékként (árúként) azonban már valósággal misztikus hatalommal bír. De ez nem az ő természeti létéből fakad: e tulajdonságot az emberek meghatározott társadalmi viszonyai adják neki, amiről azonban később már megfelelnek, s az aranyat (és minden más értéket, akár a fát is) így fétisként tisztelik. És itt Marx – kétségtelenül Feuerbach nyomán – lát egy analógiát a vallással: „Ahhoz tehát, hogy analógiát találjunk, a vallás világának ködös tájai felé kell fordulnunk. Itt az emberi fej termékei saját élettel megajándékozott, egymással és az emberekkel viszonyban álló önálló alakoknak tűnnek fel. Ugyanígy vagyunk az áruvilágban az emberi kéz termékeivel. Ezt nevezem fetisizmusnak...” (Marx, Tőke I.: 75.) A vallás tehát a fetisizmusnak egy mondhatni szimbolikus megjelenésformája.

De nem minden vallás egyformán. Marx a legerőteljesebben és leghevesebben a keleti vallások durva bálványimádását támadta, ahol az ember leborul a majom és a tehén előtt, s magát a Dzsagannath-szekér kerekei alá veti; ám a kifinomultabb görög politeizmus esetében is Prométheus alakját idézte föl „minden égi és földi istenekkel” szemben. Luther szerepének kapcsán pedig egyhelyütt ezt írja: „Luther a külsődleges világ lényegeként ismerte fel a vallást, a hitet, és ezért szembelepett a katolikus pogánysággal...” (Marx, Kéziratok: 62.) Ugyanis „a vallási önelidegenedés szükségképpen a laikusnak a paphoz való viszonyában jelenik meg, [...] egy közvetítőhöz” (uo.: 52); és éppen ez ellen lépett föl Luther. A marxi valláskritikát a legközvetlenebb módon tartalmazó írás: „A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés”, amelynek egynémely téziséét főntebb Farner nyomán már föl idéztük, Luther szerepét a következőképpen jellemzi: „Németország forradalmi múltja ugyanis elméleti, a reformáció. Ahogyan akkoriban a szerzetes, most a filozófus az, akinek agyában a forradalom elkezdődik. Luther, igaz, azáltal győzte le az alázatosságból fakadó szolgaságot, hogy a meggyőződésből fakadó szolgaságot tette a helyébe. Azáltal törte meg a tekintélybe vetett hitet, hogy helyreállította a hit tekintélyét. Azáltal változtatta a papokat laikusokká, hogy a laikusokat papokká változtatta. Azáltal szabadította meg az embert a külső vallásosságtól, hogy a vallásosságot a belső emberré tette. Azáltal emancipálta a testet a lánc alól, hogy láncraverte a szívet. De ha a protestantizmus nem is volt az igazi megoldás, mégis a feladat igazi felvetése volt. Most már nem a laikusnak a rajta kívülálló pappal való küzdelemről volt szó, hanem a saját belső papja, a saját papos természete elleni küzdelemről.” (Marx–Engels I.: 385.) Marx szerint a protestantizmusban az vált tehát világossá, hogy a vallási elidegenülés lényege nem magában a vallásban van (mint Feuerbach gondolta), hanem: „Ez az állam, ez a társadalom termeli a vallást, egy visszájára fordított világtudatot, mert maga is visszájára

fordított világ. A vallás ennek a világnak általános elmélete, enciklopedikus összefoglalása, népszerű formába öntött logikája, spiritualista becsületügye, lelkesedése, erkölcsi szentesítése, ünnepélyes kiegészítése, általános igazoló és vigasztaló alapja. [...] A vallás a szorongatott teremtmény sóhaja, egy szívtelen világ lelke, mint ahogyan szellemtelen állapotok szelleme. A vallás a nép *ópiuma*.” (Uo.: 378.) A vallás kritikája tehát nem fölösleges, mert ez „minden kritika előfeltétele” (uo.), ennek funkciója pedig: „A vallás kritikája kiábrándítja az embert, de azért, hogy mint kiábrándult, értelmére tért ember gondolkozzék, cselekedjék, alakítsa valóságát... [...] A mennyország kritikája ezzel a föld kritikájává, a vallás kritikája a jog kritikájává, a teológia kritikája a politika kritikájává változik.” (Uo.: 379.) Összefoglalóan: „A vallás elleni küzdelem tehát közvetve küzdelem *ama világ* ellen, amelynek szellemi *aromája* a vallás.” (Uo.: 378.) Ennélfogva a vallás kritikája nem öncél, sőt ilyenként voltaképpen fölösleges is lenne. Mert ameddig a jelzett viszonyok fennállnak, addig a vallás is szükségképpen fennmarad, s mihelyt viszont Marx szerint megszűnnek, a vallás – legalábbis mint szükségszerű és magábanvaló társadalmi jelenség – szintén mintegy magától megszűnik. (Egyéni meggyőződésként természetesen akkor is megmaradhat.) Ezért az istenhitre vonatkozó kérdés is, „egy *idegen* lényegét, a természet és az ember feletti lényegét illető kérdés – oly kérdés, amely magába zárja a természet és az ember lényegteleniségének bevallását – gyakorlatilag lehetetlenné vált. Az ateizmusnak – mint e lényegteleniség tagadásának – nincs többé értelme, mert az ateizmus *Isten tagadása*, és az *ember létezését* e tagadás által tételezi; de a szocializmusnak mint szocializmusnak nincs többé szüksége ilyen közvetítésre” (Marx, Kéziratok: 77).

Milyen értelemben lenne tekinthető ezekután a marxizmus mégis egyfajta szekularizált kereszténységnek? Egyrészt egy nagyon általános értelemben. Amennyiben ugyanis Marx azt állítja: „A vallás az emberi lényeg *fantasztikus megvalósulása*, mert az *emberi lényegnek* nincs igazi valósága” (Marx–Engels I.: 378); ezzel azt is állítja, hogy a valóságban azt kell ténylegesen megvalósítani, ami a vallásban illuzórikus formában már megvolt. „A kritika letépte a láncról a képzelt virágokat, de nem azért, hogy az ember a fantáziátlan, vigasztalan láncot hordja, hanem azért, hogy a láncot ledobja, és élő virágot szakítson.” (Uo.: 379.) Ám a képzelt virág mégiscsak a valóságos virág elképzelése... A marxizmus további fejlődésében azonban ez a gondolat egyre inkább háttérbeszorult. Annál inkább előtérbenyomult viszont egy másik gondolat, az eszkatologikus–messianisztikus eszme. Ezt Marx persze nem közvetlenül a protestantizmusból vette át, hanem a protestáns alapvetésű történelemfilozófiából, így mindenekelőtt Fichtéből és Hegelből. Az „ősidő” és a „végidő” amaz összefüggése, amelyet majd később Tillich emlegetni fog, Fichte történelemfilozófiájában egészen közvetlenül és nyíltan, a Hegelében közvetettebben és némileg rejtetten jelen van. (Ráadásul Gans a „tagadás tagadása” hegeli formuláját egy olyan

összefüggésbe helyezve is alkalmazta, ahol a kisipari korporatív munka tézise és a gyári nagyipar antitézise után valamiféle szocializmus jelenik meg mint szintézis; és bár semmi közelebbit a dologról nem tudunk, de tény, hogy Marx 1837-ben professzorának lakhelyén, Stralauban pihent megromlott egészségi állapota miatt.) Marx egyik korai írásában („A történelmi jogi iskola filozófiai kiáltványa”), a *természeti emberek* keresése kapcsán így jelenik meg ez az összefüggés: „Mindezek az excentricitások azon a helyes gondolaton alapultak [*allen diesen Exzentritäten lag der richtige Gedanke zugrunde*], hogy a *primitív* állapotok naiv németalföldi festmények az *igazi* állapotokról.” (V.ö. uo.: 78.) Egy ugyancsak korai Marx-írás („A zsidókérdéshez”) pedig azt követeli, hogy szűnjenek meg az e kettő közt létrejött és létező elidegenült állapotok, amelyben az emberi lényeknek csak „fantasztikus” valósága van, s így az ember ténylegesen csak mint magánember (*bourgeois*) létezik, miközben közösségi-ember (*citoyen*) mivolta csak politikai illúzió: „A valódi embert csak az *önző* egyén alakjában, az *igazi* embert csak az *elvont citoyen* alakjában ismerik el. [...] Csak ha a valóságos egyéni ember visszafogadja magába az absztrakt állampolgárt, és, mint egyéni ember, a maga empirikus életében, a maga egyéni munkájában, a maga egyéni viszonyai között az *emberi nem lényévé* vált, csak ha az ember a maga 'force propre'-jait társadalmi erőkként ismerte fel és szervezte meg, s ennél fogva a *társadalmi* erőt nem választja el többé magától a *politikai* erő alakjában, csak akkor valósult meg az emberi emancipáció.” (Uo.: 371.) Ennek a folyamatnak a véghezvitelét Marx – ismeretes módon – a proletariátus forradalmától várta. A proletariátus ugyanis, mondja a „Bevezetés”-ben (és mint láttuk, valami hasonlót mondott később Ragaz és Tillich is) „egyetemes szenvedései révén egyetemes jellegű; [...] többé nem egy *történelmi* jogcímre, hanem már csak [...] az *emberi* jogcímre hivatkozhatik” (uo.: 389-390). Erre a forradalomra Marx ugyan végső soron Nyugat-Európában számított, beleértve annak német periferiáját, de a forradalmat (éppúgy, ahogyan ez korábban Franciaországban és később Oroszországban is történt, ilyen vagy olyan formában) a nemzeti törekvésekkel is összefüggésbe hozta: „[M]ihelyt a gondolat villáma mélyen becsap ebbe a naiv népi talajba, végbemegy a *németnek* az emancipálódása *emberré*.” (V.ö. uo.: 390.) A sziléziai takácsok anarchisztikus lázadásában pedig már ennek a folyamatnak a kezdetét vélte megpillantani, méghozzá egy radikális kezdetet: „Nemcsak a gépeket, a munkások e versenytársait pusztítják el, hanem az *üzleti könyveket*, a tulajdon jogcímét is, s míg minden más mozgalom először csak a *gyáros*, a látható ellenség ellen fordult, ez a mozgalom egyszersmind a bankár, a rejtett ellenség ellen is fordul.” („Kritikai széljegyzetek 'Egy porosz' cikkéhez”, uo.: 404.)

Marx főművében, A *tőké*ben a történelemfilozófiai gondolatok bűvópatakszerűen húzódnak végig a közgazdasági fejtegetések bonyolult járatain, időnként azonban nagy erővel a felszínre is törve. Lássuk először is az említett történelemfilozófiai

hármasság meglétét. Az árufetisizmusról szóló nevezetes pontban Marx az emberi munka általános természetének elemzését – lényegében Hegel mintájára – a fejtegetés kezdetén helyezi el, és egy ironikus modorban Robinson példáján szemlélteti: „Valamennyi viszony Robinson és ama dolgok között, amelyekből magateremtette gazdagsága áll, [...] egyszerű és átlátszó... És mégis megvan bennük az érték valamennyi lényeges meghatározása.” (Marx, Tőke I.: 79.) A tényleges történelemben azután, a patriarchális közösségek fölbomlása után, valóban megjelenik az érték és az árucseré: „Használati tárgyak egyáltalában csak azért válnak árukká, mert egymástól függetlenül űzött magánmunkák termékei. [...] Az árucseré ott kezdődik, ahol a közösségek végződnek...” (Uo.: 75, 89.) Ennek a tézisnek és antitézisnek a szintézise pedig a következő lenne: „Képzeljük el végül, a változatosság kedvéért, szabad emberek egyesülését, akik közösségi termelési eszközökkel dolgoznak, és sok egyéni munkaerejüket öntudatosan egy társadalmi munkaerőként fejtik ki. Itt megismétlődik Robinson munkájának minden meghatározása, csak nem egyénileg, hanem társadalmi fokon.” (Uo.: 80.) Ha meggondoljuk, hogy Marx A tőkét egyrészt szaktudományos közgazdaságtani műként tekintette, s hogy másrészt szocializmusa jellemzésénél igényt tartott a „tudományos” jelzőre, jobban megértjük a filozófiát ironia mögé rejtő magatartását. Ha azonban megfedkezünk a filozófiai szempontról általában, nem értenénk meg „közgazdaságtani” kapitalizmusbírálatt, azt hogy a mű alcíme miért – kanti minták nyomán – „Kritik der politischen Ökonomie”.

Egyrészt történelemfilozófiailag, ahol a munkamegosztás romantikus bírálata központi szerepet játszik. A modern társadalomban kényszerű munkamegosztás uralkodik a társadalom minden területén; s a szakmaiság és a specializálódás kultusza végül az ember teljes fölparcellázásához vezet, amit Ferguson e fölkiáltással fejez ki: „Helóták nemzete vagyunk, és nincs közöttünk szabad ember!” (V.ö. uo.: 332.) Ha pedig ennek igazolására a társadalmat az egyes emberekből álló organizmusnak fogják föl, akkor ezzel „valóra váltják Menenius Agrippa ízetlen meséjét, amely az embert saját teste pusztá töredékeként ábrázolja” (uo.: 338). Ez volt a lényege a különféle organikus államelgondolásoknak, melyek sorát még Platón nyitotta meg: „Platón *Respublikája*, amennyiben a munka megosztását mint az állam alakító elvét fejt ki, csak athéni eszményítése az egyiptomi kasztrendszernek...” (Uo.: 344.) Azonban a modern kapitalizmus, a manufaktúra-rendszer és a gépi nagyipar egyaránt, a munka megszervezését egy mechanizmus formájában valósítja meg, ahol az ember a gép alkatrészévé válik: a modern nagyüzem egy „mechanikai szörnyeteg, melynek teste egész gyárpételeket tölt meg, és melynek démoni ereje eleinte óriási tagjainak szinte ünnepélyesen kimért mozgása mögé rejtőzik, majd számtalan tulajdonképpeni munkaszervének lázasan örvendő körtáncában tör ki”

(uo.: 356); szóval, mondhatni, egy igazi Moloch. (Marx másutt szó szerint a tőke Dzsagannath-kerekeiről beszél.) Mindezekkel szemben Marx a klasszikus görögség: Aristotelész és Antipatrosz (Cicero korabeli költő) eszményét idézi föl az ember és a szerszám illetve gép viszonyáról, arról, hogy a szerszámoknak és gépeknek az ember kiszolgálására voltaképp automataként kellene dolgozniuk. (V.ö. uo.: 380-381.) Ezzel, ha úgy tetszik, már át is léptünk az utópia területére. Ám az utópikus szocialisták eszméi még erőteljesebben jelentkeznek Marx morálfilozófiájában, mely a tőke antihumánus természetét veszi célba. Ismételten fölidézi Shylock figuráját, aki a tőkés alapmagatartás irodalmi megtestesítője (ld. uo.: 269); s azokat a riasztó képeket a gyermekmunka valóságos világából, ahol a tőkéseket senki és semmi nem kadályozta meg abban, hogy „egy évtizeden át kisgyermek véréből – akiket, hogy munkájukat elvégezhessek, székre kellett állítani – napi 10 óra hosszat selymet ne fonjanak” (uo.: 274). De nemcsak erről van szó, hanem a női munkával együttjáró általános erkölcsi fölbomlásról: a szokássá lett ledérségről, az anyák természetellenes elidegenedéséről gyermekeiktől, sőt burkolt gyermekgyilkosságokról az ópiumkészítményes kezelésekkel (ld. uo.: 367 sk., 650 sk.). Az általános eredmény ez lesz: „A tőkés termelés tehát csak azáltal fejleszti a társadalmi termelési folyamat technikáját és kombinációját, hogy egyúttal aláássa minden gazdagság kútforrásait: a földet és a munkást.” (Uo.: 472.) És nemcsak fizikai értelemben, mivel ezzel párhuzamosan létrejön „[a]z értelmi elszívárosodás, [...] amelyet éretlen embereknek pusztán értéktöbblet-gyártó gépekké változtatása mesterségesen kitermel – és amelyet nagyon meg kell különböztetni attól a természetadta tudatlanságtól, amely a szellemet paragon heverteti, de magát a fejlődőképeséget, természetes termékenységét nem rontja meg...” (uo.: 372). Ez az elidegenedés-leírás az alapja Marx kíméletlen Malthus-kritikájának is, mivel ennek népesedési elméletében a tőke emberellenességének apológiáját látta.

Marx meg volt róla győződve, hogy a proletárforradalom előbb-utóbb megvalósítja az elképzeléseit, még ha minden egyes mozzanatra (mondjuk a munkamegosztás megszüntetésére) nézve nem is voltak részletes elgondolásai: „A tőkés termelési módból eredő tőkés elsajátítási mód, ennél fogva a tőkés magántulajdon, az első tagadása az egyéni, a saját munkán alapuló magántulajdonnak. De a tőkés termelés egy természeti folyamat szükségyszerűségével létrehozza saját tagadását. Ez a tagadás tagadása. Ez nem állítja vissza a magántulajdont, de helyreállítja az egyéni tulajdont a tőkés korszak vívmánya: a kooperáció és a földnek valamint a maga a munka által termelt termelési eszközöknek a közös birtoklása alapzatán.” (Uo.: 713.) Hogy ez egészen pontosan mit jelent, hogy hogyan kell a gyakorlatban elképzelni, azt Marx nem mondta meg. Részletes – tehát valódi – utópiát soha nem dolgozott ki, ha tetszik, a konkrét megvalósítási módokat magára a forradalmi folyamatra bízta. Amit először

már az 1840-es években várt Nyugat-Európában és Németországban; azután az 1848-as kudarc után az ötvenes években ugyanott (ezért kezdett hozzá *A tőke* nyersfogalmazványához, az ún. *Alapvonalakhoz*), majd végül a Párisi Kommün bukása után már Európán kívül. Előbb Amerikával kapcsolatban voltak illúziói: az *Alapvonalak*, de *A tőke* is tele van Amerika dicséretével és a vele kapcsolatos várakozásokkal. Idézünk egyet a főszövegből: „A juhok és ökrök által kiszorított ír az Óceán túlsó oldalán mint féni támad fel. És a tengerek öreg királynőjével szemben mind fenyegetőbben emelkedik fel az ifjú óriásköztársaság.” (Uo.: 667.) Egyet pedig a „London, 1867. július 25.” keltű előszóból: „Miként a XVIII. századi amerikai függetlenségi háború harci riadó volt az európai középosztály számára, úgy a XIX. századi amerikai polgárháború harci riadó az európai munkásosztály számára.” (Uo.: 9.) Az amerikai polgárháború két évvel azelőtt ért véget. A Párisi Kommün bukása után a Nemzetközi Munkásszövetség székhelyét Amerikába helyezték. Mivel azonban a várakozásaik itt sem nagyon akartak megvalósulni, Marx figyelme egyre inkább Oroszország felé fordult, amelyről egyébként mindaddig a lehető legrosszabb véleménnyel volt, annak mind hivatalos cári, mind forradalmi anarchista változatában. Világos képe és biztos jóslata persze nem volt az oroszországi fejlődésről és annak jövőjéről: ezt jól mutatják a Vera Zasulics idevágó kérdésére írt levelének egyre rövidebb változatai. Egy azonban bizonyos. *A tőke* 1. kiadásában az Amerikára történt utalás mellett jegyzetben még szerepelt a következő passzus: „Ha az európai kontinensen a tőkés termelés befolyása, amely a túlmunkával, a munka megosztásával, a gépnek való alávetéssel, az éretlen és a női test elnyomorításával, rossz étellel stb. aláássa az emberi fajt, továbbra is karöltve fejlődik a nemzeti szoldateszka nagyságában, államadósságokban, adókban, elegáns hadviselésben stb. való konkurenciával, akkor végül mégiscsak elkerülhetetlenné válhat Európának a kancsukával és kalmük vér obligát beömlesztésével való megifjítása, amelyet a félorosz és egészen moszkovita *Herzen* [...] oly komolyan megjövendölt.” (V.ö. uo.: 667, 745.) A későbbi kiadásokból ez a rész kimaradt.

A XIX. század végére Angliában és Amerikában erős szakszervezetek, Nyugat-Európában és a hozzá egyre inkább fölzárkózó Németországban erős munkáspártok jöttek létre, s a marxizmus elméleti dominanciája a munkásmozgalomban vitathatatlanul vált. Ugyanakkor Angliában egyáltalán nem mutatkozott forradalmi helyzet, s így a reformizmus ideológiája uralkodott, Németországban pedig éppen a marxista ideológiájú (bár erős lassalle-i hagyományokat is őrző) szociáldemokrata párt nagy sikerei nyomán szintén ez vette át a terepet. Erősebb forradalmi lendület csak a perifériákon mutatkozott: Franciaországban (ne felejtsük el, hogy a Nyugat központi régiójába itt csak az Észak tartozott, a nagy súllyal bíró Dél nem), Olaszországban, a Dunai Monarchiában, Oroszországban. Ezeken a területeken tovább

hatottak Blanqui (végülis tőle származott „a proletariátus diktatúrája” fogalma) és Bakunin hagyományai, melyek a reformok politikájával szemben folyamatosan a forradalmi akciókat sürgették.

A századforduló olasz marxizmusának klasszikus képviselője Antonio Labriola volt. „Beszélgetések szocializmusról és filozófiáról” c. kitűnő írása úgy keletkezett, hogy Georges Sorel kiadta franciául Labriola két tanulmányát a Kommunista Kiáltványról és a történelmi materializmusról könyvalakban, előszóval ellátva (1897 és 1899); a tanulmány formálisan nem más, mint az ennek kapcsán írt levelek Sorelhoz. Később Benedetto Croce biztatására publikálta, aki viszont ehhez kapcsolódóan kritikát írt a marxizmusról, amire azután Labriola a francia kiadáshoz írt utóíratban válaszolt (v.ö. Labriola: 177 sk., 287 sk., 301 sk.). A filozófia Labriola számára szoros kapcsolatban áll a gyakorlattal. A metafizika elfogadható ugyan, mint általános kérdések vizsgálata, s a történelmi materializmusból következik egy a filozófiai monizmusra hajló (kritikai-formai) tendencia, a filozófia lényege azonban az, hogy a konkrét valósággal kapcsolatban álló kritikai tudatos gondolkodás (v.ö. 234 sk.). „A történelmi materializmus számára viszont a [valamivé-]llevés, a fejlődés, vagyis az evolúció reális valami, sőt maga a valóság; ahogyan reális a munka, amely az ember önteremtése, az (állati) lét közvetlenségéből a tökéletes szabadsághoz emelkedik (ami a kommunizmus).” (Uo.: 243.) A történelmi materializmus Labriola szerint az *élet filozófiája*, nem pedig az élet ideológiai látszataié (ld. uo.: 258), mert a szocializmus nem egyház, nem szekta, amelynek dogmára vagy fix formulára lenne szüksége (ld. uo.: 207). „S ilyenformán ismét eljutottunk a *gyakorlati filozófiához*, mely a történelmi materializmus veleje; [...] más szóval a történelmi és társadalmi embert a maga egészében felölelő *gyakorlati filozófia*.” (Uo.: 222-223.) (A „gyakorlati filozófiája” formula később majd Antonio Gramscinál fog központi szerepet játszani.) A történelmi materializmus „bizonyos értelemben az egész marxizmust jelenti” (ld. uo.: 189); és „[m]ivel ez a tan önmagában a *kritika*, nem fejleszthető, alkalmazható és javítható másként, mint *kritikailag*” (uo.: 198). (A „kritikai elmélet” fogalma szintén később fog majd szerepet játszani, a Frankfurti Iskolában.) A „tudományos szocializmus” kifejezést viszont Labriola, mint mondja, „nem minden aggodalom nélkül” használja, „mert annyira visszaélnék vele, hogy bizonyos mértékig szinte nevetségessé tették” (uo.: 199). A szocialista elmélet (a történelmi materializmus) múlhatatlan főladata a forradalom lehetőségének kritikai tanulmányozása: „S ez az, amiért a forradalmak, amelyek olyan sok okból szükségesek és elkerülhetetlenek, ebben a vonatkozásban is hasznosak és kíváncsok: mert hatalmas seprűként eltakarítják a színről az első foglalatokat, vagy legalább megtisztítják a levegőt, ahogy a viharok után megnövekszik ózontartalma. Vagy nem azt mondja-e Ön [Sorel], mégpedig igen helyesen, hogy a szocializmus

minden gyakorlati kérdése (s gyakorlaton kétségkívül azt érti, ami az elméleti tudás által felvilágosított tudat értelmi adataiból meríti fényét) erre a három pontra vezethető vissza és ebben foglalható össze: a) eljutott-e már a proletariátus osztthatatlan osztályként való létezésének világos tudatáig? b) van-e annyi ereje, hogy harcba indulhat a többi osztály ellen? c) képes-e arra, hogy a kapitalista szervezet megdöntésével megdöntse a hagyományos ideológia egész rendszerét is? – S ez igen helyes!” (Uo.: 164.) A Fra Dolcino forradalmi hagyományát (v.ö. 198, 281 sk.) tanulmányozó Labriola a forradalom konkrét gyakorlatában látja meg a forradalom elméletének próbáját: „Csak az ilyen gyakorlati lovagi torna tapasztalata során, csak az osztályharc mindennapi tanulmányozása során, csak a már nyalábba [*in fascio*] szedett és egyesített proletárerek ismételt próbája és ellenpróbája során van módunk ellenőrizni a szocializmus esélyeit: különben utópisták vagyunk és maradunk, még Marx tekintélyes nevében is.” (Uo.: 205.) Ugyanakkor elutasítja Bakunin (aki, mint mondja, alattomban befurakodott az Internacionáléba, provokálva, hogy kiűzzék) hagyományát, éppen arra való hivatkozással, hogy a marxizmus egyáltalán nem vált pusztá parlamentiáris politizálássá: „A sorozatos polémikák a marxizmus ellen, amely bizonyos kritikusok fantáziájában a politikai iskolának [a parlamentarizmusnak, v.ö. 193] egyszerű változatává süllyedt, azoknak a forradalmároknak a hagyományára vezethetők vissza, akik, kivált a latin országokban, Bakuninban találták meg vezérüket és mestertüket. Vajon a mai anarchisták mi mást ismételnek, mint ama letűnt idők sirámain és tévedéseit?” (Uo.: 205-206.)

Francia levelezőpartnere, Georges Sorel aligha így látta a dolgot. A *Gondolatok az erőszakról* (1. kiad.: 1906) c. művének előszavaiban hangsúlyosan szembeszáll a reformizmussal, s azt állítja, hogy a szocializmus egyre inkább mint a forradalmi szindikalizmus elmélete jelenik meg, mint *új iskola*, „inkább Marx elveit, semmint a marxizmus hivatalos letéteményesei által oktatott formulákat követve; [...] hogy pontosan megismerje a munkástömegekben kialakuló spontán mozgalmak történelmi súlyát, amelyek mestere elméleteivel egyező irányt biztosíthatnak a társadalom alakulásának” (Sorel: 7-8). A békés, „normális” viszonyokból kiinduló reformista elmélet nem számol azzal, hogy a valóság jellege megváltozik, amikor föllép benne az erőszak. „A proletárerőszak megváltoztatja mindazon konfliktusok jellegét, amelyek során érvényesül, mert tagadja a burzsoázia által szervezett erőt, és meg akarja semmisíteni az államot, amely ennek központi magja.” (Uo.: 32.) Bár Sorel ragaszkodik ahhoz, hogy ő Marx autentikus elképzeléseit autentikus módon értelmezi, végülis elismeri, hogy ezt legalábbis a Marx által előre nem látott viszonyok körülményei közepette és ezek hatására teszi: „Sajnos Marx nem láthatta azokat a jelenségeket, amelyek nekünk megszokottá váltak; jobban tudjuk, mint ő, hogy mi a sztrájk, mert megfigyelhettünk kiterjedésében és időtartamában

jelentékeny gazdasági konfliktusokat; az általános sztrájk mítosza népszerűvé vált és szilárdan megtelepedett az agyakban; olyan gondolataink vannak az erőszakról, amelyeket Marx nem egykönnyen alakíthatott volna ki magának; módunk van tehát doktrínáját kiegészíteni, ahelyett hogy szövegeit kommentálnánk, mint tették oly sokáig némely szerencsétlen tanítványok.” (Uo.: 44.)

Sorel kiindulópontja tehát a reformizmus bírálata. Mint mondja, Bernstein (akinek alapműve 1899-ben jelent meg) észrevette és fölfedte a szociáldemokrácia nyelvezete és tevékenységének jellege közti kiáltó ellentmondást, mivel a marxista nyelvezetet olyanok konzerválták, akiktől Marx gondolatrendszere valójában teljesen idegen volt (ld. uo.: 50-51). Sorel számára nyilvánvaló, hogy a proletároknak joguk van az erőszak fegyverével élni, még ha a polgári fölvilágosító filozófia szerint az erőszak a barbárság maradványa is (v.ö. uo.: 68). „A proletárerőszak nemcsak az eljövendő forradalmat biztosíthatja, hanem az egyetlen eszköznek látszik, amelyik a humanitarizmustól elbutított európai nemzetek rendelkezésére áll ahhoz, hogy újból megeljele a régi energiájukat.” (Uo.: 81.) A barbárságot *en masse* elítélő fölvilágosodással szemben Sorel hivatkozik mindenekelőtt Vico „ricorsi”-elméletére, s bár megjegyzi, hogy a germán barbárok nem hoztak létre haladó társadalmakat a római birodalomból, mert túl kevesen voltak, és így végül csak a régi urak helyébe léptek, az analógiát mégis aktualizálja: „Talán el lehet hárítani a világ jövőjét fenyegető veszélyt, ha a proletariátus következetesen ragaszkodik a forradalmi eszmékhez...” (Uo.: 87.) Sorel idevágó nézeteinek igazi forrása azonban Nietzsche filozófiája. Miután általánosságban kiemeli az erőszak szerepét a régi életben (hivatkozva a norvég késharcokra, a vendettára és Lynch bíróra is), kigúnyolja, hogy a régi kegyetlenkedések eltűnését nagyszerűnek és minden erőszakosság elítélésének tekinti az „erkölcsbírók *bégető nyája*” az „általános mulyaság” szellemében, miközben, amint azt Anglia példája mutatja, a régi kegyetlenséget most csak a kegyetlen ravaszság váltotta föl (ld. uo.: 173 sk., 183 sk.); s végül kimondja: „[K]iindulópontnak azt a híres ellentétet tekintem, amelyet Nietzsche állított fel az erkölcsi értékek két csoportja között”, ti. az urak illetve a papok sugallta erkölcs között (ld. uo.: 225). Amikor Nietzsche a hősökrol beszél, Sorel szerint ugyan gondolhatunk római, arab, japáni, germán, viking hősökre is, de „[m]indenekelőtt a homéroszi hősökre kell gondolnunk”. Bár Nietzsche sajnos nem látta, hogy „az *úr* ma is itt van a szemünk előtt, ő hozza létre ez idő szerint az Egyesült Államok rendkívüli nagyszerűségét”, nem látta a különös hasonlóságokat „a minden munkára alkalmas jenkí és az ókori görög tengerész között, [...] aki hol kalóz, hol földműves, hol kereskedő; [...] az ókori hérosz és a Vadnyugat meghódítására induló férfi” között (uo.: 226-227). Ezek a párhuzamok – persze Nietzsche nélkül és előtt – szinte szószerint megvannak Marxnál az *Alapvonalak* és *A tőke* utalásaiban Amerikára és a jenkikre.

Sorel azonban nem helyesel mindenfajta erőszakot. Az államilag szervezett kényszersztől, mint amilyen volt az inkvizíció, az *ancien régime*, sőt a Robespierre által gyakorolt diktatúra is, elhatárolja magát: „A proletárerőszak semmilyen viszonyban sem áll ezekkel a proskripciókkal; egész egyszerűen háborús aktus, [...] gyűlölet és bosszúvágy nélkül... A hadsereg az állam legvilágosabb, legkézzelfoghatóbb és a kezdetekhez a legszilárdabban kapcsolódó megnyilvánulása.” (Uo.: 106-107.) A proletárerőszak Sorel által elképzelt formája – így véli legalábbis eredetileg – nem fog ilyesfajta állami terrort produkálni: „Joggal vonjuk le mindebből azt a következtetést, hogy nem szabad összekevernünk az állam megdöntésére törekvő proletárok sztrájkokban megnyilvánuló szindikalista erőszakát azokkal a vad túlzásokkal, amelyeket az állam babonás tisztelete sugallt 1793 forradalmárainak, amikor a hatalom a kezükben volt, és amikor az egyháztól és a királyságtól átvett alapelveket követve elnyomhatták a legyőzötteket. Joggal reméljük, hogy egy tiszta, szindikalisták által véghezvitt szocialista forradalmat nem fogják bemocskolni azok a borzalmak, amelyek a polgári forradalmakat bemocskolták.” (Uo.: 109.) A „harsány, fecsegő és hazug szocializmus”, vagyis a reformista szociáldemokrácia (ld. uo.: 113) életidegen elméleteivel szemben „az általános sztrájk fogalma oly jól alkalmazkodik a munkáslélekhez, hogy képes azt a legteltesebben uralni” (uo.: 120). Éppen ebből eredezteti Sorel a maga „új iskoláját”, amely azonban szerinte valójában ortodox marxizmus: „Az új iskola aznap kezdett emancipálódni, amikor világosan felismerte, hogy a szocializmus formulái gyakran jelentősen eltávolodnak Marx szellemétől, és javasolta az ehhez a szellemhez való visszatérést.” (Uo.: 121.) A dolog persze fordítva is fölfogható, amint Sorel következő megjegyzéséből – ha tetszik, elszólásából – kiderül: „Mi sem bizonyítja jobban Marx zsenialitását, mint az, hogy figyelemre méltó egyezés áll fenn az ő nézetei és azon elmélet között, melyet lassan, nehézségek árán, mindig a sztrájkok gyakorlatának talaján maradvá alakít ki napjainkban a forradalmi szindikalizmus.” (Uo.: 131.) A szindikalista általános sztrájk olyan konstrukció, amely magába foglalja az egész proletárszocializmust; a szindikalista általános sztrájkban a heroikus proletariátus (és erre minden elnyomottak közül csakis ő képes!) úgy szerveződik a csatára, hogy a történelem nagy mozgatójának tekinti magát, mindent a harcnak rendel alá, s a dicsőségre és a döntő viadalra vágyik, mely igazi értékét bizonyítja (ld. uo.: 149, 159). A proletár öntudatnak ez a hősieg elgondolása – nyilvánvalóan a nietzschei „Übermensch” alkalmazása a proletár alakjára – természetesen még inkább mítikus jellegű, mint ahogyan korábban Marx mitologizálta a proletariátus szerepét. Ha Marx annakidején az emberrel azonosította a proletárt, Sorel most a felsőbb-emberrel azonosítja.

A mű későbbi kiadásaihoz Sorel nemcsak új előszókat írt, de új függelékeket is csatolt. A II. függelék, „Az erőszak apológiája” (1908) szerint a proletariátus a sztrájkokban, végső soron az erőszakban tételezi önmagát (a harc lényege ez, nem

pedig a gazdasági érdek), s a forradalom ennek az öntételezésnek lesz a befejező és végső aktusa: „A proletariátus a sztrájkokban bizonyítja létét. [...] A sztrájk háborús jelenség; nagy hazugság tehát azt mondani, hogy az erőszak járulékos zavar, amelynek el kell tűnnie a sztrájkokból. A társadalmi forradalom ennek a háborúnak a kiterjesztése...” (Uo.: 274.) Az igazán érdekes azonban a III. függelék: „Lenin mellett” (1919). Először is azért, mert ebben Sorel már nem a saját „új iskolájában”, hanem Lenin elméletében látja a marxi eszmék autentikus folytatását: „[Lenin] a szocializmus legnagyobb teoretikusa Marx óta, és egyszersmind olyan államvezető, akinek a zsenialitása a Nagy Péterére emlékeztet. [...] Lenin 1918. májusi beszéde a szovjetek hatalmáról nem kevésbé jelentős, mint Marx tanulmánya az 1871-es polgárháborúról.” (Uo.: 280.) Azt, hogy Lenin erőszakot alkalmaz, Sorel éppoly nagyra értékeli, mint ahogyan azt is, hogy ezt az orosz történelem szerves folyamatának megtörésével, ám egyszersmind annak részeként gyakorolja: „Lenin erőszakot akar tenni a történelmen, akárcsak Nagy Péter”: a szocializmus bevezetését mint tösgyökeres orosz viszi véghez (ld. uo.: 281, 283). Másodszor pedig – és méginkább – azért, mert Sorel most elfogadja, sőt apologizálja a bolsevikok által gyakorolt, államilag szervezett kényszert, amely 1919-ben már nemcsak a Sorel által szintén elítélt dantoni szeptembrizálás, de a robespierre-i terror vonásait is mutatta: „[V]ajon mit tettek volna a nagy cárok, ha olyasféle lázadások fenyegetik őket, amilyeneket gyorsan le kell törnie a *szovjetek* köztársaságának, ha nem akarja tönkretenni magát...” (Uo.: 284-285.) Korábban a jakobinus terrort az *ancien régime* módszereinek alkalmazása miatt ítélte el. Most ugyanazt az érvet hozza föl a bolsevikok védelmében, amit korábban (és később is) a terror minden védelmezője használt: mint mondja, bár nem valószínű, hogy Lenin olvasta az ő proudhoni ihletésű művét, de ha igen, akkor esetleg Proudhon nyomait követi – a hadijog megsértését szentesíti a történelem. Mivel az Antant alávaló háborút folytat, jogosak a bolsevikok ellenintézkedései: „[M]ennyi hálával tartozik a jövő a szocializmus orosz katonáinak! Milyen súlytalannak ítélik majd a történészek a frázishősök bíráló szavait, akiket a demokrácia a *bolsevikok* túlkapásainak leleplezésével bíz meg! [...] [...]átok a plutokrata demokrációkra...” (Uo.: 286-287.)

Nem sokkal később, mint Sorel (1910-ben), a magyar kultúrkritikus Lukács György is fölvetette, hogy a proletárok játszhatnak el a régi civilizáció világát szétzúzó és egy új kultúrát megteremtő barbárok szerepét, ámde hozzátette: amit a szocializmustól (értsd: a szociáldemokráciától) eddig láttunk, nem sok jót ígér (v.ö. Lendvai, Lukács: 85-86). És ő maga később valóban nem a szociáldemokrácia, hanem a kommunizmus szellemében újíttotta meg Marx eszméit, a századforduló társadalmi válsága és az orosz (valamint az ehhez kapcsolódó magyar) forradalmak kapcsán. Lukács gondolkodását már korai, ún. premarxista korszakában is

jellemezte a messianisztikus eszmék megléte, amelyek 1918 végén bár egy irracionalista fordulattal, ámde mégis logikusan mentek át egy marxista-kommunista messianizmusba. (V.ö. uo.: 336 sk.) Lukács tudatosan vállalt először is egyfajta – szerinte ugyan realizisztikussá tett – utopizmust: „Mert a szocializmus végcélja utópikus ugyan abban az értelemben, hogy túl van a mai társadalom gazdasági, jogi és szociális keretein, [...] de nem utópikus úgy, mintha a feléje vezető út valami társadalmon kívül vagy felett lebegő eszméknek a földreszállása lenne. A marxizmus osztályharcelmélet [...] a transzcendens célkitűzést immanenssé változtatja...” (Lukács, Taktika: 126.) Az osztályharc, a forradalom és az erkölcs viszonyáról írt 1919-es cikkeiben az utopizmus és a messianizmus egymásbafonódnak. Így „A kommunizmus erkölcsi alapja” c. írásában ezt mondja: „[A]z osztályharc rideg irgalmatlansága abból a célkitűzésből meríti erejét, hogy a küzdelem az osztálykülönbségeket nem ismerő társadalom felépítésével fog végződni. [...] Csak akkor volt értelme az osztálykülönbségek gyökeres kiirtásának, ha vele minden kiveszett az emberek egymás közötti életéből, ami őket egymástól elválasztotta: minden harag és minden gyűlölet, minden irigység és minden gőg.” (Lukács, Történelem: 19-20.) A szeretet emez eljövendő társadalmáról írottakat persze nem Marx, sokkal inkább Rousseau és Dosztojevszkij bizonyos eszméi befolyásolták: „Gyerekekkel szemben nincs osztályharc, mert minden gyermekben az eljövendő, az osztálykülönbségeket nem ismerő társadalom kezdő tagját kell látni.” (Uo.: 21.) És Rousseau emlegetése nagyonis jogosult itt. „Az erkölcs szerepe a kommunista termelésben” c. írásban a következőt olvashatjuk: „Mert a munkásosztályon belül a proletariátus győzelemre jutása óta csak annyiban van szükség bármiféle kényszereszközökre, amennyiben *a munkásosztály egyénei nem képesek vagy nem hajlandók saját érdekeiknek megfelelően cselekedni.*” (Uo.: 25.) Ez pontosan megfelel ama rousseau-i elgondolásnak, hogy a szabadságra nem képes embereket kényszeríteni kell rá, hogy szabadok legyenek. Azonban a legérdekesebb ezzel kapcsolatban, hogy Lukács pontosan tisztában van egy ilyen kényszerítés következményeivel és veszélyeivel: „Az utóbbi esetben olyan *jogrendet* teremtenek, amellyel a proletárosztály kényszeríti az őt alkotó egyes egyéneket, hogy az osztályérdeküknek megfelelően cselekedjenek: *önmagára is alkalmazza a diktatúrát.* [...] [...]ez az út a jövő számára nagy veszedelmeket rejt magában. [...] [...]akkor olyan jogrendet kell megteremtenie, amelynek magától való megszűntét a fejlődés nem képes automatikusan létrehozni. Olyan irányba terelődik tehát a fejlődés, amely lényegesen veszélyezteti a végcél eljövételét és megvalósulását. Mert azt a jogrendet, amelynek megteremtésére ily módon kényszerül a proletariátus, külön kell majd ily módon ismét lerombolni – és ki tudja, milyen megrázkódtatásokat és szenvedéseket fog majdan előidézni az átmenet, amely ilyen kerülővel vezet a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába?”

(Uo.: 26-27.) Azonban Lukács mégis vállalja ezt a veszélyt, mivel meg van győződve róla, hogy a forradalmi fejlődés föl fogja számolni a civilizáció és a kultúra közti hasadást, és egy – immár a kapitalizmus által kifejlesztett civilizáció alapzatára épülő – visszatérést valósít majd meg a prekapitalista (a fiatal Lukács által mindig példaértékűnek tekintett) nagy kultúrához. Amint „Régi kultúra és új kultúra” c. írásában mondja: „Mert a kultúra éppen úgy az ember belső uralma környezete felett, mint ahogy a civilizáció [a] külső uralmát jelenti környezete felett.” (Uo.: 43.) Ez az eszme a német klasszikus filozófia világából származik, és Lukács most határozottan – nem teljesen jogtalanul – kijelenti: Kant és Fichte filozófiájában már ott van az új társadalom eszméje (ld. uo.: 47).

A fentebbiekben láttuk, hogy Lukács 1919-es gondolatvilágában már jelen volt a rousseau-i *volonté générale* (a *volonté de tous*-t meghaladó, az összes egyessel szemben a valódi összességet képviselő „általános akarat”) eszméje. Ez a későbbiekben is így marad, de változó formák között. A „Párt és osztály” (eredetileg: „A proletáregység helyreállításának elméleti jelentősége”) c. dokumentumban még úgy véli: a magasabb egység (t.i. a klasszikus szociáldemokrácia és a belőle kivált kommunizmus helyreállított egysége) az egységes proletariátust mint a társadalomban uralkodó osztályt jellemzi, mert a pártok még az osztályöntudat homályosságán alapultak, amiért is az egységes proletariátus szervezett diktatúrájában a pártok megszűnnek (ld. uo.: 50-51, 57). Már egy év múlva azonban revideálnia kell ezt a nézetét, bár alkalmasint nem annyira a történelemfilozófiai, mint inkább a politikai körülmények nyomása alatt, „Önkritika” c. cikkében: eszerint föltétlenül szükséges a párt kommunista reorganizációja (ld. uo.: 62). Ebben a reorganizációban a hangsúly eleinte még a korábbi messianisztikus eszmékre esik, így „A kommunista párt morális küldetése” c. írásban: „A kommunista pártnak kell először megtestesítenie a szabadság birodalmát; benne kell először uralomra jutnia a testvériség, az igazi szolidaritás, az áldozatvállalás és áldozatkészség szellemének. Ha nem képes ennek megvalósítására, vagy legalábbis nem tesz erre komoly erőfeszítéseket, akkor egyre inkább csak programjában különbözik a többi párttól.” (Uo.: 126.) Mély, és a maga utopisztikus koordinárendszerén belül mélyen igaz gondolat, amit azonban Lukácsnak a továbbiakban sürgősen el kellett felejtetnie, ha tevékenykedni kívánt a tényleges (nem a „szentek közössége” mintájára szerveződő) kommunista pártban. Az „Opportunizmus és puccsizmus” c. írás már a tényleges politikai szervezet problémáit helyezi előtérbe: „A kommunista párt elgondolhatatlan egy szervezet, sőt egy szigorúan centralizált és fegyelmezett szervezet nélkül.” (Uo.: 130.) Ebben a szellemben kell átértelmeznie a későbbiekben *Geschichte und Klassenbewußtsein* c. magisztrális művének (1923) egyik alapgondolatát, a „hozzárendelt osztálytudat” (*zugerechnetes Klassenbewußtsein*) fogalmát is, amely a rousseau-i *volonté générale*-

nak immár fogalmi szintre hozott marxista megújítása: „Az osztálytudat mármost az a racionálisan meghatározott reakció, melyet ily módon *hozzárendelünk* a termelési folyamaton belüli meghatározott, tipikus helyzethez. [...] [...]az osztálytudat nem egyes proletárok vagy összességük (tömegpszichológiai) tudata, hanem az *osztály történelmi helyzetének tudatossá vált értelme*.” („Osztálytudat”, uo.: 277, 308.) Ez az igazinak tekintett osztálytudat tehát nem az a tudat, amivel az osztály ténylegesen rendelkezik, hanem az, amivel filozófiai értelemben rendelkeznie *kell*: ennek révén lesz a proletariátus a történelem puszta objektumából annak öntudatos szubjektumává. (A proletár mítizálásának újabb formájaként.) Valamennyit visszavesz ugyan a messianisztikus eszmevilágból a következő gondolat: „*Adva* azonban csak a *lehetőség* van. Maga a *megoldás* csak a proletariátus *tudatos* tettének gyümölcse lehet.” (Uo.: 307.) Ám szinte csak azért, hogy rövidesen megtörténjen ennek a visszavételnek a visszavétele is: „A proletariátus [...] nem menekülhet hivatásától.” (Uo.: 312.) Egy ponton Lukács maga sem titkolja el eszmevilágának kvázi-vallásos jellegét, amikor „Rosa Luxemburg, a marxista” c. tanulmányában a következőt írja: „Az opportunisták [...] igazi kispolgári és szabadgondolkodó módon gúnyolódnak azon a 'vallásos hiten', amely a bolsevizmus, a forradalmi marxizmus alapját képezi. Ez a vád saját tehetetlenségük bevallása. [...] Amit hitnek neveznek, amit a 'vallás' megjelöléssel kívánnak lejártni, nem több és nem kevesebb, mint a kapitalizmus bukásában való bizonyosság, a – végső fokon – győzedelmes proletárforradalom bizonyossága. Nem létezik 'anyagi' garancia e bizonyosság számára.” (Uo.: 267.) Ezzel a hittel védelmezi Lukács az orosz forradalmat, akár még Rosa Luxemburg bírálataival szemben is („Kritikai megjegyzések Rosa Luxemburg: 'Az orosz forradalom kritikája' című művéhez”), amikor visszautasítja az „erőszak *versus* terror” és „osztálydiktatúra *versus* pártidiktatúra” problematikájának úgymond szörszálhasogató boncolgatását éppúgy, mint „a másként gondolkodók szabadságának” úgymond nem realizisztikus követelését (ld. uo.: 597 sk.): „A szabadság *szolgálja* a proletariátus *uralmát, és nem az őt*.” (Uo.: 600.) A hozzárendelt osztálytudat tényleges hordozóját pedig – belső és külső kényszerből egyaránt – egyre inkább a kommunista pártban kellett meglátnia. Eszerint a kommunista párt a szabadság birodalmába vezető első lépés hordozója, s a kommunizmus igenis megvalósítja az egyén szabadságát is; ámde: „A jelenleg élő ember 'szabadsága' [...] az eldologiasodott és eldologiasító tulajdon által elszigetelt ember szabadsága: szabadság a hasonlóképpen elszigetelt egyénnel *szemben*. [...] [...]a szabadság birodalmának tudatos akarása az egyéni szabadságról való lemondást jelenti; [...] az egyénnek tudatosan alá kell rendelnie magát azon összakaratra, amely a valóságos szabadság életre hívására hivatott... Ez a tudatos összakarata a kommunista párt.” (Ld. „Módszertani megjegyzések a szervezeti kérdéshez”, uo.: 628 sk.) Végül aztán a kommunista mozgalommal és

a kommunista párttal történt igazi azonosulása bizonyítására megírt Lenin-tanulmányában („Lenin. Tanulmány gondolatainak összefüggéséről”, 1924) már az orosz párttörténet legendaszerű kontextusában helyezi el az álláspontját, a bolsevik párt kialakulásának kezdeteire, a szervezeti szabályzat első pontjának híres vitájára utalva: „Lenin volt az első, [...] aki elméletileg legfontosabb s ezért gyakorlatilag is döntő oldaláról közelítette meg a problémát: a szervezeti kérdés oldaláról.” (Lukács, Lenin: 30-31.)

Az Oroszországgal való ismerkedés azonban régóta jelen volt már Lukács gondolatvilágában, és pedig a dosztojevszkiji *oeuvre* recepciójának formájában. Dosztojevszkij nevét először ugyanabban az 1910-es írásában nyomtatja ki, amelyben az új barbárok eljövételét is várja. A tízes években aztán újra és újra visszatér hozzá, s 1914-15-ben (a háború hatása alatt) hatalmas kézíratsort vet papírra egy tervezett Dosztojevszkij-monográfiához. Ennek történelemfilozófiai eszmefuttatásai többek között Luther szerepét is érintik. Lukács ugyan méltatja Luther – vallási és társadalmi – forradalmi kezdeményezéseit, de végül átmeneti ill. kompromisszumos jellegűnek minősíti őket, s inkább az újrakeresztelők és a misztikusok világa felé tájékozódik. (V.ö. Lendvai, Lukács: 263-264.) Mivel azonban ezek a nyugati Európában végül bukásra ítéltettek, most a „Keletről jön a fény” mítoszához fordul. Amivel korántsem áll egyedül. A századforduló és különösen a világháborús időszak Németországában egy sor író és gondolkodó (köztük például Thomas Mann) rokonszenvezett ezzel az elvvel, elsősorban azok, akik a német kultúrát szembeállították az angol-francia civilizációval. Persze az orosz barbársággal is, de hát Dosztojevszkij és Tolsztoj nyilván nem ennek képviselői voltak, s a brutális cári rendszerrel is ugyanilyen nyilvánvalóan szembenálltak. Theoderich Kampmann művei: *Dostojewski in Deutschland* (1930) és *Licht aus dem Osten?* (1931) hatalmas körképet vetítenek elénk a németországi Dosztojevszkij-hatásról.

Kampmann katolikus teológus volt (1930-as műve disszertáció a münsteri egyetemen), a Meier-Graefe hatására előtérbe helyezett irodalmi szempont mellett így a teológia áll még érdeklődésének középpontjában. A Dosztojevszkij-hatást alapvetően irodalmi korszakok szerint rendszerezi, nála ezek: a naturalizmus korszaka (a XIX. század), az újromantika korszaka (a századforduló) és az expresszionizmus korszaka (1918 után) (v.ö. Kampmann, Dostojewski: 5 sk., 31 sk., 81 sk.). Mivel azonban ezek nagy kultúrtörténeti jellegű korszakok egyben, valamint a teológiai szempont kapcsolódásai miatt is, a filozófiai–történelemfilozófiai vonatkozásokról szintén képet kapunk. Dosztojevszkij művei németül már a XIX. század negyvenes éveitől (1846/47-től) kezdtek megjelenni, s 1882 és 1890 között majdnem minden művét publikálták. Habár a későbbiekben irodalmilag inkább Tolsztoj hatott, ez nem szorította háttérbe a Dosztojevszkij-hatást. Az igazán nagy áttörést a Piper nagy Dosztojevszkij-kiadása

jelentette 1907-19 között. Ebbe a kiadásba Moeller van den Bruck bevezetőket írt, aminek alighanem szerepe volt abban, hogy a pszichológus Dosztojevszkij mellett (akinek már Nietzsche a csodálója volt) lassanként a metafizikus és misztikus Dosztojevszkij nyert teret (ld. uo.: 48-49). Moeller szerint az orosz misztika (mely szerinte közel áll az indiaihoz) specifikuma a „Sinnlichkeit”, mely az etikai és szociális kérdéseket egy „sehendes Mitleid” jegyében szemléli; illetőleg ahogyan Moeller fogalmaz: ahol a pozitivisták számára a szociális probléma mint etikai probléma végetér, ott kezdődik ez Dosztojevszkij számára. És ez nem egyéni sajátosság, hanem az orosz szellem megnyilatkozása: „Dostojewski der Russe” Moeller bevezetőiben mindenütt a *Leitmotiv* (ld. uo.: 50, 59, 61). A világháborút követően egy valóságos orosz szellemi hullám indul el, az orosz vallásfilozófia és történelemfilozófia számos dokumentuma megjelenik, így 1920-ban Danilevszkijtől az „Oroszország és Európa” is (ld. uo.: 100 sk.). Megkezdődik a német kultúra oroszországi hatásának kutatása, így Hans Prager: *Die Weltanschauung Dostojewskis* c. könyve (1925) Novalis-párhuzamokat mutat ki Dosztojevszkijnél, sőt Sztavrogin alakjában egyenesen a hegeli *Weltvernunft* perszonalifikációját pillantja meg (ld. uo.: 154, 321). W. Komarowsch (R. Fülöp-Miller és F. Eckstein *Der unbekannte Dostojewski* kötetében, 1926) úgy véli, „A kamasz” központi fogalma a *lebendiges Leben* (ld. uo.: 157) – ez a fogalom fontos szerepet játszott Lukács *Die Seele und die Formen*jében is. Carl Dallago (az innsbrucki ún. Brenner-kör jeles képviselője) kimutatja Dosztojevszkij műveiben a párhuzamokat Kierkegaardral (ld. uo.: 160 sk.). Otto Kaus idevágó művei (1916, 1923, 1926) szerint azonban Dosztojevszkij kereszténysége csak álcázott marxizmus, ő valójában a XIX. század nagy társadalmi harcainak hőroza (ld. uo.: 69 sk.); és tulajdonképpen erre utal a Meier-Graefe által megvont párhuzam is Vincent van Gogh-hal (ld. uo.: 91).

Dosztojevszkij vallásossága illetőleg ennek jellege heves viták tárgya lesz. Még a háború közepén jelent meg Max Scheler: *Krieg und Aufbau* c. könyve (1916), benne az „Ueber östliches und westliches Christentum” c. tanulmánnyal. Ebben a szerző kiemeli, hogy Keleten passzív, Nyugaton aktív erények jelennek meg a szerzetességben: az aszkézis mint az embernek saját magától való menekülése, illetőleg az aszkézis az Isten- és embertárs-szeretet szolgálatában – ez visszamegy még a Kelemen/Órigenés *versus* Ágoston ellentétre. Dosztojevszkij mármint a nyugati elvet ördöginek tekinti, ami megnyilvánul abban, hogy azonosítja a katolicizmus és a szocializmus végső elveit. (Ld. uo.: 188 sk.) Hermann Bahr szerint viszont Dosztojevszkij egy őskeresztény (ld. uo.: 212 sk.), és Romano Guardini úgy véli: bár „A félkegyelmű”-ben alig fordul elő Isten neve, valójában az egész könyv róla szól (ld. uo.: 213 sk.). Troeltsch szerint Dosztojevszkijnél nincsenek konzekvens szellemi-etikai értékek, nincs „jó és rossz”; Hermann Hesse ugyanígy látja, csak ő csodálja ezt (ld. uo.: 144). Viszont Kampmann úgy véli, Troeltsch kínosan téved Dosztojevszkij

társadalmi nézeteinek megítélésében: „A szociális formula, amit E. Troeltsch sok egyébbelegyütt kiolvas Dosztojevszkij műveiből, nem más, mint: 'Pack schlägt sich, Pack verträgt sich.' Minden tévedése közül ez a legkínosabb.” (Kampmann, Licht: 94.) Az ugyancsak protestáns (dialektikus) teológus Thurneysen pedig Kampmann szerint nem ismeri föl a *natura* jelentőségét az ortodox dogmatika értelmében, ami gyakorlatilag ugyanaz, mint a katolicizmusé, csak itt hiányzik a skolasztikus terminológia. „Dosztojevszkij számára Isten nemcsak a transzcendens, az abszolút más, hanem a világban immanens is, az emberrel rokon.” Illetve: „Mivel a teremtés Isten kezéből származott és származik, [...] mivel Isten – helyesen értve – a teremtésben és így az emberben is bennerejlik, ezért az út az embertől az Istenhez nem ugrás a sötétbe, s ezért van lehetőség a 'közvetlen kapcsolatra' Istennel, lehetőség tehát egy útra az embertől Istenhez.” Dosztojevszkijnél a bűn ugyan törést jelent Isten és ember között, de a bűnösben pozitív erők vannak, melyek lehetővé teszik a kegyelmet. (Ld. Kampmann, Dostojewski: 171 sk., 386 sk.; Thurneysen fölfogására még visszatérünk.) Kiemelt szerep jut a németországi Dosztojevszkij-recepcióban az orosz szerzők német fordításban a húszas évek során megjelent műveinek, melyek erőteljesen kiemelik a társadalmi vonatkozásokat. Rozanov szerint a katolicizmus a romanikus (latin), a protestantizmus a germanikus, a pravoszlávia (igazhitűség) a szláv alakja a kereszténységnek (ld. uo.: 191 sk.). Mereskovszkij földézi az ún. három birodalom tanát, de azokkal szemben, akik szerint most kellene jöjjön a Szentléleké, és ennek prófétája Dosztojevszkij, úgy véli: ez gnosztikus tévedés, mert a harmadik birodalom már elkezdődött a pünkösddel. Dosztojevszkijnek szerinte két arca van: a nagy inkvizitor az Antikrisztus, Zoszima viszont Krisztus irodalmi megjelenítése (ld. uo.: 202 sk.). Szaltykov szerint Oroszország az egyetlen európai állam, amely sosem tartozott a római világhoz; s Dosztojevszkijben találta meg az orosz génusz a talán legmélyebb és bizonyosan legtragikusabb, szinte patológus megtestesülését. Az oroszok vallása a káosz, a nihilizmus, az anarchizmus, ami szocialisztikus és kommunisztikus – a bolsevik káosz ezért fenyegetheti az egész Nyugatot. (Ld. uo.: 145 sk., 277.) Kampmann természetesen Berdjajev és Sesztov műveivel is foglalkozik, ezekre azonban külön térünk majd vissza.

Földézőnk viszont itt még néhány jelentősebb példát, melyek szemléltethetik Dosztojevszkij hatásának sokszínűségét és ellentmondásosságát. A. L. Wolynski (Volynszkij) könyve: *Das Reich der Karamasoff* (Szentpétervár 1901, németül 1920) jelentős hatást gyakorolt. A szerző szerint: „Európa kultúrnépei, egész komplikált, évszázados civilizációjukkal, rabszolda-függésben vannak a történelmi folyamattól, s e rabszolgaságukban elveszítették minden érzéküket a végső valóságok iránt. [...] Ám Oroszország a maga naiv kultúranélküliségében éppen a valóságokhoz áll közel, és nagy költőinek tébolyult eksztázisaiban mindinkább vissza is tér hozzájuk.

[...] Oroszországban, a maga primitív kultúrája miatt, minden őseredetibb, s ezért itt az, ami minden népnél közös, [...] teljesebben és plasztikusabban jut érvényre.” (Wolynski: 94, 189.) Ezt a művet a jeles újkantiánus filozófus Paul Natorp: *Fjedor Dostojewskijs Bedeutung für die gegenwärtige Kulturkrise* c. műve (1923) mint „mély könyvet” méltatja (ld. Natorp: 23), s leszögezi: habár sokak szerint (és korábban maga is közéjük tartozott) nincs híd Goethe és Dosztojevszkij között – ez valójában tévedés (ld. uo.: 30). Dosztojevszkij műveiben megjelenik „az örök szépség, az örök jó szépsége. Ez a szépség fogja megváltani a világot. Fényében végső soron feloldódik [...] az emberi tragédia, s megnyílik a pillantás az örökkön új, örökkön örvendő valódi lét felé” (uo.: 34). Theophile von Bodisco: *Dostojewski als religiöse Erscheinung* c. könyvében párhuzamot von Dosztojevszkij és Luther között: „A protestantizmussal szembeni éles kritikája és a katolicizmussal szembeni gyakorta igaztalan kirohanásai mellett is, különös módon gyakran átfedi ítéleteiben Luthert – furcsa, hogy oly erősen függ az orosz-ortodox egyháztól.” Isten Országá az orosz prófétáknál keresztény-szociális, de az ember újjászületésére irányuló hangsúlyt kap, mint a harmadik birodalom világa, azonban: „Egy új vallás, mondja Paul de Lagarde, nem máról holnapra jön létre, hanem amikor létrejön, egy testnek a lelke lesz majd.” (Bodisco: 47, 79.) Eduard Thurneysen *Dostojewski*-könyve az antropológiai és eszkatológiai mozzanatot helyezi középpontba: „Mi az ember? Ez *Dosztojevszkij kérdése*, és a mi kérdésünk is.” (Thurneysen: 5.) A korunk rejtélyét megtestesítő figurák: Nietzsche, Tolsztoj, és a szerző szerint Lenint is hozzátehetjük – mintha Dosztojevszkij műveiből léptek volna elő. „Az eszkatologikus feszültség Dosztojevszkijnél *eszkatológiává* lesz. Regényeinek végső értéke a *föltámadás*. [...] Kritikájának radikalizmusa abban mutatkozik meg, hogy a társadalmon belüli ellenerőt, a polgári kultúrát meghaladó és új társadalmat meghirdető *szocializmust* éppoly élesen érinti.” (Uo.: 39, 43.) Thurneysen észreveszi az alapvető különbséget Tolsztoj passzív és Dosztojevszkij aktív társadalmi viszonyulása között: „Jellegzetes, hogy Dosztojevszkijnél sosem lép előtérbe az a követelés, amely Tolsztojnál jóformán az egyetlen: a követelés, hogy *mártírrá* legyünk.” (Uo.: 74.) Észreveszi azonban az ebben rejlő veszélyt is: „Amit azonban *nem* ismer – vagy túlságosan is jól ismer a maga démonikus veszélyességében! – az a közbenső birodalom, ahol az ember istenné, a túlnani jelenvalóvá lesz, ahol az álmodást az istenülésről, az ember fejlődéséről 'a gorillától a felsőbb-emberig'. [...] Mert nincsenek *szent* népek, nincs *orosz* Krisztus – ezt jegyezzék meg a *tisztelői* is minálunk! – avagy mit tehetne a 'Nagy Inkvizítor' Krisztusa különösképp Oroszországgal?” (Uo.: 76.) Stefan Zweig: *Drei Meister. Balzac, Dickens, Dostojewski* c. könyvében különös választ ad erre a kérdésre: „Semmi nem ment meg bennünket bűnünk tisztítótüztétől: elkövtük az eredendő bűnt, hogy ne oroszok legyünk. [...] Európai világunk le kell tűnjön az orosz világbirodalomban. [...] Sosem volt még nemzeti esz-

me büszkébb, zseniálisabb, csábítóbb, félrevezetőbb, mámorítóbb, eksztatikusabb – Európa mint világeszme számára –, mint az orosz, Dosztojevszkij könyveiben.” (Zweig: 209-211.) Ernst Benz műve: *Westlicher und östlicher Nihilismus in christlicher Sicht* szerint mindenekelőtt Dosztojevszkij volt az, aki, mint senki más, irodalmi kifejezést adott a nihilizmus szellemének a műveiben, főleg „A Karamazovok”-ban, és az alakok egész sorában (Benz, Nihilismus: 25). Arthur Luther: *Die gesitige und politische Vorstellungswelt der Bolschewiki* c. műve szerint ez fordult át önmaga ellentétébe az orosz forradalomban, mert „az oroszok számára a marxizmus több, mint pusztá doktrína, több, mint tanítás – számukra ez éppenséggel vallás, a hit tárgya” (Luther A.: 7). Tolsztoj is egyfajta megváltásra törekedett, de itt a parasztság helyére már a proletariátus lép – ez Thomas Müntzer és Jan van Leyden napjait idézi. (Paul Ernst számára Lenin a reformátor paraszttvezér Michael Gaismair alakját idézte föl; v.ö. Lendvai, Lukács: 361.) Paul Fischer (Lagarde műveinek gondozója): *Dostojewski. Sein Glauben, Hoffen, Lieben* c. könyvében viszont úgy látja: „A bolsevizmus azonban – ha egyáltalán az ő szava – nem az orosz nép végső szava”; katalizátor azonban lehet (Fischer P.: 142.) Mindez már az alábbiakban – Berdjajevhez kapcsolódóan – tárgyalandó problematikához vezet át bennünket.

Ha megpróbálunk egyfajta mérleget vonni, azt nagyjából a következőkben foglалhatjuk össze. Dosztojevszkij és persze Tolsztoj is egy sajátos protestáns magatartást jelentettek meg az ortodox egyházban vagy inkább valláosságban, amennyiben ennek hittételeit a saját lelkiismeretük szerint interpretálták. Ennyiben jogos lehet párhuzamot vonni köztük és Luther között. Minden más szempontból azonban a párhuzam inadekvát, mert a keleti típusú kereszténység világából sem Dosztojevszkij, sem Tolsztoj nem léptek ki. Ami persze vonzó lehetett a „Keletről jön a fény” apostolai számára. Ők maguk azonban csakis az orosz forradalom apostolai vagy prófétái voltak, bár ellentmondásos formában: nem helyeselték, sőt elítélték a forradalmat, de oly módon, hogy közben fölmutatták annak szükséges és így jogosult voltát. Kettőjük közül e vonatkozásban Dosztojevszkij lázas romanticizmusa gyakorolt erősebb hatást, Tolsztoj lehiggadt újklasszikájával szemben, és azért is, mert ő nem állította már eleve, hogy „ne állj ellent a gonosznak erőszakkal!”. A Dosztojevszkij-hősök sokszor csakugyan mintegy előrevetítik a forradalomban felszínre kerülő típusokat, azok összes ellentmondásos vonásaival együtt. A dosztojevszkiji világ teljes ambivalenciája jelen van az orosz forradalomban is – amint az Berdjajevnek az idevágó problémák egész légiójával viaskodó műveiből kiolvasható.

Berdjajev még odahaza, kényszerű száműzetése előtt írta *Dosztojevszkij világ-szemlélete* c. művét; az előszó kelte: Moszkva, 1921. szeptember 23; nyomtatásban 1923-ban jelent meg németül. Természetesen az 1917-es orosz forradalmak (a februári polgári és a novemberi bolsevik) egyébként egyetlen folyamatot képező

hatása alatt. E forradalmi folyamat más ellenfeleitől eltérően Berdjajev világosan látja, hogy ennek az orosz történelemben megvannak a szerves előzményei, még ha egyelőre leszűkítően értelmezi is őket: „Az orosz forradalom jelentős mértékben úgy zajlott le, ahogy Dosztojevszkij megjósolta. És bármennyire rombolónak és pusztítóknak tűnik is Oroszország számára, erről a forradalomról mégis el kell ismerni, hogy orosz és nemzeti. Az önpusztítás és önégetés orosz nemzeti vonás.” (Berdjajev, Dosztojevszkij: 21.) Dosztojevszkij ennek a forradalomnak volt az ambivalens prófétája. „Ő az Apokalipszis embere” – mondja róla Berdjajev. Már nem szlavofil, hanem Pétervár írója, de nem realista, hanem transzcendens – és lehet ugyan, hogy Tolsztoj a nagyobb író, de Dosztojevszkij fejezi ki a gondolati lényegét. A nihilizmusról ír, de antinihilista, szemben Tolsztojjal, akit úgymond megfertőzött a nihilista tagadás (ld. uo.: 37 sk.). „A látszatra nagyon is liberális, baloldali orosz intelligencia forradalmi ideológiájában a 'határtalan zsarnokság' lehetőségét leplezi le.” (Uo.: 102.)

Berdjajev is megvonja a sokak által fölismert vagy fölismerni vélt párhuzamot Dosztojevszkij és Nietzsche között, amelynek sesztovi változatával még majd foglalkozni fogunk. „Dosztojevszkij és Nietzsche után immár lehetetlen visszatérni a régi, racionalista humanizmushoz; a humanizmus túlhaladottá vált. Az ember humanista önállítása és önelégültsége Dosztojevszkijjal és Nietzschével végetér. Ezután már vagy az Istenemberhez, vagy az emberfeletti emberhez, az emberistenhez vezet az út.” Dosztojevszkij művészete a nietzschei fogalommal leírva féktelenül dionysosi – vele szemben Tolsztoj művészete föltehetőleg apollóiként lenne jellemezhető. (Ld. uo.: 75 sk.) A lényeg azonban nem ez, hanem az Istenember meghirdetése: Dosztojevszkij teodiceája egyúttal antropodicea. Ellenvetés lehet erre, hogy a világban létezik a gonosz. Dosztojevszkij azonban nem is tagadja ezt: „És egész munkássága nem más, mint válasz erre az ellenvetésre. Én ilyen paradox módon fogalmaznám meg ezt a választ: *Isten épp azért létezik, mert van rossz és szenvedés a világban; a rossz létezése Isten létének bizonyítéka. Ha a világ kizárólag jó és boldog lenne, akkor nem lenne szükség Istenre[...]*” (Uo.: 107.) (Jegyezzük meg itt, hogy annakidején nemcsak Rousseau, de Robespierre is így érvelt Isten létezése mellett.) Honnan van azonban a gonosz? Van erre egy hagyományos válasz, melyet Dosztojevszkij is osztani látszik: „A gonoszság a szabadság útjain jelenik meg. [...] A szabadság nélkül Isten lenne felelős a gonoszságért. [...] A szabadság irracionális, s ezért hozhat létre jót is, rosszat is.” (Uo.: 109.) Ugyanakkor fölfogása mégsem azonos teljesen a hagyományos teodicea fölfogásával, ahol a rossz végső soron a jó hiányát jelentette: „A legkevésbé sem volt evolucionista, számára a rossz nem a jó hiányát jelenti, vagy egy szakaszt a jó fejlődésében.” (Uo.: 115.) Az ember egymaga – akárcsak Luthernál – nem tud ellenállni a gonosznak, mely az

érzésében mindenképpen, cselekedet nélkül is jelen van: „Minden gyűlölet már gyilkosság. És mi mindnyájan gyilkosok és gonosztevők vagyunk, jóllehet az állami törvény és a közvélemény ebből a szempontból feddhetetlennek tartana bennünket. [...] Lelkünk mélyén milyen sokan kívánjuk felebarátaink halálát.” Mint Ivan és Mitya Karamazov – ám nemcsak ők, sőt nemcsak fivérük, Aljosa, de még Zoszima sztarec is megismerték a rosszat... (Ld. uo.: 127 sk., 117.) A „Bűn és bűnhődés”-ben azonban Dosztojevszkij azt is megmutatja, hogy a gyilkosságban az ember szellemileg önmagát öli meg: „Amikor önhittségében az ember elpusztítja a másik embert, önmagát is elpusztítja, megszűnik embernek lenni, elveszíti emberi képét, személyisége bomlásnak indul.” (Uo.: 119-120.) És úgy véli, hogy a bűnös ember ezt föl is ismeri, és e fölismerés elviselhetetlenné válik a számára: „A lelkiismeret kínjai sokkal szörnyűbb gyötrődést jelentenek az ember számára, mint az állami törvény külső fenyítése. És a lelkiismeret kínjaitól mardosott ember megkönnyebbülésként várja a büntetést.” (Uo.: 114.) A bűnös ember tehát, miként Raszkolnikov, mintegy törvényszerűen indul el a vezeklés, a megváltás, az Istenember felé. Ezzel szemben az alternatíva másik lehetősége, az emberisten (az *Übermensch*) eszméje a kárhozatra vezet, éspedig már ezen a világon, és mind individualista, mind pedig kollektivistá változatában: „Az emberisten eszméje halált hoz az emberre. Ez Nietzsche példáján látható. Éppilyen halálos az emberiség számára a marxi embertelen közösség eszméje a szocializmus vallásában. [...] Mindent szabad az emberfeletti ember korlátlan szabadsága nevében (szélsőséges individualizmus), vagy az emberiség korlátlan egyenlősége nevében (szélsőséges kollektívizmus).” (Uo.: 123-124.) Dosztojevszkij a Karamazov-fiúk apagyilkossági eszméjében a hagyományos erkölcsi rend, végső soron az Isten elleni lázadás eszméjét látta meg: „Az ember istentelen önállításának útja szükségszerűen vezet az apagyilkossághoz, az apaság megtagadásához. A forradalom feltehetően mindig apagyilkosság.” (Uo.: 129.) Ebben is, akár a kicsapongásban – mely Dosztojevszkij számos művében szintén megjelenik – végső soron az ember önpusztítása nyilvánul meg: „A kicsapongás nem fizikai, hanem metafizikai jelenség. [...] A kicsapongás a nem-lét csábítása, a nem-lét felé való vonzódás.” (Uo.: 154.)

Mármost Dosztojevszkijnél minderre csakis a vallás, közelebbről a kereszténység, még közelebbről a pravoszlávia jelenthet csak ellenszert. A kereszténység Dosztojevszkijnél mindenekfölött a szeretet vallása, és ezt a szeretetet semmi más nem helyettesítheti. Hiába próbál „A kamasz” hőse, Verszilov egy gyönyörű képet megrajzolni az ateista-humanista szeretetről: „Verszilov ezekkel az elragadó szavakkal az ateista szeretet képét rajzolja meg. [...] Ez fantasztikus utópia. Ilyen szeretet sosem lesz az ateista emberiségben; az istentagadó emberiségben az lesz, amit az 'Ördögök' ábrázol. Hiszen sosem valósul meg az, amit az utópiákban tá-

lálnak fel. [...] A 'forradalom' sosem éri el azt, amivel csábít. A 'forradalomban' az Antikrisztus váltja fel Krisztust. Az emberek nem kívántak szabadon egyesülni Krisztusban, s ezért kényszerűen egyesülnek az Antikrisztusban." (Uo.: 159 sk., 161 sk., 170.) Itt néz szembe Dosztojevszkij és Berdjajev teodiceája a forradalom problémájával, mind általánosságban, mind konkrétan az orosz forradalom esetében: „A forradalom annak az embernek a végzetes sorsa, aki elpártolt az isteni ősalapoktól, és üres, lázadó önkényességgel értelmezte szabadságát.” (Uo.: 169.) Ám Dosztojevszkij nemcsak ezt az apagyilkos forradalmiságot leplezi le Berdjajev szerint, hanem az orosz forradalom típusait is: azért az orosz forradalom prófétája, mert a forradalom tényleg úgy ment végbe, ahogyan ő megjósolta. Hiszen a XIX. század hatvanas–hetvenes éveiben ténylegesen még nem létezett az orosz életben sem Sztavrogin, sem Kirillov, sem Satov, sem Verhovenszkij, sem Sigaljev típusa. Ám Dosztojevszkij e figurák irodalmi megformálásában már „leleplezője ama szellem hazug és igaztalan voltának, amely a forradalomban működik, meglátja az eljövendőben az antikrisztusi szellemnek, az emberistenség szellemének felnövekedését” (uo.: 166–167). A szembenézés központi problémája azonban az, hogy a szocializmus nem egyszerűen társadalmi, hanem vallási kérdés (ld. uo.: 170). Mégpedig nemcsak az orosz szocializmus, hanem minden szocializmus: „A kulturális értékeket és a becses történelmi kincseket gyűlölő nihilista kovász képezi az orosz szocializmus alapját. Az orosz szocializmusban, mint a legszélsőséesebb szocializmusban, azonban könnyebb felfedezni a szocializmus természetét, mint a mérsékeltbb és kulturáltabb európai szocializmusban. [...] A szocializmus egyáltalán nem váltja fel a kapitalizmust. Ellenkezőleg, ugyanazon a talajon áll, mint a kapitalizmus, ízig-vérig olyan, mint a kapitalizmus. A szocializmus a kereszténységet váltja fel, a kereszténységet akarja helyettesíteni. [...] A szocializmus is judaista talajon termett. Nem más, mint az óhéber chiliazmus szekularizált formája, Izrael érzékelhető, földi birodalmába és földi boldogságába vetett reménykedés. Nem véletlen, hogy Marx zsidó volt.” (Uo.: 172–173.) Ez utóbbi gondolattal a marxizmus és a szocializmus szinte minden bírálójánál találkozhatunk, méghozzá sokszor nem ebben a szofisztikált, hanem durva és primitív formákban. A magunk részéről, jóllehet nem zárjuk ki teljesen egy effajta szellemi hatás lehetőségét, mégis megjegyezzük: a „választott nép” fogalmát már az első keresztények átértelmezték saját magukra, s ez az átértelmezés újra megjelent minden chiliasztikus eretnekség és szektavallás esetében, gyakran a „földi istenországa” ugyancsak chiliasztikus gondolatával együtt – aminek éteribb lecsapódásait azután hasonló (és egyáltalán nem zsidó, lásd Fichte!) történelemfilozófiai elképzelésekben is alkalmunk volt viszontlátni. Sokkal valószínűbbnek és egyértelműbbnek látszik, hogy a szocializmus ezeknek a szellemi mozgalmaknak a szekularizált és radikalizált folytatása volt.

Dosztojevszkij e szellemi és társadalmi mozgalmak közül a francia szocializmust ismerte. Ennek vonásait általánosította azután minden szocialista mozgalomra: „De zseniális előrelátással megérezte a [francia] szocializmusban azt, ami aztán Marxban és a vele kapcsolatos mozgalomban jutott napvilágra. A marxista szocializmus teljes egészében a kereszténység ellenpólusa.” Ugyanakkor azonban, és itt megjelenik nemcsak Dosztojevszkij, hanem a vele rokon eszmeiségű Berdjajev gondolatainak ambivalenciája is: „Maga Dosztojevszkij sajátosan keresztény, ortodox szocialista volt; [...] az eljövendő Isten-országa felé fordul. A szocializmussal csakis úgy lehet szellemileg harcolni, ahogy Dosztojevszkij tette. A szocializmust nem lehet a 'burzsoá' érdekek alapján legyőzni, mert a szocializmusnak megvan [az] ezekkel a 'burzsoá' érdekekkel kapcsolatos igazsága. [...] A szocializmus belső alapját az képezi, hogy nem hisz Istenben, a halhatatlanságban és az emberi szellem szabadságában.” (Uo.: 173 sk.) Valójában a szocializmusban Dosztojevszkij a nyugati világ fejlődésének egy végső kifutását bírálta. A Nyugat szerinte – ahogyan elemibb formában már a szlavofília is hirdette – letért a helyes keresztény *igazhitűség* talajáról, s ez éppúgy megnyilvánul a katolicizmusban, mint a protestantizmusban. Berdjajev persze jól látja, hogy Dosztojevszkij igazságtalan a katolicizmussal szemben (mondjuk Szent Ferencre gondolva stb.), sőt úgy véli, a bizánci ortodox kereszténység sem volt olyan, ahogyan azt az író beállítja (ld. uo.: 182). És szerinte a Nagy Inkvizitor legendájában Dosztojevszkij a katolicizmus álarcában a szocializmusról beszél, hiszen ezek ketten összefüggnek; sőt inkább a szocializmusról, mint a katolicizmusról, a „földi kenyér” gondolata miatt (ld. uo.: 179, 253). Kevésbé valószínű azonban, hogy az író leplezni akarta volna a szocializmussal szembeni bírálatát (ugyan mi oka lett volna rá?), s ezért a katolicizmus bírálatának álruhájába burkolta. Dosztojevszkij nagyon is bírálta a katolicizmust az egyház földi hatalma, a pápa földi trónja miatt – hogy aztán katolicizmus-bírálata a szocializmusra is kiterjedhetett, azt nem kívánjuk vitatni.

Dosztojevszkij tehát egy új keresztény, szociális szeretet hirdetője (ld. uo.: 198); idealizált szellemi hőse, Zoszima az ortodoxia újjászületésének megjelenítője (ld. uo.: 264). Mert ezt az újjászületést Dosztojevszkij csakis az orosz ortodoxia jegyében tudta elképzelni. Mint Berdjajev mondja, tipikusan orosz, sőt orosz sovinszta. Az orosz nép mértéktelen, a végtelen orosz síkság az ő jelképe, mert „nem véletlen, hogy egy nép ilyen vagy olyan természeti környezetben” él. (Ld. uo.: 200 sk.) Dosztojevszkij is, mint oly sokan mások az orosz értelmiségben, népies gondolkodó, a vallásos népiesség képviselője (ld. uo.: 206). Ámde súlyos veszedelmeket hordozott magában, hogy az orosz intelligencia behódolt a népnek (ld. uo.: 207), sőt úgy vélte, csakis a muzsikok az igazi orosz nép (ld. uo.: 211). Ebből a szempontból nem volt különbség „nyugatosok” és „szlavofilek” között: „Az orosz ateista szocialista-narodnyikok hasonlóan a szlavofil-narodnyikokhoz.” (Uo.: 209.) Hiába voltak mindnyá-

jan művelt emberek, európai szinten: „De kapituláltak a paraszti birodalom előtt, belezuhantak titokzatos szakadékába. [...] A *nemzeti* tudat lehetetlenné vált, csak a *népi* tudat tűnt lehetségesnek.” A marxizmus ugyan csapást mért erre az elgondolásra, de végül a forradalomban ő maga is elkorcsosult – éppenséggel *narodnyik* módra. (Ld. uo.: 213.) Ez lett a vallásos népiség tragédiája: „És az orosz nép egy új birodalmat próbált megvalósítani a világban. A Harmadik Róma helyett azonban a Harmadik Internacionálét hozta létre. [...] A népimádat bűne szolgál a messiási tudat alapjául, s ezért a bűnért elkerülhetetlenül büntetés jár.” (Uo.: 231.) Az orosz értelmiség korábbi fejlődésében csupa-csupa jószándék követte ki a pokolba vezető utat: „Az antikrisztusi gonoszságban mindig van valami, ami hasonlít a krisztusi jóra, mindig fennáll annak a veszélye, hogy összekeverjük és felcseréljük vele.” (Uo.: 255.) És csak amikor a szép utópikus eszméket realizálni próbálják, akkor derül ki, hogy ez a realizálás – a Gonosz birodalmában, vagy ahogyan Lukács fogalmazott a *Dosztojevszkij-kéziratokban*: a jehovikus csatamezőn – előre beláthatatlan következményekhez vezet: „A forradalmak szmerdjakovjai, miután megvalósították Ivan elvét, hogy ’minden meg van engedve’, joggal kérdezik meg a forradalmak ivanjait: ’Most miért ijedtek meg úgy?’.” (Uo.: 190.) Így végül, mondja Berdjajev, a helyzet mégis az, hogy „Dosztojevszkij rossz prófétának bizonyult. Jól látta, hogy az intelligenciát megfertőzte az ateizmus és a szocializmus, de hitte, hogy a nép figyelemre sem méltatja ezt a kísértést, hű marad a krisztusi igazsághoz. [...] Az orosz forradalom rácaffolt a vallásos népiség eszméire, leleplezte illúzióit és tévedéseit” (uo.: 233-234). Dosztojevszkij tehát maga is chiliasztikus próféta, utópikus reformer: nemcsak a konzervatív katolicizmus, de a konzervatív ortodoxia is nehezen ismerheti el a magáénak, mert az ő kereszténysége egy apokaliptikus kereszténység (ld. uo.: 259). Berdjajev mégis hitet tesz mellette, mert úgy véli: „Dosztojevszkij átvezet bennünket a sötétségen, de nem a sötétségé nála az utolsó szó.” Ez „jánosi, világos kereszténység”, mely a jövő felé fordul, mint a Jelenések Könyve, amely a történelmi kereszténységnek csak holt betű maradt (ld. uo.: 287 sk.). Könyve motívójául Berdjajev az evangelista szavait választotta: „És a világosság a sötétségben fénylik, de a sötétség nem fogadta be azt.” (Jn 1,5)

A továbbiakban Berdjajev álláspontja alapvető módosulásokon megy át, amint az a harmincas években publikált két könyvéből kiderül. Ezek: *A kommunizmus igazságai és hazugsága* (megjelent németül 1934-ben) és *Az orosz kommunizmus értelme és eredete* (megjelent angolul 1937-ben). A két könyv tematikája természetesen több ponton átfedi egymást, s közülük a második a tartalmilag gazdagabb, s a változások is értelemszerűen itt mennek messzebbre. Az első könyvvel ezért csak röviden foglalkozunk. Itt Berdjajev idézi Szolovjovot: hogy fölülkerekedjünk a szocializmus hazugságán, először el kell ismernünk az igazságát; s ugyanez a

helyzet a kommunizmussal is. Ennek sok igazsága van és egy nagy hazugsága – a kereszténység számára mindenesetre az a különös jelentősége, hogy „figyelmeztet a nem teljesített keresztény feladatra és kötelességre” (Berdjajev, Kommunizmus: 7-8). A kommunizmus eszméje vallásos, sőt bizonyos értelemben keresztény eredetű, a *communio*, a közösség örökös vágyalmából származik (ld. uo.: 9-10). A kereszténység azonban nem hisz a társadalom kényszerű megszervezhetőségében, mert elismeri a szellem szabadságát, bár a keresztényeknek „igenis részt kell venniük a társadalom Krisztus szellemében való átalakításában” (uo.: 10-11). Azonban, állapítja meg keserűen Berdjajev: „Mélységes sajnálattal kell beismernünk, hogy a polgári korszak keresztényei energia és áldozatkészség tekintetében messze elmaradtak a kommunisták mögött.” (Uo.: 14.) Marx elképzelései a nem-empirikus proletariátusról és a jövőbeni szocializmusról vallásos-chiliasztikus meghatározottságúak ugyan, de a marxista mozgalom már nem föltétlenül ilyen: a német szociáldemokrácia is marxista, de nem vallásos, sőt ugyanez vonatkozik az orosz mensevikekre is. Egészében véve azonban Oroszországban vallásos eszmeként jelenik meg a marxizmus: „A marxizmus racionalista doktrínája és irracionalista elemei fénytörést szenvedtek az irracionális orosz ősenergián, és ez a találkozásuk az orosz szellemmel egyúttal át is alakította azokat. [...] Az eszkatologikus (apokaliptikus) elem átjárja a kommunizmus világszemléletet, amely a 'kairos' fogalmában a vallásos német szocialista Tillichnél is kifejezésre jut: ez az a pillanat, amikor az örökkévalóság szétszakítja az időt. [...] Az orosz forradalomban két messianisztikus áramlat találkozik és egyesül egymással. A proletariátus messianizmusa egyesül az orosz nép küldetéstudatával...” (Uo.: 15, 29.) És Berdjajev most pozitív vonásokat kezd fölfedezni az orosz kommunizmusban: „A tervszerű gazdálkodás elve alapvetően helyes elgondolás. [...] Végül pedig joggal várja el a kommunizmus, hogy az emberiség egy nemzetek feletti világszervezete leküzdje a viszályt, a háborút szító nemzeti önzést és a nemzetek elkülönülését.” (Uo.: 32-33.) Fordulatának oka, hogy végső soron nem helyesli a nyugati kapitalizmust: „Nyugaton a világ újjáalakítását a szabadság gátolja. Itt a *status quo* megőrzését értik szabadságon, és minden változást úgy fognak fel, mint kényszert. [...] Az értékek hierarchiája már a polgári-kapitalista társadalomban eltorzult. A polgári életfelfogás tagadja a szellemi értékek anyagiak feletti magasabb rangját. Így már a polgári érában elkezdődött a kultúra minőségi leépülése.” (Uo.: 34, 42.)

A marxizmus kapitalizmuskritikája azonban azért téves, mert a polgári szellemiségnek éppen ezt a vonását átveszi: nem emberközpontú, hanem társadalom, azaz kollektíva, illetve proletár központú (ld. uo.: 37-38). Ezért, Feuerbachkal szemben, „Marx ateizmusának már nincsenek humanisztikus elemei” (uo.: 75). (A későbbi könyv e vonatkozásban bizonyos módosulásokat hoz majd.) „Marx tanításában léte-

zik egy démonikus elem, és ez határozza meg legyőzhetetlen dinamizmusát. Hisz abban, hogy a jót a rosszon keresztül kell megvalósítani, hogy a fény a sötétségből ered, és hogy a szabadság a szükségszerűség ölében születik. A rossznak még növekednie kell, a sötétségnek tovább kell sűrűsödnie, hogy végre kigyulladjon a fény.” Ezért kell növekednie még az elnyomorodásnak, hogy belőle megszülethessen a forradalom. (Ld. uo.: 39-40.) (Ez persze a dolgok visszájára fordítása: Marx nem azt mondja, hogy az elnyomorodásnak *azért* kell növekednie, hogy kitörhessen a forradalom, hanem *mert* az elnyomorodás növekszik, fog a forradalom kitörni.) Csak hogy itt nem is az eredeti marxizmussal van dolgunk, hanem annak oroszországi, a régi orosz forradalmi tradíciókkal való egyesülésből származó módosulásával: „Ám az orosz ateizmus mély értelmét csak egy paradoxonnal lehet megközelíteni: *Istent tagadni, hogy megvalósuljon Isten országa a földön.*” (Uo.: 73.) Az ateizmus és a nihilizmus a XIX. században csak az értelmiség körében terjedt el, a XX. századi válság során azonban behatolt a népbe: „Az ateista propaganda a munkástömegeket magával sodorta... Az ateizmus és a nihilizmus a nép számára harcot jelentett a társadalmi igazságtalanság és hordozói ellen. A győzelem elérésekor azonban a forradalom hőse a bosszú angyalává változik.” (Uo.: 78-79.) Az orosz nép lelki alkata nem változott meg a forradalom során, csupán új vallásos tárgyat talált magának: „Ugyanazok az energiák állnak a kommunista eszme szolgálatába, mint amelyek korábban Isten imádatát táplálták. A tudat változáson megy át, ám a tudat alatti őstalaj változatlanul él tovább.” (Uo.: 88.) Ez lényegében persze egy pszeudo-vallás, és éppen ebben áll a hazugsága; a kommunizmus hazugsága ugyanis szellemi (nem társadalmi) természetű: a szellem és a személyiség tagadása, olyan istentelenség, mely végül átmegy embertelenségbe (ld. uo.: 35). Éppígy a kommunista állam is pszeudo-teokratikus jellegű, „*hatalmába keríti az emberek egész külső és belső életét*, és nemcsak azt követeli meg tőlük, 'ami a császáré', hanem azt is, 'ami az Istené'” (uo.: 43-44). (Ezzel a megfogalmazással Berdjajev már megragadja a totalitarizmus lényegi sajátosságát, melynek részletesebb kibontása a második könyvben történik meg.) Azonban a kommunizmus elleni harc nem ér semmit, ha a hazugságáról nem választjuk le az eltorzított igazságait. „Minden, a visszaállítás jegyében folytatott fáradozás – tehát a kapitalista társadalom és a polgári civilizáció életformájának szembeállítás a kommunizmussal – eleve sikertelenségre van ítélve.” (Uo.: 47.) Csakis egy új típusú, kommunisztikus keresztény világnézet jegyében lehetséges Berdjajev szerint mind a kapitalizmus, mind a kommunizmus meghaladása: „Az integrális materialista kommunizmussal tehát az *integrális kereszténységet* kell szembeállítani. [...] Az integrális kereszténység képes arra, hogy magába olvassza a kommunizmus teljes igazságát és elvesse teljes hazugságát. [...] A jövő a dolgozó tömegeké.” (Uo.: 48, 50-51.)

A második könyv történelemfilozófiai kiindulópontja az orosz nép és Oroszország átmeneti helyzete Kelet és Nyugat között: „Az orosz nép – lelki alkatát tekintve – keleti nép, Oroszország pedig keleti keresztény állam. Ám mivel két évszázadon keresztül erőteljes nyugati hatás alatt állott, kultúrájának felszíni rétege minden nyugati eszmét magába szívott. [...] De ez még mindig keleti kultúra: a krisztianizálódott Tatár Birodalom kultúrája volt. [...] Az orosz történelem mindvégig a keleti és nyugati elemek párharcának terepe volt, s ebből fakad az orosz lélek ellentmondásossága is.” (Berdajev, Orosz: 9-10.) Együttal geopolitikai és történelemfilozófiai magyarázatot is ad e helyzetre: „Az orosz föld végtelensége, a határok és korlátok hiánya a lélek szerkezetén is nyomot hagyott: rajzolata ugyanolyan, mint az orosz földé – ugyanolyan tágas, határtalan, ugyanolyan nyitott a végtelen felé. [...] Az orosz történészek épp azzal magyarázzák az orosz állam despotikus jellegét, hogy e hatalmas, beláthatatlan orosz síkság szervezett rendjének kialakítása kényszerű szükségként jelentkezett. [...] Vallási dogmatizmusa mindig a szélsőségek felé tereli: mindig vagy igazhitű – vagy eretnek és szakadár, vagy apokaliptikus – vagy nihilista.” (Uo.: 11.) Az újkor kezdetén ilyen alapokon teremt magának világtörténeti küldetéstudattal bíró ideológiát orosz egyház és állam: Filofej sztarec a híres leveleiben meghirdeti a Harmadik Róma elméletét, Rettenetes Iván pedig bejelenti, hogy a cár föladata nemcsak az állam, hanem a lélek gondozása is – egyfajta totalitárius despotizmust (ld. uo.: 12). Majd ezt követi a fölvilágosult despotizmus, Nagy Péter uralma – és Lenin később voltaképpen ugyanezekkel a módszerekkel dolgozik majd (ld. uo.: 15 sk.). A modernizálás az elvont racionalizmus szellemében történik; Feofan Prokopovics, a Péter-kor híres metropolitája „lényegében racionalista beállítottságú protestáns volt” (uo.: 16). (Berdajev itt félreérti a protestantizmus lényegét, mely ugyanis nem a racionalizmus, hanem az ember és Isten közti közvetlen kapcsolat, s mivel ez Dosztojevszkijnél és nála is megvan, anélkül, hogy tudatosítanák, őket talán anonim protestánsoknak lehetne nevezni.) Az orosz tradíció szempontjából azonban minden nyugati típusú reform árulásnak tűnik, még a cárok „imperátor” címe is (ld. uo.: 18).

A totalitárius-despotikus módon végrehajtott reformálás és a fölvilágosult-abszolutista racionalizálás hagyománya mélyen belevésődött az orosz értelmiség, az *intelligencia* lelkébe is, mely nem annyira társadalmi, mint inkább ideológiai képződmény volt, s mondhatni egy szerzetesrendre vagy szektára emlékeztetett (ld. uo.: 23). Ennek következtében a Nyugatról importált összes szocialista eszmét totalitárius módon fogták föl, így mindjárt az elején az 1820-as években a dekabrista Pavel Pesztel', miután a Nyugatot megjárt orosz katonák hazahozták onnan a nyugati szellemiséget (ld. uo.: 25 sk.). Az 1830-as években kibontakozik az egyetemeken és rajtuk kívül is Schelling és Hegel hatása (minden igazi filozófiai kultúra

nélkül); filozófiájuk tanulmányozásának célja Oroszország történelemfilozófiai helyének megismerése Kelet és Nyugat között (ld. uo.: 29). Az 1840-es években pedig már eljutunk a híres utopikus-szocialista Petrasevskij-körig, amely az akkor legújabb német filozófiai irodalmat, így Marx és Engels műveit is tanulmányozta. Közismert, hogy a körnek Dosztojevszkij is tagja volt, aki az itt megismert Szpesnevről mintázta meg később Sztavrogin figuráját (ld. uo.: 36 sk.). A XIX. század nagy orosz értelmiségi alakjai közül Belinszkij eredetileg az individualizmus nevében bírálta Hegelt, de végül szocialista lett – és ilyenként előlegezte meg azután Dosztojevszkij számos tóposzát (gyermeki könnycsepp, Nagy Inkvizitor), miközben szentül hitte: az emberek oly ostobák, hogy erőszakkal kell elvezetni őket a boldogsághoz (ld. uo.: 43 sk.). Az orosz nihilizmus, mondja Berdjajev, eredetileg egy jobb világ nevében lázad föl (ez emlékeztet Markiónra, teszi hozzá); tipikus képviselője Herzen (Gercen), aki akár a cárral is hajlandó lenne szövetkezni az uralkodó osztályok ellen (ld. uo.: 47-48). (Ez önmagában nem oly nagy abszurdum: Lassalle sem teljesen eredménytelenül tárgyalt Bismarckkal.) A fölvilágosodás és a tudomány bálványozása azután a nihilizmusban bontakozik ki világnézetté; bár a szó Turgenyev nyomán terjed el, fő ideológusa Piszarev volt, aki mindössze 28 évet élt ugyan, hatása azonban évtizedekre terjed – egészen Leninig. „A nihilizmus jellegzetesen orosz jelenség, Nyugat-Európában ebben a formájában nem fordul elő. [...] Az orosz nihilizmus voltaképp nem más, mint az ortodox aszkézis fonákja: kegyelem nélküli aszkézis.” (Uo.: 49-50.) Az ennek jegyében élt Csernysevszkij „szelíd, hívő, keresztény lélek volt, jellemében a szentség jegyei is fölismerhetők”; a teológus Buharev észre is vette a *Mit tegyünk?* keresztényi jellegét (ld. uo.: 55 sk.). Mint a nép jólétéért aggódó, a feudalizmust bíráló és a kapitalizmust elutasító értelmiségi, Csernysevszkij úgy vélte: a nemzet jóléte nem azonos a nemzet vagyonával (Smith „wealth of nation”-ja mindkét értelemben fordítható); ezért az egyébként elkérülhetetlen kapitalista periódust Oroszországban a minimumra lehet és kell is csökkenteni (ld. uo.: 57).

Ilyen eszmék hatása alatt formálódik ki azután a XIX. század második felében a narodnyik (*narodnik*, néppárát) mozgalom, immár a politikai cselekvés mezejére is lépve. „A szlavofilek, Dosztojevszkij és Tolsztoj éppúgy narodnyikok voltak, mint Herzen, Bakunin és a hetvenes évek forradalmárai, csak épp más-más értelemben. A narodnyikság mindenekelőtt az orosz népbe vetett hitet jelenti”, a népet pedig a muzsikokkal azonosítják (ld. uo.: 63). Csakhogy a narodnyikok nem a népből jöttek, épp ezért voltak ők a nép *barátai*. „Bármily meglepő is: az anarchizmus ideológiáját mindenekelőtt az orosz nemesség legfelső körei hozták létre... Az orosz és az egyetemes anarchizmus megteremtője végül is nem más, mint: Bakunin báró, Kropotkin herceg és Tolsztoj gróf.” (Uo.: 71.) Mi volt az oka annak, hogy e rétegek nemcsak az anarchizmus ideológiáját hozták létre, de később az anarchizmus gya-

korlatában is résztvettek? Nos, e privilegizált rétegek, a nemesség és az *intelligencia* pontosan átérezték és súlyosan átélték azt a szakadékot, mely őket a néptől elválasztotta. „Egyetlen nyugati nép sem élte át oly elementáris erővel a vezeklés kényszerét, mint az orosz nép privilegizált rétegei.” (Uo.: 65.) De ez még csak a feudális rendszer elutasítását indokolta; a narodnyikok azonban féltek a kapitalizmustól is. Ugyancsak a népi érület jegyében: „A narodnyik szocializmus egyik fő pillére az a tény volt, hogy az orosz nép sohasem vallotta magáénak a római jog tulajdonfogalmát...” (Uo.) A lassanként csöpögtetett reformok szinte semmit nem változtattak a helyzeten; így a jobbagyfölszabadítás nem oldotta meg a parasztság problémáit, mert a gazdasági kultúra primitív maradt. „Továbbra is a nemesi életforma dominál, a földesurak kezében továbbra is óriási földterületek vannak, s a feudalizmus gyakorlatilag egészen az 1917-es forradalomig fennmarad.” (Ld. uo.: 67.) A nihilizmus és az anarchizmus így az orosz forradalmi mozgalomnak sokáig a fő áramlata lesz, aminek megintcsak messzire nyúlnak vissza a gyökerei. „Az orosz népben élő dionysosi elv anarchikus jellegű. Sztenka Razin és Pugacsov jellegzetes orosz hősök: emléküket így őrzi a nép.” (Uo.: 71.) Az anarchista-forradalmár Bakunin utálta a jakobinizmust és Robespierre-t (v.ö. Sorell!), és Marx is szerinte jakobinus volt – a szlávok maguktól nem szerveztek volna államot, ezért káros a német marxizmus befolyása náluk (v.ö. uo.: 73). S ez az áramlat végül az oroszországi marxista szocialistákat is befolyásolta. Már Tkacsov, Lenin előfutára megmondta, hogy a marxizmus Oroszországban más lesz (ld. uo.: 77 sk.); és Berdjajev ott is fölfedez ilyenfajta magatartásmódokat, ahol pedig az ember végképp nem várná: „Az aszketikus forradalmár necsajevi típusának vonásaiból egyet s mászt Dzerzsinszkij, a Cseka megalapítója és vezére is átvett. [...] Rettenetes szenvedéseket okozott, rengeteg vér tapadt a kezéhez, de ő maga is hajlandó volt áldozatokat hozni, s vállalta a szenvedést is.” (Uo.: 70.) Hogy azonban ez egyáltalán lehetséges volt, azt a XIX. századi előtörténet alapozta meg, Pesztel'-től Bakuninig, olyan szellemi-hősi alakokkal, mint Piszarev, Csernysevszkij és Herzen. „Az orosz forradalmárok élettörténete: martirológia, amelyet az orosz kommunisták a későbbiekben erkölcsi tőküjüként kamatoztattak. S eközben a történelmileg kialakult orosz hatalom éppenséggel [e] vértanúk nemzése által semmisíttette meg önmagát erkölcsileg.” (Uo.: 82.) A forradalmat megelőzni csak az utópikus dosztojevszkiji és tolsztoji szocializmus-eszme realizálásával lehetett volna – de hát az utópia épp azért utópia, mert nem realizálható. Dosztojevszkij „[s]zocializmus-felfogása ortodox talajon bontakozik ki: a szocializmust csak Krisztussal együtt tudja elképzelni. Teokratikus utópiájában tagadja a régi világot, az államot, a polgári rendet” (uo.: 96). És a mélységesen konzervatív Leontev utolsó szalmaszálként azt javasolja kétségbeesetten, hogy a cár maga vezesse be a kommunizmust (ld. uo.: 98).

Ebbe az oroszországi katasztrófa-helyzetbe hatol be a marxizmus. Marx elméletét Berdjajev a korábbi könyv álláspontjához képest most átértékeli, amennyiben nem tagadja, hogy Marx „gondolatainak idealista fogantatása egész materialista koncepcióján nyomot hagyott”. Marx, aki a hamis tudat leleplezésében Feuerbach valláskritikáját folytatja, „feltárja, hogyan megy végbe a kapitalizmusban a dehumanizáció, az ember eldologiasodásának folyamata, s ebből kiindulva fejti ki az árufetisizmus zseniális elméletét”. Berdjajev jegyzetben hozzászeli: „A marxizmusnak ezt az aspektusát hangsúlyozza és fejleszti tovább Lukács, a legokosabb kommunista író, a *‘Történelem és osztálytudat’* c. könyvében.” (Ld. uo.: 108.) Habár a „dialektikus materializmus” meglehetősen abszurd szókapcsolat, mondja, hiszen az anyagnak nem lehet dialaktikája, csak a gondolatnak (ld. uo.: 109); ám annak viszont lehet, s így a kizsákmányolás eszméje fölfogható úgy is, mint nem közgazdasági, hanem etikai kategória. A proletariátus mítosza csak a hit tárgyaként közelíthető meg: „A marxizmus így nemcsak tudomány és politika, hanem egyúttal hit és vallás formájában is funkcionálhat.” (Uo.: 110.) Itt Berdjajev különbséget tesz „ortodox” és „kritikai” marxizmus között. Az előbbi képviselőjének Lukácsot látja, ismert totalitás-koncepciója alapján: „Lukács György, az egyik legműveltebb, legárnyaltabb gondolkodó kommunista szerző [...] igen sajátosan, ám véleményem szerint helytállóan definiálta a forradalmiság lényegét.” Ez pedig: az élet minden szféráját átfogó totalitás, elmélet és gyakorlat szerves egysége. A kritikai marxizmus ezzel szemben nem tételezi a totalitást, s elismer autonóm szférákat: például lehet valaki idealista világnézetű és ugyanakkor (történelmi-)materialista módszerű; s még a végcélja is ugyanaz lehet, mint az ortodox marxistáé. (V.ö. uo.: 115.) Az elméleti totalitás-fogalom azonban a gyakorlatban átfordulhat politikai totalitarizmusba: „A marxista világszemlélet egyes aspektusait ugyanis bárki bírálhatta: a marxizmus már nem totalitárius doktrína volt, hanem a társadalmi megismerés és a társadalmi harc során alkalmazott módszer – ám mint ilyen azonnal kivívta a totalitárius szemléletű forradalmár-típus ellenszenvét.” (Uo.: 115-116.) Valóban: tudjuk, hogy hiába volt valaki a totalitás-elvet képviselő ortodox marxista, mint Lukács a *Történelem és osztálytudat*ban, valóban azonnal kivívta a politikailag totalitárius szemléletű forradalmár-típus ellenszenvét... Nemhiába mondta meg már annakidején Tkacsov, hogy a marxizmus Oroszországban más lesz: az orosz forradalmárok mindig totalitáriusok voltak. Berdjajev szerint Lenin ugyan Marx nevében, de nem a szellemében lépett föl (bár tegyük hozzá az igazság kedvéért, hogy törekedni mégiscsak törekedett erre); s ezen bukott meg végül még Trockij is (ld. uo.: 116-117; mindezt később még részletesebben is elemezni fogjuk). „Így jött létre a keleti viszonyokra átszabott, oroszosított marxizmus.” (Uo.: 118.) Az orosz forradalom ugyanis egyszerre volt nemzetközi és ugyanakkor nemzeti, hi-

szen „ilyen jellegű kommunista forradalomra a nyugati országokban nem kerülhet sor”. Nemzeti még a nemzetközisége is, nemzeti a zsidóság nagy szerepe is, Lenin maga pedig – ahogyan Sorel is mondotta – tipikusan orosz ember (ld. uo.: 124-125). Berdjajev voltaképpen kitűnő jellemzést ad Leninről. Eszerint Lenin a kemény kéz politikáját követi ugyan, ő maga azonban nem kegyetlen. A Cseka kegyetlenkedéseit elkerülhetetlennek tartja, de nemigen lenne alkalmas annak irányítására. Magánéletében és ízlésében konzervatív. (Ld. uo.: 126.) (Az embernek óhatatlanul eszébe jut Dosztojevszkij kijelentése arról, hogy nem lenne képes följelenteni egy terroristát: intézze el a dolgot a rendőrség.) Lenin valójában a nagy etikai-idealista orosz értelmiségiek utóda volt, aki azonban ezeket az idealista erkölcsi elveket a gyakorlati politika világában éppoly kevésbé tudta képviselni, mint bárki más: „Lenin forradalmisága erkölcsi eredetű: elviselhetetlennek tartotta az igazságtalanságot, az elnyomást, a kizsákmányolást. De amint rabul ejtette a forradalmi eszme maximalizmusa, elvesztette a közvetlen kapcsolatot az emberekkel, s szemet hunyt a csalás, a hazugság, az erőszak, a kegyetlenség fölött. Lenin nem volt rossz ember, volt jó oldala is. Önzetlen volt, abszolút hűséggel követte az eszmét, még csak különösebb becsvágy vagy hatalomvágy sem fűtötte...” (Uo.: 128.) (Pobedonoszev és Lenin hasonlítanak, jegyzi meg másutt Berdjajev: mindketten alapjában jólelkű emberek voltak; ld. uo.: 167.) És ez nem csupán Lenin egyéni sorsa volt. A forradalomban a „jehovikus csatamező” kényszerhelyzetei közepette tömegesen fordulhattott elő a „[t]ipikus folyamat: a szelídség és alázat minden további nélkül átválthat dühbe és tombolásba” (uo.: 134). Max Weber szintén leírta e jelenséget „A politika mint hivatás” c. tanulmányában, kétségtelenül Lukács fordulatára utalva.

Habár Berdjajev, mint láttuk, némiképp egymásracsúsztatja a filozófiai totalitásigény és a politikai totalitarizmus síkjait, a gyakorlatban végülis elég pontosan fölméri, mi a totalitarizmus. A háború, mondja, új embertípusokat alakított ki: a kommunizmus és a fasizmus rendszereinek hordozóit (ld. uo.: 133). Így már Lenin is „az új kor embere, azé a koré, amely kommunista és fasiszta fordulatot egyaránt ígért”. E korban új típusú vezéreszmény jön létre: a diktátori tömegvezér. „Ezt az eszményt követi majd Hitler és Mussolini is, Sztalin pedig egyenesen a diktátor-vezér tökéletes megtestesítője lesz. A leninizmus természetesen nem egyenlő a fasizmussal, a sztalinizmus azonban már nagyon hasonlít rá.” (Uo.: 135.) Lenin az *Állam és forradalomban* még úgy vélte: először erőszakot kell alkalmazni, aztán az emberek hozzászoknak az új viszonyokhoz, s eltűnik a diktatúra, sőt az állam is. Azonban Lenin egy dolgot nem látott előre: „az osztályelnyomás teljesen új, a kapitalistától eltérő formákban is jelentkezhet”, a kolosszális méretű bürokrácia, a kiemelt fizetésű új kiváltságos osztály formájában (ld. uo.: 138). Szimplának látszó tévedése mögött valójában persze egy mélyebb tévedés húzódik meg: a legtudományosabb szocializmus,

a legracionálisabban elgondolt utópia is csak utópia marad. Lenin valóban zseniális tehetség volt, de nem lehetett tisztában a saját szerepével: ahogyan Berdjajev mondja, a forradalom mindig irracionális, és Lenin maga hiába volt racionalista, mégis „a végzet embere” volt (ld. uo.: 139-140). Berdjajev világképében a forradalom értelme (de Maistre szavaival) „a sötétben munkáló Gondviselés”; a forradalom belső apokalipszis, a bűnös világ menetében beálló katasztrófa – az orosz forradalom pedig különösen ilyen: kaotikus erők elszabadulása, majd visszaszorítása (ld. uo.: 141 sk.). A forradalom elkerülhetetlen volt, és nemcsak a februári, de az októberi (novemberi) is. „A kommunizmus ezzel vitathatatlan érdemeket szerzett: megmentette az orosz államot a teljes anarchia, a széthullás fenyegető rémétől.” A monarchia ugyanis a forradalom idejére bensőleg már fölbomlott (lásd Raszputin ámokfutását). „A vallás által megalapozott orosz monarchia megítéltetett a főnsőbb hatalmak által, megítéltetett Isten által, mégpedig mindenekelőtt azért, mert erőszakot követett el az egyház és a népi vallásosság ellen, mert a cezaropapizmus keresztény-ellenes eszméjét terjesztette...” (Uo.: 145.) Az orosz forradalom alapvetően agrárforradalom volt, mely a parasztoknak az uralkodó osztály elleni gyűlöletére, a római jog magántulajdonát elutasító érzületre épült. „Az obszcina intézménye következtében az orosz nép – különösen a nagyorosz nép – inkább a közös, kollektív földtulajdon híve volt.” (Uo.: 146-147.) És a forradalom ugyanakkor persze borzalmas volt, még borzalmasabb, mint annakidején a francia. A forradalom lehetséges szépsége itt háttérbeszorult, még a francia forradalomhoz képest is – nem voltak ugyanis olyan mondhatni elegáns vezetői, mert nagyrészt népi származású kvázi-értelmiségiek vezették, és nem a francia civilizáció, hanem az orosz barbárság viszonyai között. (Ld. uo.: 148-149.) „Lenin durván leegyszerűsítette Marx vallásfelfogását, mint ahogyan majd a leninisták is durván leegyszerűsítik magát a lenini eszmét.” (Uo.: 172.) És mégis a bolsevizmus volt Berdjajev szerint „az egyetlen olyan erő, amely egyrészt alkalmas volt arra, hogy végleg szétzúzza a régi rendet, másrészt pedig, hogy megszerveze az újat is. [...] Jéz felelt meg egyszerre a tömegek ösztönös elvárásainak és a reális viszonyoknak” (uo.: 150-151). Sőt a bolsevizmus végül, azáltal, hogy egyesíti a forradalmi értelmiség és a történelmi hatalomszervezet hagyományait, az orosz impérium harmadik formája lesz a Moszkvai Birodalom illetve Nagy Péter után (ld. uo.: 130). Még a szlavofilizmushoz is hasonlóságokat mutat, amikor a fővárost (ami régi szlavofil álom volt) visszahelyezi Moszkvába (ld. uo.: 152). Az orosz nép azonban a forradalomban – ismétli meg szellemes és mélyértelmű szójátékát Berdjajev – a Harmadik Róma helyett végül a Harmadik Internacionálét hozta létre; igaz viszont, hogy így a proletár messianizmus végül föloldódott az orosz messianizmusban: a világ kommunista mozgalma Oroszországot tekinti hazájának. (Ld. uo.: 155.) Oroszországban magában pedig nemcsak kommunista patriotizmus van, hanem terjed a

szovjet, azaz orosz patriotizmus is, egyben világtörténeti küldetéstudatot is adva az orosz népnek (ld. uo.: 159).

Eközben azonban Oroszország egy teljesen totalitárius állammá alakult; ez az egyetlen olyan totalitárius állam, amely egy világszemlélet diktatúráján alapul (ld. uo.: 154). Hogy a kommunizmus totalitárius jellegű, ez azt jelenti: „nemcsak egy bizonyos társadalmi területre korlátozódik, hanem az egész életet átfogja” (uo.: 170). Ennek felel meg vezetésének átalakulása is: „Sztalin keleti, ázsiai típusú államférfi. A sztalinizmus, azaz az újjáépítés időszakában kibontakozó kommunizmus egyik pillanatról a másikra észrevétlenül elfajul: sajátos jellegű orosz fasizmussá válik. A fasizmus minden sajátossága jellemző rá: a totalitárius állam, az államkapitalizmus, a nacionalizmus, a tömegvezér eszméje, és alapját is a militarizált fiatal nemzedék képezi. Lenin – a szó mai értelmében véve – még nem volt diktátor, Sztalin viszont már a szó fasiszta értelmében is diktátor, vezér.” (Uo.: 158.) Az undorító koncepciók perек már önmagában visszataszítók teszik az egész rendszert (ld. uo.: 159). És mégis, Berdjajev végső – voltaképpen megdöbbentő – következtetése: „Jelen pillanatban azonban mégiscsak ez az egyetlen hatalom, amely valamennyire is képes megvédeni Oroszországot a közeledő veszélyektől.” (Uo.: 158.) Az orosz nép az embertelen körülmények közepette az aktivizmus prométheuszi, titáni, idealista fichtei filozófiájának megfelelően dolgozik (ld. uo.: 160). Az orosz ember az 5 éves terv iparosítási programjában tettekre lesz, amerikanizálódik, habár mindez nem jelentheti a (szovjet) kommunizmus igazolását (ld. uo.: 153). „A szovjethatalom zsarnoksága és kegyetlensége azonban nem következik szükségszerűen a kommunizmus társadalmi-gazdasági rendjéből: el tudunk képzelni egy humánus és szabad kommunista gazdasági életet is. Ez azonban más szellemet és más ideológiát feltételez.” (Uo.) A marxizmustól ugyan – Berdjajev mostani, revideált álláspontja szerint – nem idegen elvileg a humanizmus, s a fiatal Marxnál volt is rá remény, hogy az elv majd megvalósul, de ez később áldozatul esett a dehumanizációnak (ld. uo.: 195). Az osztályharc, a kommunizmus világképe manicheista: folyton ellenségre van szüksége, és ha nincs, hát ki kell találni („szabotőrök” stb.), különben elvész a harc pátosza (ld. uo.: 196). „A kommunistákban a gyűlölet végletesen elnyomja a szeretetet. Mégsem csak őket kell vádolnunk emiatt, mert ők is a gonosz múlt áldozatai. [...] A kommunista szellem, a kommunista rab-ság hazugságát csak azok a keresztények leplezhetik le, akiket egy pillanatig sem gyanúsíthatunk azzal, hogy a tőkés polgári világ érdekeit védelmézik.” Ez a korszak kényszerítette rá ugyanis az emberre a gazdaság és a pénz uralmát. (Ld. uo.: 197.) A keresztényeknek tehát le kell vonniuk a következtetéseket: ők is hibásak, mert nem tettek meg mindent a testvériség megvalósításáért – pedig pl. Nagy Szent Basileios vagy Aranyszájú Szent János a tulajdont és az igazságtalanságot Marxnál

és Proudhonnál is keményebben bírálta (ld. uo.: 182-183). A hivatalos kereszténység azonban kiszolgálta a földi birodalmat, bár az egyház hivatalos formái mögött mindig ott volt Krisztus misztikus teste, amit a marxisták nem látnak (ld. uo.: 183-184). De kétségtelen, hogy Nagy Konstantin óta a behódolás dominált, Oroszországban aztán különösen (ld. uo.: 186 sk.). És hogy ez mennyire rossz hagyomány, mutatja, hogy az ún. „élő egyház” mozgalma az új helyzetben már a bolsevizmus előtt is hajlandó behódolni – ez egyáltalán nem reformáció, mint némelyek hiszik vagy beállítják, hanem szimpla konformizmus (ld. uo.: 192).

Berdajev végső következtetése: Az ember nemcsak kenyérrel él, de kenyérrel is, a kommunizmus elve ezért jobban összeegyeztethető a kereszténységgel, mint a kapitalizmus (ld. uo.: 197-198). Az adott történelmi helyzetben pedig a kereszténység főadata: egyaránt harcolni a kommunizmus és a fasiszmus ellen, egyben végleg megszabadulni a constantinusi bélyegtől – „a kényszer mozzanatát csak az igazságos társadalmi élet megvalósítása feltételezi, a valóságos emberi érintkezés és a testvéri közösség létrehozásának előfeltétele pedig már a szabadság és a kegyelem állapota lesz” (uo.: 200).

4. A FORRADALOM GYAKORLATA

Nem a különféle forradalmakról beszélünk, hanem egyáltalán a forradalomról: arról a forradalomról, mely oly módon tagadja a Gonosz fönnálló világát, hogy egyben – az eszkatologikus-profétikus hagyománynak megfelelően – radikálisan szakít az eredetmítikus gondolkodással, s helyette az „ősidő” és a „végidő” sajátos egymásnak-megfelelését kívánja létrehozni. Ilyetén eszmei és politikai tendenciák már a nagy angol, méginkább a nagy francia forradalomban is fölbukkantak. Míg azonban az angol forradalom a sajátos angol társadalmi és politikai problémák reális megoldására koncentrált, s az eszkatologikus eszméket inkább arra a protestáns-vallási eszmevilágra hagyta, amelynek jegyében harcait végigharcolta; a francia forradalom – a fölvilágosodás racionalizmusát törekvéseinek és küzdelmeinek általános eszmei alapjává téve – a természetjog elvei alapján meghirdette az ész eljövendő birodalmát az egész kontinens számára, a *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*ben. Ám a főtebb említett forradalomnak, tehát a forradalomnak *sui generis*, igazi ideológiáját, habár nagymértékben a francia forradalom eszmevilágának radikális folytatójaként („Nous ne sommes rien, soyons tous”, radikalizálódnak az „Internacionálé”-ban Sieyès abbé híres szavai, immár nem a „harmadik”, hanem a „negyedik” rendre vonatkoztatva), az eszkatologikus-profétikus hagyományt egyúttal a német–protestáns klasszikus filozófia történelemfilozófiai vízióinak révén is átvevő marxizmus alkotta meg. Amely soha nem tiszta eszme és elmélet volt, hanem kezdettől fogva gyakorlati megvalósulásra is törekedett, abban a biztos hitben, hogy lévén „tudományos” szocializmus, nem fog a korábbi utópiák kudarcában osztozni. Mivel a történelmet a gazdasági társadalomalakulat fejlődésének egységes folyamatában fogta föl, amelynek *progresszív* (egymásból és egymásra szükségszerűen következő) korszakai sorában a „modern polgári társadalom”, az ún. kapitalizmus az addig elért végkifejlet, az általábanvett „polgári társadalom”, *société civile* mint olyan végső és betetőző megvalósulása, ezért a marxizmus lényege a polgári társadalom és az ennek viszonyait leíró politikai gazdaságtan *kritikája* (értsd: kritikai elemzése, a kanti értelemben). Marx már 1844-es kézirataitól kezdődően ennek az elméletnek megalkotására törekedett, ám a 23 év múlva végül – nem töredékként, de befejezetlenül – kiadott mű, *A tőke*, bár az alapkoncepciókat megőrzi, egy lényeges vonásban mégis különbözik az első kísérlettől. Mégpedig abban, hogy elemzéseiben a konkrétan létező kapitalizmus gazdasági viszonyainak hatalmas empirikus anyagát dolgozza föl: az angol kapitalizmusét, mert hiszen a klasszikus kapitalizmus klasszikus hona (Marx szerint egyben minden európai ország fejlődési perspektívája) immár évszázadok óta Anglia volt, a manufaktúrák és gyárak rendszerének, a modern munkamegosztásnak létrehozója és kifejlesztője: „a világ műhelye”, az *ipari forradalom* színtere. Ezért első lépésként az angol ipari

forradalom és a marxista elmélet (közelebbről az ún. „érett” marxizmus) viszonyát fogjuk áttekinteni. Második lépésként azután azt nézzük meg, hogy a gyakorlati valóságból lepárolt ezen elmélet miféle változásokon, konkrétan deformációkon ment keresztül, amikor – mint mondtuk, közel sem alkotója szándéka ellenére – újból megkísérelték a gyakorlatba átvinni, nagymértékben a francia *politikai forradalom* mintáját követve, végső kifutásában az 1917-es orosz forradalom során.

4.1. LENIN INICIATÍVÁI

Egyik legjobb történeti művében, a *Marxismus und industrielle Revolution*ban Ernst Nolte megvizsgálja az angol ipari forradalom, illetve az ennek nyomán létrejött viszonyok és eszmék hatását a marxi elméletre – a továbbiakban jelentős részben e mű elemzéseit követve tárgyaljuk a kérdést, persze kiegészítésekkel és korrekciókkal. Mint Nolte rámutat, Marx és Engels angol (pontosabban: brit, sőt ír) előfutárai: Thomas Hodgskin és Piercy Ravenstone (vagy aki így nevezte magát), ill. különféle anonim röpiratok ha nem is föltétlenül szocialisták, de mindenképpen antikapitalisták voltak (ld. Nolte, *Revolution*: 29); márpedig, mint mondtuk, az antikapitalizmus a szocializmus kiindulópontja és egyben legbenső magva. Az ipari forradalom, vagyis a modern kapitalizmus kifejlődése elleni első reakciók olyan emberektől származtak, akik e fejlődés miatt veszélyben érezték magukat. Ha úgy tetszik, konzervatív reakciók voltak tehát, melyek közül az egyik legnagyobb szabású – paradox módon – éppen a francia forradalom radikalizmusában (a rousseau-i civilizáció-kritika gyakorlati folyományában) jelent meg, „Páris kézműveseinek és kiskereskedőinek erőszakos reakciójában minden akkumuláció ellen, a burzsoázia és a pénzgazdálkodás ellen” (uo.: 33). Régóta ismeretes, sőt szinte közhelynek számít (elegendő ehhez megnézni *A tőke* különféle hivatkozásait mondjuk Andrew Ure vagy David Urquhart írásaira) a konzervatívok (toryk) és radikálisok (korai szocialisták) eszmei rokonsága Angliában; szembenállásuk a liberális (whig) kapitalizmussal. „A tory Richard Oastler volt a vezetője az első nagy és részben sikeres munkásmozgalomnak Angliában, s a chartisták jelentős részben közelebb érezték magukat a torykhoz, mint a whigekhez.” (Uo.)

A kapitalista gazdasági viszonyok és az ipari forradalom Angliában – Nolte kifejezésével – egy Erzsébet királynő kora óta tartó „hosszú inkubációs idő” (uo.: 43) nyomán jöttek létre. Angol sajátosság, hogy a reformáció itt volt a legerősebben társadalmi és a legkevésbé egyházas jellegű, és hogy ez ill. ennek különböző áramlatai általában a forradalom és a különféle polgárháborús pártok (presbiteriánusok, independensek, levellerek) ideológiájának szerepét is eljátszották, míg végül a folyamat a „dicsőséges” forradalomban – melynek meghirdetett célja a protestáns hit

védelve volt – egy sajátos kompromisszummal zárult. „A polgárháború a presbiteriánusok, az independensek, a baptisták és a kvékerek időleges győelmét és tartós vereségét hozta Angliában, és az 1662-es 'Act of Uniformity' után alakultak meg a *disszenter* vagy *nonkonformista* közösségek.” (Uo.: 64.) A vereséget szenvedett áramlatoknak jelentős szerepe lett a továbbiakban az amerikai kivándorlással, mely mintegy átplántálta az óceánon túlra a progresszív-radikális hagyományt, hogy azután a függetlenségi háborúval csapjon vissza a konzervatív-liberális Angliának. Ez a progresszív-radikális hagyomány jelenik meg újra a XIX. század angol radikális mozgalmában, támogatva a konzervatív-liberális *mainstream* mostanában megszülető *par excellence* konzervatív (tory) bírálata által. Nolte a következő szereplőket ill. műveket sorolja föl, mint ennek az antikapitalista (romantikus antikapitalista) áramlatnak a képviselőit: Thomas Spence tanító és könyvkereskedő, a közösségi földművelés propagálója; barátja, Charles Hall vidéki és katonaorvos, „The effects of civilization on the peoples of European states” (1805) c. hatásos művével; a kezdetben radikális szellemiségű költő Robert Southey tory szellemiségű műve: „Letters from England” (1807); Henry Hunt vidéki nemesember, tehetséges politikus és nagyhatású népszónok (Nolte szerint demagóg karizmájú férfiú, lehetett volna egy angol demokratikus forradalom vezére is); a már említett Richard Oastler intéző (később a Marx által nagyra értékelt gyári törvényhozás egyik képviselője) nyílt levele 1830-ból a gyermekmunka ellen, föllépése a liberális–kapitalista–malthusiánus fejlődés ellen, a „the altar, the throne and the cottage” szövetsége ellen (ld. uo.: 128 sk., 139 sk.). Ez a romantikus antikapitalizmus azután fokozatosan áthajlik az utópikus szocializmus eszmevilágába, így a már említett Hodgskin és Ravenstone esetében; olyan írásokban, mint William Thompson: „Inquiry into the principles of the distribution of wealth” (1824) és „Labor rewarded” (1827), mely a szövetkezetek gondolatát „Egyesüljetek nagy számban!” jelszóval veti föl; John Gray: „Lecture on human happiness” (1827), mely osztály nélküli társadalomról beszél. Azután J. P. Greaves, egyébként Pestalozzi levelezőpartnere, már a termelők kizsákmányolásáról; a német-amerikai technikai utópista John Adolphus Etzler („The paradise within the reach of all men, without labour, by powers of nature and machinery”, 1833) a magántulajdon eltörléséről; John Goodwyn Barmby pedig, Owen híve, vallásos-utópikus kommunista hitvallást fogalmaz meg Platón és Campanella nyomán (folyóirat „The Promethean” címmel). A gazdagok és szegények közötti osztályharc gondolata merül föl James Bronterre O'Brien és John Francis Bray eszméiben, azzal a jelszóval, hogy a jelenlegi rendet teljesen el kell törölni! (ld. uo.: 206 sk., 263 sk.) Thomas Attwood bankár, sikeres üzletember és reformista politikus egy birminghami újságban 1843-ban kijelenti: „Under our present system we take a narrow basis for a prodigious superstructure” (uo.: 582); ebben nemcsak az

utópikus távlat figyelemreméltó, de a „basis” és „superstructure” fogalmak használata is. Ricardo elnyomorodási elmélete, az állandó tőke növekedése következtében a változó tőke rovására, valamint az átlagprofit süllyedésének tézise; Owen reformtervei és szövetkezeti kísérletei olyannyira ismertek, hogy itt alkalmasint elegendő csupán megemlíteni őket. (Arra viszont talán nem árt utalnunk, hogy, hasonlóan a kontinentális mozgalmakhoz, mint a sziléziai takácsok lázadása, itt is jelentkeznek időnként antiszemita vonások: a jeles reformpolitikus és publicista William Cobbett a „Jew brokers” emlegetését tartja szükségesnek, O’Brien meg azt, hogy a zsidók a tőkefölhalmozás legkorábbi képviselői – és mindennek kapcsán éppenséggel Shakespeare híres alakja, Shylock, és Dickens hírhedt figurája, Fagin is eszünkbejuthat.) Végül mindezen eszmék, a luddita előzmények után, a chartizmusban szintetizálódnak 1838-tól (William Lovett: „People’s Charter”; Feargus O’Connor: *Northern Star*), amely mozgalom azonban 1848 után egyre inkább átadja majd a helyét a *trade union*oknak.

Az ipari forradalomnak Nolte két szakaszát különbözteti meg: egy 1815 előtti és egy 1815 utáni. A második szakaszt azonban nem technikai szempontból jellemzi, hanem úgy látja: „Az 1848-as év őszén zárult le Angliában az az időszak, amelyet egy potenciális angol forradalom korszakának nevezhetünk. Ezáltal, és nem valamely technikai fölfedezés által zárult le az ipari forradalom második fázisa, s ezáltal bizonyos értelemben maga is.” (Uo.: 154. o.) A chartizmus 1848-as veresége és válsága, különösen az európai forradalmak kudarcaival ill. válságaival párhuzamosan, nyilván fontos fordulat. Nolte azonban itt mégis téved: 1815 után nemcsak Angliában, de sehol Nyugat-Európában nem volt már esélye egy az 1789-es franciához hasonló demokratikus politikai forradalomnak. Ezt Angliában a radikális „új whigek” veresége és a „régik whigek” most születő konzervativizmusának sikere már az 1790-es években megmutatta, az európai kontinensen pedig épp az 1848-as gyöngécské forradalmak (nemcsak Németországban, de Franciaországban is) demonstrálták végérvényesen. Mindenesetre az érett marxi elmélet (mely a fiatal Marx elméletétől nem elviekben, hanem valóban csak az érettségben különbözik) ebben az új helyzetben alakult ki. Amikor a fiatal Marx a német idealizmus történelemfilozófiáját materializálta (Feuerbach ezt csak az elvont antropológiával tette meg), még nem játszottak szerepet nála az ipari forradalom által kialakított viszonyok. Ezek még a rá – Hess mellett – döntő hatást gyakorló Engels számára is valóságos sokkot jelentettek először: miközben lelkesedett a modern, liberális gazdasági fejlődésért, konzervatív-tory módon utasította el annak visszasságait. („Ha nem maga a modern világ mint olyan ’malthusiánus’, a klasszikus nemzetgazdaságtan mindenesetre malthusiánus...” – írja Nolte, *Revolution*: 166.) Az ipari forradalom viszonyainak e kettős megítélése Marxnál, és pedig – amint fontosabb

már láttuk – A *tőke* Marxnál is, megmarad. Nolte helyesen emeli ki a marxizmus romantikus-idealista vonásait: „Moloch, Mammon és Dzsagganath nem játszanak kisebb szerepet Marxnál sem, mint Oastler, Stephens, O'Brien, O'Connor írásai-ban”; bár megjegyzi – alighanem joggal –, hogy „Marx polémiaja Malthus ellen túlzó, és néhány ponton hamis vagy jogtalan is” (uo.: 417, 434). (Malthusszal szemben Marx a fölvilágosult–preromantikus James Anderson műveire támaszkodik, a föld folyamatosan fokozható termőképeségéről; ld. uo.: 436.) Nolte azt is helyesen veszi észre, hogy az elnyomorodás marxi elméletét nem annyira – amint azt a későbbi vitákban pro és kontra egyaránt hamisan tették – anyagi-gazdasági értelemben kell venni, sőt inkább éppenséggel egy morális-társadalmi értelemben, aholis az ún. abszolút elnyomorodás egy ilyen módon értett tendencia, mivel „a 'munkaerő-áru' abban különbözik minden más árutól, hogy értékmeghatározása egy 'történelmi és morális elemet' tartalmaz” (uo.: 431). Ezzel kapcsolatban egyik tanulmányában: „Das Fabriksystem, das Elend und der Staat” (v.ö. Nolte, *Marxismus*: 15 skk.) utal a konkrét romantikus gyökerekre is: „A toryzmushoz ilyen vagy olyan módon közelálló egyetlen író sem értett a 'nyomor' fogalmán pusztán anyagi szegénységet; hanem hogy ez alapvetően világvesztést és elidegenülést jelent, seholsem válik világosabbá, mint Carlyle 1843-as 'Past and Present'-jében.” (Uo.: 23.) Egyáltalán, Nolte mindenütt kiemeli azokat a morális és eszkatologikus szempontokat Marx elméletében, amelyekre főntebb már mi is föl hívtuk a figyelmet: „Morál és morális emfázis Marx és Engels műveinek alapjellemzői, és pedig egészében, nemcsak a korai időszakban. [...] E morál alapja azonban mindig az ősidőknek és a jelenleg is létező európai és ázsiai faluközösségeknek az egyszerű, átlátható, igazságos és erkölcsös társadalmára felé történő orientáció. [...] A voltaképpeni marxista jelleg persze abban van, hogy egy ilyen társadalmat nemcsak morálisan posztulálnak, hanem a történelmet emez erkölcsös társadalom szükségszerű megvalósulása folyamatának nyilvánítják.” (Uo.: 444-445.) Ezért a marxizmus elméletére egy sajátos kettősség jellemző. Mert miközben Marx és Engels csatlakoztak a kapitalista társadalom romantikus bírálatához (Adam Smith számára bizonyos értelemben minden kor „kapitalizmus” volt, ezzel szemben „Marx kapitalizmus-fogalma nem más, mint az ipari forradalom jellemzőinek rögzítése”, ld. Nolte, *Revolution*: 509-510), ugyanakkor nem kételkedtek abban, hogy ez a társadalom a megelőző állapotokhoz képest haladást (vagy haladást is) jelent. A pályájukat – mondja Nolte – mint rajnai liberálisok kezdték, és bizonyos értelemben azok is maradtak: „Így Marx és Engels egyszerre voltak a Nyugat teoretikusai és egy nem-nyugati és nem-liberális társadalom úttörői, amelyben ugyanis a liberális individualizmus világtörténelmi fázisa csak minden egyén 'egyetemessége' fantasztikus elképzelésében maradna meg.” (Uo.: 499.) És itt akkor, a sajátos angol társadalmi környezeten és közegen belül is, végül

mégiscsak előbukkannak a német idealizmus alapeszméi. Nolte némileg túlzó és félrevezető, de a lényegre mégis rátapintó szavaival: „A marxizmus, lényege szerint, a tudat és a szubjektivitás ontológiai elsőbbségéről és végső és teljes győzelmről való tan. [...] Mint szubjektív idealizmus, ugyanis mint a szubjektumnak a történelemben való önelvesztéséről és ennek végén a visszanyeréséről szóló tanítás, sokkal inkább kapcsolódik Schillerhez és Fichtéhez, mint Hegelhez” – a történelmi önelidegenülés és az alóla történő fölszabadulás sémájában egyszersmind a bűnbeesés és megváltás keresztény eszméit idézve föl, szekularizált formában (ld. uo.: 515).

Nolténak a marxizmus mint humanista elmélet további sorsát illető fejtegetésével a későbbiekben még bőségesen lesz alkalmunk foglalkozni; e témával kapcsolatban most inkább egy olyan szerző kritikai észrevételeit fogjuk nyomon követni, aki szorosabban csatlakozik az eszkatologikus hagyomány fonalához – voltaképpen Berdjajev főntebb idézett eszméit folytatva. Assen Ignatow: *Selbstauflösung des Humanismus. Die philosophisch-anthropologischen Voraussetzungen für den Zusammenbruch des Kommunismus* c. műve keresztény szempontból, ámde több alapkérdésben megértésre is törekedve tárgyalja a témát. Először is leszögezi, hogy alapvető tévedésben vannak azok, akik a kommunista rendszerben az ideológia funkcióját a pusztá kulissza szerepében látják, mert bár kétségtelenül végbe ment egy elmozdulás ebben az irányban, a rendszer mégis egy precedens-nélküli „idiokratisches System” volt, melyben az ideológia fontos legitimációs szerepet játszott – időnként akár a józan ész érdekeinél is fontosabb volt, pl. amikor a kibernetikát burzsoá áltudománynak nyilvánították (ld. Ignatow: 7-8). Ignatow alapkonceptiója szerint a marxizmus mint radikális humanizmus alakult ki, de később elveszítette illetén érdeklődését (ld. uo.: 11), amiben az is szerepet játszott, hogy kifejezetten a humanizmusnak már Petrarcától kezdődő fölvilágosult-szekularizált változatát folytatta, mely tagadta a középkori-keresztény változatot, amely ugyan formálisan teocentrikus volt, ámde egyszersmind antropocentrikus is, az istenképesség elve folytán. (Ennek a fölvilágosult-szekularizált vonalnak a kritikáját jelentik viszont szerinte Berdjajev, Nietzsche, Heidegger egyébként egészen különböző elméletei, amelyekben a közös lényeg mindazonáltal valamiféle transzcendencia visszahozása.) (V.ö. uo.: 11 sk.) A marxizmus mármost ezt a fölvilágosult-szekularizált humanizmust következetesen a tudományosság alapjára kívánta helyezni. Többféle marxizmus alakult ki, közülük az egyik a keleti marxizmus-leninizmus, míg a nyugati marxizmus ezenkívül – Ignatow szerint – még 7 variációban létezett ill. létezik, s ezek közül kiemelkedik a korai marxizmus humanizmusa. Valamennyi változatban közös eszme, hogy „lehetséges és szükséges az osztálykülönbségek, a kizsákmányolás, az igazságtalanság, a politikai, társadalmi, nemzeti és kulturális ellentétek, és – ennek következtében – az emberiség társadalmilag meghatározott

szenvedéseinek leküzdése, és egy harmonikus, letisztult, konfliktus nélküli társadalom elérése: [...] földi, evilági 'aranykor', [...] eljövendő paradicsomi végállapot." (Uo.: 20.) Vagyis egy utópia, ámde tudományos alapra helyezve, melynek elérésére a történelmi materializmus elmélete szolgál. Ignatow megkísérli ennek kritikáját adni, mely kritika ugyan nem látszik különösebben sikerültnek, ám a marxista humanizmus sorsát illető fejtegetéseit ez nem érinti, legfőljebb egyfajta önkorlátozást mutatja meg. Szerinte ugyanis a történelmi materializmus egy kifejezetten determinisztikus elmélet, mely azonban összekeveri a föltételt az okkal, márpedig – mondja Karl Federn nyomán – a föld ugyan a növénynek föltétele, de nem oka, s éppígy a termelési mód sem a társadalom életének. Habár a bírálathoz megértőnek mutatkozik, mivel – úgymond – az összecszerelés bizonyos fokig szükség-szerű volt, mert (1) csak Mill logikája (1843) tett e fogalmak közt világos különbséget; (2) hasonlóképpen nem ismerték még a történettudományos megismerés kritikáját, amelyet Schleiermacher, Droysen, Dilthey hermeneutikája világított meg *contra* Bossuet, Condorcet, Marx–Engels; (3) a kor általános tendenciája volt a monokauzális magyarázat keresése. (V.ö. uo.: 34 sk.) Bármennyire jószándékú is ez a megmagyarázás, aligha elfogadható. Tekintve, hogy az alap–felépítmény koncepció éppenséggel az érett Marxnál, az ötvenes években kerül egyértelmű kidolgozásra, nem releváns Mill 1843-as művére hivatkozni, sőt az sem valószínű, hogy Marx ne ismerte volna Schleiermachert. A valódi helyzetre ténylegesen Ignatow maga tesz utalásokat, amikor elismeri, hogy Engelsnél van (úgymond: kivételesen) törekvés a polikauzalitás keresésére; hogy Lukács (állítólag egyedül a marxisták közül) fölismeri: a prekapitalizmusban a nem-gazdasági tényezők sokkal erősebbek voltak; végül hogy (szerinte) Habermas oly módon bővíti ki az „alap” fogalmát, hogy ez politikai és családi viszonyokat is magába foglal, ezért elmélete a marxi történelmi materializmussal csak nevében azonos (v.ö. uo.: 41 sk.). Ha valaki mármost elolvassa *A német ideológia* idevágó fejtegetéseit, azt fogja látni, hogy mindezen engelsi, lukácsi és habermasi eszmék ott már mind megtalálhatók.

Ezért Ignatow okfejtését a továbbiakban két részre kell osztanunk: egy elméletire és egy történetire. Az elméleti fejtegetések a marxi illetőleg marxista módszert érintik. „Hogy Marx szerint a filozófia egy humanista ideált kell szolgáljon, ezt mutatja a híres tézis is, egyidejű megszűnéséről és megvalósításáról. [...] Az ember az alfája és ómegája Marx filozófiájának” – írja Marx eredeti koncepciójáról Ignatow; tehát a valóság alkotása, a prométheusi tett (uo.: 48–49). Hogy azonban mindez már a II. Internacionálé pozitivistá eszmevilágában háttérbeszorul, a lenini variánsban pedig maga a probléma is eltűnik, hogy ezért bár „[a] marxizmus mint radikális humanizmus kezdte, lenini alakjában mint radikális antihumanizmus végezte” (uo.: 49 sk., 53), az szerinte már Marxnál megalapozódik módszertanilag. Mert az

olyan tételek, mint hogy az ember az ember világa, vagy hogy az ember lényege a társadalmi viszonyok összessége, állítólag *circulus vitiosus*t képeznek, lévén hogy mindezek előfeltételezik az embert (uo.: 54) – hát persze, egy *quid pro quo* esetében, ha ugyanis azonosnak vesszük az embert mint biológiai fajt az emberrel mint társadalmi lénnel. Ámde a lényeg valahol egészen másutt van: „A humanizmus a szocio- és kozmocentrikus redukcionizmus miatt vall kudarcot”, mivel egy gyakorlati humanizmust egy elméleti antihumanizmus alapján kíván fölépíteni (Friedrich Mordstein utalása); tudniillik tudományos alapokon. „Az állítólag emberidegen vallás, melyet a fölvilágosítók hevesen támadtak, teo-, de egyben antropocentrikus is volt. [...] A fölvilágosodás mechanikus világképében az ember elveszíti kitüntetett helyét. A lényegileg a fölvilágosodás tradíciójához tartozó marxizmus kénytelen ugyanazt az elméleti utat bejárni.” (Uo.: 55.) Valójában az ember a kitüntetett helyét a világmindenségben már a kopernikuszi fordulattal elveszítette, s a visszatérés a korábbi szituációhoz még a modern vallásosság számára sem lehetséges. Ignatow ezért egy másik szempontot is fölvet, lényegesen nagyobb realitással, amikor fölteszi a (személyre vonatkozó) kérdést: szükségeszerű volt-e ez? miért nem járt be a korai Marx hasonló utat, mint Kierkegaard vagy Stirner, akikhez úgymond „közelebb állt, mint saját későbbi írásaihoz”? Válasza: „Az ifjúkori művekben a filozófiai humanizmus kéz a kézben jár a fönnálló könyörtelen kritikájával. [...] Marx kénytelen volt az egyházi 'ideológiát' elutasítani, mivel a félabszolutista német [értsd: porosz] állam a vallásra hivatkozott...” (Uo.: 58 sk.) Valóban, ebben az értelemben akceptálta Karl Barth is már Feuerbach valláskritikáját. Ignatow azonban a továbbiakban egy újabb – sokszor hallott – személyes pontra is utal: „Nem a humanizmus motiválta a fönnálló tagadását, hanem a fönnálló tagadását adta elő Marx egy ideologikusan legitimatív meg szépítésben humanizmusként. [...] Ez a háttér végső soron *existenciális* alapú, vagyis Marx személyiségében gyökerezik, mely, amint több szerző is fölteszi, mindenekelőtt negatív szenvedélyek által uralt volt.” (Uo.: 60.) Hogy Marx személyisége milyen volt, azzal e ponton ne foglalkozzunk: bármilyen volt is, nekünk itt elméletének magábanvaló értéke a lényeges. Ezt valójában Ignatow is látja, amikor rámutat: az utalás önmagában nem kielégítő, mert a lényeg az, hogy Marx a humanizmust a szcientizmussal elvileg köti össze (v.ö. uo.: 60 sk.). Ez a tétele viszont akkor igaz, ha a tudományos megalapozást azonosnak vesszük a szcientizmussal. Hiszen Ignatow szerint Marx eredeti tendenciáját végül folytathatták olyanok, akik erről az – állítólagos – összekapcsolásról lemondtak: a fiatal Lukács, a fiatal Kolakowski, Kosík, Heller, Vajda stb., illetve Goldmann, Sartre, Marcuse, Fromm, tehát humanista-marxista vagy paramarxista gondolkodók, akik úgymond negálják az alap–felépítmény különbséget (illetőleg Habermas átalakítja, ld. fentebb). Lukács a *Történelem és osztálytudat*ban „a korai marxizmus eszméit

bizonyos értelemben önállóan fölfedezte... Útja a Marxéval ellentétes volt: Marx a humanizmustól a szcientizmushoz jutott, Lukács viszont a II. Internacionálé szcientikus marxizmusától egy humanistához” (uo.: 61). Tehát tisztán elméletileg nézve Marx eltérő útja: „az idealizmust és a szubjektivitásfilozófiát a konzervatív egyházzal és a felsőbbbség államával azonosítani” nem volt szükségszerű, hanem az adott körülmények és pszichológiai okok miatt alakult így a dolog. Mármost Ignatow itt fölhozott érvei végső soron – akár helytállóak, akár nem – ugyanannak az alapállásnak az ismétlései: a tudományosan megalapozott humanizmus nem lehet igazi humanizmus. Tisztán módszertanilag nézve valójában összecseréli a dezantropomorfizálás mozzanatát a dehumanizálásával: humanizmus így persze csak a vallásban (illetve, bár ő erről nem beszél, még a művészetben) lenne lehetséges, a tudományos megalapozásra törekvő filozófiában nem – és akkor a filozófiatörténet jó részét is antihumánusként kellene elvetnie. Amire tehát ismételtlen utal, annak racionális magva a fentebb említett önkorlátozás: a marxizmus elsődleges célja, hogy tudományos módszerű társadalomelmélet legyen, s ha ez megvalósítható, akkor – második lépésben – építhető rá egy humanista elmélet is. Ignatow valódi céljai viszont kiviláglanak akkor, amikor a humanista neomarxisták (például Vajda) hibájaként rója föl, hogy ateisták és racionalisták, ahelyett, hogy Berdjajev útját követnék (ld. uo.: 95 sk.). Ezért aztán nem tudnak mit kezdeni a halál alapvető problémájával sem, ami az ember számára egy pszichológiailag elviselhetetlen tény – szörvány-kivételek akadnak szerinte, mint Adam Schaff vagy Jurij Davydov (ld. uo.: 98 sk.; Ancsel Évát láthatólag nem ismeri). Ez utóbbi problémába itt most nem kívánunk belemenni. Ami nekünk itt fontos, az a marxi humanizmus történelmi sorsa, és pedig társadalmi–politikai vonatkozásban.

Marx ugyanis kezdetől fogva kereste a maga elméleti humanizmusának gyakorlati megvalósítására a lehetőségeket, ehhez pedig a társadalmi fejlődésben kellett megtalálnia bizonyos, számára ígéretesnek látszó mozzanatokot. Két ilyen – egybefonódónak tűnő – lehetőséget vélt fölfedezni: a proletariátus világtörténelmileg várható általános forradalmát és egy közelgő („a gall kakas harsogására” meginduló) német forradalmat. Az 1848-as évben mindkét történelmi mozgáshoz kapcsolódni tudott: a proletármozgalomhoz a *Kommunistische Kiáltvány* lapjain, a német forradalomhoz a *Neue Rheinische Zeitung* hasábjain. Valójában azonban mindkét kapcsolódás eszmei természetű volt: habár megvoltak a képességei ahhoz, hogy egy német Danton vagy Robespierre, Marat vagy Babeuf szerepét eljátszassa, nem került ebbe a helyzetbe. Szerencsére, mondhatjuk, mert így továbbra is az eszmei alkotás birodalmában maradhatott. (Így is elég bonyodalma támadt az Internacionálé meg a Párisi Kommun konkrét ügyei kapcsán, s a végén elege is lett belőlük.) Ami azonban az általa megalkotott elméletet illeti, a *marxizmust*, az el-

indult a maga útján, hogy befolyásolja a reformista vagy forradalmi módon föllépő munkásmozgalmakat Európa különböző országaiban: a német szociáldemokráciától az orosz bolsevikokig. Ne legyenek kétségeink – Marx maga végső megoldásként mindig a forradalmat igenelte, még ha nem is becsülte le soha a reformok jelentőségét. (Lásd A *tőke* elemzéseit az angol gyári törvényhozásról.) És miután nyugat-európai és észak-amerikai reményeiben csalatkoznia kellett, így végezetül jobb híján ráfanyalodott a kelet-európai óriás, Oroszország perspektíváinak latolgatására. (Ennek legismertebb és legegységelműbb dokumentumai az ún. Zaszulics-levélfogalmazványok.) Bár eredetileg egyaránt utálta az orosz cárizmust és az orosz anarchizmust, végül mégsem volt ellenére egy lehetséges – nyilván a francia forradalom és a párisi kommün mintájára elgondolt – orosz forradalom. Ennek problémáival neki magának azonban már nem kellett szembenéznie.

Mivel a forradalmárok, akiket egyébként magasztos erkölcsi elvek motiválhatnak, minden forradalomban szükségképpen erőszakot alkalmaznak, lévén éppen ez a forradalom lényege (hitük szerint mindig, és néha ténylegesen is jogosan), eszközként kezelve így más embereket, fölmerül számukra a kérdés, hogyan tekinthetik őket – a kategorikus imperatívusz értelmében – egyszersmind célnak is. „Minden forradalom” – írja Ignatow – „egy kínzó dilemma előtt áll: szabad-e a forradalom nagy ideáljainak nevében olyat tenni, amit a legtöbb etikai tanítás elítél és tilt?” A reformisták számára ez a kérdés természetesen nem vetődik föl, de éppígy – másfelől és más értelemben – nyílt cinikusok, zsarnokok stb. számára sem kérdés; mondjuk a nemzetiszocializmus „a humanizmus eszméjét magát mint az ’elfajult liberalizmus’ produktumát nyíltan és skrupulusnélkülien támadta”. (Uo.: 63.) A kérdés tehát a forradalmárok, és *csakis* a forradalmárok számára kérdés, s e ponton csak két következetes álláspont lehetséges: vagy a forradalom etikai jellegű apologetikája, vagy a forradalom etikailag motivált tagadása, bár köztük a gyakorlatban nyilván átmenetek is vannak. Az előbbi egyébként „nem más, mint a hagyományos *teodicea*-modellek szekularizációja”, ami e vonatkozásban is megmutatja a valláspótlék-jelleget. (Uo.: 64.) Így az orosz forradalomban a kommunisták gyakorlati etikája objektíve a machiavellista államrezon-logikát követte ugyan, szubjektíve és elméletileg azonban nem ezen az alapon állt (ld. uo.: 67). „A morál *ancilla politicae*-ként való fölfogásának logicitása csak látszólagos. E fölfogás képviselői nem védelmezik ezt a végsőig, és nem is lehet a végsőig védelmezni. [...] [...]a polgárság kiirtását [*Ausrottung*] mint *elvet* soha nem proklamálták.” A nyilvános kivégzések kivételek voltak, a kínzásokat mindig tagadták, holott tisztán „osztályharcos”-utilitarista szempontból ez nem volt logikus. La Rochefoucauld híres mondása a képmutatásról mint a bűn tiszteletadásáról az erény előtt, itt is érvényes: „A *kommunista képmutatás osztály nélküli értékeket előföltételez, melyeknek számot ad*. A képmutatás szégyenérzetről tanúskodik. [...] A

képmutatás árulkodóan mutatja, hogy az utilitarista álláspont következetesen nem vihető végig.” (Uo.: 69-70.) Az elvakult osztályharcnak a civilizáció léte és folyamata szab határt, s mindez viszont egy általános antropológiában gyökerezik: kénytelenek elismerni, hogy „az ellentétes osztályok is az *emberi nemhez* tartoznak. A forradalmár és a reakciós, a kapitalista és a proletár, II. Miklós és hóhérai is mindnyájan emberek”. Ezért van, hogy a brutalitás elleni öntudatlan tiltakozás időnként még a fanatikus elvtársaknál is megjelenik: így Szolzsenicyn beszámol olyan örökről, akik foglyokat mentettek meg a biztos haláltól. (Uo.: 70 sk.) (Bár itt még nem tárgyunk az összehasonlító mérlegelés, az igazság kedvéért azért jegyezzük meg, hogy hasonló esetek az SS soraiban is előfordultak.) Lényegében ugyanez vonatkozik cél és eszköz dialektikájára is: „a borzalmak, a brutalitások, a gyilkosságok, a szülők följelentése (Pavlik Morozov esete) csak mint ’tranzisztorikus’, az osztályharc által kikényszerített eszközök voltak legitimálva” (uo.: 74 sk.). Ez vezet azután az öngyilkos heroizmus-hoz, a saját emberek, a saját élet fölládozásához is (egy olyan nagy költőnél, mint Majakovszkij, mazochista büszkeséggel vállalva), a nagy kirakatperek vádlottainak beismerő vallomásához mint a pártnak tett utolsó szolgálathoz – Roj Medvedev mutat rá, hogy ezzel hitük szerint a „szovjethatalmat” védték a „polgári sajtó” támadásaival szemben (v.ö. uo.: 77 sk.). Továbbá ehhez kapcsolódik a jelen nemzedék fölládozása is az eljövendő nemzedékek kedvéért, ami Ignatow szerint egy „etikai rasszizmus”; és nem azonos azzal a valós ténnyel, hogy az (egy) ember életében a jövőnek kittedett szerepe van. „A morál semmiképpen sem a társadalmi haladásból következik. Ez természetesen nem jelenti, hogy szükségszerűen ellentmond neki. Morális értékek és gazdasági-politikai vívmányok esetenként, de nem föltétlenül konvergálhatnak [*können (müssen aber nicht) konvergieren*], ahogyan megfordítva is: esetenként, de nem föltétlenül divergálhatnak [*können (müssen aber nicht) divergieren*].” (Uo.: 83.) Ez a megállapítás általános-elvi értelemben igaz, amivel azonban a forradalom konkrét folyamatában és tragikus szituációiban nem sokra lehet menni. Marad a fölvázolt alternatíva: a forradalom etikai apológiája *versus* a forradalom etikai tagadása. Amikor Lenin kijelentette, hogy erkölcs az, ami a kommunizmus megvalósítását elősegíti, ez nem propagandaszólam volt, és nem is cinikus öngazolás. Ahogyan Ignatow fontosabbnak tartotta: teodicea volt, a jelen kényszerű gonoszságainak igazolása a forradalom és a jövő istenének nevében. Ignatow végül így summázza a marxizmus ama (mondhatni: megszüntetve-megőrzött) történelmi jelentőségét, mely az orosz forradalom és kommunizmus lefutása után is megállapítható: „*A marxizmus eme ’jó magva’ sajátos kontúrjait elveszítette*, mivel az emberhez méltatlan körülmények meghaladásának követelménye átment az általános gondolati javak közé, így tehát többé már nem marxista sajátosság. Kétségtelen, hogy a marxizmus ezt a gondolatot elsőként formálta meg.” (Uo.: 146.)

Mármost minden nagy forradalomban megjelent egy olyan áramlat, amely „az emberhez méltatlan körülmények meghaladásának követelményét” általánosan és elvileg, eszkatologikus-utopikus végcélként vetette föl. Az angol forradalom radikálisai, a levellerek ezt még nyíltan vallási formában tették, a francia forradalom radikálisai, a jakobinusok már – egy kvázi-vallásos, bár rendkívül jellemző epizódtól, a Legfőbb Lény ünnepétől eltekintve – szekularizált formában. A német forradalom 1848-ban félresiklott (alapvetően a széttagoltság és egy meghatározó jellegű központ hiánya, az egységes állam megteremtésének minden mászt háttérbeszorító követelménye miatt), s csak 1918-ban került újra – rendkívül szerencsétlen körülmények, ti. a lelkesen végigharcolt világháború elvesztésének körülményei között – napirendre. Az orosz forradalom 1905-ben szintén megghiúsulni látszott, ámde később kiderült, hogy ez csak igen tanulságos főpróba volt 1917-hez. Az orosz és a német forradalomban (1905/1917-ben, illetőleg 1918-19-ben) a munkásmozgalom már a marxizmus ideológiájával vett részt. A forradalmakat azonban nem ő, illetve csak részlegesen ő csinálta. A forradalmak részben a háborús összeomlás, részben spontán népmozgalmak eredményei voltak, melyekbe a marxista munkásmozgalom csak bekapcsolódott. Ám lényeges különbségek voltak a két forradalom kitörése és lefolyása között. Oroszországban a háborús összeomlás az uralkodó rend és osztályok nemzetvesztő bűneként, minden fönnálló totális katasztrófájaként tűnt föl a néptömegek szemében, melyek így egyre radikálisabb irányba tolódtak. Németországban viszont a háború lényegében az egész nemzet erőfeszítéseként jelent meg, s így az összeomlás is a nemzet összeomlásaként, mely katasztrófát végül a néptömegek sem kívánták tovább fokozni a helyzet radikalizálásával. A marxista ideológiájú szocialista munkásmozgalom két nagy változata közül ezért Németországban a reformista szociáldemokrácia lett a forradalomnak részben vezetője, méginkább konszolidálója, ezzel szemben Oroszországban a később kommunistának nevezett radikális szocialisták bizonyultak a leghatékonyabb politikai erőnek. Ebben az országban hatalomra kerülve és a hatalmat végül mindenáron megtartva, a kommunisták továbbra sem mondtak le utopikus végcéljuknak világméretű, vagy legalább európai megvalósításáról, s az e célból létrehozott nemzetközi szervezettük, a III. vagy Kommunista Internacionálé (Komintern) bonyolult kapcsolatrendszerbe került a kommunista ideológiájú orosz ill. szovjet állammal, mely látszólag a bázisul szolgált, amelynek azonban végül gyakorlatilag az eszközévé lett. Ha volt valami, ami igazán taszíthatta a kommunista mozgalomhoz csatlakozó utópista forradalmárokat, akkor ez a helyzet illetve ennek fölismerése egészen bizonyosan, annál is inkább, mivel többnyire együttjárt az ideális célok oroszországi gyakorlati eltorzulásának és ellentétbefordulásának megismerésével. Ezt a pszichológiai válságot a kiábránduló kommunisták azután igen különböző formákban és igen

különböző eredménnyel élték meg. A továbbiakban két olyan szerzőre is fogunk támaszkodni, aki átment egy ilyen válságfolyamaton. A már korábban is idézett Franz Borkenau: *Der europäische Kommunismus* c. művének (az angol eredeti saját német fordítása) Washington 1951 keltű előszavában megmondja: nem kívánja az „objektivitás” látszatát kelteni, mert ez nem lenne becsületes; elemzése a kommunizmus és az orosz világhódítás elutasítása, mivel ő maga is tagja volt Németország Kommunista Pártjának (KPD) 1921 és 1929 között, sőt egy ideig a Komintern apparátusának is (ld. Borkenau, *Kommunismus*: 9 sk.). François Furet pedig az *Egy illúzió múltja* c. könyve (a cím nyilvánvaló utalás Freud művére) előszavában jelzi, hogy – egy egészen más helyzetben: 1949 és 1956 között – egyideig a francia kommunista mozgalom résztvevője volt (ld. Furet: 11).

A kommunista meggyőződést mozgató alapvető illúzió Furet szerint a történelmi bizonyosság illúziója (ld. Furet: 8). A történelmi események menetében ugyanis a kommunista meggyőződésű ember éppúgy hitének igazolását fogja mindig látni, ahogyan a kálvinista puritán mindig meglátja életének eseményeiben saját kiválasztottságának bizonyítékait. Az orosz forradalomba bekapcsolódó kommunisták meg voltak győződve egyfelől arról, hogy ők egy világtörténelmi példa, nevezetesen a francia forradalom folytatói, másfelől arról, hogy az ő példájukat viszont egy német forradalom fogja majd folytatni. A nagy francia forradalomra természetes példaként tekintett minden XIX. századi forradalmár (teszem: egy Petőfi), de sehol nem volt olyan realizisztikus a példa hatása, mint az orosz forradalomban. Tudniillik az orosz forradalomban (és azután az ezt követő más kommunista forradalmakban) a francia forradalmat *tudatosan* utánózták, ami ugyanis legitimációs funkciót jelentett a forradalmárok gyakran erőszakos tettei számára. A párhuzamok illetőleg előzmények kétségtelenül valóságosan léteznek. Természetesen mindenekelőtt a jakobinus Nagy Terror, de éppígy a Legfőbb Lény robespierre-i ünnepe is. A jakobinusok – mondja Furet – elvileg a piac hívei voltak, de ugyanakkor ellenségei a piac teremtetten egyenlőtlenségnek, szóval mondhatni polgárellenes polgárok (ld. uo.: 25 sk.), és Babeuf valójában ezt a törekvést folytatta, amikor úgy vélte, hogy a szocializmus nem más, mint a demokratikus polgári egyenlőség kiterjesztése (ld. uo.: 119-120). „[A] jakobinus diktatúrának az a hajlama, hogy a legjelentéktlenebb polgárt vagy a legszerényebb parasztot is 'arisztokratának' keresztelje el, ha az fél a rekvirálástól, vagy attól, hogy a fiát elviszik a háborúba”, később szintén az orosz kommunisták politikai látásmódjának mintája lett (uo.: 230); éppígy a Komintern működése, „az októberi forradalom intézményes kiterjesztése Európára és a világra” első látszatra azt mutatta, hogy Európa-szerte küzd egymással a forradalom és az ellenforradalom, akár csak a francia forradalmi háborúk idején (ld. uo.: 142, 178-179). – Alain Besançon: „A jakobinus és a szovjet forradalom” c. írásában (ere-

detileg Alain Gérard 1999-es könyvének: „*Par principe d'humanité...*”. *La Terreur et la Vendée* előszava) először is vitatja a francia forradalom menetének szükségszerű voltát, mert bár maga a forradalom kétségtelenül szükségszerű volt, de úgymond olcsóbban is meg lehetett volna úszni, ha nem áll fönn a szerencsétlen véletlenek sorozata: „Hiszen a társadalom érett volt, tudta, mit akar, a monarchikus állam pedig nemigen állt ellen.” (Besançon: 55.) Való igaz, csakhát kihagyja a számításból az emberi szenvedélyek irracionális erejét, amit másutt pedig egyértelműen számbavesz: „A 'Megvesztegethetetlent' megvesztegethetők vették körül, vagyis olyan tulajdonosok, akik szilárdan elhatározták, hogy megvédik a tulajdonukat, és szükség esetén akár erőszakkal is megszabadulnak attól a veszélyes klikktől, amely érzésük szerint fenyegette őket.” (Uo.: 60.) Lenin és a bolsevikok azonban csodálták a szükségszerűnek gondolt jakobinus terrort (Besançon példája: egy páncélos hajót „Marat”-ra neveztek át, ténylegesen sok ilyen eset volt); és kétségtelenül érdekes párhuzam, hogy mindkét forradalom menetében tipikusan megjelenik az „összeesküvésektől” való beteges félelem (még Barère is valami angol levelet mutogat) és a pártok kölcsönös túllicitálása (a girondisták például merő taktikából meghirdetnek egy a jakobinusokénál is radikálisabb [ál]programot) (uo.: 57). „A döntő azonosság abban áll, hogy a rosszat a jó nevében követik el. [...] A cél 'a világ megmentése'. Az az elképzelés, mely szerint a világot meg kell újítani, a Bibliából származik, míg az ókori filozófia örökkévalónak s alapvetően stabilnak és jónak tartja. [...] Ez a megmentés csak a politikai hatalom eszközeivel hajtható végre, ezért beszél annyit a forradalmár 'erkölcsről'. Így aztán nem csoda, hogy a legkegyetlenebb terroristák között [Franciaországban] oly nagy számban találhatók papok: Roux, Royer, Fouché, Le Bon.” (Uo.: 58.)

A francia forradalom mint legitimációs minta azonban nemcsak az orosz forradalmárokat befolyásolta, hanem mindazokat, akik e tradíciót mindenáron (erkölcsiileg is) védelmezni akarták – és ehhez nem is kellett kommunistának lenni. „[A]z orosz forradalom nem lett volna a kor emberének képzeletében az, ami volt, ha nem ölti magára a francia előzmény folytatójának a szerepét.” (Furet: 109.) A francia (nem-kommunista) baloldal a jakobinusokkal való párhuzam miatt védelmezi vagy nézi el a bolsevik terrort (ld. uo.: 116). A francia forradalom nagy liberális története, Aulard kijelenti: minden forradalom egy kisebbség műve, és ha Oroszországot egy kisebbség terrorizálja, ez azt jelenti, hogy ott forradalom van (ld. uo.: 113 sk.); bár később elismeri a törést, amennyiben a francia fejlődés végül (mármint legvégül) mégis a demokráciához, az orosz viszont a diktatúrához vezet (ld. uo.: 134). Az ugyancsak jeles történész, a radikális Mathiez viszont Lenint egyenesen azonosítja Robespierre-rel, s az egész emberiség fölszabadítóját látja benne (egyidőre a kommunista pártba is belép) (ld. uo.: 123 sk.). – Akik azonban nem állnak benne ebben

a tradícióban, azokra nem hat az orosz forradalom faszcináló ereje sem: például a német szociáldemokratákra. A tömegeknek a háború végén éppen a megutált háború elleni gyűlölet és a korábbi nacionalista lelkesedés miatti lelkifurdalás adott forradalmi lendületet, méghozzá Olaszországban éppúgy, mint Oroszországban – Németországban azonban, a főntebb jelzett okokból, nem (vagy alig). Ezért a német szociáldemokrácia, és konkrétan Kautsky (szemben nemcsak Leninnel, de Mussolinival is) „[n]em ismeri, nem érzi át sem azokat a kollektív érzelmeket, amelyek arra ösztönözték a népeket, hogy fegyvert fogjanak egymás ellen, sem azokat a szenvedélyeket, amelyek a forradalom nevében a katonák tömegeit fordították a háború ellen... [...] A német szociáldemokráciától ilyesformán mind a nemzeti, mind pedig a forradalmi beszédmód idegen...” (uo.: 157). (Némileg hasonló ehhez a francia socialista Léon Blum látásmódja is, miközben a socialista párt többsége a tours-i kongresszuson éppen a háborúból való – kései – kiábrándultság miatt dönt a kommunista álláspont elfogadása mellett; ld. uo.: 163 sk.) És ez a helyzet már előrevetíti későbbi kudarcukat is a nemzetiszocializmussal szemben: „Így aztán az, amit a marxizmushoz való hűségből megőriztek, [...] sebezhetővé teszi őket a kommunista ráigéréssel szemben”, hiszen úgymond nem lehetnek árulók (uo.: 166); és végül két tűz közé kerülnek, amikor magukra vállalják Versailles-t és harcolnak a bolsevizmus ellen, becsülettel betöltve paradox küldetésüket, hogy létrehozzanak és megvédjenek egy polgári demokratikus köztársaságot (ld. uo.: 227). Borkenaunál ez a tragikus szituáció pozitív érényként jelenik meg, amikor úgy véli: habár a bolsevik vezetők és főleg Lenin már a pétervári forradalom és aztán a breszt-litovszki tárgyalások idején is vérmes reményeket tápláltak ugyan egy internacionalista forradalomról, de valójában csak azért, mert nagyon keveset tudtak az európai munkásmozgalom izgatott felszíne alatt meghúzódó mély áramlatokról, a szilárd tömegszervezetekről, az önkéntes fegyelemről, a hazaszeretetről és a nem-forradalmi morálról (ld. Borkenau, Kommunismus: 27).

Az orosz forradalom mindenekelőtt orosz forradalom volt, és pedig *egyetlen* forradalom, amelyben 1917 februárja és októbere (novembere) csak ugyanazon folyamat két etapjának kezdete. A forradalmat nem a bolsevikok csinálták, sőt tudatosan egyetlen erő sem „csinálta”, hanem nagyonis spontán módon kezdődött, s a különféle politikai erők csak ezután kapcsolódtak be az események alakításába a maguk különféle törekvéseivel. Ezen erők egyike volt a bolsevik mozgalom is, amely azonban csak Lenin hazatérése és az ún. áprilisi tézisek meghirdetése után lépett föl elszántan a hatalom megragadásának, a kapitalizmus megdöntésének és a szocializmus megvalósításának céljaival. Hogy végül csakugyan sikerült a hatalmat megragadnia, az részben az orosz társadalom anarchisztikussá vált állapotainak (mert valóban nagyméretű és főleg tudatos népmozgalom nemigen volt 1917 nya-

rán), részben ennek az eleve meglévő elszánt tudatosságnak volt köszönhető. Mivel azonban, mint mondtuk, meg voltak róla győződve, hogy az ő forradalmukat egy európai, de legalábbis egy német szocialista forradalom fogja követni, az pedig elmaradt, tevékenységük a továbbiakban sorozatosan kényszerpályákra került. „A bolsevik univerzalizmus nagyon hamar beleütközik azokba a konkrét feltételekbe, amelyek között győzelmet aratott. [...] Helyzetük sajátosságait számba véve, semmi esélyük sincs rá, hogy a vén Oroszországot az emberi haladás élére állítsák, hogy megszabadítsák a szegénység és a tanulatlanság terhétől.” Ezt ugyan előre megmondták a mensevikek, megmondta Karl Kautsky és Léon Blum, ám erre a válasz mindig az az illuzorikus ellentét volt, hogy az orosz szocialista forradalom csak egy európai láncreakció kezdete. (V.ö. Furet: 51.) Amikor ennek az illúzióknak az illuzorikus volta kiderült, a bolsevikok válaszút elé kerültek: vagy lemondanak a szocializmus megvalósításáról, vagy megpróbálják azt „egy országban” megvalósítani. Ennek a folyamatnak az ideológiája még ellentmondásosabb volt, mint a hasonló tendenciájú francia jelenségeké, amilyenek Robespierre államosítási és államvallási tervei voltak (v.ö. uo.: 52). Michael Schneider, aki a bolsevikok heroikus öncsalásáról beszél (Schneider: 67 sk.), megjegyzi: a szovjet állam tényleges modellja a Párisi Kommün és a német hadigazdaság kombinációja volt (uo.: 152 sk.). Az ún. NEP folyamatában aztán „az orosz forradalom egy gazdasági 'Thermidorba' lép át”, de úgy, hogy egyszersmind hivatalossá teszi a diktatúra apparátusát: „És itt tűnik ki az a hazugság is, amely szerint a forradalmi terror csak az ellenforradalmi erőszakra adott kényszerű válasz... [...] A félelem diktatúráját éppen akkor” vezetik be, „amikor láthatóan egyre kevésbé van rá szükség.” (Furet: 168, 175-176.) A dolog, mint látni fogjuk, közel sem ilyen egyszerű, de kétségtelen, hogy itt valóban egy látványos, ugyanakkor azonban nem lényegi különbség mutatkozik a francia és az orosz forradalom menetében, amennyiben ugyanis a jakobinusok nem tudták megőrizni a hatalmat, s így a bonapartista diktatúra csak a Direktórium kerülőútjára következett, míg Oroszországban a jakobinus típusú diktatúra csak gazdasági kerülőúttal, de a politikai hatalom látszólagos kontinuitásával ment át később a bonapartista típusúba. Ennek jelei már korán megmutakoztak: „Lenin, életének utolsó évében, már látja valamelyest az ettől a hatalomfelfogástól elválaszthatatlan bürokratikus önkényuralomnak a veszélyeit” – de már túl késő azon aggódnia, hogy mit tesznek velük az utódai (uo.: 177).

A jakobinusokat tehát megdöntötték, de a bolsevikokat nem. Ezt a tényt látszólag könnyű lenne azzal magyarázni, hogy ők talán a jakobinusokénál is kíméletlenebb terrort alkalmaztak. Könnyű lenne, de értelmetlen – az oroszországi fehérterror is ugyanolyan kíméletlen volt, mégsem járt sikerrel. Ha ezen az oldalon is analógiát keresünk, világos: a fehérek a győzelem esetén nem valamiféle direktoriális jelle-

gű, hanem legföljebb felszínesen átformált – és ráadásul az intervenciók külföldi hatalmaktól függő – monarchikus hatalmat hoztak volna vissza. És az orosz nép ezt aztán biztosan nem akarta. Ez a tény magyarázza meg a bolsevikok győzelmét a forradalomban és a polgárháborúban. Hobsbawm elemzése szerint: „A liberális és alkotmányos, nyugati orientációjú, a németek elleni háborút készséggel folytató Oroszország helyett forradalmi vákuum keletkezett... [...] A valódi kérdés ugyanis nem az, [...] hogy az októberi forradalom az alapvetően antidemokratikus Lenin puccsa volt-e, hanem az, hogy ki vagy mi léphetett (volna) színre az Ideiglenes Kormány bukása után; [...] mit tehetett volna bárki más, aki megpróbálja a forradalmi Oroszország vulkánkitörését irányítani? [...] [...] egyértelmű volt, hogy ez az egyetlen olyan kormány, amely hajlandó és képes egybentartani Oroszországot mint államot, s emiatt élvezett jelentős támogatást az egyébként politikailag ellenséges érületű patrióta oroszok részéről...” (Hobsbawm: 62-63, 65.) Ennek a „nacionálbolsevista” magatartásnak az ideológiáját Usztraljov majd csak később adja meg, de már a polgárháborúban is a cári hadsereg számos egykori tisztje ezen az alapon választotta meg a pártállását. Hobsbawm pontosan látja azt is, hogy a bolsevik stratégia végső kudarcának alapvető oka az európai helyzet számukra katasztrofális alakulásában keresendő: „Lenin nézete szerint Moszkva a szocializmusnak csak addig lesz a fő-hadiszállása, amíg át nem költözhét az állandó fővárosba, Berlinbe. Nem véletlen, hogy a Kommunista Internacionálé [...] hivatalos nyelve mindvégig a német volt, nem pedig az orosz.” Csakhogy az eredendően átmenetinek gondolt hadikommunizmus nem volt tovább fenntartható a parasztság ellenállása és a munkások tiltakozása miatt – s az ország végül oly rendkívüli módon legyöngült, hogy a bolsevik párt egyetlen célja az lett: legalább kormányerő maradjon. (I.d. uo.: 358, 360-361.) Mert ha már nem döntötték meg a hatalmukat, mint a jakobinusokét, akkor csak két választási lehetőségük maradt: vagy önként átadják a hatalmat (ugyan kinek?), aminek a következményei persze ugyanazok lettek volna, mintha megdöntik őket, vagy pedig mindenáron hatalmon maradnak, s megpróbálják ezt a hatalmat lehetőség szerint ésszerűen fölhasználni. Ahogyan Krausz Tamás mondja: ha egyedül maradnak és elmaradottan, akkor vagy lemondanak mindenről, vagy marad a harc a túlélésért (I.d. Krausz, Lenin: 421). A húszas években végülis úgy látszott, hogy van esély legalább egy ilyenfajta sikerre, ha nem is az eredeti marxista koncepciók értelmében – dehát a bolsevikok, persze az alapvető célok elvi fenntartása mellett, mondhatni kezdettől fogva nem azok szerint tevékenykedtek, már a „leggyengébb láncszem” koncepciója óta. Nolte egy elemzése, a marxizmus átalakulásáról a leninizmusban (v.ö. Nolte, *Revolution*: 520 skk.) nem teljesen jogtalan iróniával jegyzi meg, hogy „Marx és Engels mindenesetre eléggé egyértelműen elítélték Lenin módszereit” már előre, ti. a blanquizmust (uo.: 531); „Die konservativen Züge im

Marxismus” c. írásában pedig (ld. Nolte, *Marxismus*: 39 skk.) megállapítja: a leninizmus végül egy fejlődési diktatúrához vezetett, amelynek célja egy teljesen nem-marxista jellegű „utolérés” volt (uo.: 107 sk.). Ez megnyilvánult nemcsak a német, de az amerikai minták csodálatában és lehető követésében is (ne feledjük: a századfordulón Németország és Amerika produkálta a legnagyobb gazdasági fejlődést, utolérve és elhagyva ezzel Angliát), mely még abban is jelentkezett, hogy a Szovjet Szocialista Köztársaságok Szövetségét az Amerikai Egyesült Államok mintájára, ahogyan Nolte mondja, egy „Ideologiestaat” formájában gondolták el (v.ö. uo.: 20).

A bolsevikok és föltétlen, bár közel sem bírálhatatlan vezetőjük, Lenin tevékenységét tehát – és ez természetesen nem is lehetett másként – kezdettől fogva behatárolták az oroszországi viszonyok. Anélkül, hogy itt részletesebb geopolitikai elemzésekbe fognánk (idevágó téziseimet ld. *Közép-Európa koncepciók* c. könyvemben), mindigis eléggé általánosan elfogadottnak tűnt az a – bár nyilván nem minden részletében helytálló – nézet, hogy Oroszország helyzete történetileg átmeneti jellegű Európa és Ázsia között, aholis az utóbbin a mongol uralom hatásait értették; a viták inkább az európai és ázsiai elemek arányáról folytak. Az orosz elemzők általában a Nyugathoz fűződő szálakat igyekeztek kiemelni, így Miljukov az orosz állam teremtő szerepét, Kljucsevszkij a nyugati hatásokat; Plehanov az ázsiai és európai vonások folyamatos harcáról beszélt, de még Rjazanovnak sem tetszett Marx elmélete a moszkvai állam mongol bölcsőjéről (v.ö. Krausz, Lenin: 128-129, 132). Krausz Tamás (akinek műveire a továbbiakban erősen támaszkodni fogunk, éppígy időnként Robert Service Lenin-monográfiájára is) úgy véli, hogy Oroszország egy „félperiféria” volt a Nyugat (centrum) és Ázsia (periféria) között (ld. Krausz, *Szovjetunió*: 10), és ez a helyzete a XIX-XX. század fordulóján is egyértelműen fennállt. Bár 1861 után viszonylag gyors kapitalizálódási folyamat indult meg, külföldi tőkével persze, amiben egyre inkább létfontosságú szerepet játszottak a francia hitelek (a francia vezető politikai körök 1870 következményeképpen jól tudták, miért is öljék Oroszországba a pénzüket), ennek ellenére egyre inkább fokozódott az ország leszakadása a Nyugattól. Így 1913-ban az egy főre jutó ipari termelés a negyede, a jövedelem az ötöde volt az élenjáró Németországnak, miközben az államadosság folyamatosan nőtt (ld. uo.: 14-15). Habár fejlett ipari szigetek is létrejöttek az országban (ez általánosan jellemző volt a kelet-európai gazdasági szerkezetre), körülöttük fennmaradt a paraszti gazdálkodás tengere, amelyben még a faluközösségi rendszer sem szűnt meg teljesen. Az orosz elit tisztában volt ezzel a helyzettel. Már amióta a napóleoni háborúk orosz katonái hazatértek a megszállt Párisból, tudták, hogy mi a helyzet Nyugat-Európában, s amikor az ennek nyomán kialakult dekabrista mozgalom elbukott, szellemi térre ment át a gondolkodás „Oroszország és Európa” viszonyáról. Külön problémát jelentett az állam soknemzetiségű, bár éppenséggel

nem széttagolt, hanem despotikusan centralizált volta: a 128 millió lakosból ún. nagyorosz vagy orosz csak 56, még kisorosz vagy ukrán 22 és fehérorosz vagy belorusz 6 millió volt, vagyis az orosz fajú népcsoport mindösszesen is csak 84 milliót tett ki; nem érdektelen továbbá az 5 milliós zsidóság, mely a világ zsidóságának felét adta – és ezidőtájt már minden nemzetiség ki volt téve az egyre erőszakosabb russzifikációnak, a formálisan különálló Finn Nagyfejedelemségben éppúgy, mint a beolvasztott lengyel Visztulai Főkormányzóságban (v.ö. uo.: 22-23).

A századfordulóra a különféle politikai irányzatok pártokká szerveződtek: a szociáldemokrata párt (alapvetően a már 1883 óta szervezkedő Plehanov befolyása alatt) 1898-ban alakult, hogy 1903-ban a bolsevikok (Lenin) és a mensevikek (Martov) frakciójára váljon szét, melyekből a későbbiekben a kommunisták és a szocialisták külön pártjai jöttek létre; a korábbi agrárszocialista-narodnik irányzathoz 1901-ben megszerveződött a szociálforradalmár (*szocialrevoljucioner*, „eszter”) párt (Csernov); a liberálisok (Sztruve) előbb a Felszabadítás Szövetségét, majd ebből 1905-ben az alkotmányos demokrata (*konsztitucional'nyj demokrat*, „kadet”) pártot hozták létre. A „nyugatos” irányzatokkal szemben a hagyományos szlavofilizmus mellé kialakult az agresszív „feketesázak” (Orosz Nép Szövetsége) prefasiszta mozgalma, mely a nyugati („zsidó”) befolyás elleni harcában olyan eszközöket is bevetett, mint a titkosrendőrségen hamisított „Cion Bölcsének Jegyzőkönyve”. (Ez II. Miklósnak eleinte tetszett volna mint propagandaeszköz, de amikor Sztolypintól megtudta, hogy hamisítvány, tisztességesen kijelentette: „tisztá ügyet nem lehet mocskos eszközökkel védelmezni.”) Egy újmódián szlavofil irányzat alakult ki továbbá az 1905-ös forradalom kudarca után, 1907-ben: a *Vehi* c. folyóirat köre, olyan kiváló elmékkel, mint Berdjajev vagy Sztruve, akik korábban sürgették a reformokat a cári kormánnyal szemben is, de most nem láttak már erre lehetőséget, mert túlságosan nagyra látták viszont az ezzel járó veszélyeket. (A marxisták, így a bolsevikok, nem bocsátották meg nekik ezt a pálfordulást, bár 1919-20-ban az ún. „szmenovehisták” vagy „liberálmonarchista realisták” hasonló módon kívánják majd a csoport megbékélését Szovjetországgal is; v.ö. Krausz, Szovjetunió: 20.) Maga a cár, mint elvileg abszolút uralkodó, volt kénytelen végül lépéseket tenni a rendszer megújítására, hogy az annál biztosabban megmaradjon: létrehozta az Állami Duma (parlament) intézményét, azonban – nyilvánvalóan porosz mintára – 4 kúriában: a földbirtokosok, városi polgárok, parasztok és munkások kúriáit (aholis rendre rosszabb volt a választási arányszám). A cári rendszer megreformálására és ezzel az orosz monarchia megmentésére a legnagyobb kísérletet a tehetséges politikus, Sztolypin tette, mindenekelőtt a mezőgazdaság kapitalista jellegű átalakításának tervével: mivel a földesúri birtokok csak mintegy harmada gazdálkodott kapitalista módon, a még meglévő közösségi földeket akarta átalakítani. (Kísérletét Krausz párhuzam-

ba állítja Bismarck bonapartizmusával; ld. Krausz, Lenin: 130, 134.) Terveit rossz szemmel nézte a hagyományos uralkodó osztály, s amikor meggyilkolták (az anarchista merénylő a titkosrendőrség embere volt, attól kapta a belépőt a tethelyre, a kijevi operába), az orosz monarchia éppúgy az utolsó lehetőségét veszítette el, mint annakidején a francia, Necker megbuktatásakor.

Az orosz-japáni háborúban elszenvedett megalázó vereség mindenki számára nyilvánvalóvá tette, hogy a birodalom-óriás valójában tényleg agyaglabakon áll. A nemzeti megalázottság a lázadó szellem általános eluralkodásába és forradalomba torkollott, s a megalakuló ún. „szovjet”-ek már ekkor átvették a helyi önkormányzatok szerepét (ld. Service: 214). És ezek után mentek bele az orosz birodalom vezetői a világháborúba! A szerb kormányhoz intézett osztrák-magyar ultimátum hírére Oroszország jóformán azonnal mozgósított, s a magyarázatot kérő német jegyzékre nem is válaszolt. Ráadásul itt nyilvánvalóan nem volt szó semmiféle orosz nemzeti érdekről, mert bár ismertek voltak már (a tudományos és a publicisztikai irodalomból is) a német *Mitteuropa*-tervek, melyek láthatólag aspiráltak Lengyelországra és a Baltikumra, dehát ezeket Oroszország is erővel hódította meg; s a fő cél különben is a pánszláv terjeszkedés volt Ausztria-Magyarország fölbomlasztása révén és a Balkánon át a tengerszorosokig. Hogy a világháborús erőfeszítéseket Oroszország nem bírja, hamarosan nyilvánvaló lett, s már 1915-től különbéke-tervek fölmerüléséhez vezetett. Az összeomlás csak idő kérdése volt, és jellemző, hogy egy magábanvéve jelentéktelen esemény, a pétervári munkásasszonyok 1917. február 23-i kenyértüntetése indította el a katasztrófa bekövetkeztét. Ezt a forradalmi csoportok egyike sem szervezte, s a IV. Duma vezetői is csak később hoztak létre egy titkos bizottságot az események irányítására, mely aztán II. Miklós lemondása után formálisan átvette a hatalmat; illetőleg szervezték újra a mensevikek a petrográdi szovjetet, megteremtve ezzel az ún. kettős hatalom alapját (v.ö. uo.: 305-306). Amint Krausz Tamás írja: „A két forradalmi szakasz egységes történelmi folyamatnak bizonyult. Az októberi forradalom és a bolsevik hatalomátvétel közvetlen gyökerei a spontánul kirobbant februári forradalomba ágyazódtak. A munkás-tömegmozgalom, a paraszti földfoglaló mozgalom ('faluközösségi forradalom') és a katonai zendülés három rétege fonódott össze 'szocialista forradalommá'...” (Krausz, Szovjetunió: 26.) Az Ideiglenes Kormány elkövette azt az öngyilkossággal fölerő hibat, hogy folytatta a kilátástalan háborút – nyugati szövetségesei, mindenekelőtt a francia hitelezők nyomására. Ezáltal a háborúellenes hangulat egy kapitalizmusellenes érzülettel kombinálódott. Miljukov (kadet) külügyminiszter áprilisi döntése nyomán megindult a nagy veszteségekkel, ám végülis kevés eredménnyel járó offenzíva, amelynek befulladására ill. kudarcra júniusra nyilvánvalóvá lett – és ez vezetett azután a július eleji tüntetésekhez, melyek viszont elindították a radikálisan háborúellenes bolse-

vikok novemberi hatalomátvételéhez vezető folyamatot. Az igen valószínű föltételezést, miszerint a német kormány pénzzel támogatta a békepropagandát folytató orosz politikai erőket, amiből természetesen a bolsevikok is részesedhettek (a német szociáldemokratákat balról bíráló Alexander Helphand-Parvus üzletember cégének egyik alkalmazottja, Jakub Hanecki, Lenin bizalmas embere volt), a kormány végülis nem tudta bizonyítani (ld. Service: 300, 350-351).

Kerenszkij hiába tiltotta be júliusban a bolsevik pártot, mert hiszen augusztusban Kornilov puccskísérlete ellen már velük volt kénytelen szövetségre lépni. Kornilov főparancsnok ugyanis megállapodott vele, hogy a kormány a szovjetekre is kiterjeszti a hatalmát (megszünteti a kettős hatalmat), mire Csernov lemondott, Martov pedig tervet dolgozott ki egy szocialista kormány létrehozására (ld. Service: 355-356). Erre Kornilov, csapatai élén, Petrográd ellen indult, s amikor Kerenszkij ennek leállítását követelte, megtagadta az engedelmességet. Kerenszkijnek nem maradt más választása, mint hogy a szovjetekhez forduljon, így a bolsevikokhoz is, akiknek a működését újra kénytelen volt engedélyezni (ld. uo.: 357). Ahogyan Krausz mondja, ezzel voltaképpen kiürítette a centrumot (ld. Krausz, Szovjetunió: 28). Ez a tény persze csak utólagosan lett nyilvánvalóvá, az események akkori résztvevői számára természetesen még nem. Bár amikor Kerenszkij szeptemberben egy 5 fős direktóriumot hozott létre mensevik és eszer részvétellel, ez mindenki számára nyilvánvalóan ellentétes volt a „Minden hatalmat a szovjeteknek!” elvileg közös szocialista jelszavával, s erre a petrográdi és moszkvai szovjetben bolsevik többség alakult ki (ld. Service: 358). A bolsevik központi bizottság október 10-i döntő fontosságú szavazásán (jellemző a zavaros körülményekre: Szuhanov mensevik értelmiségi lakásán, akinek felesége viszont a bolsevikokat támogatta) a makacsul célratörő Lenin keményen felszította a fölkelést, és 10 : 2, majd 19 : 4 : 2 arányban keresztülvitte akaratát az egyébként nagyon is reális tényekre hivatkozó ellenzőkkel szemben. Lenin ugyanis vezérnek számított hivatalos tisztség nélkül is, mindenki számára egyértelmű karizmája okán, s az ülésen végül csak Kamenev és Zinovjev voltak a fölkelés ellen, amint ezt később a sajtóban meg is írták – ami viszont Lenint nagyon megviselte (ld. Krausz, Lenin: 80; Service: 359 sk.). Csakhogy bár „Kamenevék dilemmái az erőviszonyokat illetően reálisak voltak, de a bolsevik tömegmozgalommal szemben 1917 őszén valamelyest szervezett tömegelő már 'csak' a katonatiszti-tábornoki, feketeszázas-monarchista politikai blokk volt” (Krausz, Szovjetunió: 28). Így a bolsevikok dilemmája rövidesen már csak az lett, hogy vajon az összes szocialista erő (beleértve a mensevikeket és az eszereket) koalíciójával kísérletezzenek-e, vagy csak a proletárdiktatúra elismerőivel (a baloldali eszerekkel). A fölkelés elvi időpontját a szovjetek II. összoroszországi kongresszusának megnyitásához időzítették (ld. Service: 364 sk.); de Lenin végül arra az álláspontra jutott, hogy mivel a Kornilov-

lázadással voltaképpen már elkezdődött a polgárháború, a bolsevikoknak nincs joguk megvárni a kongresszust, a hatalom megszerzése egyszerűen kötelességük (ld. Krausz, Lenin: 259-260). Siettette a dolgot a mensevikek és eszerek által Kerenszkij ellen benyújtott bizalmatlansági indítvány az ún. Előparlamentben, s egy ottani határozat a tűzszünetről és a földosztásról – Lenin ezt természetesen mint bolsevik programot kívánta végrehajtani (ld. Service: 369). A fölkelést a szovjetkongresszus, amelynek 640 küldötte közül 300 volt bolsevik, s ehhez jöttek még a baloldali eszerek, végül utólagosan legitimálta (ld. uo.: 371). A hatalmat átvevő Népbiztosok Tanácsának (amelyben még Lenin is szédítőnek érezte a látszatra könnyűnek bizonyult hatalomátvételt; v.ö. Deutscher: 178) helyzete megszilárdult, amikor az elmenekült Kerenszkij által sebtében összegyűjtött, Krasznov tábornok által vezetett kozákokat sikerült megverni Pulkovónál. Ennek nyomán a bolsevikok ultimátumot intéztek a többi szocialistákhoz: egy össz-szocialista kormány már csak a bolsevik program alapján jöhet létre (v.ö. Service: 378).

Összességében jogosan kimondható, hogy „végső soron nem a bolsevikok csinálták a forradalmat, hanem inkább fordítva, a forradalom csinálta a bolsevikokat” (Krausz, Szovjetunió: 31); hogy „a forradalom, társadalmi felhajtóerői tekintetében, biztosan *nem bolsevik forradalom* volt” (Krausz, Lenin: 249). Az orosz szocialista, ezen belül bolsevik eszmevilágban sokféle hagyomány volt jelen: a francia fölvilágosodás és forradalom, a jakobinizmus, a marxizmus és a német szociáldemokrácia, végül, de közel sem utolsósorban, az orosz forradalmi tradíció (Pugacsovtól, Csernyevszkijén át, Plehanovig) eszméi. Ezek aztán időnként egymásbafonódtak vagy akár összemosódtak. Hiszen a bolsevikok például a munkásellenőrzés jelszavát az anarchistáktól átvéve hirdették meg, amikor ez a pétervári gyárakban spontán módon terjedni kezdett; majd a hatalomátvétel után, az 1917 őszén a különféle választásokon még többséget kapó eszerek agrárprogramját valósították meg (a földek társadalmasítása alapján, hogy a fölszármolt nagybirtokos osztály helyén ne alakulhasson ki egy új nagymagántulajdonos réteg), pedig ők mint szocialisták – a mensevikekkel együtt – eredetileg a föld államosítása és a szövetkezetek hívei voltak, amiről azonban a parasztok erőszakos földfoglalásai nyomán lemondtak; végül ugyanakkor, a munkások érdekében, lényegét tekintve szociáldemokrata jellegű népjóléti intézkedéseket is hoztak (ld. Krausz, Szovjetunió: 30-31, 34; Krausz, Lenin: 254-255; Service: 329). Habár a mensevikek nem osztották azt a fanatikus elszántságot, amit a bolsevikok tanúsítottak a szocialista forradalom véghezvitelében, hiszen ők eleve nem látták érettnak Oroszországot egy szocialista forradalomra, azonban kiélezett helyzetekben ők sem voltak hajlandók bolsevik-ellenes lépésekre, attól tartva, hogy ez az ellenforradalomnak nyitna utat. Így hát természetesen a bolsevik rendszer hatalomrajutása nem volt ugyan végzeteszerű,

de a végletekig kiélezett helyzetben – mondhatni a „látszat valóságaként” – végül mégis annak látszott.

Hogy a centrum csakugyan mennyire kiürült, azt az Alkotmányozó Gyűlés megválasztása és ezutáni sorsa mutatta meg leginkább. A bolsevik hatalomátvétel előtt is kettőshatalom volt Oroszországban: az Ideiglenes Kormány és a szovjetek hatalma, mely dilemma végül a szovjetek javára dőlt el. A hatalomátvétel után ismét kettőshatalom látszott kialakulni: a szovjetekre támaszkodó Népbiztosok Tanácsa (*Szovjet Narodnyh Komisszarov*, rövidítési mániával *Szovnarkom*) és az Alkotmányozó Gyűlés között. Ezt korábbi választási listák alapján választották meg, ezért összetétele nem tükrözte az új helyzetet, s a bolsevikok csak 24 %-os arányban voltak benne képviselve. A bolsevikok eredetileg elismerték az Alkotmányozó Gyűlés összehívásának jogosságát: azt várták tőle, hogy a forradalmi-demokratikus átalakulás minimális programját fogja megvalósítani, mint egyfajta „konvent”, a szovjetek csúcsszerve (ld. Krausz, Lenin: 265). Ha azonban a „Minden hatalmat a szovjeteknek!” jelszó jegyében sem várták be a fölkeléssel a szovjetkongresszust, mi értelme lett volna számukra bevárni az Alkotmányozó Gyűlést? (V.ö. uo.: 266-267.) A fölkelés győzelme után pedig az ezt legitimáló szovjetkongresszus döntő fontosságú dekrétumokat fogadott el, ezért aztán a bolsevikok csak ezek elismerése esetén lettek volna hajlandók az Alkotmányozó Gyűlést a továbbiakban akceptálni. Mint ismeretes, a Gyűlés 1918. I. 5. délutánján ült össze a Tauriai Palotában, ám végül csak egyetlen estén és éjszakán át ülésezett. A szovjetkongresszuson elfogadott dekrétumokat illetőleg a szovjetek hatalmát nem ismerte el, mire a bolsevikok kivonultak róla, majd pedig 6-án hajnalban az őrség (mondván, hogy „elfáradt”) bezárta, s újabb ülésre a Népbiztosok Tanácsa már nem adott többé lehetőséget. Hatalmát a szovjetekkel, és kizárólag a szovjetekkel kívánta a továbbiakban legitimálni; ezért is hívták össze az újabb, III. szovjetkongresszust I. 8-ra. „A dolgozó és kizsákmányolt népek jogainak deklarációja” dokumentumát (ez a későbbiekben alkotmányként funkcionált) végül csakugyan ez fogadta el. Az Alkotmányozó Gyűlés föloszlatását vészjósló jelek kísérték: még 5-én vörösgárdisták beelődtek a mensevik-eszer szimpátiatüntetésbe (az eredmény legalább 12 halott volt), ugyanazon nap önkényeskedő matrózok teljesen értelmetlenül meggyilkolták az Ideiglenes Kormány két volt miniszterét. Ám a föloszlatott Gyűlés védelmében a továbbiakban gyakorlatilag senki, legalábbis egyetlen hatékony erő nem lépett föl. Voltak mensevik-eszer kísérletek munkájának fölújítására, így Szamarában 1918 nyarán, de ezt végül Kolcsak számolta föl. Amint Isaac Deutscher írja: „A nemzetgyűlés a nép egyetlen rétegét sem tudta fölsorakoztatni maga mögött. Föloszlatásával a bolsevikok és a baloldali eszerek tövestül tépték ki a parlamentáris demokrácia első orosz hajtását. A szovjet maradt az egyetlen népképviselői intézmény s a hatalom

egyetlen háterszága.” (Deutscher: 187.) Mindez egyúttal világosan megmutatta, miért is volt ez a polgári-demokratikus módon alkotmányozni kívánó kísérlet végső soron eleve reménytelen. „Nem vált el a *miért kergették szét* az Alkotmányozó Nemzetgyűlést kérdése attól a felvetéstől, hogy *miért kergethették szét* azt egyáltalán. [...] Valójában általában is kijelenthető, hogy 1918-1921 között egyáltalán nem volt Oroszországban olyan politikai erő, amely, hatalomra jutva, ne diktatorikus intézkedésekkel próbálta volna stabilizálni a helyzetet és helyzetét, vagy ami majdnem ugyanaz, megteremteni a nagyon különböző értelemben felfogott rendet. [...] Az országnak így nem a demokrácia szovjet vagy 'alkotmányozó' formája között kellett választania, hanem a 'vörös' és a 'fehér' diktatúra között.” (Krausz, Lenin: 268, 276.) Távolilag ezért sokkalta súlyosabb következményei lettek a föloszlatást kimondó rendelet elvi indoklásának, amely szerint ugyanis a burzsoá parlamentarizmus a szovjethatalom megvalósításával túlhaladottá vált. „E pillanattól kezdve a polgári parlamentarizmus eszközrendszere mindig úgy jött számításba, mint amely az ellenforradalom számára kínál csak lehetőséget...” (Uo.: 280.) Később ugyanezzel a logikával lett dogmává, hogy a szovjethatalomban csak egy párt létezhet, s annak minden körülmények között egységesnek kell lennie, különben a többpártrendszer felé nyitja meg az utat, ezzel pedig a burzsoá parlamentarizmus és így az ellenforradalom felé. Isaac Deutscher mélyenszántó elemzésével: „A mérsékelt szocialistáknak sem bátorságuk, sem erejük nem volt a polgárháború megvívására. Ha mégis újra ők kerülnek hatalomra, az a bolsevikok szerint nem lehet több, mint egy epizód, amelyet a fehérgárdisták visszatérése és az *ancien régime* restaurálása követ. [...] [...]meg szabad-e engedni a tömegeknek, hogy veszélybe sodorják a forradalom minden addigi eredményét? Visszakaphatják-e a szovjetek a cselekvési szabadságukat, amikor ezt bizonyára arra használnák, hogy felszámolják saját magukat? [...] Hogy a forradalom vívmányait megvédjék, el kellett fojtaniuk az ország politikai életének spontán ritmusát. Csakhogy közben a párt a saját testét és tudatát is megcsonkította. Ezentúl a tagjai féltek olyan nézeteket hangoztatni, amelyek mélyebb elemzésben 'idegen osztályok hatását' tükrözték volna. Csakis a legfőbb hatalom dönthette el, hogy mely nézet bolsevik és proletár, s melyik nem az. [...] A párt módszeresen átképezte önmagát a bürokrácia gépezetévé. [...] Az adminisztrátor kezdte kiszorítani az ideológust, a bürokrata és a bizottságok embere megsemmisítette az idealistát.” (Deutscher: 223-224.)

Az Alkotmányozó Gyűlés föloszlatásának lépésével az ekkor még a német forradalomban látszatra joggal reménykedő bolsevik kormány végülis egy vészterhes kényszerpályára került: a diktatorikus kormányzás pályájára, és csak idő kérdése volt, hogy ez a diktatúra (nem az elvont „proletárdiktatúra”, hanem a konkrét kormányzati diktatúra) mikor megy át majd terrorba. A kormány legitimációját ugyan-

is formálisan a szovjetek, ténylegesen a tömegek spontán állásfoglalása biztosította, ám az előbbieket nem voltak megállapodott intézmény, az utóbbiak pedig mindenkor egy folyamatos harcban kellett megnyilvánulnia. „Az októberi fordulatot – ezt a szelíd, vér nélküli eseményt – csaknem három évig tartó kegyetlen polgárháború és külföldi intervenció követte. Az új forradalmi állam nem annyira a hatalomra került bolsevikok által hirdetett eszmék hatása alatt formálódott, mint inkább a polgárháború zord körülményeinek megfelelően.” (Deutscher: 175.) Még 1917. XI. 29-én a Népbiztosok Tanácsa közleményt adott ki, miszerint Kornilov, Kaledin, Dutov megkezdtek a polgárháborút, ennek politikai főereje pedig a kadet párt, melyet ezért a „nép ellenségének” nyilvánítanak és törvényen kívül helyeznek (ld. Krausz, Lenin: 278-279); 1918 júniusában a mensevikeket és a jobboldali eszereket is „ideiglenesen” törvényen kívül helyezték a fehérekhez fűződő kapcsolataik miatt (ld. Deutscher: 191). Mivel „a közép kiürült” és az erők polarizálódtak, a bolsevik kormány mintegy légüres térbe került, s nem csoda, hogy e helyzetének érzékelése nyomán állandósult benne a rettegés az ellenforradalomtól: ezért a Petrográdi Katonai Forradalmi Bizottság eredetileg spontán forradalmi intézményéből már korán (1918. decemberében) létrehozták az Összoroszárszági Rendkívüli Bizottságot (*Vszeroszszijszkaja Cszrevcsajnjaja Komisszija*: VCsK, rövidítési mániával *Cseka*), a hivatalnoki apparátus szabotázsának megtörésére. „Azért nevezték Rendkívüli Bizottságnak, mert még Lenin is azt hitte, hogy egy ilyen szervezetre csak ideiglenesen lesz szükség. Meg kell jegyeznünk, hogy Lenin ekkor még nem szólított fel kiterjedt, tömeges terrorra.” (Service: 382.) Jellemző, hogy a Népbiztosok Tanácsa először (persze kéréséletűnek bizonyult intézkedésként) eltörölte a halálbüntetést, s a kezdeti időszakban becsületszóra elengedték az Ideiglenes Kormány minisztereit, sőt Krasznov tábornokot is, miközben Kornilov 1918 januárjában kiadta a parancsot: „Foglyot nem ejtünk!” (V.ö. Krausz, Lenin: 298.) Az államapparátus ugyan végülis nagyjában-egészében engedelmesnek bizonyult (valószínűleg mindegy volt neki, hogy ha nem a cár, akkor az Ideiglenes Kormány vagy a Népbiztosok Tanácsa irányítja), ámde az elképzelt szocialista-forradalmi „szétzúzás” helyetti átvétele, valamint a „burzsoá” államokkal szükségképpen létrejövő kapcsolatok visszahatottak a kormányzat egész jellegére is: „Sőt maguk a kommunisták is igen gyorsan alkalmazkodni kezdtek (és/vagy kényszerültek) ahhoz a világrendszerhez, amely ellen fellázadtak.” (Krausz, Szovjetunió: 11.) Hiszen a „permanens forradalom” eszméjében hívó Trockij által a végsőkéig ellenzett breszti béke nyomán nem törtek ki az európai forradalmak: a talán földhözragadtan és cinikusan realista, de realista Sztalin egyáltalában nem is hitt bennük. Lenin később, a lengyel háború időszakában sem látta világosan, hogy a lengyel illetve a nyugati munkások nem akarnak világforradalmat – akkor a németországi helyzetet jól ismerő Radek fi-

gyelmezte erre (v.ö. Krausz, Lenin: 375 sk.). A breszti békét egyébként valóban a legutolsó pillanatban szavazták meg, mindössze 7 : 4 : 4 arányban, amikor Lenin azzal fenyegetőzött, hogy kilép a kormányból, amelyből bírálói már ki akarták zárni, és külön fog a béke mellett agitálni (ekkor az ellenzők, így Buharin jelentették a bolsevik „baloldalt”; ld. Service: 404-405). A látszólag nagyráhatott Komintern 1919-ben valójában csak a szociáldemokraták zimmerwaldi csoportjából nőtt ki, a szociáldemokrácia zöme megmaradt a reformista talajon, a nyugati munkássztyály pedig egészében véve a szociáldemokrácia mellett tartott ki. Lenin számára a nagy kijózanodást igazából csak a varsói vereség jelentette 1920 augusztusában – ekkor volt kénytelen végleg belátni, hogy viszont a független államisággal nem rendelkezett kelet-európai népek most elsősorban nem társadalmi, hanem nemzeti célok megvalósítását fogják követni. (Ld. Krausz, Szovjetunió: 35-36, 50.) Addig azonban – és épp ezen az illuzorikus alapon – célja volt a hatalom bármi áron való megtartása, mindaddig, amíg a nemzetközi forradalom ki nem tör. Krausz szerint Lenin „semmiképpen sem volt a forradalmár fanatikus típusa, éppenséggel a józan számítás és az elméleti mérlegelés valamiféle összeegyeztetésére törekedett” (uo.: 37) – és ez ebben a közvetlen értelemben igaz is, ám valamely magasabb, naiv-idealista értelemben mégiscsak fanatikusán hitt az alapvető elgondolásában. (Lásd Mirabeau szavait Robespierre-ről: „il croit ce qu'il dit”). A terrort a cél érdekében szükségesnek látta és helyeselte, sőt időnként forszírozta, bár ebben nem valamely személyes bosszúvágy vezérelte, olyannyira, hogy eközben tudott elnéző, sőt néha naiv is lenni. (Erre még visszatérünk.) Mivel a szovjetekben a közvetlen demokrácia intézményét látta, személyes kudarként élte meg az újjáéledő és újonnan keletkező bürokráciát, és azt is, hogy még Rosa Luxemburg követelésére sem tudja biztosítani a „másként gondolkodók” szabadságát. (V.ö. uo.: 38-39.) Például elvileg ugyan nem tiltották be a pártok működését, de súlyosan korlátozták, és 1922-ig végleg ellehetetlenítették őket.

Mivel a bolsevik kormány társadalmi bázisa, lényegében a paraszti tömegek támogatása, biztos volt ugyan, de nem szilárd, újra és újra meg kellett küzdeni érte (a parasztság ugyanis annál inkább hajlamos volt ellenük fordulni, minél biztosabban megszabadult már a földesuraktól; ld. Deutscher: 217); méghozzá a hamar megszerveződő és folyamatosan újjászerveződő ellenforradalmi erőkkal szemben. Ezek ugyanis maguk is megpróbálták a parasztokat megnyerni. Így a Vrangel tábornokhoz csatlakozott Alekszandr Krivosein, Sztolypin egykori agrárminisztere a „baloldali politika jobb kézzel” elvét követve hirdetett földreformot; csakhogy ezzel már amúgyis elkéstek, és persze végképp nem tudtak versenyezni a bolsevikokkal, mert – mint más kérdésekben is – folyamatosan beleütköztek saját korlátaikba: így az egyházi földbirtokokhoz nem akartak hozzányúlni. A polgárháborúban mind-

két oldalon döntően parasztok szolgáltak a hadseregekben (a vörös oldalon Trockij csinált belőlük reguláris katonai erőt), s bizony gyakran átmentek az egyik oldalról a másikra. És mindkét oldalon elszabadultak a fékevesztett és kontrollálhatatlan indulatok, hiszen az elnyomorodott és elmaradott nép a forradalom során – természetsszerűleg – kinyilvánította végletes gyűlöletét addigi uraival szemben, azok meg, mihelyt újra egy kissé nyeregben érezték magukat, máris – mondhatni szintén természetsszerűleg – nekiláttak megtorolni addigi sérelmeiket. „Az oroszországi polgárháború nemcsak kegyetlenségében volt a 20. század talán legdrámaibb polgárháborúja, hanem területi kiterjedésében is. A viszonylag kis hadseregek szinte elvesztek az óriási területeken, egy-egy győzelem a győztes seregeket óriási területek feletti ellenőrzéshez juttatta. Az áldozatok nagy száma valójában nem is a katonai ütközetek, hanem az azt követő véres leszámolások következménye volt.” (Krausz, Szovjetunió: 47.) A kormányzati terror ténylegesen 1918 márciusától, de főleg az 1918 nyári eszer terrorakciók, így a Lenin elleni merénylet után kezdődött el, s végül az Antant intervenciója következtében kiszélesedett; minderre válaszul rendelték el hivatalosan a vörösterrozt szeptember 2-án.

Az intervenció formálisan a német különbékére és az azt követő német okkupációra hivatkozott. Valójában már ez is kedvező talajt biztosított a különféle ellenforradalmi erők számára, egyúttal pedig a birodalom egyes területeinek elszakítására is. Lengyelországban már 1916 óta, majd Litvániában és Livóniában is a németek báballamokat kívántak létrehozni, különböző német hercegek trónraültetésével, sőt végül beavatoztak a finnországi polgárháborúba, melyet a fehérek javára döntöttek el, s itt is kísérletet tettek ugyanilyen berendezkedésre. Éppígy elősegítették Ukrajna és Transzkaukázia elszakadását. Az angolok a finnországi német intervencióra hivatkozva szálltak partra Murmanszkban és Arhangelszkben, az angolok és franciák a zavaros helyzetre hivatkozva Odesszában, az amerikaiak és a japániaiak ugyanezen ürügyön Vladivosztokban. Bár relatíve kislétszámú csapataik a hadieseményekben közvetlenül nem játszottak komoly szerepet (kivéve a csehszlovák légiót, amely mögött szintén az Antant állt), az intervenció a nacionalista fehér hadseregek támogatását is szolgálta, hiszen elvégre a háborúból az „áruló” bolsevikok léptek ki. Ez azonban a fehéreknek végülis többet ártott, mint használt, különösen, hogy az Antant végül – elsősorban nyilván otthoni belső okokból – fölhagyott a támogatásukkal: „A Vörös Hadsereg a lakosság többségének szemében honvédeként tűnt fel” – nemcsak Martov és a mensevikek, hanem egykori cári tisztak, így a legendás Bruszilov szemében is. A régi tisztikar több mint egyharmada csatlakozott a fehérekhez, de csaknem ugyanannyi a vörösökhöz is, akiknél végül 14 ezren szolgáltak, a parancsnoki kar 44 %-a. (Ld. uo.: 48, 54.) A polgárháború során a központi és a helyi kormányzati szervek egyaránt a folyamatos veszélyhelyzet dik-

tálta félelemérzés jegyében gyakorolták a terrort, és alighanem maguk sem tudták mindig (erre Lenin egy híres megjegyzése is utal), hogy melyik intézkedésük szükséges még, és melyik nem. A Cseka és a forradalmi törvényszékek mondhatni nagyüzemben, *en masse* működtek. Pontos adatok nincsenek például arról, hogyan történt a cár és családja kivégzésének elrendelése, bár nem valószínű, hogy a helyi szervek megtették volna ezt a központ valamely – minimum utólag remélt – hozzájárulása nélkül; de ami bizonyos: „A dokumentumon a cári családra utaló szavakat kézzel kihúzták, ami arra utal, hogy az uráli bolsevikok is elhallgatandónak ítélték a gyermekek kivégzését; tulajdonképpen szégyellték.” (A cár ellen – és valószínűleg csak a cár ellen – eredetileg egy per volt eltervezve, nyilván *à la Louis Capet*). (Ld. Krausz, Szovjetunió: 53; Krausz, Lenin: 305-306.) Ekkor vetették meg egyébként a későbbi lágerrendszer alapjait is: „A világháborúból és a fejlett országoktól megörökölt [...] hatalmi 'technológiákat' és struktúrákat (például a koncentrációs hadifogolytáborokat stb.) egyre kiterjedtebben alkalmazták.” (Krausz, Szovjetunió: 54.) „Hamar kialakult a túszzsedés gyakorlata éppen úgy, mint a szervezett ellenzék koncentrációs táborba zárása mint 'a társadalomtól való időleges izolálás' eszköze és módszere, mely az I. világháborúból, illetve még korábról, az angol-búr háborúból ered.” (Krausz, Lenin: 300.) Az első koncentrációtábor-jellegű fogolytáborot ténylegesen az amerikai polgárháború során hozták létre a déliek, majd az intézményt a britek rendszeresítették az Indiába deportált délafrikai búr lakosság számára; némely világháborús internálótábor szintén mutatott hasonló jegyeket. Kétségtelen azonban, hogy itt (már a finn polgárháborúban is, 1918 első felében) az intézményt egy „magasabb” szintre emelték, amennyiben ugyanis a saját civil lakosság egyes csoportjaival szemben kezdték módszeresen alkalmazni.

Mindezzel párhuzamosan vezették be az ún. hadikommunizmust: az 1919. I. 11-i rendelet a rögzített áron történő gabonabeszolgáltatásról, a jegyrendszerről és az általános munkakötelezettségről intézkedett. A kényszerbeszolgáltatás intézménye lényegében a hadigazdálkodás folytatása volt: már 1916. XI. 29-én megjelentek az idevágó rendeletek, a gabonamonopóliumot 1917. III. 25-én vezették be (ld. Krausz, Lenin: 292). Mivel Petrográdot illetve általában a városokat éhínség fenyegette, a gabonaellátást mindenáron biztosítani kellett (ld. uo.: 299). Csakhogy egy idő után, és egyre inkább, a rendszert már nem kényszerintézkedésnek fogták föl (aminek indult, és ami ténylegesen mindvégig volt), hanem az ideális kommunista társadalom felé történő előrehaladásnak. „A polgárháború alatt a kormány aligha tehetett volna mást. Csakhogy a hatalmon lévők erénynek tüntették fel a puszta kényszert. Azt kívánták az emberektől, hogy tetteiket ne kényszerintézkedéseként fogadják, hanem mint igazi szocializmust, mint az új életformát, a szovjet társadalom magasabb rendű civilizációját.” (Deutscher: 217-218.) Ezek a politikai

és gazdasági folyamatok összefüggtek egymással, és tartós voluntarista hatást gyakoroltak: „A bolsevik párt vezérkara megittasult a hadikommunista átszervezések 'sikereitől', s már 1919 márciusában, a párt VIII. kongresszusán sokan úgy vélték, hogy az igazi kommunizmus nincs is olyan távol a hadikommunizmustól. [...] A kényszer diktálta folyamatokat a bolsevikok kezdték az erény fényével bearanyozni. [...] [...]a közösségi tulajdon helyett egyre inkább az állami tulajdon erősödött meg, s megindult egy olyan bürokratikus fejlődés, amelynek a forradalmárok éppen az elkerüléséről álmodoztak. Ám visszaút már nem volt, a szovjethatalom elindult az ismeretlen felé. [...] Az osztályharcos szociális érzület, a burzsoázia és a földesurak jogos megvetése az osztálygyűlölet szélsőséges formáit mélyítette el. [...] Az osztálytudat egyfajta abszolutizálása a 'ki kit győz le' alternatívájában azt a meggyőződést sugallta, hogy a párt bármilyen célt kitűzhet, a tömegek támogatásával az végre is hajtható.” (Krausz, Szovjetunió: 52, 56-57.)

A polgárháborút a bolsevikok végül tehát megnyerték, ám ez valójában pirruszi győzelem volt. Elég erősek voltak hozzá, hogy úrrá legyenek minden ellenségükön, de nem voltak elég erősek ahhoz, hogy úrrá legyenek a helyzeten: bár katonailag győztek, politikailag instabil volt a győzelmük. Az is csak most vált valójában világossá, hogy eredeti szocialista-forradalmi programjuk a teljhatalom birtokában sem végrehajtható. A különféle parasztlázadások, mint főleg a tambovi, valamint a kronstadti matrózfölkelés megmutatta a súlyos válságot – az előbbiről Lenin parasztok közvetlen beszámolóiból tájékozódott, az utóbbi mondhatni a pártkongresszus szeme láttára zajlott le (ld. Service: 499 sk.). Először tehát a hadikommunizmust kellett föladni az „új gazdasági politika” (*Novaja Ekonomicseszkaja Politika, NEP*) 1921 márciusától történő bevezetésével: a kényszerbeszolgáltatás helyére a terményadó, a gazdasági parancsuralom helyére a piaci viszonyok helyreállítása lépett. Azonban kezdettől fogva kiélezett belső viták kíséretében. Az ún. baloldali ellenzék (ez mostantól kezdve már Trockijt és híveit jelentette) a magánfőlhalmozást korlátozni kívánta az állami javára, miközben az ipari szövetkezetek, „artyel”-ek nem tudtak kibontakozni. Egy alapvető ellentmondás keletkezett az önkormányzati szocializmus elvi célja és a kapitalista termelés utolérésének gyakorlati célja között – és ez utóbbi győzött legvégül a „szocializmus egy országban” sztalini elvével. (Ld. Krausz, Szovjetunió: 57-58, 59.) A konszolidáció, melyet a Szovjetunió (a sztalini ún. „autonomizálás” formális kudarca nyomán) még Lenin által levezényelt megalkotása volt hivatott reprezentálni, csak látszólagos volt: az ország tele volt újabb és újabb gazdasági zavarokkal, s az anarchia és a bűnözés egyre újabb hullámai öntötték el. Erre volt válasz azután a diktatúra konszolidált intézményesítése és a terror hivatalos kontroll alá vétele, ám egyben további fenn-tartása, a Cseka helyére állított GPU ill. OGPU (*Obedinennoje Goszudarsztvennoje*

Politiceszkoje Upravlenije) révén. Az 1922 elején a belügyi népbiztosságból önállóított, 1923 végén átnevezett állami hivatal célja a terror törvényes kereteinek és határainak kijelölése, formák közé szorítása volt (ld. Krausz, Lenin: 303); már ha az ilyesmi nem számít egyáltalán önellentmondásnak. Az 1921-22-ben mondhatni menetrendszerűen kitörő éhínség újra kiélezte a helyzetet: a súlyos probléma megoldása kapcsán ugyanis semmiképpen sem akarták megengedni az ellenzék és a nyugati hatalmak politikai térnyerését (ld. uo.: 307-308), mivel úgy érezték, hogy a NEP gazdasági jellegű visszavonulása csak akkor lehet sikeres, ha politikailag viszont a legszigorúbban ellenőrzik a helyzetet. Ezért indult 1921-22-től represzsiós hullám az egyház, a polgári értelmiség, a politikai ellenzék ellen. „Ennek a paradox helyzetnek az oka abban rejlett, hogy a legnagyobb veszély csak akkor kezdte fenyegetni a rendszert, miután a polgárháború utolsó lövései is eldőrdültek.” (Deutscher: 216.) Sztalin ezidőtájt azt jelentette Permből: sokhelyt a politikai rendőrség a szovjethatalom egyetlen képviselője.

Az ekkortól kibontakozó kultúrharc az egyházzal szemben már ennek a helyzetnek a megnyilvánulása volt. Az éhínség enyhítésére az egyház nem volt hajlandó beszolgáltatni az egyházi kincseket (legalábbis nem mindet), ezért az újonnan megválasztott Tihon pátriárka vezette ellenállását végül kényszerintézkedésekkel és letartóztatásokkal törték meg. A cél nem egyszerűen a kincsek begyűjtése volt – ezekből egyébként végül a tervezettnél kevesebb jött be. Az ortodox egyházzal a viszony feszült volt már a vallásszabadságról szóló 1918 januári rendelet óta, s az egyház általábanvéve jelentős szervezett ellenerő volt, amelyet most a perifériára kívántak szorítani. A véres incidensek sorozata nyomán az előbb letartóztatott, majd szabadon engedett Tihon 1923 júliusában jobbnak látta elismerni a szovjethatalmat és a szocializmust, istentelennek jelentve ki a kapitalizmust – ezután pedig végbement az egyház „szovjetizálása” (ld. Krausz Szovjetunió: 55-56; Krausz, Lenin: 308 sk.), nyilván nem függetlenül persze a cezaropapizmus bizánci–oroszhagyományától (v.ö. erről főntebb Berdjajev szavait).

Méginkább jellemző volt azonban a polgári értelmiség elleni föllépés 1922-ben, amelyre egyébként a továbbra is veszélyes politikai ellenzékként számon tartott eszerek elleni per után került sor. Ellenük a per 1922 nyarán folyt le, azzal az eléggé nyilvánvaló céllal, hogy behódolásra kényszerítsék, és így a politikai konszolidáció keretei közé szorítsák őket. Tekintve, hogy az eszerek mindígis közismertek voltak fanatikus bátorságukról, ezt a célt a szovjet hatóságok nyilvánvalóan nem gondolták végig eléggé. A meghozott halálos ítéleteket egyébként a nemzetközi szociáldemokrácia nyomására végül nem hajtották végre (ld. Krausz, Lenin: 319 sk.). Így aztán a per nem szolgálta persze a „polgári szakértők” – ha szépszerével nem megy, hát erőszakkal történő – megnyerésének ekkor napirenden lévő ál-

talános célját sem, akiknek a soraiban az ellenállás még 1921/22 telén egyetemi sztrájkhoz vezetett (ld. uo.: 316). A régi értelmiség egy jelentős része csatlakozott ugyan a forradalomhoz, de a végetérni a polgárháború után sem akaró diktatúrát és terrort már nem volt hajlandó támogatni. Ezért éppen a győzelem időszakában helyezték végleg törvényen kívülre az ellenzéki pártokat.

Az éhínség hatására megszerveződött az Éhezőket Segítő Összoroszországi Bizottság (rövidítési mániával: *Pomgol*), benne döntően társadalmi munkásokkal, köztük a forradalom előtti kormányzatok időszakából is. Ezért egy idő után kellemetlenné vált és föloszlatták, sőt egyeseket letartóztattak és vidékre száműzték vagy külföldre tanácsoltak (ld. Dmitrijeva: 158 sk.). Ezzel párhuzamosan a közoktatásügyi népbiztosság létrehozta az egyetemi és főiskolai tanárok kötelezővé tett szövetségét, s erre válaszoltak a tanári sztrájkok, amire aztán hasonló kormányzati eljárások következtek. A NEP nyomán független irodalmi és tudományos körök alakultak meg sorozatban, közülük a legnépszerűbb a Vallási Kultúra Szabadakadémiája volt Berdjajev vezetésével, 1921 elejétől 1922 márciusáig, amikor is betiltották. Nagy vita zajlott például Spengler – az Oroszország *versus* Európa problémát nyilvánvalóan érintő – könyvéről, amelyről egy ekkor kiadott tanulmánykötet 10 000 példányban kelt el (ld. uo.: 171 sk.). A bolsevikellenes írások és sajtótermékek célzatos figyelése és folyamatos belső recenzeálása után 1922 augusztusában végül megszületett a döntés a „veszélyes” értelmiségiek deportálásáról, amit szeptembertől az év végéig hajókon és vonatokon hajtottak végre Németország felé. Mi volt ennek az intézkedésnek a célja? Lenin még 1919 áprilisában úgy nyilatkozott Lincoln Steffens amerikai újságírónak, hogy mivel a terror kárt okoz a forradalomnak: „Ki kell találnunk valamilyen eszközt, hogy miként szabaduljunk meg a burzsoáziától, az arisztokráciától. A forradalom folyamatában nem támogatnak minket, [...] következésképpen meg kell tőlük szabadulni. [...] Én egyetlen megoldást látok, nevezetesen, hogy a vörös terror eszközével meg kell őket félemlíteni, azután hagyni, hadd fussanak.” Az értelmiség kiutasításának az akciója voltaképpen Lenin, Dzerzsinszkijnek küldött, instrukciója alapján vette kezdetét. (Uo.: 166-167.) Dehát miért éppen most, a hatalom konszolidációja után? Éppen mert ez a konszolidáció csak látszólagos volt. Az intézkedést a félelem diktálta: a gazdasági visszavonulást netán ideológiai ellenoffenzíva fogja követni, ez pedig majd előkészít egy politikai fordulatot. A kormány tehát erőt akart demonstrálni, és csírájában elfojtani minden „ellenforradalmi” reménykedést. Oroszország ezzel sok kiváló értelmiségit veszített, de azok legalább életben maradtak, és dolgozni tudtak az emigrációban. (Végső összesítésben mintegy 700-800 ezer ember.) Már 1923 májusában ugyanis Dzerzsinszkij kifejtette, hogy ezen (egyébként a cári rendszertől átvett) gyakorlat nem célszerű – és onnantól „kegyetlenebb büntetési eljárások” következtek (ld. uo.: 174-175).

Most pedig tegyük föl azt a kérdést, hogy mik voltak ebben az egész forradalmi folyamatban ténylegesen Lenin személyes iniciatívái? Az eddigi történések követésében csak alkalomszerűen mutatkozott szükségesnek, hogy a forradalmi folyamatban résztvevő és azt formáló személyiségek konkrét tevékenységére és szerepére, így az övére is, utalásokat tegyünk (nem a bolsevikok csinálták a forradalmat, hanem a forradalom csinálta a bolsevikokat), a későbbi történetekben azonban ez a szempont egyre fontosabbnak bizonyult. Főntebb továbbá nem voltunk tekintettel Marx személyiségére sem a marxi elmélet érvényességének vonatkozásában, mert egy elmélet *érvényessége* megalkotójának személyiségétől független, ha *keletkezése* persze nem is. Lenin és elvtársai azonban cselekvő történelmi személyiségek voltak, akiknél, mint minden történelmi személyiségnél, e vonatkozást is figyelembe kell venni, ha tevékenységüket és azok eredményét meg akarjuk érteni – a végső történelmi mérleg ettől persze még objektív maradhat.

A forradalom karizmatikus vezetője, amint már utaltunk is rá, kétségtelenül mindvégig Lenin volt. Értelmiségi, mint a forradalmárok többsége (a kevés munkásszármazású közé tartozott Kalinin vagy Sztalin; ld. Krausz, Lenin: 27); éspedig tipikus módon az ún. „raznocsinec” értelmiség soraiból származott (ld. uo.: 30). Családja ritka társadalmi fölemelkedést mutatott: apai nagyapja egy jobbágyból lett szabó volt, apja, Ilja Uljanov tanárként lett nemesemberré (ld. uo.: 29); anyja, Marija Blank apja orvos volt, egy ortodox hitre tért és eloroszosodott zsidó családból, míg anyai ágon német-svéd lutheránus milióból jött, s ezt a kultúrát a továbbiakban is megtartotta. A részben zsidó származásról maga Lenin is csak viszonylag későn szerzett tudomást, és nem csinált belőle semmilyen ügyet: személyiségére ugyanis az orosz kulturális közegen kívül csak a lutheránus-német lelkiismereti moralitás, hivatástudat és pedantéria volt hatással – szívesen vette volna (akárcsak Nagy Péter), ha mindez a hazájára is hatást gyakorol. A zsidó vonatkozást azonban később Sztalin utasítására, nyilvánvalóan propagandaszempontok miatt, elhallgatták (ld. Krausz, Lenin: 31-32; Service: 46 sk.). A család a kulturált, hazafias orosz családok közé tartozott, modern-fölvilágosult, nyugatias-európai értelemben (ld. Service: 49). Szimbirszkben, ahol éltek, mindamellett „betelepültnek” számítottak, aminek később súlyosabb következményei is lettek: a cárellenes összeesküvésben résztvevő Alekszandr Uljanov, Leninnek a továbbiakban példaképtül szolgáló bátyja kivégzése után a családot kiközösítették (ld. Krausz, Lenin: 38-39). (A cár figyelemmel kísérte az összeesküvők, így Alekszandr tárgyalását is, és tudta, hogy az nagyobb bünt vesz magára, mint amit tényleg elkövetett; ld. Service: 80.) Leninre fiatal korában alapvető hatást gyakorolt Csernyevszkij (úgy hatott rá, mint „eke a szántóföldre”, v.ö. uo.: 87), továbbá Tkacsov és Necsajev is, tehát az „orosz jakobinusok” ill. részben anarchisták (ld. Krausz, Lenin: 36-37, 40-41, 235). (A néhány irodalmi-művészeti

hatás közül, amelyet konkrétan ismerünk, figyelmet érdemel e szempontból még Csehov írása is, „A 6-os számú kórterem”; ld. uo.: 44.) Az irántuk tanúsított csodálat akkor is megmaradt benne, amikor már ortodox marxista állásponton volt, mivel – alkalmasint nem teljesen érthetetlen – benső gyűlöletet érzett a cári birodalom egész rendszerével szemben (v.ö. Service: 124 sk.).

Azután megismerkedett a forradalmi szocializmussal és a marxizmussal: különböző szocialista és marxista körök és csoportok, így Kazanyban Lazar Bogoraz agrárszocialista köre, majd N. J. Fedoszejevnek a marxizmus felé már tájékozódó csoportja, Szamarában Alekszej Szkljarenko vitaköre, Szentpéterváron Klaszszon mérnök szalonja voltak ehhez a közeg (ld. Service: 94 sk.). Ez utóbbiban találkozott az ún. „legális marxisták” olyan kiváló képviselőivel, mint Tugan-Baranovszkij és Sztruve, akivel ekkoriban baráti kapcsolatba is került; itt ismerkedett meg továbbá Krupszkajával is (ld. Krausz, Lenin: 45-46; Service: 123). Lenin, elvtársaival és vitapartnereivel ellentétben, végül arra a határozott elvi álláspontra jutott, hogy a földközösség nem gátolja meg Oroszországban a kapitalizmus kibontakozását, s végül föl fog bomlani (v.ö. Krausz, Lenin: 108, 111), sőt hogy Oroszországban lényegében már kapitalizmus van, mint uralkodó termelési mód. Ez az álláspont természetesen alapvetően fontos volt a társadalmi fejlődés perspektíváit illetően: ha már kapitalizmus van, lehetséges egy szocialista forradalom, ha azonban még nincs, előbb annak kell kibontakoznia. Hogy lényegében kapitalizmus van, az Lenin számára a szocialista perspektívát jelentette, miközben persze számolt a feudális elmaradottság viszonyaival is. (Ezért ilyen vonatkozásban Sztolypin reformjait is haladóknak tekintette, mivel ezek, szemben a Veli romantikus elképzeléseivel, lépést jelentettek a burzsoá típusú monarchia felé; ld. uo.: 121.) A vitákban továbbá megmutatkozott Lenin racionalista következetessége, valamint ebből következő intranszigenciája és esetenkénti doktrinersége is. Ha egyszer a kapitalizmusnak objektív és racionális törvényszerűségei vannak, akkor nyilvánvalóan el kell utasítanunk a bírálataiban is az érzelmi szempontokat (ld. Service: 104 sk.). Emiatt vitapartnerei, így Sztruve is – különösen később, amikor barátaból ellenségesre fordult a kapcsolatuk – hidegen számító, az érzelmi és morális szempontokat általában is mellőző személyiségnek jellemezték; Sztruve később egyenesen úgy vélte, hogy Szamarában az éhezők megsegítése Lenint csak politikai szempontból érdekelte, s ezért nem volt hajlandó együttműködni ez ügyben a hatalommal. Amint azonban számos eset bizonyítja, inkább arról volt szó, hogy neki is éppúgy voltak érzelmei, mint bárki másnak, és a morál szempontjait is figyelembe vette – csak éppen mindezt a jó ügy érdekében folytatott politikai küzdelem szempontjainak doktriner módon alárendelten (ld. uo.: 98). Szorosabb barátságot és együttműködést azután a marxista szocialista Martovval alakított ki, s tulajdonképpen az ő révén került először tényleges konkrét kapcsolatba munkásokkal is (ld. uo.: 133 sk.).

Majd végre a régóta áhított európai utazás következett (Sztruve és Tugan-Baranovszkij korábban hiányolta közvetlen idevágó ismereteit; v.ö. Service: 130 sk.), s a megismerkedés a mozgalom vezető személyiségeivel a svájci, francia, német út során. Így a találkozás Plehanovval, s ennek ajánlása révén Wilhelm Liebknechtrel (ld. Krausz, Lenin: 47). (A német szociáldemokraták, így Kautsky mellett Lenin nagy tisztelettel és dicsérettel beszélt Labrioláról is; ld. uo.: 55.) A tervezett marxista lap megalapítását Plehanov tekintélye, de Lenin és Martov szervezőmunkája segítette, eléggé természetes volt hát, hogy ők akartak irányítani; s az *Iszkra* végül valójában egy pártközpont szerepét töltötte be (ld. Service: 165, 169). Az „N. Lenin” aláírás is egy 1901-es *Iszkra*-cikkből jelent meg először, bár igazán a *Mi a teendő?* nyomán lett a szerző Leninként ismert, s a 150 írói ill. álnév közül, amit használt, végül ez maradt meg rajta. Van bizonyos valószínűsége, hogy mivel Plehanov a Volgin nevet használta a Volgáról, ennek mintájára képződött a Lenin név a Lena nyomán (ld. Krausz, Lenin: 59); s ez akkor a Plehanov iránti nagy tiszteletét is mutatja. Azonban mindezekkel a korai barátokkal vagy mintaképekkel, mint Sztruve után Plehanov, a „mensevik” szocialista Martov, aztán a végül „renegátnak” minősített Kautsky és mások, a későbbiekben Lenin sorra szakított, mivel – ő egyértelműen így élte meg – szakítani kényszerült. Habár ezek viszont, mint láttuk, sokszor úgy élték meg Lenin magatartását, hogy érzelmei talán nem is voltak, csak politikai érdekszempontjai; a valóság azonban nyilvánvalóan az, hogy – amint fontosabb szintén utaltunk rá – mint oly sok más politikus és államférfi, az érzelmi vagy akár morális szempontokat ő is alárendelte a politikai küzdelem szempontjainak (ld. uo.: 41-42). „Miközben – más vezérek mellett – Lenin is egyesíteni akarta a frakciókat és irányzatokat a szociáldemokrácia zászlaja alatt, de olyan elvi engedményekre nem volt (vagy ő sem volt) képes, amelyek magának az ’ügynek’ a veszét okozhatták. [...] Ha valakivel politikailag-szervezetileg szakított, akkor személyes kapcsolatait is felfüggesztette”, éspedig azokkal is, akiket kedvelt – ám ez nehéz volt számára, és bizonyos empátia akkor is megmaradt benne. Egyes adatok szerint szinte belebetegedett a Plehanovval való ellentéteibe, de nemcsak őt, hanem Martovot is mindvégig tisztelte a továbbiakban is. (Ld. uo.: 67, 62.) Ráadásul nem is volt igazán jó emberismerő, így például annak lelepleződéséig védelmezte a rendőrügynök Malinovszkijt (v.ö. uo.: 72); és egyáltalán: gyakran „meglepően naiv volt” (Service: 261).

Az orosz szociáldemokrata párt programjába végül Lenin makacs követelésére került be, hogy Oroszországban a kapitalizmus immár domináns termelési mód, s hogy a cél így a „proletariátus diktatúrája”, bár egyúttal a parasztság megnyerése révén (ld. Service: 179). Intranszigns magatartása nyilvánult meg természetesen a bolsevik–mensevik szakadásban, melynek létrejöttében a szerepe alapvető volt – a

szakadás maga egyébként valójában nem annyira a szervezeti szabályzat hírhedt 1. §-a miatt, mint inkább a Központi Bizottság választása körüli viták miatt következett be (ld. Krausz, Lenin: 149-150), bár például Trockij mindenesetre érzekelte a lenini „aufklérizmus, szervezeti kényszerítés” veszélyeit (ld. uo.: 152). Ugyanezen intranzigens magatartása megnyilvánult továbbá abban is, hogy már az orosz–japáni háború idején azt követelte: a bolsevikoknak támogatniuk kell a japániakat; s az ezután kitörő forradalom idején annak hangoztatásában, hogy tudatosan tanulniuk kell a jakobinusoktól (v.ö. Service: 208 sk.). S bár ez utóbbi esetben nyilvánvaló hajlama mutatkozott meg a doktrinerségre, másfelől nagy realitásérzékről is tanúságot tudott tenni. Így az eredetileg ugyan a hatóságokkal együttműködő, de azután a munkások ügyéhez fokozatosan átálló Gapon pópával találkozva kölcsönös rokonszenv alakult ki köztük, Gapon amaz álláspontja nyomán, hogy a föld „Isten tulajdona” (marxista értelmezésben: állami tulajdonban kell lennie), s azt a parasztnak bérletbe kell megkapniuk (v.ö. uo.: 205 sk., 211-212). A дума-választások sikere érdekében kompromisszumkészséget mutatott a föld (bolsevik) nacionalizálása *versus* (mensevik) municipalizálása kérdésében, mert az adott helyzetben – legalábbis egy ideig – újraegyesítést kívánt a mensevikekkel. Lenin egyébként nem hatalommániából, hanem azért frakciózott folyamatosan és szélsőségesen (olyannyira, hogy frakciózása mellett időnként csak az Ohrana beépített ügynökei tartottak ki), mert szilárd belső meggyőződése szerint csakis az ő vonala volt a forradalmi és helyes (v.ö. uo.: 219, 238, 259 sk.). A bolsevik frakción belüli viták során valójában előfordult egyébként, így a Lenin/Bogdanov kontroverziában, hogy ténylegesen Lenin távolodott el az eredeti bolsevik állásponttól (ld. Krausz, Lenin: 156). Mindebben megmutatkozott egyfajta voluntarizmus is: Lenin soha nem fogadta el például a híres összeomlás-elméletet, hanem kezdettől mindvégig a forradalmi szervezet tudatos tevékenységére épített, s bár nem ment el a lukácsi „hozzárendelt osztálytudat” sterilitásáig, ő is vallotta, hogy a munkásoknak – legalábbis önmaguktól – nem lehet szociáldemokrata osztálytudatuk (v.ö. uo.: 110, 142-143).

Ugyanakkor Lenin mégsem volt olyan végletesen doktriner ideológiai vezető, mint Robespierre, hanem nagyonis gyakorlati vezérnek tudott mutatkozni. Habár nem kívánt kifejezetten néptribun lenni (szemben mondjuk Trockijjal), de amikor először 1906-ban beszélnie kellett egy tömeghez, a kezdeti bizonytalankodás után végülis sikeresnek mutatkozott: „Sohasem lett belőle nagy szónok, de belső hitét át tudta plántálni másokba.” (Krausz, Lenin: 64-65; ld. még Service: 216.) Valójában nem annyira a retorikájával, mint inkább az intellektusával hatott: „[Z]ömmök, éppenséggel nem túl megnyerő alakja a tribünön a szenvedély és az akaraterő képzetét keltette. [...] Lenin mesterien foglalta össze érveit, és páratlan harciassággal adta elő mondandóját.” (Service: 325-326.) Egyéniségében egyébként megmaradt

régi típusú orosz értelmiséginek: pedáns módon öltözködött és élt, például nőkkel szemben a hagyományos kispolgári udvariasságot gyakorolva, s megvetve a „modern” szabadelvű életvitel és szabadosság minden megnyilvánulását (ld. Krausz, Lenin: 77; emlékezzünk Berdjajev jellemzésére is). (Londonban megvetően nevezte „kommunának” az emigráns lakóközösséget; v.ö. Service: 183.) Modernsége inkább olyasmikben nyilvánult, hogy Párisban lenyűgözték a technikai újdonságok, például a repülőgépek (ld. Krausz, Lenin: 69). A művészetben is inkább konzervatív volt az ízlése, bár a zenében Beethoven mellett Wagnert is nagyra tartotta, a politikai szempont azonban az irodalmi érdeklődésében is jelen volt: Tolsztoj mellett Dosztojevszkijt is értékelte ugyan, de elutasította (ld. uo.: 70) – később viszont éppen egy politikai szempont, ti. a bürokrácia bírálata miatt kezdte értékelni a modern Majakovszkijt. „Egyszerre volt nagyon ’modern’ és ’konzervatív’, művészeti kérdésekben éppen úgy, mint öltözködésben, ízlésben. Irtózott a ’mindent tagadó’ forradalmárok felszínességétől és sznobizmusától. Irodalmi és zenei ízlését is a klasszikus hagyomány határozta meg, miként öltözködését is. A kopottas, de makulátlanul tiszta öltöny, mellény, felöltő, nyakkendő, a híres sildes sapka szinte elmaradhatatlan útítársa volt. [...] Élete vége felé ’megbékült’ Majakovszkij formabontó költészetével, de nem a forradalmi romantikája okán, hanem az új szovjet bürokráciát, az ’önagyonülésezést’ orostoró versei miatt. Irodalmi élményeit nem szívesen osztotta meg másokkal, saját kedvére olvasott, és nem jutott eszébe saját ízlését másokra ráerőltetni. Figyelmét felkeltette minden új dolog, a filmtől a festészetig, a zenéig, ugyanakkor megmaradt puritán embernek. 1921-ben pénzhány miatt még a Nagy Színházat is be akarta zárni időlegesen, de népbiztos társai Lunacsarszkijjal az élen leszavazták fura ötletét.” (Uo.: 85-86.)

Az I. világháború kitörése és a nemzetközi, mindenekelőtt a német szociáldemokrácia magatartása, „a II. Internacionálé vége” Lenint megrendítette, hiszen ő egy remélt európai forradalomban mindig német vezetőszerre gondolt (v.ö. Service: 273). Amikor Hilferding fölvetette, hogy a „Kriegssozialismus” talán felhasználható lenne a szocializmus érdekében, ez éppúgy megdöbbentette, mint az az elképzelés, hogy a kapitalista országok ellentéteinek megoldása lehetne a gyarmatok közös kiaknázása is (ld. uo.: 296). A háborúban sokáig nem látott forradalmi perspektívát. Egy 1917 eleji beszédében, ifjú svájci szocialistákhoz, kijelentette a forradalomról: „mi öregek talán nem érzük meg” (v.ö. uo.: 285). Ám a februári orosz forradalom radikálisan megváltoztatta a helyzetet Lenin számára, s a politikai küzdelem szempontjának mindenekfölöttisége magyarázza meg a bizarre körülmények közt végbemenő hazautazást is a svájci emigrációból. Hiszen már az osztrák rendőrség is azért engedte el 1914-ben, mert Viktor Adler elmagyarázta, hogy Lenin a cári rendszer esküdt ellensége (ld. Krausz, Lenin: 75). Hogy a bolsevikok mögött né-

met pénz állt volna, mint említettük, nem volt bizonyítható. Habár egy Karl Moor nevű svájci szociáldemokrata (akiről később kiderült, hogy német ügynök) egyes emigránsoknak, köztük például Radeknak csakugyan átadott pénzeket, ezeket az 1920-as években visszafizették – ez minden, ami bebizonyosodott (ld. *uo.*: 78). A német kormány érdekeinek kihasználása egyébként Martov ötlete volt – ám a hazautazó emigránsok ragaszkodtak hozzá, hogy a viteldíjat maguk fizessék, és végig közvetítő révén tárgyaljanak az úton (ld. *Service*: 308-309). Lenin a pétervári fogadtatásnál azonnal világforradalomra szólított föl távlatilag, közvetlenül pedig arra, hogy az Ideiglenes Kormánytól a támogatást azonnal vonják meg (addig ugyanis a bolsevikok is támogatták). Némely elvtársai azt hitték, nincs a józan eszénél, mert a hosszú távollétben elveszítette a realitásérzékét, ám rövidesen kiderült, hogy „nem magányos farkas volt”, hanem egy egyre erősebb csoportnak adott hangot (ld. *uo.*: 314-315). A „német ügynök” vádak egyébként az 1917 júliusi tüntetések nyomán, az Ideiglenes Kormány represszív intézkedéseivel párhuzamosan, ismét előjöttek. Lenint, aki egy kihallgatáson már megjelent egy másik ügyben, bíróság elé akarták állítani, de mostani megjelenése esetére csak gyöngé biztosítékokat kapott (ld. *uo.*: 341-342, 350). Ennek ellenére hajlandó lett volna megjelenni ebben az ügyben is a bíróságon, de a pártvezetés, így Sztalin szerint ezt nem volt szabad megtennie, mivel a fölbőszült nacionalisták akár agyon is verhették volna – ehelyett következett az ismert razlivi illegalitás (ld. *Krausz, Lenin*: 79). Végző soron a politikai helyzetek újabb és újabb fordulatainak gyors érzékelése és átlátása tette lehetővé Lenin számára mindezeket a rugalmas alkalmazkodásokat: „Hallatlan energiája és akarateroje, életakarása átragadt környezetére, [...] ami hozzájárult ahhoz, hogy a szükségnek megfelelően a párt vagy a szovjet kormány hirtelen fordulatot tehessen politikájában.” Ilyenek voltak a későbbiekben Breszt-Litovszk, vagy a hadikommunizmus, illetőleg ellenkezőleg a NEP bevezetése is. (*Uo.*: 81.) Kétségtelen, hogy minden racionalizmusa és következetessége ellenére sem gondolt mindent egy mérnöki módon végig, és sokszor rögtönzött (ld. *Service*: 26).

Ami a morálhoz való, gyakran vitatott viszonyát illeti, azt mondhatjuk, hogy nem volt ugyan idealista, de a szó szoros értelmében cinikus sem, legalábbis elvi általánosságban. Bizonyos esetekben ugyanis úgy látta: ezt is vállalnia kell, ha átértett kötelességét teljesíteni akarja. Egyízben, a pártszakadás idején kijelentette: „A politika piszkos üzlet!” (*V.ö. Service*: 191.) Már a hatalomátvétel előtt is volt néhány ügy, amelyben e magatartása jellegzetesen megnyilvánult. Ilyenek voltak a tifliszi (Tbiliszi) bankrablások, vagy a Smidt bútorgyáros öröksége körüli cirkuszkok (ld. *Krausz, Lenin*: 159). Ez utóbbit végül úgy biztosították, hogy két bolsevik házasságszédelő feleségül vette az örökösnőket, amire Lenin megjegyezte, hogy ilyen elképesztő dologra ő ugyan soha nem lenne képes, de a dologra mégis szükség

van. A pénzt aztán egy Karl Kautsky – Franz Mehring – Clara Zetkin bizottságra bízta, de Lenin még velük szemben is meg akarta szerezni a mozgalom érdekében (ld. Service: 234, 239, 261). Robert Service általános értékelése szerint: „Az erkölcsöt illetően egyszerű kritériumhoz tartotta magát: elősegíti-e, vagy hátráltatja egy bizonyos cselekedet a forradalom ügyét? Bár valószínűleg ritkán hazudott szemérmetlenül a politikában, páratlan mestere volt annak, hogyan lehet elkerülni az igazmondást.” (Uo.: 350.) Hogy a másodikkal kezdjük: egy politikus vagy államférfi csak ritkán mondhatja meg az igazságot, főleg a teljes igazságot; s ha eközben csak ritkán hazudik, már dícséretére válik. Ami az elsőt illeti: Lenin ismert tétele, miszerint erkölcsös az, ami a kommunizmus ügyét elősegíti, mint mondtuk, nem pusztán cinizmus, bár kétségtelenül utilitáriánus jellegű. (Vö. főntebb Ignatownál.) Ha a kommunizmus az emberiség üdvét szolgálja (amiről ő nyilvánvalóan mélyen meg volt győződve), és ha erkölcsös az, ami az emberiség üdvét szolgálja, akkor az „ $A = B$ és $B = C$, tehát $A = C$ ” elve alapján a tétel egy logikus következtetésnek mondható. Machiavellit egy ízben „egy okos szerző” néven említette Lenin, egyébként azal kapcsolatban, hogy szerinte a nép a (szükséges) kegyetlenséget csak rövid ideig tűri, és könyvtárában megvolt Nietzsche *Zarathustrája* is, bár nem valószínű, hogy különösebb hatást gyakorolt volna rá (vö. Krausz, Lenin: 313; Service: 247). Ez már átvezet bennünket a forradalmi terror problémájához.

Tudjuk, hogy Lenin csodálta a jakobinusokat és Robespierre-t (más bolsevikokhoz hasonlóan), de azt gondolta, hogy a föltehetőleg szükséges terror nem tart majd sokáig (ld. Service: 360). Így például azt hitte, hogy már 1918 februárjáig (amikor Bogajevszkij atamán kapitulált, mire becsületszóra elengedték) megtörték az ellenállást, holott a java még csak ezután jött: Alekszejev és Kornilov tábornokok Önkéntes Hadserege ugrásra készen állt, mégha közvetlenül nem is járt sikerrel, csak később Denikin alatt. „Ösztönei most nem jelezték előre a polgárháborút.” (Service: 422-423.) Amikor a terrorra végül csakugyan sor került, azt szükségesnek látta, s bár többször igyekezett közbeavatkozni a túlkapások, különösen a Csekába férkőzött (ámde a dolog természeténél fogva szükségszerűen odaférkőzött) kalandorok ellen, bizonyos esetekben maga követelte annak kíméletlen végigvitelét (ld. Krausz, Lenin: 301-302). Magának a terrornak a bevezetésére egyébként rendkívül zavaros körülmények közt került sor 1918 nyarának végén. A csehszlovák légíj júniusban az Alkotmányozó Gyűlés szamarai részgyűlése mellé állt; az eszerek júliusban meggyilkolták Mirbach német nagykövetet, s amikor emiatt betiltották őket, letartóztatták Dzerzsinszkijt, akit csak a híres lett lövészek tudtak kiszabadítani; Leninre (aki nem féltette az életét, és nem kért különösebb védelmet) július 7-én kétszer rálőttek, sőt tévedésből le is tartóztatták, míg máskor rablók támadták meg és elvették a pisztolyát; végül augusztus 30-án gyilkos merényletet kíséreltek meg

ellene, ismét az eszerek (ld. Service: 426 sk.). Az országban uralkodó káosz miatt a forradalmi hatóságok bolsevikokat éppúgy fenyegettek kivégzéssel, mint nem-bolsevikokat; Trockij pedig időnként a cári tisztek mellé adott komiszárokat is agyonlövötte, s ha kellett, tizedeltetett, akár bolsevikokról volt szó, akár nem (ld. uo.: 443, 453). A szeptembertől hivatalosan meghirdetett és elszabaduló „nyílt és rendszeres tömegterror” működéséről főntebb általánosságban már volt szó. Ennek során Lenin egyik unokatestvérét is, Vladimir Ardasevet, egy teljesen ártalmatlan személyt, a jekaterinburgi bolsevikok (akik a cár kivégzését is végrehajtották) letartóztatták, és nemkívánatos burzsoá elemként kivégezték (v.ö. uo.: 433). Vajon tudott-e erről Lenin egyáltalán? Bizonyos, ennél sokkalta súlyosabb esetekről persze tudott, hiszen ő maga fogszírozta őket. Így például a penzai bolsevikoknak írt levelében, 1918. VIII. 11-én (tehát még a merénylet és a terror hivatalos meghirdetése előtt) azt követelte, hogy példát kell statuálni, legalább 100 kulák és „vérszopó” kivégzésével; hasonló elrettentés ötlete Judenics támadása idején is fölmerült Petrográdon az ottani burzsoáziával szemben. Az 1922-es repressziók idején Lenin megróttá Buharint és Radeket, amiért Berlinben megígérték a német szociáldemokratáknak, hogy eszereket és mensevikeket nem fognak kivégezni (v.ö. Service: 520-521). Az egyház elleni kampány idején ezt mondotta: „Minél nagyobb számban sikerül a reakciós papság és a reakciós burzsoázia képviselőit ez alkalommal agyonlőnünk, annál jobb. Éppen most kell megtanítani ezt a publikumot, hogy néhány évtizedig semmilyen ellenállásra gondolni se merjenek.” (V.ö. Krausz, Lenin: 312.) Amikor 1920-ban bizonyos ellenforradalmi bandák áthúzódtak Lett- és Észtországba, s onnan csaptak át szovjetorosz területre, Lenin kijelentette: meg kell őket büntetni, átlépni a határt (a dolgot ráadásul az anarchista „zöldek”-re hárítva), és fölakasztani a kulákokat, pópákat, földesurakat, 100 000 rubelt fizetve egy akasztásért! Mind ezen, az önkontrollt nyilvánvalóan teljességgel elvesztett megnyilatkozásai valóban „a polgárháborús pszichózis és terror termékei” voltak (ld. uo.: 347). Hogy végülis mennyit valószínűsíthet meg belőlük, nem tudjuk, de kétségtelen, hogy a laza célmeghatározás („vérszopók”) valóban mintegy „eleve garantálta a vérontást... Emberek százait mészárolták le egyszerűen valamely társadalmi csoporthoz való tartozásuk miatt” (Service: 431-432, 466-467).

Mindezzel kapcsolatban két elvi jellegű kérdés vetődhet föl, és például Service monográfiája föl is veti őket. Az egyik, hogy vajon a terror és annak elszabadulása mögött munkált-e Lenin és általában a bolsevikok részéről valamilyen *ressentiment*? Service helyenként úgy látja, hogy Lenin hűvös elvi elemzései alatt bosszúvágy munkált benne az egész cári rendszer ellen (és itt külön kiemeli Alekszandr Uljanov kivégzését), ám leszögezi, hogy ez nemcsak sok bolsevikra, de általában sok oroszra is jellemző volt (ld. uo.: 319). A forradalom során valójá-

ban egy vulkánkitörés módján tört felszínre az elnyomott és elmaradott orosz nép gyűlölete a cári családdal, a földesurakkal, a pópákkal, az intelligenciával, tehát mindenkivel szemben, akik nem éltek abban a mélységes nyomorban és elmaradottságban, amiben ő maga. (Akár annakidején a francia tömeg gyűlölete a *ci-devant* „arisztokratákkal” szemben.) Ebben az érzésben a bolsevikok is osztoztak, Lenin pedig nem látta kötelességének a föltörő népharag korlátozását: „A földesurak, papok, tanárok, mérnökök és hivatalnokok páriaként kezelték őket. Miért keljen most a védelmükre?” (Uo.: 429-430.) A másik kérdés, hogy vajon cél volt-e a régi uralkodó osztályok fizikai megsemmisítése általában? Erről Service a következőket mondja: „Nem állítható teljes bizonyossággal, hogy Lenin a párt egyik céljának tartotta a középosztály fizikai megsemmisítését. Az azonban bizonyos, hogy a gazdagok, az arisztokraták és a privilegizáltak ellen alkalmazott erőszak nem keltett benne szánalmat.” (Uo.: 382.) Valójában nem volt átfogó elképzelés arról, hogyan bánjanak az egykori uralkodó osztályokkal: az ellenük irányuló erőszak így esetleges volt, s Lenin ezért engedte meg időnként a társadalmi bosszú tömeges megnyilvánulásait, de lépett föl időnként a túlkapások ellen is (ld. uo.: 461, 473). „Nem arról van szó, hogy határozottan és egyértelműen szenvedést akart okozni a tudósoknak, tanároknak, könyvelőknek és íróknak. Valószínűbb, hogy egyszerűen hagyta gondolatain teljesen eluralkodni a terrort is számításba vevő osztályharc vad dühét. Politikája féktelenül erőszakossá vált. A bolsevikok azonban a terrorakcióknak nemcsak elkövetői, hanem áldozatai is voltak. [...] Amint azonban az erőszak spirálja forgásba lendült, már nem kizárólag ő tartotta kezében az eseményeket. Teljesen a hatalmába kerítette azonban a szándék, hogy rettegésben tartsa a Szovnarkom minden elképzelhető ellenségét. [...] Ő távol tartotta magát a mérsárlásoktól. Ez a viselkedés olyan, a könyveiben élő fanatikusra vall, aki feleslegesnek tartotta, hogy szemtanúja legyen a valóságban tomboló forradalmi erőszaknak. Lenin absztrakt politikai fogalmak szerint tisztában volt azzal, mit akar, és az ártatlan egyének halálát a történelmi haladás elkerülhetetlen mocskának tudta be.” (Uo.: 431, 433.) A katasztrofális helyzetben a bolsevik kormányzaton eluralkodó rettegésről fentebb már volt szó. Ebben a helyzetben Lenin sem látott más utat, mint a megtorló, sőt preventív terrort, jóllehet ismerjük megnyilatkozásait legbelsőbb ingadozásairól, arról például, hogy nem hallgathat gyakran zenét, mert az ellágyítja, holott harcolni kell (ld. uo.: 327)... Mindez egyben összefüggött a természetesen jónak gondolt utópista végcélhoz való makacs ragaszkodással: „Lenin is utópista gondolkodó volt, de ő képes volt arra, hogy tevékenységét alárendelje a politikai túlélés érdekeinek. [...] Égett a vágytól, hogy pártja hatalmon maradjon. De a hatalmat egy bizonyos cél érdekében akarta. Eltökélt szándéka volt a kizsákmányolás és elnyomás nélküli világ megteremtése.” (Uo.: 385, 391.)

Ámde milyen lehetőségek voltak ennek megteremtésére a polgárháborús győzelem, egyben azonban a remélt világforradalom elmaradása után? A forradalom előkészítése során írt (és épp a forradalom miatt befejezetlenül maradt) *Állam és forradalom* Krausz Tamás szerint egyszerre irányult az ún. realpolitika és az utópia ellen, mint mondhatni „antiutópista utópia”, amelynek koncepciója szerint a megvalósítandó önkormányzó szocializmusban már nem lennének osztályok és pártok – a győzelem után azonban már nem a műben megfogalmazott elméleti, hanem gyakorlati problémák kerültek napirendre (ld. Krausz, Lenin: 228, 248, 261). „Miközben a pártdokumentumokban megfogalmazódott az *Állam és forradalom*ból ismert közvetlen demokrácia, a munkásság nem jelentéktelen része a hatalmi centralizáció áldozatának érezte magát, mindennapi életfeltételeinek romlása és helyi önjagatatói szervezeteinek felszámolása okán. [...] Lenin úgy gondolta a Kremlben, hogy két urat is lehet egyszerre szolgálni, a szovjetek önjagatátását és a központi hatalom centralizáló törekvését.” (Uo.: 281-282.) Ám az elégedetlenek nem a szovjetek, legföljebb a bolsevikok ellen tiltakoztak. A szovjetek még akkor is önkormányzó szervezeteknek látszottak, amikor Rosa Luxemburg már fölhívta a figyelmet, hogy belőlük vagy rájuk építve valójában régi típusú elkülönült intézményrendszerek jöttek létre. És Lenin is a látszat szerint látta (nyilván így is akarta látni) a dolgot. Amikor Nikolaj Rozskov, bolsevikból lett mensevik történész javasolta a piacgazdaság bevezetését, de Lenin egyszemélyi diktatúrájával, különben ellenforradalmi diktatúra lesz (említettük, hogy a mensevikek, így Martov és Dan óvakodtak a bolsevikok ellen szervezkedni e veszély miatt), Lenin ezt elképzelhetetlennek tartotta, és ragaszkodott a szovjetek úgymond újtípusú demokráciájához (ld. uo.: 283 sk., 288 sk.). A valóságban a szovjethatalom győzelme egészen más alapon, ti. éppen ezen a jelzett veszélyérzeten alapult, és végülis a Luxemburg által már jelzeteknél is súlyosabb következményekkel járt: „Széles társadalmi körökben a rend iránti vágy erősebbnek bizonyult a politikai demokrácia még oly fontos követelményeinél is, nemigen gondolkodtak el az egy- és többpártrendszer közötti választás minőségén és jelentőségén, az apátia és a kiábrándultság nem az elméleti és jogérzékenység társadalmi méretű kifejlődésének irányába hatott. [...] Ma már nem lehet vitás, hogy a politikai és ideológiai ellenfelek eltávolításának ez a jogi procedúrákat jórészt félretevő módja a jövőre nézve nem egyszerűen 'rossz üzenet' volt, hanem olyan cselekvési struktúrák előtt követte ki az utat, amelyek ellenőrizhetlenné tették a politikai ellenfelek elszigetelésének egész metódusát...” (Uo.: 320, 322.)

Mindennek következtében már korán fölmerült, s a mensevik D. Dalin meg is írta, Berlinben 1922-ben megjelentetett művében, hogy az egész orosz forradalom alapvetően nem szocialista, hanem polgári (jó esetben polgári-demokratikus) jel-

legű (v.ö. Krausz, Lenin: 387). A bolsevikok és maga Lenin természetesen tagadták ezt. „Pedig 1918 tavaszán még éppen az *'államkapitalizmus'* fogalmával írta le azt a törekvést, amely a *'kisárutermelő kapitalizmus'* kaotikus viszonyaival szemben a szovjet állam által ellenőrzött trösztök, nagyvállalatok gazdasági szervezetségét igyekezett felhasználni a dezorganizálódás, a háborús összeomlás tényeivel szemben. Viszont a hadikommunizmus viszonyai alapozták meg azt a gondolkodásmódot Lenin esetében is, amely elméleti síkon túlságosan közel hozta egymáshoz az *'átmeneti korszak'* és a *'szocializmus'* fogalmait. [...] Kétségtelen, Lenin 1919-1920-ban maga is tett engedményeket a hadikommunizmus szocializmus-konceptiójának, amennyiben az államosítást, a piaci viszonyok adminisztratív felszámolását a szocializmus közvetlen megvalósulásának lehetőségeivel azonosította, noha korábban pontosan tudta, és később [...] világos különbséget is tesz az *államosítás* és a *társadalmasítás* között.” (Uo.: 400-401.) Ahogyan azonban a hadikommunista intézkedések egy szükséghelyzetben csak 1919 nyarára „álltak össze” rendszerré, ugyanígy történt ennek ellenkezője is egy másik szükséghelyzetben. „Lenin – a megváltozott helyzetben – végre felismerte, hogy az adásvétel, a *'szabad kereskedelmi'* viszonyok oly mély gyökereket eresztettek az emberi viselkedésben és szokásokban, ami nem teszi lehetővé a hadikommunista intézkedésekben foglalt *'eltörlésüket'*.” (Uo.: 403, 406.) Ez egyben annak beismeréséhez is elvezetett, hogy az adott helyzetben csak a párt mint élcsapat valósítja meg – közvetve – a proletariátus diktatúráját, s az egész rendszer „a fejlődés egy olyan, történelmileg kényszerű lépcsőfoka, amelyet a *jövőben* fel kell váltania a *közvetlen munkásdemokrácia* rezsimjének. Ez ugyanis a *pártdiktatúra* egyetlen igazolása.” (Uo.: 411, 416.) Lenin 1922 novemberi, utolsó nyilvános beszédében kimondta: ami Oroszországban létrejött, az nem szocializmus, hanem egy átmeneti állapot ehhez, a szocializmus előfeltételeinek megvalósítási lehetősége (ld. uo.: 419). Ezt a rendszert összefoglalólag végülis az „államkapitalizmus” terminussal jelölte, mivel a szó egyaránt jelentette nála a egyes gazdálkodás egyik szektorát, de ugyanakkor az átmeneti korszak általábanvett társadalmi formáját is (ld. uo.: 420). (Konkrét jelentésében az államkapitalista vállalat egy magántulajdonú cég az állam ellenőrzése alatt, míg az államszocialista vállalat egy cég állami tulajdonban; v.ö. uo.: 433.) Bár egyesek véleménye szerint a NEP természetes evolúcióját (egy „normális kapitalizmus” kialakulását) Lenin akadályozta meg azzal, hogy távlatilag ragaszkodott eredeti koncepciójához egy „szövetkezeti szocializmusról” (v.ö. uo.: 439), ez nem valószínű, legalábbis a szó közvetlen értelmében. Lenin helyeselte pl. a Taylor-rendszer bevezetését; a másik oldalon viszont föllépett Trockij terve ellen a munka militarizálásáról (ld. Service: 414, 497-498). Az államkapitalizmus (és különböző szektorai) fejlődési folyamatai még hosszú kifutási lehetőséggel bírtak, mielőtt egy „normális kapitalizmushoz”

eljuthattak volna – ami azonban egyáltalán nem jelenti, hogy szükségszerűen és csakis azokkal a lehetőségekkel, amelyek később ténylegesen megvalósultak.

Ez a helyzet előbb-utóbb logikusan fölvetette az egykori cári Oroszország és az új Szovjet-Oroszország kontinuitásának problémáját is. Ezt a korábban említett „nacionalbolsevista” Nikolaj Usztraljov már 1920-ban megfogalmazta: szerinte a kommunizmus nem tud megvalósulni, s így „elkorcsosul”; már nem valós program, hanem csak regulatív elv lesz belőle. Ezért az orosz patriótáknak csatlakozniuk kell a szovjethatalomhoz, mely az intervenció háborúban megvédte Oroszország birodalmi érdekeit, és ezzel egyben el is mélyítene a folyamatot, amelynek végén a kommunizmus majd fölszámolja magát, ahogyan a francia forradalom fejlődése is a jakobinusoktól Napóleonig tartott. A NEP bevezetése után az addig esetleg még ingadozó cári hivatalnokok is lelkesen fölajánlották szolgálataikat: a szovjet apparátusokban a polgárháború után mintegy félmillió régi hivatalnok szolgált. „A régi állami hivatalnokok számára mi sem volt természetesebb, mint új környezetükben is elősegíteni – közvetve vagy közvetlenül – a ’nagy és oszthatatlan’ Oroszország ügyét.” (Deutscher: 239 sk.) Usztraljov látomása – amint mi már pontosan tudjuk – a továbbiakban szóról-szóra megvalósult, bár nem egészen azok között a formák között, amelyekben ő elképzelte. Lenin is úgy érezte, hogy ezt az elméletet komolyan kell venni, de persze ő sem a később ténylegesen megvalósult formát látta előre: ő attól tartott, hogy a bürokrácia majd szövetkezik az újjászülető burzsoáziával (ld. Krausz, Lenin: 422-423). „Felismerte, hogy a szovjet bürokrácia magában foglalja a régi orosz történelem szinte minden lényeges vonását (korrupció; kéméletlen lefelé, törtető és alkalmazkodó felfelé stb.); ezért ellenszereket keresett, például a – csekély hatékonyságú – munkásellenőrzés intézményében (uo.: 425). Egy nagy eredményt azonban mégis sikerült elérnie: ez a Szovjetunió, mint független államok szövetségének megalkotása volt. Bár a későbbiekben gyakran úgy látszott, hogy a tagállamok függetlensége pusztán formális, a történet legvégén mégis kiderült, hogy a tagállamok szuverenitásának elvi jelentősége van. A nemzetek önrendelkezési jogának elvét egyébként jóformán az egész akkori marxista munkásmozgalom és az általános szociáldemokrata fölfogás (így akár Rosa Luxemburg) ellenében kellett keresztülvinni, s ennek a küzdelemnek a során Lenin mindvégig hangoztatta, hogy Oroszország belső gyarmatosító tevékenysége is gyarmatosítás volt (ld. uo.: 211, 214). A monarchisták és nacionalisták vereségének egyik fő oka éppen az önrendelkezési elvnek a tagadása volt, hiszen már egy 1917 júniusi mensevik-eszer terv, pusztán Ukrajna regionális autonómiájára, feszültséget váltott ki az Ideiglenes Kormányban (ld. Service: 337, 341). Most Leninnek az „autonomizálás” sztalini koncepciójával szemben is meg kellett védenie elgondolását. A Szovjetunió megalkulása egy állampatriotista nemzeti identitást hozott létre (ld. Krausz, Lenin:

366), bár az valószínűleg Lenin tudatában is eléggé természetes dologként jelent meg, hogy az egykori Orosz Birodalom főlzabadult nemzetei belépjenek az új – és újítípúsú – szövetségi államalakulatba. Hiszen az orosz forradalmat kezdettől a világforradalom részeként gondolta el, s természetszerűleg várta a további szocialista forradalmakat. „Később a nyugati forradalom 'késlekedéséről' kezdett írni, mint olyan jelenségről, amelyet meg lehet és meg kell gyorsítani, de nem robbantható ki mesterségesen.” (Uo.: 357.) Ukrajna, Grúzia és Örményország, esetleg Lengyelország és Litvánia orosz segítséggel történő „szovjetizálása” azonban valószínűleg neki sem tűnt (vagy tűnt volna) föl teljesen mesterségesnek (ld. uo.: 370). Hiszen mesterségesnek tényleg inkább az bizonyult (volna), amikor a polgárháborús körülmények között kellett (volna) tiszteletben tartani Ukrajna „semlegességét”, miközben Kaledin elindította Dél-Oroszországban a lázadását (v.ö. Deutscher: 185 sk.). Sztalin e kérdésben kezdettől eléggé pragmatikusnak bizonyult, amikor Trockijnak a breszti tárgyalásokon lengyelországi népszavazást követelő javaslatával szemben praktikusán azt javasolta, hogy ahol már vannak szovjetek, mint pl. Ukrajnában, azokat támogatni kell, de ahol nincsenek, mint pl. Lengyelországban, nem kell „kitalálni” őket (v.ö. uo.: 186). Egészen másfajta pragmatizmusa nyilvánult meg viszont az 1920-as lengyel hadjárat kérdésében: bár most is látta, hogy a lengyel nép nem fog a szovjetek mellé állni, opportunizmusból mégis megszavazta Lenin javaslatát (v.ö. uo.: 214).

Lenin, jóllehet mindigis orosz patrióta volt, épp ezért soha nem szűnt meg az orosz elmaradottságot ostorozni. Amikor a kormány székhelyét az általános hadihelyzet miatt át kellett tenni Moszkvába, csöppet sem lelkesedett az ősi fővárosért: nem tartotta eléggé nyugatias jellegűnek (ld. Service: 407-408). Oroszország népe, különösen parasztsága – mutatott rá – inkább ázsiai, mint európai módra él (ld. uo.: 553), ezért is várta oly nagyon az európai forradalmat, melynek során és következtében nemcsak a kulturálisan legfejlettebb Németország, de akár még Finnország is ösztönzéseket tudna adni az elszigeteltségével és befejezetlen forradalmával származó helyzetben lévő Oroszországnak (ld. uo.: 455, 459-460). Ez az elmaradottság magyarázta egyébként a zsidóság relatíve magas reprezentáltságát is a forradalomban és a szovjet intézményekben, amit Berdjajev (mint fentebb láttuk) szintén orosz sajátosságnak tekintett. A dolog másik oldala persze az volt, hogy a forradalom előtti és a polgárháborús Oroszországban a cárizmus és a fehérek részéről „élvezett” bánásmód nyomán az lett volna csoda, ha a zsidók nem a forradalomhoz és a vörösökhöz csatlakoznak. Ugyanis már a világháborúban a katonai vezetés gyakran alkalmazta az antiszemita propagandát, a polgárháborúban pedig a zsidók eredetileg ugyan minden pártban és számos hadseregben képviseltették magukat, így egyideig Denikinnél vagy Kolcsaknál is, ám végül a föllépő

antiszemitizmus és pogromok miatt a szocialistákhoz (a mensevikekhez talán még nagyobb számban, mint a bolsevikokhoz) sodródtak (ld. Krausz, Lenin: 335 sk., 345). A pogromok, melyek elsősorban – de nem csak – az ukrán nacionalisták lekén száradtak (s még a kadet liberálisok is eltűrték őket) valójában a holokauszt, a válogatás nélküli megsemmisítés előhírnökei voltak (ld. uo.: 337-338, 349), és hogy a több évtizedes antiszemita propaganda megtette a magáét, mutatja, hogy a Vörös Hadseregben is föllépett, különösen a varsói visszavonulás pánikhangulatában (ld. uo.: 346 sk.). A zsidóság egyszerűen az Orosz Birodalom legképzettebb, „legeurópaibb” nemzetisége volt. Az aktív zsidó lakosságnak kb. 1/3-a volt munkás 1914-ben, s „írástudó” rétegéből számos vezető értelmiségi került ki (ld. uo.: 324). A szovjet hatóságok, éppen az állampatriotizmus jegyében, igyekeztek elkerülni az etnikai megjelenítést az államban, statisztikák azonban persze készültek. Eszerint a bolsevik pártban az oroszok aránya kb. 72, az ukránoké 6, a zsidóké 5 %-os volt (ld. Krausz, Szovjetunió: 32). A Csekában az arányuk eleinte 3, de később már 9 % volt (ld. Krausz, Lenin: 342), ami arra utal, hogy a kezdettől fogva kalandorokból is toborzott testületbe a társadalmilag igen mozgékony zsidók nagyobb arányban kerültek be. Szerepüket a szovjet hatóságok egyébként igyekeztek háttérbe szorítani; a cionista zsidók ellen még pereket is folytattak, s amikor Trockij irányította az egyházi kincsek begyűjtését, ezt inkább eltitkolták – zsidó származását egyébként ő maga már hadügyi népbiztosi kinevezésekor is problematikusnak látta.

Nem csoda tehát, ha ebben a helyzetben Lenin időnként szívesen „exportálta” volna a forradalmat. E célt alapvetően a Komintern szolgálta, melynek I. kongresszusán különféle manipulációkkal mutatták be a közelgő világforradalmat – amely tehát kezdettől fogva imminens szovjetorsz érdek is volt egyszersemind, mégpedig objektíve, a szubjektív célkitűzéstől függetlenül. „Olyan szervezet jött létre, amelynek a világkapitalizmus elleni fellépés volt a célja; és a kommunistáktól jobbra álló minden politikai áramlat kénytelen volt felismerni a Moszkvából érkező fenyegetést.” (Service: 457-458; ld. uo.: 479-480.) Lenin sokáig bízott legalább a lengyel és a német forradalomban, ezért forszírozta a támadást az egyébként a lengyelek által provokált háborúban, és amint mondtuk csak a varsói vereség józanította ki (ld. uo.: 481 sk.). Ezután még fölmerült, hogy a Versailles elleni harcban a német kommunisták szövetkezhetnének a *Freikorps*szal (ld. uo.: 487-488); itt ne felejtjük el, hogy (amint ezt később majd érinteni fogjuk) a radikális-nacionalista német mozgalmaknak volt egy baloldali szárnyuk is. Viszont az 1923-as hírhedt *Märzaktion* miatt, melyet Kun Béla szervezett Zinovjev és Buharin támogatásával, Lenin „valósággal tombolt”, és higgadságra intette a Komintern vezetőit (ld. uo.: 505, 510-511); bár a dolog eleinte reményteljesnek látszhatott, ha még Tuhacsevszkijt is Berlinbe küldték egy német Vörös Gárda reménybeli szervezőjeként vagy tanácsadójaként.

Így az esetleges orosz-német összefogásból végül csak a rapallói egyezmény valósult meg, illetőleg az ennek alapján létrejövő további gazdasági és katonai együttműködés.

Aktív tevékenysége végefelé Lenin világosan fölismert számos problémát, de végül már nem tudott velük mit kezdeni. „Élete végén, ha úgy tetszik, 'kétfrontos' harcot vívott a szovjet állam fennmaradásáért: egyfelől a régi rendszerhez kötődő polgári értelmiség kiebrudalása, az egyház 'megregulázása' érdekében, másfelől saját kommunista nacionalistáinak és bürokratáinak [...] kevésbé sikeres bírálata és visszaszorítása érdekében. A sikertelenség elkésérítette.” (Krausz, Lenin: 88.) A problémák közül a legfontosabbá végül azonban a saját halála illetőleg utódlásának kérdése nőtte ki magát. Életét Lenin nem féltette: a polgárháború kitörése és a terror bevezetése előtt, mint láttuk, több veszélyes merénylet és fatális támadás is érte, mert nem volt rendes védelme, de nem törődött vele; viszont betegsége és a paralízis elhatalmasodásától félve most mérget kért magának, amit – egyedülként – Sztalin meg is ígért neki, bár ígéretét nem teljesítette, és senki más nem volt, aki aztán vállalta volna. Utódlása azonban megoldhatatlan problémának bizonyult. Lenin ugyanis nem diktátor volt (akaratát közel sem mindig tudta keresztülvinni, v.ö. Service: 535 sk.), hanem karizmatikus vezető, s ha egy diktátort sem könnyű pótolni, akkor egy karizmatikus vezetőt végképp lehetetlen. A szovjet öngazgatás természetesen nem működött, csak a szovjet bürokrácia, amelynek élére fokozatosan és mondhatni észrevétlenül az így szinte teljhatalmúvá váló – eredetileg Lenin által is támogatott – pártfőtitkár, Sztalin került. Lenin betegsége alatt azután Sztalin hatalma mérhetetlenül megnőtt, s Lenin egyre növekvő ellenszenvet kezdett érezni iránta. „Lenin, a nyers forradalmár személyiségén belül megőrződött a kifinomult európai orosz kultúrember. Nemzetiségi, társadalmi és kulturális tekintetben kisé sznob volt.” Nem csoda, ha nem hitte el, hogy az efféle tulajdonságoknak híján lévő Sztalin intelligens lenne. (Uo.: 533-534.) Viszonyuk kiegyezéséhez hozzájárult Krupszkaja egy levele Kamenevnek (aki Sztalint eredetileg főtitkárnak javasolta) Sztalin gorombaságáról, amit később elmondott Leninnek is. Ekkor Lenin végül fölismerte Sztalin veszélyességét arra az esetre, ha az ő halála után valóban korlátlanná tudná tenni a hatalmát, s megírta híres leveleit, „végrendeletét” a kongresszushoz. Jellemző azonban a kialakult helyzetre, hogy lépéseiről Sztalin rögtön értesült: például Lenin egyik levelet a titkárnői azonnal megmutatták Sztalinnak, aki utasította őket elégetésére – utána azonban pánikba estek, és újra legépelve elzárták (ld. uo.: 549-550). Egy 1923. I. 4-i följegyzésben Lenin javasolta Sztalin leváltását, de „konkrétan nem nevezett meg senkit utódaul, sőt a jellemzett forradalmároknak inkább a negatív tulajdonságait emelte ki” (Krausz, Lenin: 86-87). Amikor azonban Lenin egyáltalán javaslatot tett Sztalin leváltására, ezzel

akaratlanul mégis megnövelte Trockij súlyát, és összezárta ellene vetélytársainak frontját (ld. Service: 552-553); így aztán reménytelen volt a levele Trockijhoz, hogy támogassa a Sztalin erőszakosságával szembekerült grúzokat (ld. uo.: 556-557). Betegsége súlyosbodásával 1923. V. 15-én véglegesen vissza kellett húzódnia Gorkiba. „Így Sztalin megszabadult tőle. [...] Trockij nem tudott felnőni az alkalom diktálta követelményekhez, Kamenev és Zinovjev pedig, akik jobban tartottak attól, hogy Trockij megpróbálja megszerezni a hatalmat, mint attól, hogy Sztalin később ellenük fordulhat, inkább a főtítkárt támogatták.” (Uo.: 558.) Halála előtt Lenin még érzékelte az utódlási harc megindulását is, Trockij „baloldali ellenzékének” megszerveződését 1923 októberében és erre a reakciót (ld. Krausz, Lenin: 88). Ugyanis Trockij cikksorozatát, miszerint a párt nem ellenőrzi eléggé a gazdaságot, Sztalin, Kamenev és Zinovjev, sőt Buharin is együttesen bírálták, mind azzal vádolva őt, hogy zátonyra akarja futtatni a NEP-et, és személyi hatalomra, „bonapartizmusra” tör (ld. uo.: 424-425). Nyilvánvaló volt, hogy a párt vezetői rettegnek a tehetséges had- és népvészér Trockijtól, a jelentéktelen bürokratának látszó Sztalinban viszont nem látnak veszélyt. A XIII. kongresszuson 1924 januárjában a baloldali ellenzék és a grúzok teljes vereséget szenvedtek. „Nadezsda Konsztantinovna tudta, hogy ez az a bizonyos nagy pártszakadás, melyet Lenin megjósolt a kongresszushoz írt levelében. De föllentésre kényszerült, hogy ne izgassa fel a férjét.” (Service: 562.) Az elszabaduló folyamatokkal Lenin immár végképp nem tudott mit kezdeni.

Halála után kultusza és a vele járó manipulációk azonnal megkezdődtek, Krupszkaja is csak a bebalzsamozás és a mauzóleum ellen tiltakozott (ld. uo.: 565 sk.). „Testének bebalzsamozása és kiállítása a mauzóleumban ugyan teljesen idegen volt a szellemétől, de nem volt idegen azoktól a történelmi feltételektől, amelyek között a 'lenini kísérlet' végső fokon megrekedt. Nem tudunk egyetlen olyan hivatalos dokumentumról sem, miszerint a párt vagy az állam vezetői közül valaki ellenezte volna Lenin bebalzsamozott holttestének kiállítását a mauzóleumban.” (Krausz, Lenin: 88-89.) Az orosz forradalom rögválóságából kinőtt Gólem, amelybe életet Lenin lehelt: a bolsevik párt diktatúra most önálló életre kelt, s megkezdte végzetes menetelését ismeretlen távlatok felé.

4.2. A SZTALINI ELFAJULÁS

Az előző ponttal ellentétben, ahol kifejezetten Lenin személyiségére és személyes tevékenységére csupán az események objektív menetének áttekintése nyomán látszott szükségesnek kitérni, a további elemzéseket már eleve Sztalin személyiségének és tevékenységének tárgyalásával kell kezdenünk. E tárgyalásnak azonban természetesen két részből kell összetevődnie. Az első részben azt kell megvizs-

gálnunk, hogy a tőle független eseményekkel eleinte együtt sodródva, majd azokat előbb kismértékben, később egyre erőteljesebben befolyásolva, hogyan került Sztalin abba a helyzetbe, amelyben lehetőséget kapott diktátori hatalmának kiépítésére. A második részben e diktátori hatalom szubjektív természetét és fönnmaradásának mégis objektív alapjait kell szemügyre vennünk.

Sztalint bizonyos értelemben mondhatni az isten – vagy az ördög – maga is a Szovjetunióvá alakult Oroszország diktátorának teremtette. Már származása is alkalmassá tette e szerepre: egyrészt rendkívül alacsony sorból jött, telve ama bizonyos (Leninnél hiányzó) *ressentiment*-nal minden magasabb osztály képviselőivel szemben, másrészt eloroszosodott grúz volt, telve ama kompenzációs vágygal, hogy az orosznál is oroszabbnak ismerjék el. Dédapja még jobbágy volt, nagyapja is paraszt, s nem csoda, ha a paraszti hagyományok általában is erősen hatottak rá, hiszen Grúziában valamilyen polgárosodó középosztályt csak a betelepülő oroszok és zsidók (esetleg örmények) képviseltek; a grúzok vagy nemesek voltak, vagy parasztok (ld. Deutscher: 15-16; Krausz, Sztálin: 182). A fölemelkedés vágya azonban már a szüleiben is megvolt: egy korai cikkében ő maga hozza föl apja példáját, aki cipőgyárba ment dolgozni, hogy aztán műhelye legyen (proletár helyzete úgymond kispolgári tudattal párosult), majd egyedül maradó anyja áldozatosan nevelte fiát, hogy az többre vigye – Sztalin később kötődött hozzá érzelmileg, bár az idő előrehaladtával egyre formálisabban (ld. Deutscher: 17 sk., Krausz, Sztálin: 184). Az újabb fölemelkedés legkönnyebben természetesen a papi pálya révén ment volna, így került a fiatal Ioszif Dzsugasvili előbb a gori-i egyházi iskolába, majd a tifliszi (Tbiliszi) szemináriumba. Éleseszű és jó tanuló volt, aki társai közül némileg talán agresszívan is igyekezett kitűnni. Ám, nyilván helyzetéből is következően, már ekkoriban zárkózott, óvatos és bizalmatlan volt, aki palástolja érzelmeit, és tűr, ha muszáj, de csak ameddig muszáj. A kisebbségi komplexusok befolyásolták a barátsággal kapcsolatos beállítódását is: ez lényegében már ekkor egyet jelentett számára a neki való teljes alárendelődéssel. A papi szeminárium légköre, „a becsapás, a rászedés, a képmutatás iránti fogékonyság” (Krausz, Sztálin: 185) általában erős nyomot hagyott rajta. Kompenzációs igényét nyilvánvalóan csak fokozta egy sérülése, amelynek következtében később frontszolgálatra alkalmatlannak nyilvánították (ld. Deutscher: 17, 19-20). Az első ideológia, amelyhez csatlakozott, eléggé természetesen a grúz nacionalizmus volt, hiszen a tifliszi szemináriumban is létezett tiltakozás az oroszosítás ellen, s az orosz hódítással szemben föllépő híres grúz betyárok példaképnek számítottak – Sztalin későbbi illegális illetve beceneve, a „Koba” eredetileg egy irodalmi betyárhős neve volt (ld. uo.: 20-21, 56-57). A szemináriumban azonban társadalmilag haladó eszmék is beszivárogtak, és a fiatal Sztalin ezekkel tiltott – tartalmilag igen széles skálán mozgó – könyvtári könyv-

vek olvasása során ismerkedett meg (ld. uo.: 26 sk.). Olyannyira, hogy rövidesen, 19 évesen egy szociáldemokrata csoporthoz csatlakozott, s ezután egyideig kettős életet élt, amíg a szeminárium vezetői erre rá nem jöttek, és így nemsokára ki nem csapták (ld. uo.: 32 sk.). Az ez után következő nagyjából két évben nemcsak általában a marxizmust, de konkrétan az internacionalizmust is magáévá tette: szűklátókörű grúz patriótából föltörekvő orosz neofita lett (ld. uo.: 47). A Kaukázus etnikai és kulturális konglomerátuma, a patriarchális és a modern viszonyok együttélése szinte kényszerítő erővel sugallták számára, hogy mint forradalmárnak föltétlenül orosznak kell lennie – és habár az orosz-ává válás soha nem sikerült neki tökéletesen, ez csak újabb kompenzációs igényt alakított ki benne, aminek nyomán aztán csakugyan oroszabb lett az orosznál (ld. Krausz, Sztálin: 185). Neki – későbbi bolsevik vezetőitársai többségétől eltérően – nem lehetett volna karrierje saját eredeti szociális környezetében; s e tény tudatosítása a tehetséges fiatalemberben egyrészt alsóbbrendűségi érzést, másrészt ellenséges bizalmatlanságot alakított ki. „Ő nemcsak az elnyomókat, a földesurakat, a kapitalistákat, a szerzeteseket és a cári csendőröket szemlélte szkeptikus bizalmatlansággal, de az elnyomottakat, a munkásokat és a parasztokat is, akik mellett elkötelezte magát. [...] Kétségtelenül érzett némi szimpátiát saját osztálya iránt, de a vagyonos és vezető osztályok iránti gyűlölete sokkal erősebb volt.” (Deutscher: 38.)

Pályáján egyelőre épp ez hajtotta előre: a fönnálló renddel szembeni illegális tevékenységek sorozata, mint újságkiadás, cikkírás, tüntetésszervezés töltötte ki az életét. Tehetsége és szorgalma figyelmet keltett; 1901-ben a tifliszi szociáldemokrata bizottságban már az egész kaukázusi régió irányítása volt a hivatása (ld. Deutscher: 47 sk.). Persze nemcsak az elvtársai, de a hatóságok is fölfigyeltek rá, s hamarosan a börtönnel is meg kellett ismerkednie. Ez azonban nem akadályozta, sőt némileg még segítette is karrierjét, az ún. „börtönegyetemek”, az ottani autodidakta képzés révén. „Bármennyire hírhedtek voltak is a cári börtönök, enyhének, sőt majdnem humánusnak tűnnek egy olyan nemzedék számára, amely megismerte Himmler és Jezsov kegyetlenségeit... A cári börtönök és száműzetési helyek rezsimjében a brutalitás 'liberális' hanyagsággal keveredett.” (Uo.: 60.) Olyannyira, hogy ez még a mozgalmi munkát sem tette lehetetlenné, s így Sztalint a börtönből is beválasztották különféle bizottságokba, amiből „mindenképpen arra következtethetünk, hogy huszonkét éves korában Koba már valamiféle 'szürke eminenciásnak' számított szülővidékének illegális mozgalmában” (uo.: 61). A szociáldemokrata párton belül, a mensevik és a különféle bolsevik frakciók harcában Sztalin általában a radikális álláspontokat képviselte, ami egy eleve radikális indíttatású mozgalomban természetesen Lenin vonala mellett döntött, s az 1905-ös forradalom során a Kaukázusban ezt a vonalat képviselte

– amit Lenin azután meg is tudott Litvinovtól, és elégedetten vett tudomásul (ld. uo.: 69, 73 sk.). Habár Lenin aligha írt volna le olyan sorokat, amilyenek Sztalin forradalmi fölhívásában szerepeltek: „Csak az elnyomók csontjain lehet a népszabadságot felépíteni, csak az elnyomók vérével lehet megtrágyázni a talajt a nép egyeduralma számára.” (V.ö. Deutscher: 85.) Személyesen ugyanazon évben, a tammerforsi (Tampere) konferencián találkozott először Leninnel, s amint később bevallotta, meglepődött, hogy egy mindennapi ember, akiben nincsen semmi szertartásos (ld. Deutscher: 86-87). Ez az alapélmény valószínűleg hatott rá a későbbi viselkedése során: megtanulta, hogy a mindennapiság is lenyűgöző tud lenni, bár talán nem árt kiemelni némi szertartásossággal. Az 1905-ös forradalmat követő időben Sztalin többszörösen is kitüntette magát: a Kaukázuson-túli régióban és különösen Bakuban kemény utóvédharcokat folytatott, másokkal együtt persze. Már korábban itt dolgozott vele Kamenev, most Ordzsonikidze és Vorosilov, pétervári kapcsolata pedig egy bizonyos Allilujev volt – olyan személyek, akik később is fontos szerepet fognak majd játszani a pályáján (az előző pontban említettük, hogy később Kamenev javasolta főtítkárnak). Ezidőtájt került sor azoknak a gerilla-csoportoknak a megszervezésére is, amelyek aztán bankok elleni támadásokat hajtottak végre, amit a stockholmi és londoni pártkongresszusok helytelenítettek ugyan, de Lenin, mint tudjuk, mégsem ítélte el őket kategorikusan. (Anélkül, hogy helyesele nék az efféle módszereket, jegyezzük meg, hogy Lengyelország későbbi államelnöke és diktátora, Pilsudski marsall ezidőtájt személyesen vezetett rablótámadásokat a cárizmus elleni harc érdekében.) (Ld. uo.: 92 sk., 95.) Sztalin tevékenysége annak ellenére sikeresnek volt mondható, hogy a hatóságok szinte folyamatosan hol börtönbe, hol száműzetésbe küldték. Hihetetlen bürokratikus szervezőképessége már ekkor megnyilvánult, ekkor lett belőle az ún. „komitetcsik”-ok, az emigránsokat lenéző otthoni bizottsági emberek vezéralakja (ld. Deutscher: 89; Krausz, Sztálin: 186 sk.). „Koba a két forradalom közti időszakban vált Sztalinná, s nőtt viszonylag ismeretlen grúz földalatti pártmunkásból a bolsevikok egyik országos vezetőjévé.” (Deutscher: 105.) Mint a központi pártlap kaukázusi tudósítója, néha közvetve Lenin álláspontját is bírálta ugyan, ámde mindig óvakodott nyíltan szembekertülni vele (ld. uo.: 108). E látványos vonalhűsége jutalmaként Lenin javaslatára kooptálták a Központi Bizottságba 1912-ben, s Lenin, aki megbízható munkatártnak és szervezőnek látta, végül személyesen bízta meg a nemzeti-nemzetiségi kérdéssről szóló dokumentum kidolgozásával (ld. Deutscher: 115-116, 121 sk.; Krausz, Sztálin: 197).

A bolsevik párt vezetői között Sztalinnak nem volt kiemelkedő jelentősége, s nem is volt túl jó a viszonya társaihoz, ugyanakkor igen hasznosnak bizonyult. Még Bécsben 1913-ban együtt volt Buharinnal és Trockijjal, s bár Buharin segítette tapasztalatlan elvtársát, ezért ő túl hálás aligha lehetett; Trockijjal viszont kezdettől

fogva kialakult a kölcsönös ellenszenv. Az éleseszű és jó megfigyelő Sztalin már ekkor pontosan fölismerte Trockij alapvető gyöngeségét: „Képtelen volt taktikázni, manőverezni; Sztalin viszont ebben bizonyult később nagymesternek.” (Deutscher: 125, 127.) Amikor Sztalin a februári forradalmat követő átmeneti időben Péterváron 3 hétre a párt élére került és Kamenevvel együtt átvette a Pravda szerkesztését, ezt annak köszönhette, hogy ő volt a „rangidős” a Központi Bizottság jelenlévő tagjai közül (ld. uo.: 118, 137). (Ekkor ismerkedett meg egyébként Molotovval, aki a továbbiakban egyre inkább alárendelte magát neki, és leghűségesebb embere lett; ld. uo.: 136.) Cikkeiben, igazi koncepció híján, ügyesen taktikázott: ezek ugyanis elvileg igen radikálisak voltak, bár gyakorlatilag voltaképpen bizonytalankodók (ld. uo.: 137 sk.). Amikor viszont emiatt Lenin megbírálta, azonnal csatlakozott annak koncepciójához, s így a 9 közül egyik tagja lett az áprilisban újjáalakult Központi Bizottságnak is (ld. uo.: 144-145, 147). Miközben Lenin és Trockij a forradalom színpadán látványosan mozgatták előre az eseményeket, ő főleg a kulisszák mögött, a háttérben végzett szervező munkát, Szverdlovval együtt (bár korábbi együttes száműzetésük idején nehezen fértek össze); Lenin razlivi illegalitásának megszervezéséről, amelyben Allilujev segítette, már volt szó (ld. Deutscher: 148, 154 sk.; Krausz, Sztálin: 199). Ez időben gyakran került egy platformra Trockijjal is, nemcsak az ún. Előparlament bojkottjának javaslatában, de főleg a nevezetes október 10-i szavazásban a fölkelésről (ld. uo.: 162, 170). (Egy 1918-as cikkében Sztalin külön is méltatta Trockij érdemeit a fölkelés sikerében, ezt később kihagyatta Művei kiadásából; ld. uo.: 205.) És ekkor nemcsak a fölkelést ellenző, és a tervet Gorkij újságjában kifejező Kamenevet és Zinovjevét támadta meg dühödten, hanem – igencsak vészjósló hangvétellel – magát Gorkijt is, „Nem hallgathatok” c. cikke miatt „a semmibe taszított régi forradalmárok” közé sorolva őt, Plehanov, Kropotkin, Breskovszkaja, Zaszulics mellett (ld. uo.: 172-173). Ugyanezt a szélsőséges vonalat képviselte a polgárháború során is mindvégig, különösen a Caricyn körüli harcok idején, amelyekben egyrészt a terrorisztikus példa-statuálással tűnt ki, másrészt azzal, hogy maga köré gyűjtötte a Trockijjal szembenálló ún. „altiszt-ellenzéket” (Vorosilov, Budjonnyj), s dühödten vette tudomásul hogy Lenin nem őket támogatja. (Később ennek is meglesznek majd a következményei, úgyszintén a lengyel hadjárat során Tuhacsevszkijjal kialakult ellenséges viszonynak.) A polgárháború légköre és pszichózisa általában alapvető és maradandó hatást gyakorolt rá (ld. Deutscher: 198 sk.; Krausz, Sztálin: 200 sk.). Tevékenységének volt azonban egy pozitív vonala is. Sztalin minden jel szerint szívügyének tartotta Lenin 1912-es megbízását a nemzeti-nemzetiségi ügyekre nézve, amelynek nyomán 1917-ben nemzetiségügyi népbiztos is lett. Bár ilyenként előbb szembekerült Leninnel az ún. autonomizálási, a többi köztársaságot Oroszországba autonómként bekebelezni szándékozó koncep-

ciója miatt, ám annak bírálatát természetesen ismét elfogadva végül – úgy tetszik – máig hatóan maradandó, ha nem is föltétlenül tökéletes megoldást hozott létre a Szovjetunió bonyolult nemzetiségi (az elvileg szuverén köztársaságokon belüli) autonómia-rendszerének ezt követő kidolgozásával. Neofita oroszága azonban már ekkoriban sem csupán az „autonomizálás” eredeti koncepciójában ütközött ki. (Ld. Krausz, Sztálin: 205-206.) Még a forradalom előtt, a szocializmus perspektíváiról szóló egyik vitacikkében rendkívül erőteljesen hangsúlyozta Oroszország forradalmi küldetését; később pedig, a Komintern megszervezésének időszakában két cikket is írt igen jellemző címekkel, és az e címeknek megfelelő tartalommal: „Nem szabad megfélekezni a Keletről”, illetve „Keletről jön a fény” (v.ö. Deutscher: 157, 207). Korán, már Bresztben (némileg túlzóan is) fölismerte, hogy nincs remény a világforradalomra; ellenben az „Oroszország *versus* Európa” hagyománya fogékonnyá tette az orosz birodalmi érdekek fölismerésére, az ösztönösen elsajátított lényegében geopolitikai motivációra, amihez később is nagy érzéke volt (ld. Krausz, Sztálin: 202-203).

Az előző pontban áttekintettük, hogyan szerezte meg magának a bolsevik párt a diktatorikus hatalmat a Szovjetunióvá átszervezett Orosz Birodalom fölött. A proletariátus diktatúrája a párt diktatúrájának formájában valósult meg, éppígy a párt diktatúrája a pártapparátus diktatúrájának formájában. Ez az apparátus pedig egyre inkább és végül teljes mértékben Sztalin ellenőrzése alá került. Isaac Deutscher mutat rá arra a figyelemreméltó ellentétre, mely Sztalin nyilvános és nem-nyilvános szövegei között fönnáll: míg cikkei és beszédei primitívek, a belső dokumentumokban rendkívül éleselméjűnek mutatkozik. Mint Deutscher írja: „Mennyire más embert mutatnak bizalmas jelentései! Azok stílusa leggyakrabban világos, éles, tömör és pontos. A nagy adminisztrátor szólalt meg bennük, akit ezúttal nem kötött gúzsba a nyilvánosság kockázata.” (Deutscher: 211.) A Lenin naiv elképzelése szerint a bürokráciát ellenőrizni hivatott Munkás-Paraszt Felügyelet (rövidítési mániával: *Rabkrin*) vezetője már 1919 óta Sztalin volt, aki aztán magát ezt a szervezetet építette ki nagyhatalmú bürokratikus apparátussá (ld. uo.: 228), majd a Központi Bizottság főtitkára lett 1922. április 3-tól. A főtitkárság persze formálisan a Politikai Bizottság alá volt rendelve, de a valóságban a dolgok itt is fordítva működtek; amikor pedig az 1921 óta létező Központi Ellenőrző Bizottság és a Központi Bizottság összekötője is a főtitkárság lett, ugyanazt az ellenőrző befolyást, amit a *Rabkrin* az államban betöltött, a párton belül is kiépítette. Ahogyan az államapparátusból, éppígy a pártapparátusból sem föltétlenül a morálisan alkalmatlan személyeket távolították el az ún. párttisztítások során (ami az eredeti célkitűzés volt), hanem ezek már kezdettől fogva a hatalmi harcok jegyében folytak (ld. uo.: 230-231). Ehhez Sztalin, rendkívül alapos és szívós munkával, jól működő bürokratikus hálózatot

épített ki, s ennek részeként a káderlapok és személyi dossziék hatalmas és fenyegető anyagát hozta létre (ld. uo.: 253 sk.). „Sztalin nagyon korán ráébredt arra, hogy az apparátusok fölötti uralom, a káderek igazgatása az igazi hatalom”, s ebből nőtt ki a központi hatalom totális kiépítése a cári rendszerből örökölt módszerekkel – számára nem volt kérdéses, hogy a szocializmus csakis állami jellegű szocializmus lehet (ld. Krausz, Sztalin: 208-209). Mindez persze nem mehetett volna végbe a többi pártvezető jóváhagyása nélkül, akik őt minden „szürke eminenciási” posztjára megszavazták, s amikor végül megpróbálták volna elmozdítani, kiderült, hogy immár mozdíthatatlan. „Két évvel a polgárháború után az orosz társadalom valójában már Sztalin vezetése alatt állt, anélkül, hogy ismerte volna a vezér nevét.” (Deutscher: 226.) Ám Lenin halála után rövidesen megismerte. A temetést mint főtitkár természetesen Sztalin szervezte meg, ráadásul úgy, hogy Trockijnak, aki a Kaukázusban kezelte magát, nem küldött erről időben értesítést, s így az jelen sem volt. A Lenin ravatalánál tett „eskü” egy csapásra reflektorfénybe állította az addigi szürke eminenciást. „A Leninnek tett eskü [...] világszemléletének legteljesebb és legmélyebb kifejtése. Ebben az esküben a Kommunista Kiáltvány stílusa különös módon keveredik egy ortodox imakönyv stílusával, s a marxista terminológia ósláv kifejezésekkel párosul. Forradalmi hitvallása úgy hangzik, mint egy templomi kórus számára írt litánia.” (Uo.: 266.) Ám éppen ez a stílus – és nem a Leniné – volt az, amely adekvát módon megfelelt Oroszország szellemiségének.

A teljhatalom azonban még nem volt Sztalin kezében: vezetőtársai, akik időről-időre a riválisai is lettek, még ott voltak mellette. Közülük természetesen Trockij volt a legveszélyesebb. Csakhogy, mint láttuk, a többiek: Buharin, Kamenev és Zinovjev féltek a híres hadügyi népbiztos hatalmától, a látszólag aktakukac Sztalinban viszont nem láttak veszélyt. A támadást nem is annyira maga Sztalin, mint inkább ők vezették Trockij ún. baloldali ellenzékével szemben; és már ez az ellenzék is éppoly gyöngének bizonyult a pártvezetés elleni harcában, mint később majd az összes többi ellenzék. Ennek pedig mélyenfekvő okai voltak. Isaac Deutscher elemzése szerint: „A forradalom egy masszív politikai gépezet megteremtésével mentette meg önmagát. A tömegek apátiája, sőt esetenkénti ellenséges hangulata miatt a párt egyre inkább csak az erőszakban bízott a meggyőzés helyett. Ki tudta volna bármilyen bizonyossággal megállapítani, hogy eljött-e már az idő a folyamat visszafordítására, a politikai gépezet felszámolására vagy akár csak megfékezésére, s arra, hogy a párt a közvélemény bölcsességére bízza magát. Ki lehetett volna biztos abban, hogy ez nem sodorja veszélybe a forradalmat? [...] Mindemellett a diktatúra masszív gépezete is érdekelt volt saját fennmaradásában, s ezt a forradalom tágabb érdekeivel azonosította.” (Deutscher: 257.) Szigorúan működött a föntebb már jellemzett mechanizmus: a szovjethatalomban nem lehet más párt, a pártban

pedig nem lehetnek frakciók, mert minden párton kívüli vagy belüli ellenzék végső soron az ellenforradalomnak nyitná meg az utat. Amikor 4 hónap múlva Lenin ún. végrendeletét (eredetileg a párt kongresszusához írt levelét) végre fölolvasták a Központi Bizottság plenáris ülésén, Zinovjev kijelentette, hogy Lenin aggodalma alaptalan, Kamenjev pedig ismételtlen föllépett a főtitkár megtartása mellett; végül Zinovjev indítványozta, hogy ez esetben a dokumentumot ne is hozzák nyilvánosságra. Az ülés 50 résztvevője közül 40 fogadta el a javaslatot, Krupszkaja tiltakozása és Trockij megvető hallgatása kíséretében (ld. uo.: 268). Mivel a végrendeletet teljesen eltitkolni mégsem lehetett, Sztalin úgy oldotta meg a problémát, hogy Krupszkáját és Trockijt a külföldi híresztelésektől való elhatárolódásra készítette: így a dolog formálisan nem volt eltitkolva, az igazság azonban mégsem derült ki (ld. Krausz, Sztalin: 213-214). Sztalin személyes karrierje ebben az egyetlen esetben forgott csak veszélyben, többé már soha. Egész további hatalma azután erre a hazugságra épült és ebben a csalásban fogant, s e hazugság és csalás lett a későbbiekben minden további lépésének alapja és kiindulópontja.

A Sztalin–Kamenjev–Zinovjev „trojka” még a Lenin életében elkezdődött vitában azt terjesztette, hogy Trockij az orosz forradalom Bonaparte-ja akar lenni; sőt Buharin nemsokára (Spengler könyve kapcsán) már a „cézárizmus forradalmi álarcban” szólamát is bevette. Hát persze, Trockij hadseregőparancsnok és hadvezér volt, mi sem volt egyszerűbb, mint ezzel megvádolni, a francia forradalommal történő megszokott analogizálás jegyében. Sztalinról senkinek nem jutott ilyesmi az eszébe: „A főtitkárban éppen az volt a lenyűgöző, hogy nem volt benne semmi lenyűgöző.” (Deutscher: 270.) Látszólagos szerénysége valójában ügyes taktika volt; gyakran egyszerűen kívárt, hogy végül a többséggel értsen egyet (ld. uo.: 271). Hiszen a főntebb jellemzett mechanizmus mintegy magától is működött! „Miután a hatalmon lévők támadásaik célpontjául választották, Trockij automatikusan kivívtta sok olyan ember szimpátiáját, aki eddig gyűlölte őt. Ha megjelent Moszkva utcáin, spontán lelkesedéssel tapsolta meg a tömeg, amelyben az idealista kommunisták együtt tolongtak a mensevikekkel, az eszerekkel és a NEP új burzsoáziájával, vagyis mindazok, akik – különböző okokból – változásban reménykedtek. S éppen, mert nem akart ilyen vegyes társaságot maga köré toborozni, minden egyes lépése bátoran, habozó volt.” (Uo.: 273.) Végül talán hajlandó is lett volna módosítani ellenzéki álláspontját és alávetni magát a többségnek, de Zinovjev követelésére azt kívánták tőle, hogy hibáit a tetteiben és a gondolataiban egyaránt vallja be: Deutscher kifejezésével szólva „lelkiismereti bűncselekménnyel”, mondhatni teológiai jellegű váddal illeték – és amint ugyanő rámutat, ez az inkvizíciós logika lesz később majd a nagy perek mechanizmusának kulcsa is (ld. uo.: 273-274). Amikor Trockij, a valóságot ténylegesen leleplezve, azt mondta: a pártnak végső soron mindig igaza van, s

ha ő esetleg téved, akkor is: „wrong or right”, ez az én pártom; Sztalin a helyzethez valójában illő képmutatással jelentette ki, hogy szó sincs ilyesmiről, a párt nem csálhatatlan (v.ö. uo.: 274).

A látszólag pusztán személyi rivalizálás mögött természetesen koncepcionális problémák húzódtak meg. Hogy mennyire, az a még mindig 1924-ben lezajlott, a forradalom értelmezéséről lefolyt „irodalmi vita” nyomán vált világossá, melyet szintén Trockij indított el. A vitában Sztalin előszöris megvédte Trockij bírálatával szemben Kamenyevet és Zinovjevét, ezen túlmenően azonban, szinte mellékesen, megfogalmazott egy a továbbiakban sorsdöntővé és alapvetővé váló tézist: a „szocializmus egy országban” tézisé (ld. Deutscher: 275). Ez közvetlenül Trockij „permanens forradalom” gondolata ellen irányult, s voltaképpen a breszti béke körül kialakult Trockij–Sztalin vita fölújítása volt, ámde messzeható következményekkel. Maga Sztalin sem egyszerre jutott el fordulatot jelentő téziséhez, csupán 1924 őszén, „A leninizmus problémái” c. írásában, holott az 1924 elején publikált „A leninizmus alapjai” ezt még nem tartalmazta – emiatt aztán ki is vonatta a forgalomból (ld. uo.: 277). Sztalin tételének magva egyszerű és meggyőző volt: „Mindenkinek számára világos formában kihirdette, hogy az orosz forradalom egymagában is életképes. [...] Megalázó volt arra gondolni – márpedig Trockij 'permanens forradalmából' nem következhetett más –, hogy az orosz kommunizmus sorsa végső soron továbbra is a külföldi kommunizmus győzelmén vagy vereségén múlik. Volt valami, ami sértette a nemzet önértékét az 'elmaradott' Oroszország és a 'fejlett' Európa állandó felemlegetésében, hiába támasztották alá a párt szónokái a kijelentéseiket súlyos statisztikákkal az orosz szegénységről és a nyugati gazdagságról. Az átlagos bolsevik azt kívánta, bárcsak megszabadítaná valaki ezektől a gondolatoktól, s Sztalin éppen ezt tette.” (Uo.: 285.) Ezzel ugyanis politikailag hatásos, világos alternatívát nyújtott, és a stabilitás ígérését a trockiji nyugtalansággal szemben. Tételéből egyúttal az is következett, hogy Oroszország gazdaságilag nem, hanem csak (ha ti. nem fegyverkezik föl kellően) katonailag győzhető le, s aki ezt nem fogadja el, az pesszimista, pánikkeltő stb. (ld. uo.: 280 sk., 286). A párt XIV. kongresszusa (1925. március–április) a tézist helybenhagyta, s az elkövetkező évben már nemcsak Trockij, de Kamenyev és Zinovjev is hiába próbálták bíráltni (ld. uo.: 288).

Ide eljutva és a pártapparátus pozitív visszhangját érzékelve, Sztalin fokozatosan elkezdett kiépíteni egy új koncepciót: egy mondhatni második forradalom koncepcióját, mely a társadalmi forradalom addigi folyamatát végül lezárta, s egyben egy gazdasági forradalom folyamatát elindította. E második forradalom vezérszerepét magának tartotta fenn, s ehhez előszöris végleg meg kellett szabadulnia riválisaitól. A Baloldali Ellenzék (Trockij csoportja), mint láttuk, már 1923-tól létezett, e mellé alakult ki az Új – leningrádi – Ellenzék (Kamenyev és Zinovjev hívei) 1925-től,

majd az ún. Egyesült Ellenzék 1926-tól: mindezek a pártvezetéstől folyamatosan újra számonkérték egyrészt a szocializmus, másrészt a pártdemokrácia elveinek érvényesülését (ld. Krausz, Sztálin: 212). Mely utóbbi fölszámolásában persze maguk is segédkeztek, s így Sztalin taktikája a tőlük való megszabadulásban mondhatni kézenfekvő volt: egyszerűen renegátnak tüntette föl őket (ld. uo.: 214-215). A harc első lépéseként, az addigi viták és bírálatok logikus következményeképpen, Trockijt 1925 januárjában lemondatták hadügyi népbiztosi tisztségéről – s az állítólag bonaparte-i ambíciókat dédelgető vezetőnek természetesen meg sem fordult a fejében a hadsereg esetleges szerepvállalása az ő védelmében. Tőle lényegében megszabadulva azonban Sztalin a továbbiakban már nem volt hajlandó konzultálni a korábbi „trojka” másik két tagjával, Kamenevvel és Zinovjevvel (ld. Deutscher: 292-293), hanem ezután egyrészt inkább Buharin, Rykov, Tomszkij (az „új jobbszárny” vezetői) támogatását igényelte, majd másrészt 1925 decemberében vezető pozíciókhoz juttatta saját megbízható embereit: Molotovot, Vorosilovot, Kalinint (ld. uo.: 293-294). Trockij utódja hadügyi népbiztosként Frunze lett, majd annak váratlan – és bizonyos gyanúkat is keltő – halála után Vorosilov, s ezzel Sztalin a maga hatalmi terjeszkedését kiterjesztette a hadseregre is (ld. uo.: 302-303). A hatalmi harc végleges eldőlése ezúttal azonban közvetlenül egy gazdaságpolitikai vitához kapcsolódott, amelyben végül Sztalin álláspontja győzött, megalapozva a jelzett második forradalom elindulását.

A paraszti áruterelés, általánosságban a NEP problémái álltak e vita középpontjában. A parasztság ugyanis adócsökkentést kívánt, s a „jobboldal” (Buharin) helyeselte ezt, ezzel szemben az új baloldal („leningrádi ellenzék”: Kamenev és Zinovjev) azt hangoztatta, hogy növelni kell az adókat és ennek nyomán – úgy mond önkéntes alapon – kollektív gazdaságokat létrehozni, s iparosítani az országot. Sztalin, aki korábban támogatta a NEP-et, s leginkább egy óvatos gazdaságpolitikát és fejlesztést tartott kívánatosnak (ld. Krausz, Sztálin: 210 sk.), ügyesen manőverezett a két álláspont között. Eleinte Buharint védte és a baloldalt bírálta. „De mindent megtett, hogy a párt előtt a középút képviselőjeként jelenjen meg. A muzsikok, vagyis a szegény- és középparasztok mellett emelt szót, de a kulákok ellen. Zinovjevet és Kamenevet azért róttá meg, mert nemcsak a kulákokkal szemben hirdettek harcot, hanem a középparasztok ellen is. S bár szuperiparosítóknak bélyegezte őket, azért beépítette az iparosítást a saját programjába is, amelyet a párt tizenötödik kongresszusán [1927] terjesztett elő. De az iparosítást csaknem három évre [...] 'elfelejtették', s addig a jobboldal programját valósították meg.” (Deutscher: 299.) Amikor Kamenev és Zinovjev végül – már a vereség helyzetéből – szövetkeztek Trockijjal, késő volt (ld. uo.: 295, 298-299). Trockij és a baloldal képviselőit sorra távolították el tisztségeikből (a Politikai Bizottságból, a Komintern éléről), s végül

Trockij ún. „Clemenceau-nyilatkozata” alkalmat adott a döntő csapásra. E nyilatkozat szerint, ha Szovjet-Oroszország háborúban állna, az ellenzék (mint annakidején Clemenceau) kész lenne részt venni a kormányzásban a győzelem érdekében – ezt a pártvezetés természetesen képmutató módon elítélte mint szovjetellenest. A XV. kongresszusra készített memorandumot az ellenzék tagjai kénytelenek voltak félig titokban kinyomtatni, erre kizárták őket a Központi Bizottságból, amikor pedig a híveik külön fölvonulást szerveztek a forradalom 10. évfordulóján, Trockijt és Zinovjevet azonnal kizárták a pártból. A kongresszus kimondta, hogy ellenzéki csoporthoz tartozás és ellenzéki nézetek terjesztése ellentétes a párttagsággal, s azon nyomban (XII. 18.) ki is zártak 75 vezető ellenzékit. Kamenjev és Zinovjev ekkor ismételten önkritikát gyakorolt, azonban Trockijt – egyelőre – Alma-Atába, Rakovszkijt pedig (ő később szintén önkritikát vállalt) Asztrahánba száműzték (ld. uo.: 304-305). Miután Sztalinnak immár nem volt szüksége a Buharin-féle jobbszárny támogatására, megkezdte annak fokozatos kiszorítását a hatalomból a „jobboldali veszély” jelszavával, bár csak 1929 áprilisában nevezte Buharint a jobboldali ellenzék vezérének (v.ö. uo.: 306-307). Közben a Sztalin teljhatalmának veszélyére ráébredő Buharin tett néhány tévova lépést a baloldal felé, így 1929 januárjában elenezte Sztalin javaslatát Trockij száműzésére Oroszországból (börtönbe ekkor még nem merte volna záratni). Ám ezután Buharin, Rykov, Tomszkij sorra önkritikát gyakoroltak (ld. uo.: 310). A hatalmi harc ezzel végetért. Sztalin győzelmét – ügyes, ravasz és gátlástalan taktikázása mellett – alapvetően a kialakult politikai rendszer jellege tette lehetővé: „Tudta, hogy az egyesült ellenzék elkerülhetetlenül belebotlik azokba az erkölcsi aggályokba, amelyek Trockij vereségét is okozták, vagyis nem terjeszti ki a harcot a párton kívülre. Az ellenzéknek még csak eszébe sem juthatott, hogy külön párttá alakuljon, mivel elfogadta azt az axiómát, hogy a szovjet államban csak egyetlen párt létezhet, s ha két párt kezd el harcolni a hatalomért, az egyik csakis ellenforradalmi szerepet játszhat. [...] Ekkor alakult ki a jövődő kizárások, gyónások és visszavételek modellje.” (Uo.: 302-303.) A trockista, baloldali és jobboldali ellenzéknek azért is nehéz volt azonban összefognia Sztalin ellen, mert az, eklektikus módon, mindegyikük valamely gondolatát továbbvitte, s ezzel együtt – legalábbis egyelőre – megadta nekik a lehetőséget a párt további szolgálatára is (ld. uo.: 309). Ezzel az a látszat keletkezett, hogy a Pártban mindenkinek helye van, aki belátja a hibáit és hajlandó becsületesen dolgozni, s hogy bár Sztalinnak ténylegesen teljhatalma van, de mégsem diktátor.

Mert hogy a hatalma teljes, az az 50. születésnapján rendezett ünnepségek személyi kultuszában is látványosan megnyilvánult (ld. Deutscher: 310-311). Dehát ez lett volna végülis a legkisebb probléma vele. Személyiségének paranoiás tendenciáit is már 1927 végén fölismerte ugyan Vladimir Behterev leningrádi neuropatológus

professzor (később az életével fizetett érte; ld. Krausz, Sztálin: 231-232), de egyelőre ezek sem hatalmasodtak el rajta. Diktátorrá-válása végülis politikai változások következményeképpen ment végbe, s ezek függvényében torzult el a személyisége is. (Akárcsak teszsem a korlátlan hatalom birtokába kerülő római cézároké annak idején; Lord Acton sokat idézett mondása szerint minden hatalom korrumpál, s az abszolút hatalom abszolúte korrumpál.) A változásokat, nem először az ország történetében, megint egy újabb gabonaválság indította el, s ennek nyomán ment végbe a gazdaságpolitika megváltozása. Az 1927-28-as állami gabonabegyűjtés ill. felvásárlás nem haladta meg az 1913-as szintet (ld. uo.: 235); s az adminisztratív-bürokratikus eljárásokra egyfelől és a polgárháborús-terrorisztikus módszerekre másfelől amúgyis kezdettől fogva hajlamos Sztalin a gabonahiány okát egyszerűen abban látta meg, hogy a parasztok, elsősorban is a kulákok, visszatartják a gabonát, kedvezőbb árakra számítva a szabadpiacon. Mint mondotta, „vadállati nyomás” szükséges a gabonatermelő vidékek pártszervezeteire, mert a magántermelők és kulákok kívánnak, akadályozzák a beszolgáltatást ill. eladást, ezért a kulákokat represszív nyomás alá kell vetni (v.ö. uo.: 238-239). (Oroszországban igen egyszerű módon döntöttek el, ki a *kulak*, vagyis gazdagparaszt: az, aki legalább időnként bér munkást alkalmaz; ezzel szemben aki időnként maga is elszegődik ilyennek, az a *bednyjak*, szegényparaszt; a többi pedig a *szerednyjak*, középparaszt.) Sztalin egészen 1927-ig nem akart erőszakosan szembefordulni a kulákokkal, ahogyan nem akart erőltetett iparosítást sem – most azonban mindkét vonatkozásban fordulat állt be: az első öt éves terv megindítása 1928-ban (előrelátó kiemelt célként a traktorgyártással) maga után vonta az erőszakos kolhozosítást 1929-től, melyet ún. „különleges intézkedésekkel” (ld. lentebb), akár a kulákbirtokok elkobzásával is igyekeztek fölgyorsítani (ld. Deutscher: 311 sk., 318). A gazdaságpolitikai fordulat lényege az volt, hogy a Szovjetuniót ipari és egyben katonai nagyhatalommá tegyék, egy központosított és tervszerű nagyüzemi gazdálkodás megvalósításával. E nagy mű megvalósítására a győztes és teljhatalmú Sztalin most elhivatottnak érezte magát, mint „egy ember, akit hirtelen hatalmába kerített egy félig valóságos, félig holdkóros látomás, és magára öltötte a mindenek fölébbi bíró és építész, afféle modern szuperfőnök szerepét” – habár eközben inkább Mózes szerepét játssza el az Ígéret Földje meghirdetésével (ld. uo.: 319).

Mármost ebben az adott összefüggésben a „gabonaválság” bizonyos értelemben mesterségesnek volt tekinthető. Mert igaz ugyan, hogy 1928 januárjában tényleg 1 millió tonnával kevesebb volt a felvásárlás nagyságrendje, pedig kiemelkedő volt az előző évi termés – csakhogy az iparosítás költségei miatt alacsony árak következtében tartották vissza a parasztok a gabonát, tisztességes árakat követelve és remélve, nem is beszélve az ugyanezen cél érdekében bevetett, dömpingáron történő

gabonaexportról! A nagyipari új tőkefőlhalmazást, melynek céljára már 1927-ben, az első ötéves terv koncepciójának formálódásakor, iparosítási kölcsönkötvényeket bocsátottak ki, nyilvánvalóan a mezőgazdaság és a parasztok rovására hajtották végre (ld. Krausz, Szovjetunió: 69 sk., 71). Sztalin fönnen hangoztatott meggyőződése azonban az volt, hogy itt tudatos szabotázsról van szó – megoldási javaslata és módszere pedig a „nagy áttörés” (*velikij perelom*) megvalósítása lett (ld. uo.: 68-69). Tézisének bizonyítására 1928 januárjában szibériai utat tett, s ennek nyilvánvalóan prekoncepciált „tapasztalatai” nyomán kinyilvánította: az országban egy új tulajdonosi osztály jött létre, amelynek kisbirtoka azonban mégsem versenyképes – ezért ha nem kapitalista, akkor állami nagybirtokra van szükség. Megérett hát az idő a NEP fölszámolására, amelyet Usztraljov támogatása és a mensevikek dicsérete amúgyis kompromittált (ld. Furet: 250). Rövidesen az összes problémáért az igen tágan és rugalmasan értelmezett „kulák”-osztályt tették felelőssé, egy valóságos kulák-fóbia jött létre, s a beteges félelem a kulákoktól végül „az osztályharc állandó éleződése” tézisében kapott életveszélyes elméleti lecsapódást. „[A]z áttörés a beszolgáltatásban megkezdődött” – büszkélkedett Sztalin 1928 februárjában (v.ö. Krausz, Sztalin: 242-243); csak hogy ez valójában látszateredmény volt, azonkívül erős paraszti ellenálláshoz is vezetett, amelynek nyomán az OGPU 1929-30-ban mintegy 20 ezer embert ítélт golyó általi halálra (ld. uo.: 248). Ezzel párhuzamosan az ezüsttartalmú fémpénz hiánya is föllépett, mivel azt a lakosság főlhalmazni kezdte, mire Sztalin közölte, hogy ezért nyilvánvalóan szabotőrök a felelősök, így a neves közigazdász Kondratev, aki mögött Buharin áll; ezért „késlekedés nélkül lőjenek agyon két-három tucat kártevőt ezekből az apparátusokból... Nem kételkedem abban (!), hogy közvetlen kapcsolatot fognak feltárni [...] ezen dzsentlemenek és a jobboldaliak (Buharin, Rykov, Tomszkij) között.” (V.ö. uo.: 248, 249.) Ugyanakkor azonban mindez nem lett volna keresztülerőszakolható az iparosítás tényleges és tényleg forradalminak látszó lendülete nélkül, melynek csakugyan volt magávalragadó ereje: így a hatalmas társadalmi mobilitás, később a munkaversenyek és a sztahanovizmus, melyeket az állam persze kihasznált (ld. Krausz, Szovjetunió: 78-79). Ennek elismert szükségyszerűségéből pedig a velejáró kényszerek is levezethetőnek látszottak: „A kényszert pedig egyre inkább erényként tüntették fel, még az erőszakos intézkedésekre is a forradalmi romantika fénye vetült.” (Uo.: 68.)

A továbbiakban fölidézzünk egy esettanulmányt, amely részletezően bemutatja, hogyan függött össze a gabonaválság és a párton belüli frakciók harca a diktatúra kiépülésének megalapozásával; Roberta T. Manning: „A 'különleges intézkedések' bevezetése és visszavonása, 1928. január-június: kísérlet a sztálini forradalom kezdetének újraértékelésére” c. tanulmányát. Az alaphelyzetet a szerző szerint az határozta meg, hogy a húszas években a mintegy 20 millióval nagyobb népesség

ellátásához a gabonatermés csupán 87 %-a volt a háború előttinek (ld. Manning: 42). Ugyanakkor a szovjet állam nagymértékű gabonaexportot folytatott a maszszív gépimport ellentételezésére, s a gabonaválsággal e vonatkozásban az volt a baj, hogy legkésőbb 1929-re világossá vált: az ötéves terv végrehajtását veszélyezteti (ld. uo.: 44). Az óvatosan taktikázó Sztalin a válsághelyzetben, mielőtt elszánta volna magát a cselekvésre, megerősítést igényelt. Miként már 1925-ben is, látszólag lemondott volna a főtitkári pozíciójáról – akkor Kamenev, Zinovjev, sőt még Trockij is, közösen tartóztatták. Most, 1927. decemberében, ismét följárólta lemondását, s ennek kapcsán, vakmerő taktikázással, még Lenin végrendeletét is fölemlítette! Ezúttal Rykov érvelt főtitkári posztjának megtartása mellett, kijelentve, hogy ezzel annakidején Lenin is egyetértett. „És vajon mi volt a valódi oka” – teszi föl a kérdést Manning – „Sztalin e bizarr javaslatának? Vajon azt akarta-e igazolni, hogy nem hatalomvágyó, ahogyan azt a gyűlölt Trockij állította? Vagy egyszerűen csak macska-egér játékot játszott elvtársaival, még nem mutatta ki oroszláncörmeit, hogy majd később megtehesse, és akkor végzetes csapást mérhessen rájuk? Vagy Sztalint magát is kétségek gyötörték, [...] hogy most, ellenfelek nélkül, nem él-e vissza posztjából adódó óriási hatalmával?” (Uo.: 47-48.) Ezek mindegyikéből lehetnek elemek Sztalin taktikai húzásában, ám a lényeg alighanem mégiscsak az volt, hogy mintegy fölhatalmazást és szabad kezet kapjon további lépéseihez. Ezekre rövidesen sor is került. Sztalin először is elvileg kinyilvánította, hogy a válság oka a régi nagybirtokok fölaprózása, tehát újra nagy, gépesített gazdaságokra van szükség, és hogy az olyan NEP, ahol az állam nem szabályoz (vagyis a NEP mint olyan), csak a kapitalizmus restaurációja (ld. uo.: 54). Közölte továbbá, hogy kíméletlenül kell eljárni, és szibériai útja során e vonatkozásban személyesen intézkedett (ld. uo.: 52-53). A gabonaválsággal kapcsolatos intézkedések súlyos politikai következményeihez tartozott végül Trockij és a „baloldal” deportálása, valamint a régi ipari menedzserek elleni föllépés is (ld. uo.: 51).

Az 1928 elején bevezetett „különleges intézkedések” elvileg a kötelező gabonabeszolgáltatást voltak hivatottak biztosítani, valójában azonban többet jelentettek: tömeges rendőri föllépést a parasztok ellen (ld. Manning: 40). Ennek megfelelően a politikai harc sem csupán a gazdaság kérdései körül forgott, hanem az ezek kapcsán bevezetett erőszakos intézkedések körül. A párt „jobbszárnya” alapvetően nem is a gazdaságpolitika miatt háborgott, hanem az ez által megkövetelt megtorlások miatt: az erőszak alkalmazását 1928-ban csaknem mindenki ellenezte, s joggal, mert annak nyomán lázongásokra került sor 1928-29-ben, méginkább 1930-ban (ld. uo.: 41). Miután az 1927. októberi plénumon kizárták a Központi Bizottságból Trockijt és Zinovjevet, a Népbiztosok Tanácsa szigorúan titkos határozatot hozott (Buharin és Molotov intenciójára, Rykov aláírásával): le kell tartóztatni a spekulán-

sokat és a rögzített árak megszegőit, éspedig „adminisztratív” úton, tehát ügyészi engedély nélkül. Ennek nyomán az OGPU helyettes vezetője, Jagoda azonnal gyors repressziókat követelt: a lassú bírósági tárgyalás helyett adminisztratív elítélést (v.ö. uo.: 46, 50). Ezután egymást követték a „spekulánsok és kulákok” elleni OGPU-intézkedések, csöppet sem polgárháborús, hanem abszolút békebeli körülmények között. „A ’különleges intézkedések’ bevezetésével megnyílt az út a törvényen kívüli módszerek alkalmazására azokkal szemben, akik nem követtek el törvénytést; ez szörnyű precedens volt a jövőre nézve, mert ami 1928-29-ben ’különleges’ volt, az később túlságosan is megszokottá vált.” (Uo.: 55.) Mivel a rendőrség létszáma nem volt elegendő a nyomozásokhoz, ezért a korábbi „szovjetellenes” magatartás nyilvántartása alapján dolgoztak, így aztán végül több közép- és szegényparaszt, mint kulák ellen folyt eljárás (ld. uo.: 57). Ezek a „túlkapások” zavart keltettek a vezetésben, s Buharin és elvtársai kijelentették, hogy ők csak a valódi kulákok ellen akarnak fellépni. Olyan vezető pártemberek, mint Kalinin és Rykov, de különösen vezető jogászok, mint Smuel Fajnbli és Aron Szolc rendre kivizsgálták a beérkezett panaszokat, s ehhez az eljáráshoz még OGPU-tisztviselők is csatlakoztak (ld. uo.: 59 sk.). Ennek nyomán az 1928. áprilisi plénum fölfüggesztette a „különleges intézkedéseket”, sőt néhány túlkapást is megbüntettek – amnesztiát viszont nem adtak, főleg a területi párttitkárok s az őket támogató Molotov és Mikojan ellenkezése miatt (ld. uo.: 64). De mivel az enyhítések hatására csökkenni kezdett a beszolgáltatás, ezek a körök rövidesen már az újbóli szigorítást kezdték követelni (ld. uo.: 65 sk.). Csakugyan, 1928. májusától újabb erőszakhullám vette kezdetét, amely azonban nem hozott komoly eredményt, mivel ekkorra szinte már nem volt rekvirálható gabona (ld. uo.: 68 sk., 73).

Gazdasági eredmények hiányában politikai intézkedések jöttek: megkezdődött a *de facto* „kuláktalanítás” (ekkoriban már használták a szót). A végképp ellehetetlenült gazdag- és középparasztok kényszerű belépését a kolhozokba Sztalin elégedetten nyugtázta. „Így tehát a spontán, *de facto* ’kuláktalanítás’ elkerülhetetlenül vezetett el a *de jure* kuláktalanításhoz.” (Manning: 73.) Csakhogy ettől persze még nem lett több gabona, sőt rövidesen éhínség lépett föl. Az éhező szegények a kormányhoz fordultak segítségért, de ez hagyján: a fehéreket várták vissza, megint kommunisták nélküli szovjethatalmat követeltek, vagy egyszerűen csak Trockijt éltették. Több területen helyi parasztlázadások törtek ki, atrocitásokra került sor helyi tisztségviselők ellen, s a tüntetéseket – ez pszichológiai szempontból fontos volt – gyakran nők vezették (ld. uo.: 74-75, 78 sk.). Az ún. „kulákterror” híreinek hatására az 1928. júliusi plénum ismét az enyhítések mellett döntött. Sztalin ellenezte ezt, s kitartott az elvei mellett, Trockij és Preobrazsenszkij korábbi érvelését is használva, miszerint a Szovjetuniónak nincsenek külső erőforrásai (gyarmatok

vagy kölcsönök), tehát az iparosítást csak a mezőgazdaság kizsákmányolására lehet alapozni. Ám kollégái végül leszavazták – ez ekkor még lehetséges volt. (Ld. uo.: 80, 83, 86-87.) „Kétségtelen, hogy a szovjet vezetésben tevékenykedő régi forradalmároknak a helyzet láttán a tizenegy évvel korábbi petrográdi történések jutottak eszébe, amikor a kenyérért napokig sorban álló nők végül türelmüket veszítve megdöntötték a háromszáz éves monarchiát.” (Uo.: 87.) Buharin kétségbeesetten azt állította: ha a kivételes intézkedések hatályban maradnak, a szovjet rendszert kulákok vezette parasztfelkelés fogja megdönteni, s végül Molotov javasolta (Sztalin ismételt tiltakozása után), hogy föl kell számolni őket (ld. uo.: 88). Az intézkedések visszavonását amnesztia követte. „Azok a szovjet vezetők, akik a megtorlás módszerét fel akarták számolni, látszólag győztek.” Sztalin – utoljára – vereséget szenvedett. Csakhogy a korábbi visszahatás ismét bekövetkezett: mivel nem volt gabona, importálni kellett, ahelyett, hogy exportálhattak volna. (Ld. uo.: 88-89.) És ezzel végül mégiscsak Sztalin győzött. „Egyértelművé vált, hogy a mérsékelt politika megbukott, és a szovjet vezetés szemében diszkreditálta a párt jobbszárnyát.” Az 1929. áprilisi plénum engedélyezte „kollektív nyomás” alkalmazását – Buharint és Tomszkijt ezúttal már elmozdították a tiltakozásuk miatt. Sztalin végleg az erőszak mellett döntött, nem törődve politikájának hatásával az ország életére, s a rémült pártvezetőség véglegesen az ő – föltétlen – támogatása mellett kötelezte el magát. (Ld. uo.: 90-91.)

A „jobboldali ellenzék” bukása után, 1929 novemberétől rohamszerű kollektivizálás kezdődött el, ami azonban nem ment ellenállás nélkül. „Bár e politikai fordulat minden ellenfelét – mindenekelőtt Trockijt és Buharint – félreállították az útból, a totális állami ellenőrzés megvalósítása a parasztság többségének spon-tán ellenállásába ütközött.” (Krausz, Szovjetunió: 72.) Habár lettek volna hívei az önkéntes szövetkezeteknek is, így Csajanov (aki azonban később a perek áldozata lett; ld. uo.: 72-73), Sztalinnak nem erre volt szüksége. Ő lényegében csakugyan állami nagybirtokokat akart létrehozni. Természetes, hogy ezen a legkevesebbet a szegényparasztok, legtöbbet a gazdagparasztok veszíthettek, s ennek felelt meg aztán az ellenállás is, főleg azokban a régiókban, amelyekben relatíve több jómódú paraszt volt: Ukrajnában, Észak-Kaukázusban, Kazahsztánban. Amire a válasz az 1929-30-ban végrehajtott brutális „kuláktalanítás” lett, melynek során főleg Ukrajnából majdnem 3 millió „kulákot” telepítettek ki Szibériába. Az ellenállást azonban – ekkor még – nem lehetett eltitkolni. Sztalin ezért egy mérhetetlenül cinikus lépésre szánta el magát: „Akiknek a siker a fejükbe szállt” címmel egy saját magát fölmentő, kizárólag az épp általa dirigált és ösztönzött bürokráciát felelőssé tevő cikket jelentetett meg 1930 márciusában (v.ö. uo.: 73); amikor pedig a Központi Bizottság emiatt némi jogos morgásba kezdett, erre azt hazudta, hogy annak a ne-

vében is beszélt (v.ö. Deutscher: 322). Bár a hatalma nyilvánvalóan nem volt veszélyben, a kényelmetlen ügyből minden bizonnyal azt a tanulságot vonta le, hogy a jövőben minden lehetséges ellenállást és morgást eleve lehetetlenné kell tennie. Közben a kollektivizálás szinte azonnal folytatódott, ugyanazon erőszakos módszerekkel. Ráadásul az 1932-33-as szárazság következtében most tényleg kitört a gabonaválság és nyomában az éhínség, amelynek több millió halálos áldozata lett, főleg megintcsak Ukrajnában. (Ezzel kapcsolatban sokan, különösen ukránok, fölvetik, hogy ez talán szándékos volt – ami ugyan nem túl valószínű, de az elképzelhető, hogy az ukrán „szeparatisták” sorsa Sztalint még kevésbé érdekelte, mint az orosz parasztké.) Ezekkel az intézkedéseivel Sztalin mintegy 10 év múltán valójában Trockij NEP-ellenes eszméit váltotta valóra (ld. Hobsbawm: 360); csak nem a világforradalom, hanem az egy országban megvalósítandó szocializmus érdekében. Az ipari sikertörténet súlyos áron ment végbe, egyfajta szocialista „eredeti tőkefelhalmozás” révén, ahogyan Trockij is elképzelte (ld. uo.: 364). De nemcsak ez volt az ár: „A döntés, hogy az ipari forradalmat felülről viszik véghez, automatikusan arra kárhoztatta a rendszert, hogy az önkényhez folyamodjék.” (Uo.: 369.) Ezért az 1928-29-es fordulat Sztalin személyes diktatúrájának kezdetét is jelentette, mely mostmár nemcsak a proletariátus diktatúrája, de a párt diktatúrája helyére is lépett. Ez a folyamat nagyjából 1934-ig lezajlott.

Még 1932-ben ugyan Sztalinnak szembe kellett néznie egy számára – minden jel szerint – megrendítő eseménnyel: második felesége öngyilkosságával. Sztalin első felesége (akitől szerencsétlen sorsú Jakov fia származott) korán meghalt, a második, Nadezsda Allilujeva (Vaszilij és Szvetlana édesanyja), régi harcostársának lánya volt. Mint tehetséges és önállóan gondolkodó egyéniség, a húszas években egyre inkább szembekerült férjével, olyannyira, hogy 1926-ban már különköltözésre tett kísérletet. Két jellegzetes mozzanat, amely az ellentét politikai színezetét jól mutatja: 1927-ben résztvett a tiltakozásként öngyilkossá lett „trockista” Joffe temetésén, továbbá a barátnője volt Polina Zsemcsuzsina, Molotov felesége, akit Sztalin később munkatáborba küldött, részben „cionista” kapcsolata miatt, részben férjének jobb kézbe tartása céljából. Már korábban gondolhatott öngyilkosságra is, mivel bátyjától, annak külföldi útjáról, pisztolyt kért magának, s ez végül 1932. XI. 7. után (amikor a nyilvánosság előtt heves vita játszódott le a házastársak között) be is következett. Búcsúlevelét csak Sztalin ismerte, aki ezután napokig nem tért magához – később a halott fölnagyított fényképét kremli dolgozószozájában és kuncevoi hálószobájában is elhelyezte. A halál okaként azonban appendicitist hoztak nyilvánosságra, s azt a két orvost, aki ezt a halotti bizonyítványt nem volt hajlandó aláírni, később kivégezték (ld. Krausz, Sztálin: 219 sk.). Az ügy minden bizonnyal szerepet játszott Sztalin magatartásának későbbi alakulásában: arra

ösztönözhetette, hogy minden körülmények között a saját útját kell járnia, akkor is, ha ez súlyos áldozatokkal jár, s hogy ennek során a saját érzelmeit – ha vannak ilyenek – félre kell tennie és el kell fojtania. Mindenesetre ebből is érzékelhette az általános elégedetlenséget, amelynek felesége öngyilkossága mintegy a szimbolikus kifejeződése volt, s talán végleg meg akarta nyugtatni magát, amikor nem sokkal később a Politikai Bizottság egyik ülésén még egyszer és egyben utoljára följajánlotta a lemondását – ha ugyan ezúttal végképp nem színjátéknak szánta az egészet. A lemondási szándékot természetesen senki nem merte akceptálni, s végül Molotov azzal zárta le a dolgot: „A párt bízik benned!” (V.ö. Deutscher: 326.) Innentől kezdve Sztalinnek soha semmilyen kételye nem volt már atekintetben, hogy az a helyes, és csakis az a helyes, amit ő gondol és csinál. Ennek az elvnek a jegyében számolta föl a harmincas években folyamatosan a mindig újabb, őt bíráló csoportokat: az Ordzonikidze által is támogatott Szyrcov–Lominadze-csoportot, az Ejszmont–Tolmacsov-csoportot, a bátor és igencsak veszélyesnek látszó Rjutin által szervezett Marxista-leninisták Szövetségét, mely nyíltan az ő leváltását követelte. Mindez nyilván alapvető szerepet játszott Sztalin ama meggyőződésének kifejlődésében, hogy a régi bolsevik gárdát el kell söpörni (ld. Krausz, Sztalin: 250-251). A bírálatokra a válasza az volt: a párt összekovácsoltsága alapérték, ezért a kritika kártevés. Minden addiginál nagyobb párttisztítás indult meg: a 3 és fél millió párttagból 1932-33-ban több, mint 450 ezret zártak ki. Ez azonban végül nem ártott Sztalin népszerűségének, mert a hibákat szokásos taktikájával és szokásos ügyességével sikeresen másokra kente, miközben ő maga az iparosítás, a kollektivizálás és a fejlett Szovjetunió valóságos jelképe lett (ld. uo.: 255-256). Mindezek után a párt XVII. kongresszusát 1934 január-februárjában „a győztesek kongresszusának” nyilvánította, és kijelentette: a Szovjetuniónak már olyan hadiipari műszaki háttere van, hogy a nemzetközi helyzet legkedvezőtlenebb alakulása sem fenyegetheti.

Úgy látszott, minden rendben van tehát, s hogy Sztalin elvtárs (ahogyan egyre inkább szerette hívni magát) immár békében és biztonságban – bár esetleg nagy áldozatok árán – fogja elkormányozni a Szovjetuniót még nagyobb sikerek felé, melyek immár az 1933-ban kezdődött második öt éves terv nagy építkezéseiben is elkezdtek testet ölteni. És akkor történt valami, ami Sztalint alighanem a végletekig megdöbbenette: a kongresszuson, amelyen az ellenzék váratlan erővel visszatért, 300 ellenszavazatot kapott, miközben az ellenjelöltnek bizonyulónak (már megint leningrádi) Kirov, aki korábban mértéktartást javasolt az ellenzékkel szemben és a Rjutin-platform ügyében is szembekerült vele, nyilvános ünneplésben részesült és csaknem az ő pozitív szavazatszámát kapta. (Ld. Furet: 391.) Az előzetes szervezkedés nyilvánvaló volt. Hogy ennek megghiúsításában és a Sztalin számára végül mégis kedvező végeredmény elérésében mennyi volt a titkosrendőrségi manipuláció, pon-

tosan ma sem tudni; mindenesetre a szavazócédulák rögtön eltűntek, a Központi Bizottságnak pedig ekkor lett a tagja egy bizonyos Nikolaj Jezsov, az előző évi nagy párttisztítás levezenlyője és a későbbi „jezsovscsina” névadója. (Ld. Krausz, Szovjetunió: 82-83, 92.) Valójában még ennél is fontosabb volt azonban, hogy májusban szívrohamban elhunyt Vjacseszlav Menzsinszkij, az OGPU addigi vezetője, s helyét Genrih Jagoda, a helyettese vette át. (Az év folyamán az OGPU helyére azután az NKVD lépett; ld. lentebb.) Mindezzel az egész világtörténet talán legvéresebb politikai terrorkorszaka vette kezdetét: „[A]z 1935-ös évben a legkiterjedtebb államterror csap le a Szovjetunióra, amelyet néppel szemben valaha is alkalmaztak.” (Furet: 391.) Habár különféle koncepciók perék már az 1929 és 1934 közti időszakban is voltak, mint 1930-ban az ún. Iparpárt, 1931-ben a mensevik közgazdászok, 1933-ban a Metro–Vickers brit mérnökök pere; de ez a terror még az „osztályellenség” ellen irányult: a burzsoázia, a kulákok, a szabotőrök ellen (a kulák lett ugyanis végül a burzsoá orosz megfelelője, a földbirtokosok utódja, a szabotőr pedig az ipar kulákja; ld. uo.: 254-255), no meg a mensevik árulók ellen. Hiszen Sztalin már ekkoriban – tipikus voluntarizmussal – egy olyan hatalmas, tökéletes gépezet élén képzelte magát, amelynek működését csak a kártevők és árulók akadályozhatják (ld. Krausz, Szovjetunió: 86-87). A most következő perék azonban a saját belső emberek ellen indultak, és bár nyilván igaztalan bizonyos fokig, ha ezeket elborzasztóbbnak tartjuk, mint a megelőzőket (sokan szemrehányóan említik, hogy a pártellenzék, így Trockij vagy Buharin is csak a saját híveik üldözése ellen háborogtak; v.ö. Furet: 256), ámde tudjuk: egy ember morális lezüllesztés mi sem jelzi jobban, mint az, ha már betyárbecsület sincsen benne. (Hitler jellemére is Röhm meggyilkolása veti a legrosszabb fényt.) Igen, nyilvánvaló: Sztalint le akarták váltani az elvtársai. Volt hozzá joguk, s az előzmények ismeretében okuk is volt rá. Ezt ő valamely sikeres manipulációval megakadályozta, és ezután valójában semmi egyéb (legalábbis semmi különösre) nem is lett volna már szüksége hatalma további fönttartásához. De ő – minden bizonnyal hatalmának páni féltésében és alkalmasint bosszúból is – másként döntött. Vetélytársát, Kirovot még az év decemberében meggyilkolták. A merénylő Nikolajevet és állítólagos társait zárt tárgyaláson ítélték el, azzal, hogy a terroristáknak nincs joguk védelemre és fellebbezésre (v.ö. Deutscher: 347). Hogy Sztalint terhelő dokumentum azóta sem került elő az ügyben, az nem csodálható: Hitler sem adott írásos utasítást mondjuk Schleicher tábornok meggyilkolására. Ami viszont, mint Deutscher megjegyzi, nagyonis csodálható: „Az állítólagos terroristák, bár a legmagasabb szintig beférkőztek az egész államgépezetbe, mégis csak egyet tudtak megölni Sztalin tisztségviselői közül: Kirovot.” (Uo.: 362.) Ha a gyilkosság számos gyanús körülményét máig sem sikerült tisztázni, annak csak egy oka lehet: gondos kezek eltűntették minden egyértelmű bizonyítékot. Erre pe-

dig másnak, mint Sztalin embereinek, nyilvánvalóan nem volt lehetősége. Az 1938-as sztalinai vádak szerint Menzsinszkijt annakidején valójában az orvosai ölték meg – az akkor már Jezsovvál fölváltott – Jagoda utasítására, aki ezután megszervezte (természetesen az antisztalinista ellenzék megbízásából) Kirov meggyilkolását... Ha azonban a Kirov-gyilkosság netán mégis egy magányos gyilkos műve volt, azt Sztalin akkor is éppoly tökéletesen fölhasználta saját céljai eléréséhez, mint a náci egy magányos gyújtogató őrült tettét. Amint Krausz Tamás írja: hogy Sztalin gyilkoltatta meg Kirovot, arra nézve eddig ugyan nem került elő bizonyíték a már megnyitott archívumok anyagai közül, ugyanakkor a gyilkosság mindenképpen jól jött neki a terror fokozásához (ld. Krausz, Sztálin: 259). És Sztalin valami olyat is mondott legfőbb bizalmasának, Molotovnak, hogy lenyűgözi a merészség, ahogyan Hitler elbánt a belső ellenzékével az ún. Röhm-puccsban.

Az egyetlen Kirov-gyilkosság nyomán és abból kiindulva a tömeggyilkos koncepciók sora sorozata játszódott le. Ezeknek már a nyilvános vádlottai is éppen elegendőek voltak, ám ők mégis csak a felszínt jelentették: a háttérben tömeges boszorkányüldözések mentek végbe a nyomukban, kivégzésekkel és lágerítéletekkel. A tisztogatás ugyanis minden esetben szinte megállíthatatlan volt, mert szükségképpen ki kellett terjednie a második, harmadik stb. vonalra is (ld. Deutscher: 369 sk.); lépései pedig a következő koncepciók sora voltak: (1) Nem sokkal Kirov meggyilkolása után Kamenyevet (aki épp akkor kommentálva kiadta Machiavellitől „A fejedelem” szövegét, jól érzékelhető párhuzamként; ld. Krausz, Sztálin: 190-191) és Zinovjevét is már perbefogták, de ekkor még csak közvetett eszmei felelősségüket kellett bevallaniuk; azonban 1936-ban már az igazi perük következett, az ún. trockista–zinovjevista „tizenhatok” pere. (2) Az ún. párhuzamos trockista központ: Radek és Pjatakov csoportja, a „tizenhetek” perére 1937-ben került sor. (3) A volt jobboldali ellenzék: Buharin és Rykov csoportja, meg akiket még hozzájuk csaptak (Jagodát például), a „huszonegyek” pere 1938-ban következett. (4) Mindezek kiegészítéseként Tuhacsevszkij és tábornoktársainak pere még 1937-ben lezajlott; azzal a különbséggel, hogy ez nem kirakatban, hanem zárt tárgyaláson. – Az egyes perek konkrét koncepciója, úgy látszik, menet közben és sokféle körülmény függvényében alakulhatott. „A perek megrendezésének zűrzavaros körülményei is arra utalnak, hogy nem évekkel korábban kielélt koncepció jegyében folytatták le azokat, hanem rögtönzések formájában, a pillanatnyi szituáció nyomása alatt.” (Krausz, Sztálin: 262-263.) Mindenesetre a végeredmény az lett, hogy a perek következtében elpusztult a párt egész régi, lenini vezetőgárdája, s éppígy a Vörös Hadsereg egész régi elitje: és ez az általános koncepció viszont már évek óta érelődhettett Sztalin fejében, míg végül elérkezettnek látta a pillanatot, hogy – akkor valóban a mindenkori alkalom kihasználásával és rögtönzésszerűen – sorozatban lecsapjon.

Hogy miért volt Sztalinnak szüksége minderre, ezt a kérdést sokan föltették, és sokféleképpen válaszoltak rá. Vannak racionális, és vannak irracionális elvű magyarázatok. Az előbbieket azt tételezik föl, hogy Sztalin racionális módon cselekedett, mert végső soron a háborús veszély indokolta, legalábbis az ő számára, hogy a Szovjetunióban megkérdőjelezhetetlen rendet és vasfegyelmet teremtsen. Az utóbbiak alapvetően Sztalin paranoid hatalommániájából és bosszúvágyából vezetik le a történeteket. A valóságban a kettő bonyolult szimbiózisáról lehetett szó. Egy háború kitörésének lehetősége fölmerült néhányszor a húszas-harmincas években, különböző kombinációkban, s bár egyáltalán nem volt szükségszerű, hogy a Szovjetunió belekeveredjen ilyen konfliktusba, de mivel az ország elszigetelten állt a világban, veszélyérzet eléggé természetes módon alakulhatott ki benne. Hitler hatalomrajutása ezt nyilvánvalóan fölfokozhatta, mert – mint Furet kiemeli – Sztalin megértette, hogy a *Mein Kampf*, amit sokan nem vettek komolyan, valójában a Führer tényleges programja (ld. Furet: 393). Van azonban néhány pont, ami megkérdőjelezi ennek a magyarázatnak az erejét. Az egyik, hogy Sztalin korábban a lengyel–balti–finn koalíciót látta vagy legalábbis mondta ilyen veszélynek, amit egyszerűen nem lehetett komolyan venni, és nyilvánvalóan csak a belpolitikai célú mumus-mutogatást szolgálta. A második, hogy Sztalin már az 1939 augusztusi végleges egymásratalálás előtt is, bizonyos jelek szerint, legalábbis fontolóra vette a náci Németországgal történő egyezkedést. Végül a harmadik, hogy Sztalin nem volt olyan ostoba ember, hogy ne lássa: a terror nem föltétlenül erősíti az ország védelmi képességét, s biztosítékot sem jelent a hírhedt „ötödik hadoszlop” ellen – amint a háború alatti tényleges és jelentős kollaboráció ezt aztán meg is mutatta. A háborús veszély tehát mint alappszychózis tényleg jelen volt ugyan mind az ország, mind annak vezetője tudatában, önmagában azonban nem volt elégséges indok a terrorra, inkább csak annak kiindulópontjaként szolgálhatott. Mert Sztalinnak egy háborús veszély lehetőségének mérlegelésekor alkalmasint valóban eszébe jutottat Trockij „Clemenceau-nyilatkozata”, s ezt összevetve a XVII. kongresszuson ellene kibontakozott összeesküvéssel, már láthatott kellő indokot lehetséges ellenfeleinek likvidálására. Minden moszkvai per valódi fővádoltja ugyanis természetesen Trockij volt: a trockista–zinovjevista blokk, a párhuzamos trockista központ, a jobboldaliak és trockisták blokkja fantazmagóriái esetében éppúgy, mint a trockista kapcsolatokkal megvádolt Putna, Primakov, Tuhacsevszkij tábornokok esetében. Sztalin voltaképpen egy alternatív kormányzat potenciális tagjait semmisíttette meg (ld. Deutscher: 364-365), ahol azonban nyomaték esik a „potenciális” jelzőre (ld. még Krausz, Sztalin: 319); habár időnként fölvetődik a konkrét – nem túl valószínű – lehetőség megléte is, miszerint Tuhacsevszkij környezetében „állítólag” tényleg létezett volna valamiféle összeesküvés-csíra (ld. Deutscher:

368). Ha ez igaz, csak dicséretet érdemel: akkor legalább voltak olyanok a sztalin Szovjetunióban is, mint a hitleri Németországban Stauffenberg és bajtársai. Biztosan azonban csak Ordzsonikidze idevágó szándékáról és kísérletéről tudunk, aki azonban visszaretent a lehetséges következményektől, és inkább öngyilkos lett. A terror azonban közel sem korlátozódott a politikai és katonai elitre.

Sztalin alapállása nyilvánvalóan abból a meggyőződéséből táplálkozott, hogy az ország, a párt és a mozgalom helyzetét ő látja a legjobban, pontosabban: egyedül ő látja jól. Mivel egy felnőtt ember személyisége már lényegében állandósult jellegű, ezt nyilván ugyanígy érezte a forradalom előtt, a forradalomban és a polgárháborúban, s a polgárháború után is. Csakhogy fegyelmezett és türelmes ember volt, aki ki tudta várni, hogy eljőjön az ő ideje. És amikor eljött: „Az egykori grúz papnövendék az alkalomhoz illő magasságokba emelkedik, amikor a lenini hagyatékot az ifjúságából felremlő liturgikus nyelvezetbe öltözteti.” (Furet: 233.) Miközben – mint láttuk – többször szembekerült Leninnel, Krupszkaját pedig megfigyelés alatt tartotta, ügyes (valós alapokra is épülő) manipulációkkal elérte, hogy Lenin ügyének folytatóját lássák benne: „Sztalin a nyilvánosság számára Lenin és önmaga között egy szinte öröktől fogva meglévő barátság és elméleti-politikai szövetség képét alkotta meg.” (Krausz, Sztálin: 225.) A lenini végrendeletben bírált tulajdonságai pedig mélyen az orosz forradalmi hagyományban gyökereztek; „e tulajdonságai sok harcostársa számára a kitartás, a kérlelhetetlen küzdeni tudás jellemvonásaiként tűntek fel” (uo.: 223); ezért jelentett számára alapvető élményt a polgárháború, amelyben elemében érezte magát, mert ott az volt a törvény, hogy „a politikában csak a nyers erő számít, a győzelem – bármi áron” (uo.: 217). A harmincas években Sztalin ténylegesen fölújította a polgárháborút a Szovjetunióban. Mivel végülis egyenlőségjelet tett saját személyisége és a Szovjetunió, illetve a párt, sőt a nemzetközi munkásmozgalom közé, még küldetéstudatot is érezhetett, amikor ellenségeit megsemmisítette – mégha talán nem is valamely eleve meglévő gonosz terv szerint cselekedett (ld. uo.: 227). „Minden *alapvető döntés* [...] Sztalintól indult ki. Sztalin az egyes hatalmi csoportosulásokkal való leszámolását nem valamiféle előre átgondolt koncepció vagy korábban már létezett terv alapján hajtotta végre, hanem a politikai szituáció pillanatnyi nyomása alatt. Másfelől viszont, amikor belevágott egy ügybe, akkor lépésről lépésre gondosan előkészítette azt, bár azok részleteit vagy következményeit már nem ellenőrizte, nem ellenőrizhette...” (Krausz, Szovjetunió: 85.) Minden esetben a szituáció nyomásáról beszélni talán túlzás, a mindenkori lehetőségek alkalom szerinti megragadásáról azonban bizonyára helyénvaló. Azt már a fentebbiekben láttuk, hogy Sztalin személyi diktatúráját és elmozdíthatatlanságát általában a szovjetorosz párt-diktatúra természete alapozta meg. „A diktatúra lehetősége minden olyan rendszerben implicite benne van, mely egyetlen,

elmozdíthatatlan pártra épül. [...] Az elmozdíthatatlanság pedig csak egy másik kifejeződése a bolsevikok töretlen meggyőződésének, hogy a forradalmat nem szabad visszafordítani, s hogy a forradalom sorsa csakis az ő kezükben van.” (Hobsbawm: 371.) Sztalin személyi diktatúrájának természete azonban csak gyökerezik ebben a helyzetben, ám nem következik föltétlen szükségszerűséggel belőle. „Sztalin, aki a Szovjetunió vaskorszakát levezényelte, kivételesen, mondhatni egyedülállóan kegyetlen, vad, lelkifurdalást nem ismerő autokrata volt.” (Uo.: 362.) Ez egyfelől abból az említett meggyőződéséből fakadt, hogy összességében csakis ő ismeri az előre vezető utat; másfelől abból a helyzetből, hogy sem a szokások, sem másmilyen korlátok nem fékeztek (ld. uo.: 372-373). Ebből a szubjektív meggyőződésből és ebből az objektív helyzetből fakadt Sztalin diktatúrájának végletesen könyörtelen és kegyetlen mivolta: „Sztalin *hívő* ember volt, abban is hitt, hogy elvtársai elárulták a Szovjetuniót és a szocializmust. Mindez logikus, ha egyszer ő maga és az ügy azonos volt.” (Krausz, Sztalin: 229.) Ugyanakkor egyértelműen negatív személyiségi jegyek nyilvánultak meg abban, hogy valójában messze túlment még a saját személyi diktatúrájának fenntartásához szükséges megtorlások mértékén is (ld. uo.: 232). Sztalin lényegében mindenkit eltételezett láb alól, aki a legcsekélyebb mértékben kényelmetlen volt vagy azzá lett a számára. Kevés olyan brutálisan cinikus szöveget ismer a politikatörténet, mint Sztalin következő – viharos tapssal és éljenzéssel fogadott – szavai: „[E]zek az elvtársak nem szorítkoztak mindig kritikára és passzív ellenállásra. Azzal fenyegettek minket, hogy fölkelést szerveznek a pártban a Központi Bizottság ellen. Sőt, mi több, némelyikünket még golyóval is fenyegettek. [...] Ütközben elvtársaink egyikét-másikát oldalba kellett böknünk. De hiába, ezt már nem lehet elkerülni. Be kell vallanom, hogy ebben az én könyökömnek is része volt.” (V.ö. Deutscher: 349.)

A perekkel kapcsolatban föltett másik nagy kérdés, hogy ugyan miért csinálták végig a vádlottak az iszonyú színjátékot, amelynek végén, amint ezt 1936-tól már biztosan tudhatták, a halál várt rájuk. (Ugyanis 1935-36-ban viszonylagos nyugalom uralkodott, mondhatni vihar előtti csend: a volt ellenzékiek, kivéve persze Kamenyevet és Zinovjevét, dolgozhattak, s ekkor kapott marsalli kinevezést Tuhacsevszkij, Jegorov, Bljuher, bár persze Vorosilov és Budjonnyj is, ld. Deutscher: 359 sk.; miközben Jagoda a háttérben persze már az igazi Kamenyev–Zinovjev pert készítette elő, bár igencsak lassan és meglehetősen ügyetlenül, Sztalin nagy elégedetlenségére.) Természetesen kímélet nélküli fizikai kényszereket és lelki pressziókat alkalmaztak velük szemben, ám ha a vizsgálat során kényszerből vallottak is, ezt a nyilvános tárgyaláson visszavonhatták volna. (Annál is inkább, mert a perek hamisított „adatai” – állítólagos összeesküvő találkozók nemlétező helyszíneken stb. – a tárgyalásokon sorozatosan lelepleződtek.) Normális (európai) logikával ért-

hetetlen volt, hogy ezt miért nem tették meg, ha nem voltak bűnösök. Itt azonban a fizikai kényszer és a lelki presszió sajátos, szovjet módszerei érvényesültek, mert a politikai foglyokkal való bánásmód, mely korábban nagyjából olyan volt, mint a cári időkben, most radikálisan megszigorodott (ld. Deutscher: 348-349). A legfontosabb különbség az volt, hogy a nyomozó szervek túszként kezelték a vádlottak családtagjait, mondván, hogy rájuk is felelősség hárul, tehát bármikor bevonhatók az eljárásba. (Sőt Sztalin a saját közvetlen munkatársainak hozzátartozóit is túszként kezelte időnként, azok esetleges árulási szándéka ellen, így Molotovon kívül Kaganovics, Kalinin, Svernik, Vorosilov esetében; ld. Krausz, Sztálin: 228.) Ám a legnagyobb kényszer teljesen lelki jellegű, és a kívülálló számára ugyan érthetetlen, ám a résztvevők számára mintegy magátólértődő volt: „A párton belüli küzdelem történetének fényében a vádlottak beismerő vallomása sokkal kevésbé meglepő, mint egyébként volna. Nem úgy jött, mint derült égből a villámcsapás. Az effajta gyónás már a húszas évek közepétől mintegy rituális hagyománnyá vált, az ellenzék megtört tagjainak elfogadott rutinjává. [...] Árulókként kellett meghalniuk, ésszel felfoghatatlan bűnök elkövetőiként, egy egész áruló hadosztály vezéreiként. Csak így lehetett Sztalin biztos benne, hogy kivégzésük nem vált ki veszedelmes elégedetlenséget, sőt éppen ellenkezőleg, úgy fognak felnézni rá, [...] mint a haza megmentőjére.” (Deutscher: 363, 367.) A vádlottak saját maguk érezték azt a kényszert, hogy ha ők igazi kommunisták, akkor paradox módon akkor érik el küldetésük legnagyobb magaslatát, amikor a legnagyobb mértékben megalázzák magukat, utolsó pártfőladatukként ily módon segítve a szovjet bíróság hitelének igazolását és cáfolva a burzsoá sajtó hazugságait... Ezt a paradox moralitást csak az inkvizíciós *autodafé*-eljárások bűnvalló eretnekjeinek magatartásával lehet összehasonlítani – s e folyamatban Sztalin maga játszotta a főinkvizítor szerepét.

A sztalini terror igazi nagyságrendjét azonban akkor érthetjük meg, ha nem csak a nagy, látványos pereket vesszük figyelembe. Ez valódi tömegterror volt, amit a következőkben J. Arch Getty: „'A túlkapásoktól tartózkodni kell' – Tömegterror és sztálini hatalomgyakorlás az 1930-as évek végén” c. tanulmánya alapján veszünk szemügyre. Getty először is áttekinti a harmincas évek idevágó szovjet joggyakorlatát – már amennyiben itt jogról egyáltalán beszélni lehet. Az előzmények egészen 1931 júliusáig nyúlnak vissza, amikor is korlátozták az OGPU hatáskörét, amelyet a „különleges intézkedések” (ld. főntebb) bevezetése során kapott: az általa hozott (!) halálos ítéleteket ezután a Politikai Bizottságnak (!) kellett jóváhagynia. Sztalin és Molotov 1933. májusában kijelentette: „[Már] nincs szükségünk a tömeges megtorlásokra”, az OGPU ún. trojkái mostantól tehát nem hozhatnak halálos ítéleteket; egyúttal helytelenítették, hogy a területi vezetők folytatni szerették volna az addigi gyakorlatot (ld. Getty: 239 sk.). Ugyanis: „A helyi vezetők számára az üldözés 'a

vidék irányításának eszköze' lett. A sztalini rendszerben a területi vezetők nem szelíd és liberális politikusok voltak, akik kizárólag a lakosság érdekeit viselték szívükön." (Uo.: 241.) További szabályozásként 1933 júliusában össz-szovjet főügyészséget, majd 1934 februárjában össz-szovjet belügyi népbiztosságot hoztak létre, s így, mint említettük, az OGPU földatkére az NKVD (*Narodnyj Komisszariat Vnutrennyh Del*) keretébe ment át. Az új rendőrminisztériumnak nem volt joga halálos ítéletek meghozatalára, vezetője, Jagoda pedig kijelentette: a tömeges megtorlásnak vége (ld. uo.: 241-242). Mindamellet a Kirov-gyilkosság megtorlásának ürügyén (mert hiszen tényleges bűnösökként csak Nikolajevet és társait, eszmei felelősökként pedig csak Kamenyevet és Zinovjevét nevezték meg) 1935 folyamán nagyarányú deportálásokra került sor Leningrádról (Vysinszkij panaszkodott a tiltakozások miatt) és az ügyel kapcsolatban végképp nem álló ukrainai határövezetből is (Jagoda ezeket állítólag helytelenítette) (ld. uo.: 242-243). Igazán új helyzetet, úgy látszik, csak az 1936-os alkotmány bevezetése és az 1937-es választások teremtek, az egy évvel korábbi Kamenyev–Zinovjev per ellenére is, melyet a későbbiek szempontjából bizonyos értelemben próbapernek tekinthetünk. Az NKVD vezetői (Jagoda 1935-ben, Jezsov 1937-ben) folyamatosan panaszkodtak az enyhülés során visszatérő kulákok és papok miatt (v.ö. uo.: 244 sk.); majd az 1937. február-márciusi plénumon (amelyen egyébként Buharin és Rykov nem voltak hajlandók elismerni a hibáikat), kirobbant a botrány. Zsdanov előadása után, az 1937 nyári választásokról, előbb senki sem akart szólásra jelentkezni, de aztán megindult a területi titkárok végeérhetetlen panaszáradata arról, hogy vidéken szovjetellenes elemek „fertőzik meg” az embereket, és hogy az új választási rendszer veszélyt jelent a szovjethatalomra nézve (v.ö. uo.: 246 sk.). „A következő hónapokban a helyi pártvezetők a pártfegyelem adta keretek között (néha azon is túl) mindent elkövettek, hogy megakadályozzák a törvény életbelépését, vagy legalább megváltoztassák azt. Figyelmeztették a központot, hogy papokat és fasisztákat fognak megválasztani.” (Uo.: 249 sk.) A *Pravda* azonban 1937. VII. 2-án közzétette a törvény első részét: eszerint a választások általánosak és titkosak lesznek, többes jelöléssel – ehhez Sztalin az előkészítés során mindvégig ragaszkodott. Ámde ugyanazon a napon a Politikai Bizottság határozatot hozott az ellenséges elemek ellen indítandó „tömeghadműveletről”, amit Sztalin külön táviratban hozott a területi pártbizottságok tudomására.

Sztalin magatartásának motívumai nem világosak. Vajon csakugyan azt hitte – legalábbis egy ideig – hogy a Szovjetunióban, bár az egypártrendszer keretei között, de megkockáztathatók a szabad választások? És csak a pártapparátus rémült tiltakozásának hatására húzta az egész tervet keresztül, anélkül, hogy formálisan visszavonta volna? Talán nem lehetetlen. Persze az sem, hogy kezdettől fogva csak alakoskodott – a váltás azonban túl hirtelennek tűnik ahhoz, hogy ezt a lehetősé-

get tartasuk valószínűbbnek. Éppígy nem világos, hogy az NKVD vezetését 1936-tól átvevő Jezsov belügyi népbiztos 1937 márciusában miért hivatkozott még mindig mint hivatalos álláspontra a főttebb említett 1933 májusi irányelvre a tömeges megtorlások szükségtelenségéről (v.ö. Getty: 244). Miközben már nyilvánvalóan folyamatba kellett tennie a 2. nagy moszkvai per előkészítését, sőt a Tuhacsevszkij-csoport perét is, hiszen a „trockista” Putna és Primakov tábornokokat, akiknek hónapok alatt kicsikart vallomásai végül a vád ürügyei és „bizonyítékai” lettek, már 1936-ban letartóztatták. A február-márciusi plénum pedig szabad utat engedett mindenféle megtorlásnak – lehet, hogy Jezsov a már kitervelt perek által képviselt megtorlást nem tekintette „tömegesnek”? Ámde amikor 1937 közepén megindult mindkét nagy per a pártelit és a katonai elit ellen, ugyanakkor, ezzel lényegében párhuzamosan, Sztalin főttebb említett távirata a területi pártbizottságokhoz azt is kimondta: mivel „mindenfajta bűncselekménynek nagyszámú volt kulák és bűnöző áll a háttérében”, azonnali „trojkák” alakítandók a megbüntetésükre. Sztalin egy későbbi távirata pedig (1939. VII. 27. Hruscsov ún. titkos beszédében VII. 10-re datálva) elővigyázatlanul hivatkozik egy 1937-es központi bizottsági direktívára, mely „különleges körülmények között” engedélyezte „fizikai módszerek” alkalmazását; és az ekkor már újabb bűnbaknak megtett Jezsovot képmutatón azzal vádolja, hogy a kivételt bevett gyakorlattá tette (v.ö. uo.: 234). Figyelemreméltó e szempontból egy volt politikai fogoly visszaemlékezése, aki egy napon cellatársául kapja korábbi vallatóját, s kifaggatja arról, volt-e parancsuk a verésre. Természetesen nem volt, ezt a törvény tiltotta. Mivel azonban a centralizált és hierarchizált rendszerben egy vizsgálóbíró és Sztalin között mindössze két közvetítő személy volt, az elvárások és sugalmazások gyakorlatilag közvetlenül jutottak el hozzájuk, így az is, hogy mindenáron szerezzenek „bizonyítékokat”, azaz beismerő vallomásokat. Ennek folytán mintegy parancsra kezdődött meg a „fizikai módszerek” tömeges alkalmazása az egész országban, az emlékezés szerint 1937 augusztusában. (V.ö. Bojtár: 310 sk.) Sztalin VII. 2-i táviratát azután rövidesen követte az NKVD 447. parancsa, konkrét irányszámokkal agyonlövésre és munkatáborra – ez aztán már csakugyan tömeges terrornak volt tekinthető (ld. Getty: 238). Az irányszámok elvileg inkább limitnek voltak ugyan szánva, de a gyakorlatban valójában célszámoknak tekintették őket (ld. uo.: 251 sk.). Bár Sztalin és Jezsov részletes előírásokat adtak ki az ügyek kez-bentartására, de aztán folyamatosan emelték a limiteket a helyi vezetők kérésére, akik gyakran közvetlenül magához Sztalinhoz fordultak, s a területi párt- és rendőri vezetés gyakran ezeket a limiteket is önkényesen túllépte (ld. uo.: 254, 258 sk.). Nem lenne helyénvaló azonban azt gondolnunk, hogy akkor ezért a tömegterrorért nem elsősorban Sztalint (és Jezsovot) terheli a felelősség, hanem a helyi vezetőket. „Bizonyos, hogy Sztalinnak kedvére volt 'a nép ellenségei' elleni hajszában tanú-

sított lelkesedés. Közvetlenül is meg Jezsov révén is értésre adta, hogy mind több letartóztatást akar, és a keretszámok emelésére vonatkozó kérésekre mindig engedélyt adott.” (Uo.: 259.) Jezsov is hajlamos volt a limiteket kvótáknak tekinteni, s bár a 447. parancs tiltotta a családtagok üldözését, de amikor a trojkák ezt a szabályt is megszegték, annak semmi következménye nem lett (ld. uo.: 260). Az intés, hogy a „túlkapásoktól” úgymond tartózkodni kell, legföljebb elszigetelt és önkényes helyi kezdeményezésekre vonatkozott. Mindezt képtelenség egy racionális politika megnyilvánulásának tekinteni. „Mint egy őrült tömeggyilkos[nak], aki gondolkodás nélkül minden körülötte lévőre tüzet nyit, a sztalinista központnak fogalma sem volt arról, kit is akar megölni. Homályos célpontokra nyitott tüzet azzal, hogy a helyi vezetőknek felhatalmazást adott, öljek meg, akit erre alkalmasnak találnak.” (Uo.: 261.) Az ugyan tényleg elképzelhető, hogy az ún. „ötödik hadoszlop” fantomja és a párt belső veszélyeztetettségének pánikreakciója erősíthette egymást, s így „nagyon lehetséges, hogy Sztalin a vidéken szerveződő veszélyes ellenállásban a háborús időkben majd aktivizálódó, valódi ellenzéket látott” (uo.: 263) – lássuk be azonban, hogy ez nem racionális gondolkodás, hanem egy pszichopata észjárása.

A lenini típusú bolsevik diktatúra is könyörtelen és kegyetlen, ám a háttérben bizonyos morális szempontokat alkalmazó (azokat időlegesen ugyan föl is függesztő), elvileg provizorikus jellegű politikai diktatúra volt. A sztalini típusú bolsevik diktatúra azonban átfogó és öncélú, totalitárius diktatúrát hozott létre. Amikor, Furet kifejezésével, Sztalin egy „második forradalmat”, egy „második bolsevizmust” valósított meg, ehhez nyilvánvalóan el kellett távolítania a régi bolsevikokat. Nemcsak arról van szó, hogy Lenin a diktatúrát nem a párt ellenében gyakorolta, Sztalin viszont igen (a pártot egyideig formálisan még régi bolsevikok irányították, de tömegei már újsütetű aktivisták voltak, akik a győzteshez csatlakoztak; ld. Furet: 240, 244), hanem a „szocializmus egy országban” elvéből kiindulva a nemzeti szempontok egyre erőteljesebb érvényesítéséről is a nemzetköziséggel szemben. „Hazug módon [...] skolasztikus ellentétet teremt a 'leninizmus' és a 'trockizmus' [= permanens forradalom] között”, hiszen Lenin is szüntelenül az európai forradalom perspektívájában gondolkodott. „Mert a 'szocializmus egyetlen országban' tételnek az az utolsó és legerősebb jelentése, hogy Sztalin cinkosan az orosz sovinizmusra kacsint.” (Uo.: 239.) Sztalin, aki élete végéig akcentussal beszélt az orosz, „oroszabb akart lenni az orosznál”, így későbbi tárgyalásain Churchill-lel és Roosevelttel föltűnően gyakran alkalmazta ezt a formulát: „mi oroszok...” (v.ö. Krausz, Sztálin: 205). Lenin bírálta az orosz barbárságot, Sztalin jól érezte magát benne (ld. Furet: 234-235). Lenin orosz vezetőként is nemzetközi színvonalon állt, Sztalin végrehajtotta a marxizmus totális russzifikálását. „Lenin marxizmusát egyszerűsíti tovább, amely már maga is Marx marxizmusának leegy-

szerűsítése volt.” Mondhatni egy „parasztkatekizmust” hoz létre, olyan újtípusú narodnyik szellemiséggel, amelynek lényege a hódolat az orosz proletariátus és parasztság iránt – ami Lenint „minden bizonnyal felháborította volna”. A marxizmusból új pravoszláviát csinál: „Az októberi forradalom feje inkább tartotta magát forradalmárnak, mint orosznak. Sztalin, a grúz, úgy döntött, orosz lesz, hiszen forradalmár. [...] Ahogy a francia jakobinusok, a kései bolsevikok is beleesnek ama ’történelem által kiválasztott ország’-nak a csapdájába, amelynek új, bár primitívebb változatát képviselik.” (Uo.: 236, 241.) Sztalinnak ugyan nem volt valamely eleve meglévő, átfogó koncepciója, nem létezett valamiféle „Moja bor’ba”, de voltak általános elképzelései, s voltak homályos sejtései és megérzései, amelyek idővel meggyőződéssé és tűzzel-vassal keresztülvitt programmá szilárdultak. Ilyen volt a szocializmus egy országban eszméje, majd ennek nyomán a szovjet ipari és katonai nagyhatalom gondolata, végül a lassanként kialakuló szándék, hogy a Szovjetunióból „normális” országot csináljon, s a forradalmi szellemet egy bonapartista jellegű konszolidációba fordítsa át, melynek összefoglaló szimbólumát az 1936-os „sztalini alkotmány” jelenti. (Az új alkotmány ténylegesen Buharin és Radek műve volt, bár a körülmények torz fíntoraként Vysinszkij is résztvett a kidolgozásában, ld. Deutscher: 349; bár vele kapcsolatban a történelem még riasztóbb fíntora, hogy a nagy perek későbbi vérszomjas főügyésze adta ki 1917 júliusában, az Ideiglenes Kormány ügyészeként, az elfogatóparancsot Lenin ellen, ld. Krausz, Sztálin: 193.) Sztalin tehát a szocialista és a nacionalista retorika egyesítésének nagymestereként is bemutatkozott (ld. Deutscher: 320; Krausz, Szovjetunió: 252). Egyáltalán, a szerepjátszás nagymestere volt: „A Turbin-család napjai” zártkörű bemutatóján (Sztaniszlavszkij és Nemirovics-Dancsenko rendezésében) az egész közönség az ő véleményét próbálta ellesni, melyet azonban ő csak a legutolsó pillanatban árult el, s utána Nemirovics-Dancsenko – nyilván csak öntudatlan kétértelműséggel – megjegyezte: „Mint minden nagy politikus, Sztalin elvtárs is rendelkezik a kiemelkedő színész tehetségével.” (V.ö. Krausz, Sztálin: 233 sk.) A szerep, amelyet eljátszott, a Nép Atyjának szerepe volt, az új, a népi „cár atyuska” szerepe. Sztalin megértette, hogy ez a szerep a szerves folytatása az orosz történelemnek. „[A] legyőzött cári Oroszország rákényszerítette saját mércéit és módszereit a győzelmes bolsevizmusra. [...] Az orosz történelemnek ezt a paradoxonát Sztalin testesítette meg.” (Deutscher: 350.) Különbőféle cárok utódaként is bemutatkozott: a vascár Miklós, a győzedelmes Sándor cár, a reformer Nagy Péter, de méginkább Rettenetes Iván (ez esetben a Kurbszkij-párhuzam is működhetett) utódaként – és eléggé természetes, hogy velük kapcsolatban (is) megindult az orosz történelem áértelmezésének folyamata (ld. uo.: 350-351, 355 sk.). Csak ő az atyáskodás mellett – például Hruscsov és Dzijlas visszaemlékezései szerint – puritán, sőt népi jellemvonásokat is mutatott

(v.ö. Krausz, Sztálin: 221 sk.). Ült magányosan a Kreml-beli dolgozószobájában, mint pók a hálójá közepén, onnan szöve a szálakat és lesve áldozataira (ezt a stílust Hitler csodálta és irigyelte benne), mert hiszen tényleg magányos volt, lévén, hogy elpusztított maga körül mindent, ami emberi. Ezért is nézett szívesen filmeket, Hitlerhez hasonlóan (ld. uo.: 230).

Hogy a Sztalin által levezérelt gazdasági és társadalmi átalakulások nyomán voltaképpen miféle rendszer jött létre a Szovjetunióban, azt sokan és sokféleképpen vitatták. Idézzük föl itt Márkus György elemzését a *Diktatúra a szükségletek felett* c., Fehér Ferencsel és Heller Ágnessal közösen jegyzett kötetből: a „Gazdasági és társadalmi struktúra” c. első részt (Márkus: 17 skk.). Márkus szerint ez a társadalom nem nevezhető „átmenetinek”, hiszen nem vezet sehová; nem nevezhető „államkapitalizmusnak”, mert nem működnek benne a kapitalista újratermelési mechanizmusok, bár kétségkívül a kapitalista világrendszer történelmi része; végül nem nevezhető „ázsiaiinak” sem, mivel ezzel inkább csak látványos analógiákat mutat föl (ld. Márkus: 29 sk., 48 sk., 69 sk.). Legjellemzőbb tulajdonságai a korporatív tulajdon és a parancsuralmi-bürokratikus gazdasági rendszer, s a politika uralma a gazdaság fölött, alkufolyamatokkal kiegészítve (ld. uo.: 79 sk., 113 sk.). Mindennek alapján a szerző három, egymás mellett létező és egymást kiegészítő gazdaságot lát e rendszerben: (1) a parancsuralmi gazdálkodás hivatalos szisztémája, (2) a magánvállalkozások és tevékenységek ún. második gazdasága, (3) az informális kapcsolatrendszerek (ld. uo.: 152 sk.). Mindezen negatív jellemzések nyomán észszerűnek látszana az „államszocializmus” kategóriájának alkalmazása, amint ezt Krausz Tamás teszi is különböző műveiben (ld. főttebb már Leninnel kapcsolatban). A magam részéről mégis az „államkapitalizmus” mellett maradok. Bár a NEP lenini rendszerében még lehetett értelme az államkapitalista és az államszocialista vállalat megkülönböztetésének (ld. ugyanott), Lenin mégis államkapitalizmusnak nevezte az egész rendszert. Sztalin idejében már nem voltak a lenini értelemben államkapitalista vállalatok, csak államszocialisták, ez a fajta megkülönböztetés tehát értelmetlenné vált; Sztalin a „szocializmus egy országban” jelszavát nem tudományos, hanem ideologikus alapon adta ki. Marx intenciói szerint is szocialistának nevezhető (a termelő munkás és a termelési eszköz egységén alapuló) tulajdon nem létezett, hiszen még a szövetkezetek is az állami bürokrácia irányítása alatt álltak. Lenin idejében talán volt értelme államszocialistának nevezni egy vállalatot, mivel az államot ő valóban igyekezett a munkásosztály államává tenni, dehát hol volt ez már Sztalin alatt?! Kapitalista újratermelési mechanizmusok ellenben – habár nem hagyományos formájukban, ugyanis elsősorban a szabad piacgazdaság megléte nélkül – igenis léteztek: a munkára-kényszerítés különféle fajtái, melyek révén a többletértéket a közvetlen termelőkből gazdasági

és gazdaságonkívüli kényszerrel kipréselték. Már az 1932. XI. 15-i törvény kiszolgáltatta a munkásokat a menedzsmentnek (ld. Krausz, Sztalin: 255), az ún. „átnevelés” rendszere pedig egyszerűen rabszolgamunkát jelentett (ld. Deutscher: 327 sk.). A családot viszont, mint a piacgazdaság alapegységét – a húszas években történt gyakorlati fölbomlása után – Sztalin már a harmincas években helyreállította, s a piacot (persze annak rendkívül korlátozott, rudamentális formájában) élete végén is a szocializmus kategóriájának nyilvánította „A szocializmus közgazdasági problémái a Szovjetunióban” c. írásában (v.ö. Krausz, Szovjetunió: 95, 125). A rendszer bonapartista jellege úgyszintén nem a klasszikus egyensúlyozó formában jelentkezett, hanem abban, hogy a magánemberek valamennyire mégis létező civil társadalmát totális ellenőrzés alá vetette és az állítólagosan össznépi-össznemzeti célok elérésére totálisan mozgósította. Ha tehát itt „átmeneti” társadalomról lehet beszélni, akkor ez átmenetet jelentett volna egy olyan későbbi, *pure* államkapitalizmus felé, amelyet a jelenkori Kínában valósítottak meg.

E társadalom mindennapjait illetően érdekes lehet a következő két esettanulmány. Az egyik Stephen Kotkintól: „A bolsevik Magnytogorszk”. Ebből világosan kitetszik egy 1934-et követő életmódváltás. Korábban egy darabig kommunák megvalósítására törekedtek, s a lakásokat is így építették, de 1934-től már nem, és az 1936-os új alkotmány végleg „rehabilitálta” a családot (ld. Kotkin: 93). Persze igazán intim magánszféra gyakorlatilag nem létezett (különösen nem sérthetetlenül), a házgondnokok (*upravadomok*) és gyakran maguk a lakók is beszámolókat küldtek a rendőrségnek (ld. uo.: 94-95). A munkások helyzetét alapvetően megszabta, hogy ha valaki nem dolgozott, vagy „társadalmilag értéktelen” munkát végzett, az büntetendő volt; valójában tehát kényszer volt a munka (ld. uo.: 101). Mivel azonban közben egy új szovjet munkásosztály megteremtése ment végbe *ex nihilo*, ez mégiscsak adott bizonyos öntudatot (ld. uo.: 103); különösen a kiemelt rohammunka és az erre ösztönző bérezés (ld. uo.: 105). Igazi, marxi értelemben vett öntudatról természetesen – mint utaltunk rá – nem lehetett szó: amikor 1934-35-ben a szakszervezeteket újrászervezték, az államilag finanszírozott, széleskörű szociális tevékenység lett a főadatuk (ld. uo.: 109). Az olyan típusú feszültségek föloldásában, mint amilyenek a sztahanovizmusból és az ennek nyomán bevezetett normaemelésekből keletkeztek, nemigen volt szerepük (ld. uo.: 110 sk.). Ugyanakkor azonban eljátszottak egy sajátos koreográfiájú korlátozott munkásdemokráciát, aminek a játékszabályok kölcsönös betartása miatt volt valamilyen tényleges jelentősége is. Az ún. munkás-hozzászólók tevékenységét például szüntelenül ösztönözték, még akkor is, ha valaki nem hitte el saját szerepének fontosságát. „Az viszont elengedhetetlen volt, hogy úgy kellett viselkedni, mintha hinné – s ezt az íratlan szabályt láthatóan jól megértették az emberek... [...] [...] tudták, mihez van közük, és mihez nincs”, és

akkor – pontosan ismert keretek között – panaszait is előadhatták (ld. uo.: 127, 131, 150). Ellentétben a NEP korszakával, most lényegében a teljes foglalkoztatottság rendszere alakult ki. „A helyzet eredményeképpen egyfajta egyenlőtlen, de ugyanakkor valóságos egymásrautaltság jött létre. [...] [...]a hatóságok a terv teljesítésében ki voltak szolgáltatva a munkásoknak.” (Uo.: 132-133.) A hatóságok, a bürokrácia fölött pedig ott trónolt a bölcs vezető, akinek ez az egész nyugalom végső soron köszönhető volt. „Sztalin az autoriter hatalomgyakorlás technikájának mestere volt, s e technikák közül is a legfontosabb a sztalinizmus volt. [...] De Sztalinnak, aki viszonylag szerényen élt, és olyan hétköznapien öltözködött, mint egy 'proletár', sikerült közvetlen, könnyen érthető stílust kialakítania, és különleges érzéke volt hallgatósága igényeinek és reményeinek – pszichológiájának – kitapintására.” (Uo.: 136-137.) A jellegzetes apafigura, a tankönyvek által is súlykolva, a fényképezkedés gyermekekkel stb. különösen 1936-tól vált mindent elárasztó jellegűvé. Mivel az emberek az országot környező kapitalizmust nem ismerték, a fasizmust meg csak a riasztó hírek alapján, így ezek nem lehettek vonzók számukra, s a munkások többsége nagyjában-egészében elfogadta a „szocialista” rendszert (ld. uo.: 138). Ennek nyomán azután kialakult egyfajta „szovjet” (azaz: új, befogadó típusú orosz) nemzeti öntudat (ld. uo.: 140). A rendszert nemcsak a félelem tartotta össze, hanem ez az öntudat is. Emil Ludwig az 1931-es interjújában Sztalinnal, rákérdezett erre, s a következő választ kapta: „Valóban azt hiszi, lehetséges tizennégy évig hatalmon maradni, s a tömegek, milliók támogatását élvezni a megfélemlítés révén? Ez egyszerűen lehetetlen.” (Uo.: 149.) Ebben bizonyos értelemben igaza is volt, csak nem azért és nem úgy, ahogyan mondta. A megfélemlítést ugyanis nem lehetett kihagyni a képből, végső soron ez volt a pszichikai megalapozása még az életben maradt elítéltek folyamatos önáltatásának is, „hogy ne kelljen szembenézniük azzal: életük és tevékenységük az ügy szolgálatában nemcsak hogy hiábavaló, de talán még morálisan elítélhető is volt” (uo.: 149-150). Így a (magnitogorszki) élet „az embereket cinizmusra és odaadó munkára, félelemre és büszkeségre nevelte. Leginkább azonban arra, hogy [...] miképpen azonosítsa az egyes ember önmagát, és hogyan használja az elfogadott nyelvezetet. [...] Ez a kifinomult hatalmi mechanizmus, mely a forradalmi hadjárat általános környezetébe símult bele, adta a sztalinizmus erejét.” (Uo.: 151.)

A másik esettanulmány Sheila Fitzpatricktól: „A sztalinizmus: hatalom, család, közvélemény”, melyből itt csak néhány jellegzetes mozzanatot emelünk ki. A húszas évekre kétségtelenül jellemző volt egyfajta radikális családelленesség – legalábbis a felszínen, mert lehet, hogy idevágó elképzelésünk valójában eltúlozott, hiszen Lenin és társai ennél sokkal konzervatívabbak voltak. A harmincas évektől mindenesetre hivatalos család- és szüléspártiság lépett a helyére, s a negyvenes

években fölszámolták az ún. szabad házasság intézményét és abortusztörvényt léptettek életbe (ld. Fitzpatrick: 155-156, 171-172). Ugyanebben az időszakban, 1935-36-ban Vorosilov és Sztalin foglalkoztak a fiatalkori bűnözés fölszámolásával (ld. uo.: 168-169) mint a társadalmi konszolidáció fontos kérdésével. (A kérdésben valóban jelentős eredményeket elért Makarenko tanításából is ekkor csináltak kultuszt.) Abban viszont nincs semmi újdonság, hogy a Politikai Bizottság ülésein a legkülönbefélebb kulturális ügyek szerepeltek, hiszen ez a hivatalos ideológiával bíró Szovjetunióban korábban is magától értődőnek számított. Mindenesetre színes listáról volt szó: a később kanonizált Sztaniszlavszkij és a később meggyilkolt Mejerhol'd rendezései, hegedűsök és zongoristák versenyre-küldése, Bulgakov „Molière”-je és Ejzenstejn „Bezsin”-je, a Nagyszínház hangulata és a Tretjakov „formalista” képei (ld. uo.: 186-187). Tekintve, hogy demokrácia és szólásszabadság nem létezett, de a lakosság hangulatáról informálódni a vezetés elemi érdeke volt, az NKVD különféle jelentései fontos információforrásként funkcionáltak (ld. uo.: 188 sk.). Meghökkenítő továbbá, hogy – talán ugyanezen cél érdekében – befogadták a kormánynak írt legkülönbefélebb leveleket, sőt néha a súlyos bírálatokat is nyilvánossá tették, a demokrácia létezésének bizonyítására (ld. uo.: 195 sk.). Bizonyos esetekben pedig tényleg folyhatott – meghatározott keretek között – nyilvános vita, így például az 1936-os alkotmányról, amellyel kapcsolatban Sztalin (ha nem is a szerzője, de a névadója), mint láttuk, sokáig kifejezetten demokratikus álláspontokat képviselt. Némelyek csakugyan meg is próbálták komolyan venni a vallásszabadságot, vagy azt, hogy a választáson tényleg több jelölt indulhat, de mindezeket az engedményeket a döntő pillanatban visszavonták, s az ez ellen tiltakozókat nyomban letartóztatták (ld. uo.: 199 sk.). A magánélet beszédei (amint az NKVD-jelentésekből kitűnt) ettől függetlenül is tele voltak „szovjetellenes” szövegekkel (ld. uo.: 205 sk.). És hogy a sztalini pártvezetés mennyire volt hajlandó tolerálni az emberi szabadságot, amennyiben az „szovjetellenes/pártellenes” gesztussal párosul, arra Sztalin egy 1936. decemberi kijelentése világít rá: az öngyilkosság eszerint nem más, mint a párt elleni utolsó árulás (ld. uo.: 195).

Amit Sztalin 1928 után véghezvitt, az tehát egy klasszikus eredeti tőkefelhalmozás volt, amit a szocializmus építésének neveztek, az iparosítás és kollektivizálás révén, a valóságban azonban egy ipari fejlődési despotiának bizonyult (ld. Schneider: 205, 211). Mégpedig azzal az egyértelmű céllal, hogy utolérjék a Nyugatot, s ebben a célkitűzésben nagyhatalmi-geopolitikai szempontok is szerepet játszottak (ld. Krausz, Sztalin: 244 sk.). Az ipari, ezen belül a hadiipari termelés valóban látványosan fölfutott, ezért azonban – mint láttuk – a mezőgazdaságban hatalmas árat kellett fizetni (ld. Deutscher: 331 sk.). Éppígy a szovjet társadalom fejlődésében bekövetkezett demográfiai mozgások pozitívak voltak a városokban,

ám parasztok millióinak földönfutóvá tétele vagy éppen pusztulása árán. A pozitív eredmény egy új, öntudatos (bár persze nem a marxi értelemben öntudatos) munkásosztály kialakulása volt, éppígy egy új értelmiség létrejötte is – ez utóbbi viszont együttjárt a megmaradt régi értelmiség iránti folyamatos gyanakvással és időnkénti üldözéssel is (ld. uo.: 329 sk.). A társadalmi hierarchia csúcsán az állami bürokrácia új osztálya állt: Sztalin ugyanis csak az értelmiséggel szemben képviselt egalitarizmust, itt viszont az egyenlősítés ellen volt, miáltal új kiváltságos rétegek jöttek létre (ld. uo.: 330 sk.). A rendszert két centripetális erő tartotta össze: az új, szovjet formában föltámadt orosz messianisztikus nacionalizmus és persze a félelem. Sztalin egy ízben (1931. II. 4.) így magyarázta el hallgatóságának, miért van szükség a minél gyorsabb (ipari) fejlődésre, miért nem lehet a fejlődés ütemét lassítani: „Az ütemet fékezni annyi, mint elmaradni. Aki pedig elmarad, azt verik. Mi azonban nem akarjuk, hogy bennünket verjenek. Nem, nem akarjuk! A régi Oroszország történelme egyebek között abból állt, hogy elmaradottsága miatt szüntelenül verték”; és aztán plasztikus felsorolást is adott arról, hogy kik: a mongol kánok, a török bégek, a svéd hűbérurak, a lengyel–litván pánok, az angol–francia tőkésék. A fejlesztési vagy utólérő nacionalista diktatúrának ez az indoklása egészen bizonyosan „milliók számára volt meggyőző érvelés” (v.ö. Krausz, Sztálin: 252). A félelem pedig, mint Montesquieu-től tudjuk, az önkényuralom „vezérelve”: és egyik jellegzetes példája erre éppen az orosz despotia. Ez az európai szemmel nézve ázsiai jellegű despotizmus most vörös zászló alatt tért vissza, s apparátusának csúcsán ott ült „Dzsingisz kán telefonnal” (ahogyan Buharin jellemezte Sztalint, ld. Schneider: 181 sk.). Nem egyszerűen arról volt szó ugyanis, hogy a proletárdiktatúrát a párt diktatúrája, a párt diktatúráját a főtítkár diktatúrája helyettesítette; hanem arról is, hogy amint a szovjeteket a pártapparátus, úgy a pártot a belügyi apparátus szorította háttérbe. Ez kialakulásában csak a régi Oroszország romjain volt egyáltalán lehetséges, viszont fejlődésében egyre inkább anakronisztikussá vált a továbbiakban. „Sztalin rémálomszerű despotizmusa a régi parasztság kába lomhaságából merítette erejét, hiszen az új munkásosztályt is a parasztságból toborozták, de ez a despotizmus tökéletesen ellentétes volt a közben kialakult hatalmas városi és ipari társadalommal. [...] [...]barbár módszerekkel űzte ki Oroszországból a barbárságot.” (Deutscher: 606.)

A telefonos Dzsingisz kán azonban okos és ravasz, s a politikában igen tehetséges ember volt. Nem volt zseni, mint Lenin, nem volt briliáns egyéniség, mint Trockij, viszont hihetetlen érzéke volt a realitásokhoz és azok célirányos kihasználásához. Taktikázási képessége egyszerűen lenyűgöző. „Sztalin általában a felmerült és megvitatott alternatívák között választott. Ha tehetette, hagyta, hogy a dolgok megérelmődjenek, s azután arra az oldalra állt, ahol ő maga a történelem és a pil-

lanat főirányát, fősodrát, mint gyakran fogalmazta, a 'főcsapás irányát' érezte." (Krausz, Sztálin: 261.) Mindig döntési helyzetbe hozta magát a különféle viták során: Tuhacsevszkij és Vorosilov között a hadseregben, Litvinov és Molotov között a külpolitikában, Ordzsonikidze és Molotov között az iparban, Zsdanov és Malenkov között az ideológiában (ld. uo.: 262). Miközben folyamatosan hajszolta az egyre radikálisabb intézkedéseket, amikor azok mintegy elszabadultak, ő egyszerűen váratlanul úgy jelent meg, mint a túlkapások mérséklésének embere, s mivel hibáit mindig sikeresen át tudta másokra hárítani, még hitelt is adtak neki. Így 1934-ben, a kollektivizálás befejezése után fölszámolta a jegyrendszert és kiterjesztette a pénzviszonyokat (ld. uo.: 257), majdnem hogy a NEP egy szerényebb új kiadásaként; ami egyébként arra is utal, hogy nem mindig az állam és a nemzet nagysága érdekében kívánta hajszolni az eredményeket, hanem – amennyiben ez a célja már teljesült – időnként odafigyelt az egyszerű nép életviszonyaira is. Tevékenységét kellő ideológiai megalapozással is alátámasztotta: ilyen volt 1924-ben a „szocializmus egy országban” jelszavának meghirdetése, majd 1929-től „az osztályharc fokozódása” elvének kimondása. Az előbbi minden bizonnyal maga is hitte, az utóbbi tekintetében azonban nagyonis lehetnek kételyeink. Vajon hihette-e komolyan, amit az 1933. januári plénumon mondott? Hogy fokozódni fog „az elhaló osztályok maradványainak ellenállása”: az eszerek, mensevikek, burzsoá nacionalisták, trockisták, jobboldali elhajlók „ellenforradalmi elemeinek maradványai” egyre fokozni fogják támadásaikat a szovjethatalom ellen? (V.ö. uo.: 258.) Elképesztő az a cinizmus, amely Solohovval folytatott levelezését jellemzi. Az író bírálatának jogosságát egyfelől elismerte: „munkatársaink az ellenség megfélemezése során kíméletlenül ütnek a barátokon is, és lezúllnak a szadizmusig”, de másfelől úgy csinált, mintha neki minderről épp csak utólag lenne tudomása, s azt is előszeretettel magyarázgatta, hogy igenis vannak szabotázások (ld. uo.: 264-265).

Sztalinnak a perek és a terror miatti általános felelősségéről főntebb már volt szó. Minden bizonnyal különleges azonban a felelőssége katonai vezetők elleni eljárásokkal kapcsolatban. A pártvezetők elleni három per vádlottai ugyanis már régen veszélytelenek voltak, teljesen kizárt, hogy Sztalin félt volna tőlük. Az egykor Trockij által irányított hadseregtől mint lehetséges önálló hatalmi központtól azonban, úgy tűnik, valóban tartott, akár okkal, akár ok nélkül. Mint említettük, a „trockista” Putna és Primakov tábornokokat már 1936-ban letartóztatták, és hónapokig vallatták, míg megfelelő vallomást nem tettek. Molotov az 1937. február-márciusi plénumon már nyilvánosan megfenyegette a katonai vezetést, és a május 1-i díszszemle után egy díszbédén (!) ezt Sztalin is megismételte. Primakov május 8-án írta alá döntő vallomását – a kihallgatásán Sztalin személyesen vett részt!... Ez után kezdődött a letartóztatások sorozata a hadseregben, mely a felső

vezetés teljes kiirtásával végződött (ld. Krausz, Sztálin: 272 sk.). Ez éppúgy különböző alkalmak megragadásával és a felszínen relatíve kevés vádlott kipécézésével ment végbe, mint a politikai ellenzék ellen indított irtóhadjárat. A döntő célpont természetesen Tuhacsevszkij volt, akit Sztalin utasítására Jezsov személyesen vett kezelésbe: vére fizikailag is ott van a „beismerő” vallomásán. Az ő és társai perében azonban, teljesen kivételesen az összes per sorában, állítólag tárgyi bizonyítékok is voltak: a német titkosszolgálat által gyártott és a csehszlovák vezetésen keresztül a szovjet szervekhez eljuttatott dokumentumok. Mivel tudunkkal a német titkosszolgálat ehhez hasonló akciót más esetben nem hajtott végre, és normális ésszel gondolkodva ebben az esetben is azt kellett volna föltételeznie, hogy provokációja túl átlátszó, semhogy olyan éleseszü embernél, mint Sztalin, hatása legyen, óhatatlanul fölmerül a gyanú, hogy a sugallatot – egy az ügyben szerepet játszó kettős ügynök révén – Moszkvából kaphatták. De ha mégsem: Sztalin azt hitte el, amit el akart hinni, és amit nem akart elhinni, azt nem hitte el – mondjuk később az információkat a német támadásról. Megintcsak állítólag, de Vorosilov például nem adott hitelt a hamisított dokumentumoknak, s Sztalinnak hosszasan kellett gyözködnie, sőt presszionálnia, míg elfogadta a tézist helyettesének bűnös voltáról. (Ha ez igaz, a dícséretére válik, hiszen Tuhacsevszkijhez való viszonya mindig nagyon rossz és számos csúnya konfliktussal terhelt volt.) Jegorov és Bljuher ezek után beadták a derekukat, sőt Budjonnyjnak volt képe hozzá, hogy Tuhacsevszkijnek szemére hányja a lovasság háttérbeszorítását a hadsereg motorizációja során. Jegorovot fél év, Bljuhert egy év múlva tartóztatták le, amikor már nem volt szükség a szereplésükre; az időpont végülis csak elhatározás kérdése volt. Bljuhert személyesen Berija kínoztta meg úgy, hogy belehalt: ezt Sztalin már formálisan sem varrhatta Jezsov nyakába.

Berija az NKVD-t véglegesen egy ugyanolyan rendőri-titkosrendőri csúcsszervezetté és terrorapparátussá alakította, amilyen a hitleri Németországban az SS volt, bár azzal a különbséggel, hogy az SS ott szinte állammá vált az államban, az NKVD viszont közvetlenül volt Sztalin parancsainak engedelmes kiszolgálója. (Mindenesetre Sztalin állítólag egy ízben, 1944-ben, Beriját „a mi Himmlertünk” becenévvel illette.) A nagy terror két évében, 1937-38-ban az NKVD mindösszesen 383 listát készített Sztalin számára 44 ezer neves, többnyire vezető pozícióban lévő személyiségről; és közel sem csak politikai, katonai vagy rendőri vezetőkről, hanem számos kiváló értelmiségiről is. Többségüket agyonlőtték. Sztalin aláírása 362 listán szerepel, rajta kívül még Molotov, Vorosilov, Kaganovics, Zsdanov írt alá listákat. (Ld. Krausz, Szovjetunió: 88-89; Krausz, Sztálin: 269 sk.) A lágerbirodalom is egyre növekedett. Láttuk, hogy az első koncentrációs fogolytáborokat a polgárháború idején létesítették, utána azonban ezt a rendszert fölszámolták; az első igazi

munkatábor az OGPU által 1922/23-ban a fehér-tengeri Szoloveckij-szigeteken létrehozott tábor volt. Az ennek mintájára létrehozott újabb táborok és a foglyok száma 1929-től nagyságrendileg növekedett, a Gulag szervezetét 1934-ben az NKVD keretein belül hozták létre. A lágerekben 1934-41 között a felsőfokú végzettségűek száma a nyolcszorosára, a középfokú végzettségűek száma az ötszörösére nőtt. Bár a munkatáboroknak elvileg gazdasági funkciójuk is volt, ezért aztán időnként mérhetetlen cinizmusai irányszámokat adtak ki a föltöltésükre, valójában ez országosan a munkaerőnek csupán 2,5 %-át képviselte, a termelésnek mindössze 1 %-ával, s így csak egyes területeken volt jelentősége, mint a szibériai arany- és fakitermelés, vagy pedig egyes nagy építkezések. „A táborok deklarált célja a megfélemlítés volt.” (Krausz, Sztálin: 267.) Mértéktartó számítások szerint 1930-53 között 3 778 234 letartóztatásra került sor, ebből 786 098 kivégzéssel végződött; csak kisebb részük bíróságok, többségük „trojkák” és „dvojkák” ítélkezése nyomán. Ennél nagyobb tömeggyilkosság csak egy volt a történelemben: az „Endlösung der Judenfrage”. Az azonban nem politikai terror volt. Ebben a műfajban vitathatatlanul Ioszif Sztalint illeti a dicstelen elsőség.

Sztalin második forradalma és második bolsevizmusa tehát egy államkapitalista gazdasági és egy bonapartista politikai rendszer kiépítését jelentette, melyet egy újszerűen orosz, azaz szovjet nacionalista közösségi tudat szentesített. (Mindez egyúttal megfelel azoknak a jellemzőknek, amelyekkel a totalitarizmust minősítjük.) Az 1928-ban megindított ipari fejlesztés – amint már utaltunk rá – egyúttal egy fegyverkezési programot is jelentett. Hogy Sztalin a fantazmagóriáiban szereplő lengyel–balti–finn blokk háborús fenyegetését alapvetően belpolitikai mumusnak használta, az világos. Nem zárható ki azonban, hogy valóságosan is hitt benne. Ezesetben régi, 1919-20-as főbiái és revánsvágyait vetítette bele képzelt ellenségeinek tudatába, akiknek valóságos ellenségessége mindössze abban állt, hogy 1917 óta – élve a bolsevikok által kínált önrendelkezési joggal – nem kívántak (Szovjet-) Oroszországhoz tartozni. Akkoriban Sztalin ezt realizstikusan elfogadta, de most, a kapitalista rendszer válságát is látva és saját rendszerének megerősödését is érzelve, revideálhatta álláspontját. Minthogy azonban a blokk nemhogy támadni, de még létrejönni sem akart, Sztalinnak rövidesen új mumusra volt szüksége – és ezt csakugyan meg is kapta, méghozzá jobban, mint szeretne volna. A hitleri Németország, amelyben csak idő és lehetőség kérdése volt, hogy mániákus vezére mikor akar és tud hozzákezdeni a *Mein Kampf* programjának végrehajtásához, Oroszország, mint kiszemelt „keleti életér” számára nagyonis valóságos veszélyt jelentett. Amikor a Szovjetunió 1934. szeptemberében – mintegy a kilépő Németország helyébe lépve – belépett a Népszövetségbe, ezzel viszonyainak külső normalizálása és a még mindig fönnálló európai békerendszerbe való illeszkedése fontos lépését tet-

te meg. Innentől kezdve az ismét nagyhatalomként elismert Szovjet-Oroszország aktív szerepet játszott az európai diplomáciai játszmában is. Ez a szerep aszerint ingadozott, hogy elkerülhetetlennek látszott-e egy német támadás, vagy pedig valamely kompromisszum megkötése által mégis elkerülhetőnek. Így Sztalin a harmincas évek ingadozásai során lényegében egy hintapolitikát valósított meg a Nyugat és Hitler között, ám ennek során titokban egyre inkább Hitler felé közeledve (ld. Deutscher: 418 sk.). Ez a folyamat kulminált végül a hírhedt megnemtámadási paktumban, ám a diplomáciai ingamozgás csak ebben az utolsó pillanatban állt le, addig Sztalin két vasat tartott a tűzben. A Szovjetunióknak ugyanis a természetes elemi érdeke az volt, hogy kimaradjon a háborúból, és ha ezt a Nyugattal kötött paktum biztosítja, akkor azt, ha pedig a Németországgal kötött paktum, akkor ezt kellett megkötnie. (Ez utóbbit természetesen azzal a főntartással, hogy a *Mein Kampf* programját Hitler hajlandó *ad calendas graecas* elnapolni.) Az egyezmény tehát önmagában, mint megnemtámadási szerződés, nem okvetlenül és nem már eleve volt kárhoztatandó. Akkor már inkább, ha számításba vesszük, hogy azzal a hátsó gondolattal történt – amiről a szovjet vezetők eléggé nyíltan beszéltek a balti államok politikusaival folytatott egyenlőtlen tárgyalásaikon –, hogy a kapitalista államok egymás közötti harca és a nyugati proletariátus remélt fölkelése végül majd lehetővé teszi a Szovjetunióknak az Európa sorsát eldöntő beavatkozást (v.ö. Bojtár: 152-153). Ami azonban egyértelműen kárhozatossá tette, az létrejöttének módja volt.

Először is a szovjet vezetésből Sztalinnak el kellett távolítania azokat, akik elkötelezetten szembenálltak a német fenyegetéssel. Mindenekelőtt Tuhacsevszkijt (aki Hitler szemében a Reichswehrhez való jó kapcsolata miatt is szálla lehetett) és munkatársait: nem lehet nem fölfigyelni rá, hogy a vele együtt megvádolt és kivégzett főtisztek között mennyi zsidó származású volt. Éppígy kényelmetlenné vált rövidesen a szintén zsidó származású Litvinov is, ő azonban megúsza a kegyvesztéssel és némi retorziókkal. Hogy másodszor a Nyugattal folytatott tárgyalások sikertelensége kinek a lelkén száradt, ez vitatott és vitatható. A hírhedt *appeasement*-politika, mely a müncheni árulásban tetőzött, joggal kelthetett gyanakvást akár még ezután egy év múlva is. Nem lehetett biztosra venni, hogy ugyanazok a vezető emberek Nagy-Britanniában és Franciaországban most „Lengyelországért megteszik azt, amit nem tettek meg Csehszlovákiáért” (hiszen még a háború kitörése után is, a „furcsa háború” során újra jelentkeztek a pacifista megbékélési törekvések, szovjetellenes felhanggal; ld. Furet: 580). Csakhogy a paktum nem egyszerű megnemtámadási szerződés volt, hanem a már évek óta erősödő orosz nacionalizmus nyílt színrelépése is: az eddig védekező gesztusokba burkolt terjeszkedési törekvések kitörése német jóváhagyással és segítséggel. A sztalini Szovjetunió szabad

kezet kapott az állítólag öt fenyegető lengyel–balti–finn „blokk” térségében, az egykor az Orosz Birodalomhoz tartozó tartományokban. Sztalin már a Lengyelország fölösztására vonatkozó titkos záradékkal túlment egy meg nem támadási szerződés keretein, de ez nem volt elég: ezután még egy barátsági szerződés is következett, amelynek hatásai ráadásul nem korlátozódtak a külpolitika síkjára. „Sem az egyezmény, sem annak titkos záradéka nem vetett fel olyan jellegű problémát, mint a néhány nappal később megkötött barátsági szerződés, amely teljesen dezorientálta a nemzetközi, különösképpen baloldali közvéleményt és a hazai lakosságot...” (Krausz, Szovjetunió: 105.) Az antifasiszta propagandát mind a Szovjetunióban, mind a Kominternben leállították, az európai kommunista mozgalomnak – egy tökéletesen más helyzetben – az I. világháborúban követett irányvonalat javasolták. (Ejzenstejn filmjét, az „Alekszandr Nevszkij”-t szintén tilos volt játszani.) Hogy Sztalin „még barátsági szerződést is kötött a nácikkal, [...] nyilvánvalóan sem morális, sem politikai szempontból nem igazolható lépés” (Krausz, Sztalin: 275), hiszen így, az elvtelen imperialista alkuval (a határmódosításról, a befolyási övezetekről) „[n]em csupán Hitler üzleti partnerének, hanem bűntársának is mutatkozott” (Deutscher: 430 sk.). Itt egyébként nyilvánvaló párhuzamosság jelenik meg Hitler és Sztalin politikája között: ahogyan Hitler az I. világháborús német hódító terveket igyekezett még erőszakosabb eszközökkel megvalósítani, ugyanígy akarta most Sztalin is valóra váltani az I. világháborús orosz terjeszkedési terveket. Hiszen a Ribbentropmal folytatott tárgyalásokon kezdettől fogva szóba kerültek Oroszország érdekei a Balkánon is, beleértve Konstantinápolyt; és ezek tiszteletben tartását a német külügyminiszter biztosította. (Ld. *uo.*: 423-424, 428.) Később az ízléstelenség összes határát túllépték azután a Hitler–Sztalin üzenetváltások: Hitler születésnap-i üdvözlése Sztalinnak, ennek válasza a vérrel megpecsételt barátságról és pohárköszöntője a Fűhrerre – Sztalin végül csak egyet nem vállalt, a meghívást Berlinbe és az ottani ünnepélyes fogadtatást teljes náci pompával (ld. *uo.*: 432). Azonban már nem egyszerűen ízléstelenség volt, hanem valódi bűncselekmény többszáz német és osztrák antifasiszta emigráns (részben már szovjet lágerek foglyai) kiszolgáltatása a Gestapónak (ld. Furet: 571).

Habár Lengyelország belorusz- és ukrán-lakta területeinek visszacsatolása, a Curzon-vonal elérése s ezzel a reváns a visztulai vereségért, valamint a kis balti államok tárgyalásos visszatérése a birodalomba, mely a machiavellista színjátzás, a cinikus nyomásgyakorlás és a nyílt erőszak elképesztő elegyeként zajlott le, kevesebb, mint egy év alatt, a velejáró összes borzalom ellenére is a nacionalista büszkeség fölfokozását és Sztalin mint „a régi orosz birtokok begyűjtője” (Deutscher: 434) népszerűségének erősödését hozhatta, a finn háború szégyenletes kudarca nyilvánvalóan az ellenkező irányba hatott. Ez nem egyszerű határháború volt: az 1939. XI.

30-i invázió után, XII. 1-én azonnal fölállították a Finn Demokratikus Köztársaság bábkormányát, de aztán a kudarc után 1940. márciusában a ténylegesen meghódított földszávot egyesítették az orosz Karéliával, Karelo–Finn Szovjetköztársaság néven (ld. Furet: 570). Az eredeti cél itt is, mint a balti államok esetében, a birodalomba való reintegrálás volt, de Finnországban a demokratikus hagyományok, szemben a balti államok autokráciáival, lehetővé tették az ellenállást a győzelem reménye nélkül is (ld. Bojtár: 96). Sztalinnak mint az orosz nacionalizmus hősé-
nek igazi eposza csak az ún. „Nagy Honvédő Háború” során bontakozott ki. Az elnevezés természetesen a Napóleon elleni honvédő háborúra utal, s a párhuzamok etekintetben csakugyan szomorúan látványosak. Először persze Hitler vonatko-
zásában. Ahogyan az európai kontinensen uralkodó Napóleon nem tudta megtörni a tengeren Anglia ellenállását, s ezért úgy döntött, hogy az angolokkal szövetező Oroszországban kell legyőznie azt; éppígy Hitler, aki a levegőből nem tudta meg-
törni az angolokat, úgy döntött: a velük esetleg szövetező félelmetes keleti óriás legyőzésével kell a terveit Nyugaton is megvalósítania. (Hitlernek a *Mein Kampf* óta az volt az idevágó alapeszméje, hogy előbb Nyugaton kell győzni, azután Keleten, de most ugyanazon választási kényszerhelyzetbe került, mint Napóleon – erre Alan Bullock mutatott rá először; v.ö. Furet: 573.) De később más, lényegibb analógiák is megmutatkoztak: egyfelől az orosz ill. szovjet seregek visszavonulása a „fölperszelt föld” taktikájának alkalmazásával, másfelől a francia ill. német hadsereg kataszt-
rófája a beköszöntő kemény orosz télben. És ahogyan Hitler és vezérkara is inkább számíthatott volna Tél Tábornok beavatkozására, mint annakidején Napóleon és marsalljai, Sztalinnak is minden lehetősége megvolt rá, hogy hadserege legalább olyan, és ne rosszabb pozícióból vehesse föl a küzdelmet, mint annakidején a Kutu-
zové. Számítania kellett volna a német támadásra – és ez nem a szokásos utólagos bölcsesség. Először látnia kellett, hogy a paktum nyújtotta „időnyereséget” a való-
ságban nem ő, hanem Hitler használja ki (ld. Deutscher: 444 sk.). Másodszor érzé-
kelnie kellett, és voltaképpen érzekelte is, a fokozódó ellentéteket Németországgal az európai és világpolitikai érdekszférák fölosztásának kérdésében, főleg Molotov berlini tárgyalásai nyomán. A Balkán és Törökország régi osztrák-magyar és ennek nyomán német befolyási övezetnek számítottak, miközben Oroszország is speku-
lált rájuk, de fontosabb volt, hogy Hitler nemcsak emiatt igyekezett Sztalin érdeklő-
dését a Perzsa-öböl és India felé terelni, hanem azzal a nyilvánvaló céllal is, hogy a Szovjetunió háborúba keveredjen Nagy-Britanniával. Sztalin, aki egy angol-német különbékétől rettegett, erre a legcsekélyebb hajlandóságot sem mutatta, mert elvi-
leg érdekelte ugyan a „három-plusz-egy-hatalmi” osztozkodás Ázsiában, amelyben őt Észak-Irán, Kelet-Törökország, Irak megszerzésével kecsegtették, de úgy ítélte meg, hogy Finnország és a Balkán fontosabb (v.ö. Furet: 574) – mire Hitler levonta

említett következtetését. Harmadszor Sztalin a német támadási tervekről konkrét, világos és egyértelmű információkat kapott, mégpedig nemcsak a brit titkosszolgálatról, amelyre esetleg joggal gyanakodhatott, hanem a sajátjától is. (A leginkább döntőek bizonyos Richard Sorge információi voltak.) Miért nem látta hát Sztalin, hogy Hitler ellene fordul? A figyelmeztetéseket egyrészt egy kampány részeinek tartotta, amelyek háborúba kívánják sodorni a Szovjetuniót az angol érdekeknek megfelelően, és ennek a logikának egy realiztikus alapja végülis volt: „A támadás olyan esztelen volt – hiszen Németország ezzel kétfrontos harcra kényszerült –, hogy Sztalin egyszerűen el sem hitte, hogy Hitlernek ilyesmi megforduljon a fejében.” (Hobsbawm: 42.) Ezúttal tehát nem tudott ellenfele észjárásával gondolkodni. Másrészt ha számított is az agresszióra, vélhette úgy, hogy Hitler, szokása szerint (ahogyan Csehszlovákia vagy Lengyelország esetében történt), előáll majd a követeléseivel, amiről aztán lehet vele alkudozni (ld. Deutscher: 440 sk.). Ezért az utolsó pillanatig nem változtatott békés magatartásán, sőt a baráti gesztusok sorát tette Németország felé. A következmények ismeretesek. A földön lebombázott repülőgépek és a lerohant határmenti csapatok abszurd katasztrófája nyomán utólag némelyek még azt a kérdést is fölvetették, hogy vajon nem maga a Szovjetunió – amint bizonyos offenzív vezérkari tervek is utalhatnak rá – készült-e támadásra. Ez nem látszik realiztikus elképzelésnek. Vezérkarok mindig és mindenütt készítenek hadművelleti terveket, s a Szovjetunióban, a forradalmi hagyományoknak megfelelően, ezek mindig offenzív műveleteket irányoztak elő. Sztalin azonban nagyon jól tudta, hogy Németország az ereje teljében van, saját országa viszont egyelőre gyöngye a harcra: ha netán megfordult az ő fejében is egy preventív háború gondolata, azt csak jóval későbbre tervezhette. (V.ö. Furet: 576 sk.)

A nagy kombinátor ezúttal tehát katasztrófálisan tévedett, s ezt kizárólag a saját önféjűségének és makacsságának köszönhetette. Tévedésének árát azonban a hadsereg és a lakosság fizette meg. Egy kis időre ugyan ő maga is összeomlott, s a jelek szerint attól tartott, hogy leváltják és letartóztatják, de a tisztogatások következtében már tényleg senki sem maradt, aki cselekedni tudott vagy mert volna, nemhogy vele szemben, de akárcsak nélküle is. Így Sztalin a mélységből, amelybe zuhant, rövidesen ismét a csúcsra kapaszkodhatott, sőt mondhatni egész pályafutásának a csúcására. A háború alatt most is az íróasztala mellől szervezett mindent (amit Hitler úgy bámult benne), s most is jól ragadta meg a fő pszichológiai mozzanatokat: hogy Moszkva és Sztalingrád védelmében mindenáron ki kell tartani. Az előbbi esetben ráadásul személyesen is példát mutatott. (Ld. Deutscher: 453, 471 sk.) Sztalin továbbá eljutott néhány, ha nem is nagy léptékű, de nagy szimbolikus jelentőségű lépés megtételéhez is. A Gulag foglyai közül 1941 júliusában 600 ezer ember kiszabadult – egyharmaduk rögtön jelentkezett a hadseregbe, hogy a fronton legalább szabad

emberként haljon meg; ugyanis rendszerint olyan egységekbe kerültek, ahol ez várt rájuk. A front mögött működő rendfenntartó erők tevékenységéről azonban az NKVD nem mondott le. (Ld. Krausz, Szovjetunió: 110.) A hadsereg kivégzett tisztjeit persze már nem tudta föltámasztani, de legalább az életbenmaradtak visszakapták a tradicionális rangfokozatokat és rangjelzéseket; bár Sztalin ugyanakkor gyanakvással figyelte a sikeres marsalljairól kialakuló legendákat (ld. Deutscher: 483). Kiegészzett az egyházzal is, és így Szergij pátriárka részben a kisebb-nagyobb engedmények fejében, részben hazafias meggyőződésből kiadta az „ellenállás a gonosznak” jelszavát, és égi áldást kért a nép helytállására (v.ö. Krausz, Szovjetunió: 108). Főleg szövetségi kapcsolatai kedvéért, de a belső hatás miatt is, Sztalin formálisan föloszlatta a Kominternt. Az addigi „Internacionálé” helyébe lépő új szovjet himnusz – a maga nemében zseniális – szövege: „Szojuz nerusimyj reszpublik szvobodnyh szplotila naveki Velikaja Rusz’...” egyértelművé tette, hogy a szovjet patriotizmus az orosz hazafiság közvetlen folytatása és ekvivalense (ld. Deutscher: 477). Ugyancsak nacionalista szellemben fogant a harci jelszó: „kiírtani mind egy szálíg minden németet, aki mint megszálló, hazánk területére hatolt”; mivel azonban ezt a német propaganda persze kihasználta, Sztalin kinyilvánította: a Hitlerék jönnek és mennek, de a német nép és állam marad (v.ö. uo.: 475-476). Nem csoda, ha ismét – mint Usztraljov időiben – antikommunista emigráns orosz hazafiak is rokonszenvüket nyilvánították a szovjet állam élethalálharca iránt, mint az egykori híres fehérgárdista vezér, Denikin (bár Krasznov viszont a náciak mellé állt; ld. Krausz, Szovjetunió: 114). „Ötödik hadoszlop” és kollaboráció – amint a terror értelmetlensége kapcsán már utaltunk rá – mindamellett létezett, éppúgy mint mindenütt a megszállt Európában. A legtöbb országban több volt a kollaboráns, mint az ellenálló, és ez a jelenség a megszállt szovjet területen sem pusztán náci legenda volt (ld. Schneider: 257). Azonban a szovjet területeken létezett egy döntő különbség a nyugat-európai német megszállás rendszeréhez képest, mégpedig éppen e megszállás jellegének lényegi különbözőségéből adódóan. Keleten, mindenekelőtt Oroszországban, a náci Németország nem egyszerűen megszálló, hanem gyarmatosító hatalomként lépett föl a fajilag alacsonyabbrendűnek tartott lakossággal szemben. Volt, ahol az emberek a németeket virággal fogadták, de azok magatartása hamarosan elriasztotta őket. A balti országok, az ukránok, a kaukázusi népcsoportok szívesen kíséreltek volna elszakadásokkal, de a megszállók nem támogatták ezt a mozgalmat, mivel úgysem lett volna jövője a tervezett rasszista telepítési politika miatt (ld. Furet: 589). Ennek ellenére valódi tömeges kollaboráció létezett a brutális német megszállást is fölszabadulásként megélő balti területeken, ahol a szovjetellenes partizánmozgalom a háború utánra is áthúzódott (ld. Krausz, Szovjetunió: 113-114, 130). Itt is, méginkább Ukrajnában, a kollaborálásban szerepet

játszott a lakosság egy jelentős részének – a megszállók által valóban „fölszabadított” – vad antiszemitizmusa. A tulajdonképpeni orosz lakosság körében inkább csak a sztalin terror megbosszulása volt mozgatóerő, s ezen az alapon sikerült Vlaszov tábornoknak egy szedett-vedett haderőt fölláltatnia, amire azonban a németek nemigen tudtak, és nem is igen akartak támaszkodni. Csak 1944-ben adtak neki nagyobb teret, de két hadserege közül az egyiknek, amikor a háború végén betették a prágai fölkelés ellen, első dolga volt, hogy átálljon a szláv testvérekhez.

A német támadás egyszersmind visszaterelte a Szovjetuniót (a sztalin Szovjetuniót!) a „demokráciák” táborába, legalábbis mint a nyugati demokráciák szövetségését. Churchill a támadás után azonnal szolidaritását nyilvánította, azután pedig formális egyezményt és szövetséget kötött vele (ld. Furet: 587-588). A győztes moszkvai csata után, mely a legyőzhetetlennek látszó német hadsereget először állította meg, s így talán még a hadászatinál is nagyobb volt a pszichológiai jelentősége, Sztalinnak nemcsak azt felejtették el, hogy nem sokkal korábban még Hitler szövetségese volt, de korábbi, a nyugati sajtóban pedig széleskörűen pertaktált összes bűneit is (ld. uo.: 588-589). „Valójában Sztalin a saját legnagyobb tévedéséből húz hasznat. [...] Hitler tévesztette meg őt, s csak egy hajszál választotta el a pusztulástól.” (Uo.: 593.) Sztalin azonban igyekezett gesztusokat is tenni szövetségeseinek, például a Komintern említett föloszlatásával. „Korábban Hitler stílusáról másolta a sajátját, most új szövetségeseinek nyelvét beszéli – a szabadságot.” (Uo.: 596-597.) A nyugati hatalmak (konkrétan Anglia és Amerika) értékelték e gesztusokat, méginkább azonban a hatalmas és hősies harcot, amit a Szovjetunió folytatott, s a sztalingrádi csata után nem volt senki Nyugaton, aki ne a Szovjetunió és Sztalin dicsőségét zengte volna. A szövetség nem korlátozódott a nehéz pillanatokra: a háború vége felé közeledve föllépő ideiglenes ellentéteket is átvészelte. Lengyelország hiába reménykedett régi területeinek visszaszerzésében, arra számítva, hogy a szovjet-német paktum nyilvánvalóan érvénytelenné vált, Sztalin nem engedte el a hódításait. És Lengyelországban annyira szörnyű volt a német megszállás, hogy a lengyelek végül – egész addigi történelmi hagyományuktól eltérve – már az oroszoktól féltek kevésbé (ld. uo.: 650). Hát még, amikor Sztalin megígérte nekik, igazi trójai görög ajándékként, az ősi nyugati szláv területeket... (A nyugati szövetségeseket meg azzal szerelte le: lássák be, hogy ő „nem lehet kevésbé orosz, mint Curzon”; v.ö. uo.: 598-599.) A szovjet előrenyomulásnak egyik lényegi eleme ugyanis a nagy szláv visszacsapás volt a korábbi germán „Drang nach Osten” ellenében. Churchill balkáni terveire Sztalin megjegyezte: „A szlávok úgyis mellénk állnak.” (V.ö. Deutscher: 463, 465.) És a náci Németország bűnei, melyek a háború végére kerültek napvilágra a koncentrációs táborok fölszabadításával, most minden visszacsapást indokoltnak tüntettek föl. Az I. világháborúban vitatható volt a föltétel

nélküli kapituláció követelése, most nem: „A fegyverek ereje talán még sohasem látszott ennyire legitimnek a történelemben...” (Furet: 601.) Mivel a fasizmus az abszolút rossznak számított, a német fasisztákkal (és kiszolgálóikkal) szemben alkalmazott megtorlásokat abszolút jogosnak tartották. Ez a nyugati országokban is így volt, ami pedig az előrenyomuló szovjet hadsereg által elkövetett atrocitásokat, vagy a 12-15 millió német elűzését illette, az antifasiszta közvélemény erről épp csak, hogy tudomást vett (ld. uo.: 609). A szovjet állampolgárokat viszont erőszakkal hazatelepítették: az 5 millióból (közülük mintegy 550 ezer állt a Wehrmacht szolgálatában) 3 milliót az oroszok, a többit a nyugatiak, s mindezek az emberek jórészt a táborokban kötöttek ki (ld. uo.: 638-639). Nagyrészt ez lett a sorsuk a hazaszállított szovjet hadifoglyoknak is. A moszkvai Vörös téren, Sándor cár és Kutuzov szertartásának ismétléseként megrendezett lenyűgöző díszszemlélt eközben mindenki kalaplevéve fogadta (ld. Deutscher: 534). A Szovjetunió és Sztalin tekintélye az egész világon tetőpontjára ért, és Sztalin most végre megmutatkozhatott igazi szerepében; a szürkezuubbonyos pártfőtitkár bábjából előlépett a díszgyenruhás Generalisszimusz pillangója. Immár mindenki láthatta, hogy ki is az orosz forradalom Bonaparte-ja: nem Lev Trockij, nem is Mihail Tuhacsevszkij, hanem ő maga, Ioszif Viszszarionovics Dzsugasvili-Sztalin.

Az addigi proszovjet propaganda erőfeszítései, melyek sokszor pedig már veszni látszottak, most mintha végleg beérték volna. Ezt a propagandát elsősorban természetesen a Komintern ügyes sztalinista propagandistái (mint a később szintén meggyilkolt Willi Münzenberg) folytatták. Mert az 1929-es fordulat a Kominternben is végbement. Erről az akkor még résztvevő Franz Borkenau így számol be: „Az 1919/20-as balos ellenzék és az 1924/25-ös balosok is szektások voltak, de a munkásmozgalomhoz tartoztak. Az 1929-es fordulat, egy új ultrabalos vezetői csoport színrelépése, Heinz Neumann típusával, egészen más jellegű volt. A munkásmozgalmi kötelékek elvágását jelentette, hiába voltak abban még a Komintern gyökerei is. Ez fejeződött ki a kommunista támadások példátlan vadságában a szociáldemokrácia ellen.” (Borkenau, Kommunismus: 61 sk.) Az említett Heinz Neumann egyébként hiába volt sztalinista, nem volt eléggé hithűen az. Vetélytársa volt az igazán hithű Ernst Thälmann-nak, ellentéteik jellemző módon abból fakadtak, hogy az lebecsülte a nemzetiszocialista veszélyt. A nácik elől Svájcba menekült Neumannt 1934-ben kiutasították, végül a Szovjetunióban 1937-ben kivégezték. (Feleségét, Margarete Buber-Neumannt 10 év lágerre ítélték, majd a paktum nyomán átadták Németországnak, minek következtében 5 évet töltött Ravensbrückben, csak 1945 áprilisában szabadulva; később tanúként szerepelt az 1944-ben Amerikába emigrált szovjet diplomata, Viktor Kravcsenko által a *Les Lettres Françaises* ellen 1947-ben indított rágalmozgási perben.) A Kominternben ugyanis ekkor már az számított

a legfőbb szempontnak, hogy ki tudja a legjobban teljesíteni a sztalinai direktívákat. (Hogy Sztalin nem töltött be formális vezető szerepet a Kominternben, teljesen mindegy volt: mindenki tudta, hogy ő a „Gazda”.) Ha kellett, a „szociálfasiszták” ellen harcoltak, ha kellett, a népfront-vonalat képviselték, ami egyébként Trockij szerint szakítás volt a proletárforradalom közvetlen stratégiai céljával (v.ö. Krausz, Sztalin: 253). A népfront ideológiájának és jelszavának valójában kettős szerepe volt. Egyrészt közvetlenül az ekkor még legfőbb veszélynek tekintett fasiszta német terjeszkedéssel szemben kellett szövetségeket szereznie; másrészt valóban a szovjet proletárdiktatúrának össznépi jellegű nemzetállamba való átmenete külpolitikai vetületét is jelentette. És aztán, ahogy Sztalin 1935-ben formálisan lemondott a proletárdiktatúráról, ugyanúgy lemondott 1941-ben formálisan a Kominternről is (v.ö. Krausz, Szovjetunió: 120–121). A sztalinisták persze ott maradtak a kommunista pártok élén, s ott maradt a megtizedelésük után is elég sok kommunista emigráns a Szovjetunióban, akikből jövőendő politikai bizottságok és csatlós kormányok egész sorát lehetett kiállítani.

Azonban nemcsak kommunista funkcionáriusok vallották a proszovjet elveket. Sokan mások is, és azoknál sokkalta hatásosabban. Például a tervgazdálkodás különféle értelmiségi hívei. Ugyanis a Szovjetunióban a kollektivizálásnak és az öt éves terv iparosítási lendületének kommunista szervezettsége ellensúlyozni látszott a gazdasági válságot (ld. Furet: 261 sk.), s ez hatást gyakorolt főleg angol intellektuelekre. A Lenint és Sztalint is fölkereső H. G. Wells kijelentette, hogy a szovjet tervgazdálkodás lényegében ugyanaz, mint a New Deal, s nagy egyetértéssel hallgatta, amint Sztalin kifejtette neki, hogy hiszen az angol forradalom is erőszakos jellegű volt (v.ö. uo.: 265, 267). A Sztalint szintén meglátogató G. B. Shaw szerint viszont (akinek egyébként Mussolini és Hitler diktatúrája is imponált) ez egy lényegében fabiánus rendszer. Mint Furet írja: „Bámulatos a szovjet mítosz formálhatósága. Wells és Shaw az antikapitalista gazdasági rend hazájaként szereti Sztalin Szovjetunióját, amely véget vet a profit anarchiájának. Ám az első annak polgári békéjét dicséri, a második épp diktatúrájának durvaságáért rajong.” (Uo.: 270.) Sidney és Beatrice Webb, akik mindig a jakobinus típusú erőszak ellenségei voltak, a sztalinai konszolidációban már egy új civilizáció és új ember megjelenését látták meg, a szabadsághiány ellenére is (v.ö. uo.: 271). A nagy közgazdász Keynes is tett látogatást a Szovjetunióban, ő azonban nem volt ennyire elragadtatva a szovjet tervgazdálkodástól, és tapasztalatairól egy erősen kritikai szellemű tanulmányban számolt be (v.ö. uo.: 270). Az angol intellektuelek közül a költő Stephen Spender, a Virginia Woolf féle Bloomsbury-körből indulva, a jeles angolszász Paine–Godwin–Bentham–Mill liberális demokrata vonal folytatójaként lett kommunista (François Furet szerint egyénisége a Lukácsra emlékeztet), s ehhez a végső lökést Hitler

színrelépése adta meg neki. Ugyanez volt a döntő a híres cambridge-i „Ötök” számára is: Philby, Burgess, Maclean, Blunt és a nem közvetlenül hozzájuk tartozó Cairncross is ekkor határozta el, hogy kivételes képességeiket ill. hírszerzői szolgálataikat a Hitlerrel szemben egyedül hatásos ellensúlynak látszó Szovjetuniónak fogják följánlani. (V.ö. uo.: 466, 468.) Amerikában a kommunisták a New Deal baloldalát képezték (ld. uo.: 472); míg az antisztalinista baloldalnak maga a nagy Dewey segített megszervezni egy trockista-ellenpert (ld. uo.: 474, 487).

Franciaországban, mint fentebb már volt róla szó, az orosz forradalomban kezdettől fogva a francia forradalom reprízét látták, s mint ilyet védelmezték. A második bolsevizmus az első végétől kelt életre, így nem veszített mitologikus vonzerejéből – látszólag közvetlen folytatás volt, így jeles francia értelmiségiek ennek megfelelően védelmezték tovább. Pedig a valóságos helyzetről beszámolt az emigráns szocialista és szociáldemokrata sajtó. „Aki tehát tudni akart a valóságról, tudhatott. Az a probléma, hogy kevés ember akart tudni róla.” (Furet: 256-257.) A jeles politikus Herriot például Ukrajnában járt a nagy éhínség kellős közepén, és csak virágzó falvakat vett észre (ld. uo.: 258 sk.)! Különös, hogy Romain Rolland, aki 1927-ben még úgy nyilatkozott: a bolsevizmus lerombolja nagy eszményeit, s a fasizmus is csak fordított bolsevizmus; épp a sztalin második forradalomtól kezdve 1928-tól újra kapcsolatba lépett a hazatérő Gorkijjal, s 1929-ben már lebeszélte Istratit egy szovjetellenes könyv megjelenéséről, hogy az úgymond ne adjon vele fegyvert a reakció kezébe. Talán számára is a sztalin konszolidáció volt fontos – ne feledjük, hogy ennek része volt az ún. proletkult fölszámolása és a tradicionális nemzeti kultúra elsőbbségének helyreállítása is. Rolland többszöri halasztás után 1935-ben utazott a Szovjetunióba és találkozott Sztalinnal. Bizonyos minimális fönttartásokkal és belső aggodalmakkal ugyan, de végül ő is elfogadta annak magyarázatait. Ebben föltehetőleg alapvető szerepet játszott, hogy Sztalin nem karizmatikus fasiszta vezérnek jelent meg a szemében (és persze nemcsak az ő szemében), hanem mint *primus inter pares*. „A történész pedig [...] azon tanakodik” – írja Furet –, „vajon honnan volt ebben a grúz népfiban annyi pszichológiai éleslátás, hogy ilyen pontosan kiszámítsa az európai irodalom egyik sztárjának reakcióit és érzelmeit. [...] Kevés olyan ember van a 20. században, akinél a politikai zsenialitás, még ha a legrosszabb változatában is, ennyire nyilvánvaló adottság lett volna.” (Uo.: 476 sk., 479 sk.) André Gide is 1933-ban még elítélte Hitlert és helyeselte a Szovjetunió fejlődését – ám ottani útja az ő számára végül kiábrándulást hozott. Benne ugyanis már egy nehezen megfogható bizalmatlanság támadt, mivel érzékelte oroszországi beszélgetéseiben az agymosást (ld. uo.: 497 sk.). Végül arra jutott, hogy még a hitleri Németországban is szabadabb a szellem, mint a sztalin Szovjetunióban, ami persze heves elutasítást váltott ki baloldali körökből (ld. uo.: 499). Hogy ugyanis

Sztalin az ellenfele Hitlernek, ez erősebb érvnek bizonyult, mint bármely filozófiai érv. „A hitleri rasszizmus tulajdonképpen mintha *ipso facto* szentesítené a demokratikus univerzalizmus szabadalmát, amelyre a marxizmus Sztalin alatt éppúgy, mint Lenin idejében folyamatosan hivatkozott. [...] Ha a marxistákat és a liberális demokratákat együtt üldözik, ez nem azt jelenti-e, hogy sokkal fontosabb az, ami közös bennük, mint a nézetkülönbségeik?” (Uo.: 390, 408-409.) Végso soron szinten mindenkiben az az álláspont munkált, hogy Hitlernek nem lehet igaza, mert a fasizmus (nácizmus) a fölvilágosodás és a francia forradalom dühödt tagadása, s minthogy ezzel szemben valóban hatékony ellensúlyt csak a Szovjetunió képez, Sztalinnak szükségképpen igaza kell legyen. „A világ közvéleményének rendkívüli hiszékenysége ezzel a kitalációval [a perekkel] szemben nem egyszerűen a vádlottak nyilvános vallomásaiból fakad.” Ha a bemutatott tények hamisak, akkor „az erkölcs nem állhat többé a baloldalon. Így aztán senki sem annyira tartalmi alapon, józan meggyőződésből vette készpénznek ezt a vallomásáradatot, hanem inkább abból a többé-kevésbé tudatos megfontolásból, hogy nem akarja megkérdőjelezni a szovjet forradalom ügyét. [...] [...]’jó’ képre volt szükségük a Szovjetunióról ahhoz, hogy az antifasiszta küzdelem ne veszítse el az értelmét...” (Uo.: 486-487.) Egyébként a pereknek is megvoltak a francia forradalmi előzményei, mint Danton stb., és ez is igazolás volt; sőt egy francia kommunista történész egyenesen Dumouriez és Tuhacsevszkij között vont párhuzamot (ld. uo.: 414-415). A francia Emberi Jogok Ligája, amelynek elnöke, Victor Basch korábban tiltakozott a bolsevik terror ellen, megdöbbenőnek érezte a pereket, és vizsgálatot kezdett. A többségi véleményt képviselő Raymond Rosenmark bizalmas jelentése azonban végül csak kételyeket fogalmazott meg, de alapjában véve nem kételkedett a perek egészében. A kételkedő kisebbség viszont, Félicien Challaye régi szocialista pacifista vezetésével, teljes kételyét fogalmazta meg. Furet mármost rendkívül jellemzőnek tartja, hogy amikor Challaye 1938-ban, a szudéta-válság idején a náci Német Munkafront meghívására Németországba utazott, azzal tért haza: Hitler nem akar háborút! – vagyis saját prekoncepciójával, amely metodikailag a kommunista társutasok véleményének *pendant*-ja volt (ld. uo.: 517 sk.).

A legnagyobb problémát a nyugati proszovjet baloldal számára azonban a Szovjetunió bizonyos külpolitikai lépései jelentették. Az első ilyen válságszituáció a spanyol polgárháborúba, pontosabban a köztársaságiak belső ügyeibe történő szovjet beavatkozás volt. Nem világos, hogy miféle szovjet érdek és helyzetértékelés nyomán került minderre sor. Franco sikere, a mellette nyíltan beavatkozó fasiszta hatalmak (vagyis Mussolini és főleg Hitler) szerepe miatt, a fasizmus sikerének tűnhetett, holott ami fasiszta Francóban egyáltalán volt, az nem volt más, csak a régi Falange maradványa (ld. Furet: 433). Föltehetőleg e látszat miatt döntött azonban

Sztalin a beavatkozás mellett: nem önmagában Spanyolország megsegítése, hanem a Szovjetunióval szemben barátságos népfront-kormányok európai elterjedésének általános elősegítése céljából, hiszen a fasiszta Németország háborús tervei 1936-ban még egyértelműen reális veszélynek látszottak. Főleg Nagy-Britannia magatartását – de Franciaországét is – kezdettől fogva a kommunizmus előretörésétől való félelem és a fasisztákkal való megbékélés jellemezte (így Franco kormányát végül még annak végső győzelme előtt elismerték 1939 februárjában); a Szovjetunió tehát kétségtelenül erkölcsi fölénybe került (ld. uo.: 428-429). A beavatkozás politikai célja egy demokratikus – egyben szovjetbarát – Spanyolország megteremtésének elősegítése volt, a polgárság békénahagyásával: ez morálisan akár szintén rendben lehet, bár a szovjet segítség a spanyol köztársasági vezetők együttműködésének és anyagi ellenszolgáltatásainak függvénye volt. A problémák akkor kezdődtek, amikor a szovjetbarát kommunisták harcot indítottak az anarchisták ellen, és velük együtt a köztársaság népi bázisát is legyőzték. Ebben a küzdelemben a szovjet tanácsadók külön terrorapparátusa vett részt, egy bizonyos Alekszandr Orlov (eredetileg L. L. Felbing) vezetésével, aki 1938-ban, amikor hazarendelték, félve a likvidálástól trockista kapcsolatai miatt, előbb Kanadába, majd az USA-ba menekült (ld. uo.: 442, 444-445). A már a „benemavatkozás” politika során is a fasiszta agresszorokkal szemben békülékenynek mutatkozó nyugati hatalmak közben előbb eltűrték az *Anschlusst*, majd Münchenben lepaktáltak Hitlerrel. A nagy Ebro-csata a szudétaválság idején zajlott – és München hatására Sztalin úgy döntött, hogy a Komintern kivonja a Nemzetközi Brigádokat a Szovjetuniótól és a hagyományos orosz érdekszférától oly távoleső Spanyolországból (v.ö. uo.: 449, 451).

Még nagyobb problémát okozott természetesen a szovjet-német meg nem támadási és barátsági egyezmény, különösen a francia baloldal és ezen belül a kommunisták számára. Ha a spanyol polgárháború esetében volt egy világos morális szempont, az antifasizmus álláspontja, viszont nem látszott világosan a szovjet államérdek; a meg nem támadási paktum esetében az ideológiamentes államrezon mindkét oldalon jól látszott, csak éppen egy morális megalapozottságú politika nem volt sehol (ld. ehhez Furet: 550-551). A Kominternnek azonban mégiscsak kellett valamilyen magyarázatot adnia. Eleinte változatlan maradt az antifasizmus jelszava, s eszerint a paktum csak kényszer szüleménye volt. Ám 1939. IX. 7-én Sztalin (Molotov és Zsdanov társaságában) kifejtette Dimitrovnak, hogy ez mindkét oldalról imperialista háború, ennek megfelelően nincs már különbség demokratikus és fasiszta államok közt, és nem baj, ha Németország meggyöngíti Angliát, vagy ha Lengyelország eltűnik – eggyel kevesebb fasiszta állam lesz. A népfront jelszavának vége, a kommunistáknak saját kormányaik ellen kell harcolniuk (látszatra a lenini „forradalmi defetizmus” fölújítása). Ha Lengyelország helyreállításáért (amiről szó sem lehet) tovább harcolnak, Anglia

és Franciaország lesznek felelősök a háborúért. A Komintern IX. 9-i utasítása e szelvényben adott útmutatást az európai kommunistáknak. (V.ö. uo.: 552 sk.) Ez különösen a francia kommunistákat hozta nehéz helyzetbe, bár vezetőjük, az ugyancsak hitű sztalinista Maurice Thorez mindigis hajlamos volt doktriner jelszavak vakmerő kimondására. Így még 1933. I. 14-én Berlinben egy gyűlésen, Thälmann jelenlétében kijelentette: a francia kommunistáknak is célja a versailles-i békerendszer megsemmisítése, beleértve Elzász-Lotharingia önrendelkezésének elérését (v.ö. uo.: 379). A Francia Kommunista Párt a müncheni egyezmény ratifikációja ellen szavazott, s a moszkvai paktum után is még Hitler-ellenes maradt, mivel nem kapott más utasítást. Így megszavazták a hadikölcsönöket (IX. 2.), és csatlakoztak a mozgósításhoz (IX. 6.). Ám szeptember közepén megjött a Komintern utasítása, és vele a fordulat: Thorez és mások dezertáltak, s a párt fölszólított a német békeajánlat akceptálására. A kommunista sajtót már korábban betiltották, most sor került a párt betiltására is (IX. 26) – és végül a párt még önkritikát is gyakorolt, amiért nem ismerte föl rögtön a helyes álláspontot! (V.ö. uo.: 565-566.) A német megszállás után a Francia Kommunista Párt – a Komintern-utasításoknak megfelelően – egy nem németellenes, bár nem is együttműködő álláspontot foglalt el (ld. uo.: 575). Amikor Hitler végre megtámadta a Szovjetuniót, ez a lelki fölszabadulást jelentette az egész európai baloldalnak és főleg a kommunistáknak: végre megint egybeeshetett antifaszizmus és kommunizmus.

Ez a helyzet azonban a világméretű végső háborús győzelem után természetesen ugyanúgy nem maradhatott fenn tovább, lévén hogy értelmét veszítette, akárcsak az angolszász–szovjet szövetség. E szövetség jegyében a háború alatt és közvetlenül utána megkötött paktumok egy darabig ugyan még hatottak, így a nevezetes churchilli százalékarányok is a befolyás megosztásáról a fölszabadított és egyben meghódított országokban. Egy „világ-kondominium” elvének jegyében Sztalin cserbenhagyta a görög kommunistákat a mediterrán térségben, de éppígy Churchill is a lengyel polgári erőket, elfogadva, hogy a „köztes-európai” sávban csak alapjában oroszbarát kormányok lehetnek (ld. Deutscher: 502, 506). Ez alól egyetlen kivétel volt: Finnország, ahol Sztalin – főleg a kényszerű előzményekre való tekintettel – végül megelégedett azzal a helyzettel, amit később a német külpolitikai vitákban a „Finnlandisierung” terminussal jelöltek. A Szovjetunió némely látványosan túlzó követelését, mint az igényt Észak-Hokkaidóra, a nyugati hatalmak kereken elutasították (ld. Krausz, Szovjetunió: 119-120); de az 1941-es európai szovjet határok visszaállítását, így a Baltikum és Moldávia újbóli bekebelezését lényegében símán elfogadták, sőt az ezen túlmenő új annexiókat is, mint Poroszföld vagy Kárpátalja, amelyek elfoglalása mégcsak nem is geopolitikai alapon, hanem tisztán katonai-stratégiai érdekből történt. Kelet-Európa valamilyen mértékű általános geopolitikai ellenőrzését (kérdés persze, hogy milyen mértékűt, mondjuk a finnországihoz hasonló) talán szintén elfogadták volna,

de a térség fölötti teljes orosz uralmat már nem. Sztalin eleinte óvatosan taktikázott: a kelet-európai államokkal szoros kétoldalú kapcsolatokat épített ki (külön-külön, az esetleges erősödésüket célzó föderációs tervek letiltásával), de nem kívánta őket szovjetizálni. Hiszen az alapvető cél magának a romokban heverő Szovjetuniónak az újjáépítése volt, s habár a legyőzött Németország szovjet zónáját többszörösen kirabolták, és más legyőzött államokra is súlyos jóvátételeket róttak ki, ám az újjáépítéshez nyugati segítségre lett volna szükség (ld. Deutscher: 536 sk.). Csakhogy bizonyos értelemben a nyugatiak, így elsősorban az amerikaiak is éppen erre számítottak. Arra ugyanis, hogy mivel a Szovjetuniónak elemi érdeke a nyugati segítség, ennek fejében engedményeket lehet majd elvárni tőle: minimum a saját háború-alatti engedmények visszavételét. Rooseveltnek állítólag még olyan illúziói is voltak, hogy a háború után lehetőség lesz a Szovjetunió demokratikus fejlődésére (v.ö. Furet: 621); legalább azt azonban biztosra vette, hogy a kelet-európai szovjet uralmat Amerika a gazdasági erejével vissza fogja tudni majd szorítani. Halála után lassú, de kemény küzdelem bontakozott ki az amerikai vezető politikai körökben, melynek során az 1941-45 között alelnök és még 1945-46-ban is miniszter Henry Wallace, annakidején a New Deal egyik vezető képviselője, aki 1944 tavaszán szibériai utat tett, s az ott látottakat „a jövő műhelye” megnevezéssel illette, szívesen követett volna a továbbiakban is egy bizonyos határig szovjetbarát politikát. (Ugyanezt a vonalat képviselte a diplomata Joseph E. Davies, akinek mint 1936-38 között moszkvai nagykövetnek mérhetetlen felelőssége van a sztalini terror nyugati elfogadtatásában; éppígy egyideig Claude Pepper szenátor, aki 1946-ban először írt egy hasonló funkciójú hatásos propaganda-könyvhöz.) Wallace később egyenesen a szövetség elárulásával vádolta Trumant, és az 1948-as elnökválasztáson az újrászervezett Progresszív Párt jelöltjeként lépett föl, az amerikai kommunisták támogatásával, ámde teljes kudarccal. (Ld. uo.: 728-729.) Addigra már egyértelműen győzött a Szovjetunió visszaszorításának vonala, hiszen Sztalin rögtön megértette az atombomba jelentőségét (amely természetesen, a drezdai bombázáshoz hasonlóan, neki szánt nyugati figyelmeztetés is volt), azonnal intézkedett, s ennek nyomán fegyverkezési verseny indult (ld. Krausz, Szovjetunió: 118-119). Az új vonalat a külügyminiszter Marshall hirdette meg a Harvard Egyetemen 1947. VI. 5-én tartott beszédében, s a róla elnevezett Marshall-terv egyik sarkalatos pontja az volt, hogy az újjáépítést célzó segélyezésből a központosított tervgazdálkodást folytató országok ki vannak zárva (v.ö. Deutscher: 564 sk.). Sztalin úgy érezte, becsapták, és VII. 7-én megtiltotta a befolyása alatt álló kelet-európai kormányoknak a csatlakozást (ld. Krausz, Szovjetunió: 121-122; Krausz, Sztalin: 288 sk.).

Kelet-Európában megkezdődött egy szovjet világbirodalom kiépítése, amit úgy hívtak, hogy „szocialista világrendszer”. A szocializmusnak nevezett rendszer nem „egy országban” létezett tehát többé, csak éppen a fejlett világ egy el-

maradott perifériáján. És éppoly elzárt körülmények között, mint Szovjet-Oroszország annakidején és a Szovjetunió ekkor is. Hogy mi a valóságos helyzet a „szocialista táboron” kívül, azt tilos volt tudni; a Nyugat-ellenes propaganda nyomorról, elnyomásról, fajiüldözésről és hasonlókról beszélt. (Ld. Deutscher: 585.) Ezért kellett a Nyugat (a német, osztrák, cseh területek) valóságát látott, hazatérő szovjet katonákat elszigetelni, a hadifoglyokat és a repatriált emigránsokat lágerba vinni (ld. uo.: 542 sk.), nehogy megisméltódjon a Napóleon legyőzése utáni mozgolódás a hadseregben. Egyáltalán, ami kellemetlen tény volt, azt lehetőség szerint eltitkolták: a nagy veszteségek és a jelentős kollaboráció tényeit egyaránt (ld. uo.: 558 sk.). A hadsereget nem dicsőítették többé, inkább háttérbeszorították, s mindenütt újból a párt mindenhatósága érvényesült (ld. uo.: 546 sk.). A csatlós országok kormányait a szovjet titkosszolgálat keményen kézben tartotta, s itt is az élet minden területén bevezették a szovjet modellt. Ideértve a koncepciós pereket is, melyeknek nyilvánvalóan nem volt más célja, mint az elrettentés: az általános rettegés kialakítása mindenkinben, aki nem Sztalin és a sztalinisták bábja. Ha Rajkkal és Slánskyval megtörténhet, ami megtörtént, kivel nem? A kommunista pártokat ismét szervezeti függésbe hozták: a Marshall-terv és a Truman-doktrína meghirdetése után és ellenükben létrehozták a Kominformot (ld. uo.: 568), bár a független jugoszláv párt (az első székhely éppen Belgrád volt) ebből egy év múlva már kisiklott. A Szovjetunió totális bezárkózása és a nemzeti önelégültség fölfokozása, a befelé-fordulás minden téren és a „kozropolita Nyugat-imádat” üldözése – egyéb okok mellett – végül életre hívta a durva nacionalizmus legdurvább formáját: az antiszemitizmust, habár nem annak faji változatában, ami a hitlerista fajelmélet ideológiájának korábbi elítélése után természetesen elég nehéz is lett volna. (Ld. Krausz, Szovjetunió: 132 sk.; Krausz, Sztálin: 293 sk.).

A cári Oroszországból örökölt zsidóellenesség a szovjet rendszerben nyilvánvalóan nem tűnhetett el csak úgy magától, de akár még az ideológiai nevelés hatására sem. Tudjuk, és láttuk rá a példát, hogy bár Trockij nem szívesen vállalt funkciót a zsidó származása miatt, ennek ellenére Sztalin a húszas-harmincas években, a trockistákkal vívott harcai során meglovagolta a továbbra is főnálló népi antiszemitizmust, amikor például az oroszosított nevük mellett főlegleggette az eredeti nevüket (ld. Krausz, Sztálin: 295-296). Maga Sztalin eredetileg nem volt kifejezetten antiszemita, bár persze filozsemita sem. Leghűségesebb munkatársai között találunk zsidókat, mint Kaganovics vagy Mehlisz, igazi *sameszeket*. A háború alatt az üldözött zsidók iránt Sztalin különösebb együttérzést nem mutatott, habár kifejezett részvétlenséggel sem lehetne megvádolni. A zsidókat, ha nem is a legfőbb föladatként, de megpróbálták evakuálni a megszállt területekről: az ott élt mintegy 2 millió zsidóból nagyjából 500 ezernek

sikerült elmenekülnie, mintegy 1 millió viszont elpusztult (ld. uo.: 298-299). A zsidó áldozatok adatait egyébként belemosták az általános szovjet veszteségekbe (ld. Krausz, Szovjetunió: 109-110, 113), olyannyira, hogy nemcsak Babij Jarról nem beszéltek mint zsidó tragédiáról (ld. Deutscher: 586 sk.), hanem Auschwitz 1945 januári szovjet felszabadítása után csak májusban adtak ki róla hivatalos jelentést, amelyben azonban a „zsidó” szó nem is szerepelt (ld. Furet: 656). A cionista zsidó különállást a szovjet forradalom – erre már utaltunk röviden – nem támogatta, sőt időnként üldözte. Ennek ellenére végül tolerálták a zsidó mensevik forradalmár Jurij Larin tervét egy zsidó autonóm egység létrehozására a Krímben (1922). Mivel azonban a helyi lakosság (oroszok és tatárok) nem lelkesedtek az ötletért, Sztalin 1928-ban a Birobidzsan-változat mellett döntött (ld. Krausz, Sztalin: 296). A háború alatt Sztalin, úgy látszik, hajlandó lett volna gesztusokat tenni a zsidók felé is: létrehozták a Zsidó Antifasiszta Bizottságot 1942 áprilisában, Sz. A. Lozovszkij külügyi népbiztoshelyettes kezdeményezésére, és vezetésével a neves színházi embert, Szolomon Mihoelszt bízták meg. Jóformán rögtön ezután azonban antiszemita hullám kezdődött a pártapparátusban; s 1942 augusztusában ún. „káderkiválasztási” határozat született a zsidók számarányának leszorítására a pártban, a hadseregben, sőt a partizánmozgalomban is. (Már a háború után, 1946-ban a zsidók a lakosság 1,5 %-át, a párttagság 3,65 %-át tették ki; ld. uo.: 301.) Az ez elleni tiltakozások (Grinberg, Erenburg), általában nem is jutottak el Sztalinig, mert a hűséges házörző Poszkrjobjisev (aki pontosan tudta, mi a dolga) megfelelő más irányba terelte őket. Különösen negatív hatást tett, amikor Mihoelsz és mások ilyenirányú levelei Molotovhoz fölvetették a korábbi krími terv újraélesztésének ötletét (tekintettel Birobidzsan teljes sikertelenségére), mint szovjet cionista megoldást az ekkor már a nemzetközi napirenden szereplő palesztinai zsidó állam helyett (ld. uo.: 300). Sztalin azonban messzebbre látott, és az amerikai külpolitikával együtt Izrael létrejöttét támogatta. Szögezzük le: e nélkül a támogatás nélkül (és a csehszlovák fegyverszállítmányok nélkül) Izrael nem alakulhatott volna meg. Sztalin döntésében nyilván volt egy hatalmi számítás, szovjet támpont létrehozása a Közel-Keleten (a zsidók Anglia ellen harcoltak függetlenségükért), de nem zárható ki szempontjai közül valamely általános igazságtételi szándék a háború utáni rendezés során. Azonban ismét – bár persze ismét eléggé természetes módon – egy súlyos csalódást kellett átélnie. A vezető amerikai politikus Henry Morgenthau mint a Joint igazgatója beszédet mondott Izraelban 1948 októberében, amelyben kijelentette: Izrael az antikommunista (vagyis szovjetellenes) bázis szerepét fogja betölteni (v.ö. Deutscher: 588 sk.). Bár az izraeli közhangulat a továbbiakban is szovjetbarát maradt, a kormánykörök nem kívánták cáfolni Morgenthau kijelentését, sem szóval, sem tettel.

A családás nyomán Sztalinon eluralkodott a paranoid antiszemitizmus. Még 1947-ben Amerikában egy cikk jelent meg a személyes életéről, s az információadás gyanúja K. A. Allilujevára, majd az ő (ki tudja, mennyire irányított) vallomása nyomán Mihoelszra terelődött. Egy megrendezett autóbaleset során 1948. III. 12-én el is tették láb alól. (Ld. Krausz, Sztálin: 302 sk.) A Morgenthau-beszéd nyomán az 1948. XI. 20-i politikai bizottsági ülés döntött a Zsidó Antifasiszta Bizottság föl-oszlatásáról (két lengyel-zsidó tagját egyébként már a kezdet kezdetén likvidálták), vezetőit letartóztatták. Molotov külügyminiszter feleségét, Polina Zsemcsuzsinát, mivel barátkozott Golda Meir izraeli nagykövettel továbbá kételkedett Mihoelsz halálának hivatalos verziójában, ekkor küldték lágerba, őt magát pedig rövidesen Vysinszkijjel váltották föl. Ezután nagy anticionista pert rendeztek 1949 márciusában valamiféle „amerikai-cionista összeesküvés” vádjával: a 110 ítélet közül 10 halálra szült, ezen kívül öten a vizsgálati fogságban vesztették életüket (ld. Krausz, Szovjetunió: 134 sk.; Krausz, Sztálin: 303 sk.). Hajsza kezdődött a „gyökértelen kozmopoliták” ellen, mindennapos rituálévá lett „a Nyugat előtti hajbókolás” elítélése (ld. Deutscher: 562 sk.). Hogy nem „antikozmopolita”, hanem antiszemita kampányról van szó, ezt persze sem Sztalin, sem egyáltalán senki nem vállalta nyíltan, de mégis ő maga váltotta le a moszkvai Nagy Színház „hazafiatlan” főrendezőjét, és nevezett ki a helyére egy általa is tudottan antiszemita személyt. Ismét divatba jött az oroszosított nevek üldözése, s miközben az értelmiség képviselői előtt ezt Sztalin „nem helyeselte”, több ezer zsidó értelmiségit bocsátottak el állásából (ld. Krausz, Sztálin: 307 sk.). A kultúrharc mellé politikai harc is társult: Berija ekkor számolt le az „antikozmopolita” harcot vezető, de a kifejezett antiszemitizmust nem támogató, már elhunyt Zsdanov embereivel, valamint Nikolaj Vozneszenszkij miniszterelnökhelyetessel, egy újabb (titkos) „leningrádi ügyet” kreálva (ld. Deutscher: 577 sk.; Krausz, Sztálin: 305 sk.).

Végül éppen Zsdanov halála szolgáltatott ürügyet a sztalini paranoia utolsó nagy föllángolásához. Egy bizonyos Lidija Timascuk nevű orvosnő ugyanis azt a vádat fogalmazta meg, hogy Zsdanov halálát az orvosai okozták. (A harmincas években orvosokat vádoltak meg nemcsak Menzsinszkij, de Kujbisev és Gorkij meggyilkolásával is.) Eleinte nem figyeltek oda rá, de amikor Sztalinnál agyérzsklerózist állapított meg Vinogradov orvosprofesszor, és tanácsolta a visszavonulását, ő két döntést hozott. Előszöris úgy határozott, hogy soha többé nem hívat orvost, másodszor pedig elhatározta egy per megszervezését a „gyilkos orvosok” ellen, amelynek egyik fő vádlottjaként persze Vinogradovot szemelte ki (ld. Krausz, Sztálin: 308 sk.). Az orvosper előkészületei során, melyek egy második vonalbeli NKVD-tiszt kezében voltak ugyan, de Sztalin közvetlen irányításával, nagyrészt neves zsidó szakembereket tartóztattak le. (Párhuzamosan rendezték meg Prágában a „cionista áru-

lók” elleni Slánsky-pert.) Sztalin ismét személyesen ellenőrizte a kihallgatásokat, amelyeket megintcsak nem mindenki élt túl... Az a különös tény, hogy senkit nem vádoltak meg egyetlen szovjet politikai vezető megölésének előkészítésével sem, hanem főleg katonai vezetők szerepeltek az állítólagos halálistákon (ld. Deutscher: 600), rettegést keltett a vezető garnitúrában. Hiszen pontosan tudták, hogy a „Gazda” állandóan gyanakszik a saját embereire is: ha tehát a vád szerint ők nem az áldozatok, akkor netán a fölbújtók szerepére lennének szánva? Vozneszenszkij eltűnése után Hruscsov és Malenkov megkereste az ügyben Sztalint, mire a következő választ kapták: „Azt akarják mondani nekem, hogy önök is a nép ellenségei?” (V.ö. uo.: 593 sk.) A párt XIX. kongresszusán támadások hangzottak el Molotov és Mikojan ellen (ld. uo.: 598 sk.), s a szovjet vezetők alighanem joggal rettegtek egy esetleges újabb tisztogatástól. Amikor végignézték Sztalin haláltusáját, talán nemcsak azért nem hívtak orvost hozzá, mert ő korábban így döntött. Bizonyosan megkönnyebbültek, amikor végre távozott az élők sorából. A nagyszabású temetési ceremóniák, a Lenin-mauzóleumba való mondhatni szentségtörő elhelyezés után lassú elszakadásba kezdtek: bejelentették az orvosok ártatlanságát, likvidálták a per fő előkészítőjét, amnesztiát hirdettek, hangsúlyozták a „kollektív vezetést”, megígérték a nép szükségleteinek „maximális” kielégítését. Az első desztalinizálási lépésekben a ravasz Berija (aki állítólag azt mondta volna Molotovnak, hogy Sztalint ő mérgezte meg) még élen járt, minden bizonnyal saját diktatúrájának megalapozása céljából, de a hadsereg segítségével végrehajtott letartóztatása és kivégzése révén a pártvezetés végül nemcsak diktatori törekvéseit hártotta el, hanem – évtizedek után újra – ellenőrzése alá helyezte a titkosrendőrséget (v.ö. Furet: 758 sk.).

A desztalinizálási folyamat további legfontosabb és legközvetlenebb lépései 1956-ig (XX. kongresszus) csöndben, majd 1961-ig (XXII. kongresszus) látványosan lezajlottak. A szovjet politikai rendszer lényegében visszajutott oda, ahol nagyjából a húszas években, Sztalin személyi diktatúrájának kiépítése előtt tartott. Azzal a különbséggel, hogy ez immár egy világhatalom politikai rendszere volt: mert ez volt végülis az a nagy eredmény, amelyet Ioszif Sztalinnak, negyedszázadig tartó szenvedések és iszonyatos áldozatok árán, sikertült elérnie. Ezért ő, azóta is és mindmáig, az orosz nacionalizmus hőse és bálványa, sőt bizonnyal örök időkre az is marad. Aki azonban nem ennek örököse és híve, hanem a szocialista eszmének, amellyel a nacionalista diktátor a gatzetteit leplezte és igazolta, az, mivel a szocializmus – gondoljuk el bár utópikus ideálnak vagy történelmi szükségszerűségnek – mindenképpen az egymást folytató keresztény, fölvilágosult és marxianus humanizmus örököse, egészen mást fog látni benne. A Jó ügyének elárulóját és a Gonosz birodalmának megtestesítőjét – a sötétség egyik fejedelmét, ama másik mellett és vele együtt, akivel olyannyira csodálták egymást.



III. RÉSZ:

A GONOSZ BIRODALMA AZ ELLENFORRADALOMBAN

„Látószögének patológikus feltételezettsége
a meggyőződéses emberből fanatikust csinál
– Savonarolát, Luthert, Rousseau-t, Robespierre-t, Saint-Simont –,
s a fanatikus az erős, szabaddá vált szellem ellentípusa.
Ám e beteg szellemek, e fogalom-epilepsziások vehemenciája
hatást gyakorol a nagy tömegre... [...]
Egy német szerzetes, Luther, Rómába érkezett.
Ez a szerzetes, aki zsigereiben hordta egy balsorsú pap
valamennyi bosszúszomjas ösztönét,
Rómában fellázadt a reneszánsz ellen.
[...] Luther a pápaság romlottságát látta,
holott épp az ellenkezője volt kézzelfogható:
a régi romlottság, a peccatum originale,
a kereszténység nem ült már a pápai trónon!
Hanem az élet! Az élet diadala!
A nagy Igen minden fenséges, szép és vakmerő dologra!...
S Luther helyreállította az egyházat: megtámadta azt...”
(Friedrich Nietzsche)

5. AZ ELLENFORRADALOM ELMÉLETE

Ahogy fentebb nem egyszerűen a forradalmakról beszéltünk, hanem az általábanvett forradalomról, most ugyanígy kell az általábanvett ellenforradalomról, az ellenforradalomról *sui generis* beszélnünk. Amelynek természetesen megnyilvánulásai voltak a konkrét ellenforradalmak és ellenforradalmi mozgalmak. Az ellenforradalom *qua* ellenforradalom az ellentételezése a forradalomnak mint olyannak: lényege az eredetmítikus gondolkodáshoz való visszatérés, az ettől való elszakadás addigi eredményeinek megsemmisítése. De mivel az eredetmítikus gondolkodás egy-az-egyben természetesen nem újítható föl a modern korban, ezért a visszatérés elérése új (bár az eredetmítosszal egybevágó) mítoszok megteremtésével kezdődik, melyeket azután – tudatosan vagy tudattalanul – reakciós és ellenforradalmi politikai mozgalmakkal kapcsolnak össze.

5.1. MÍTOSZ ÉS POLITIKAI REAKCIÓ

A leghatásosabb ilyen mítoszt Friedrich Nietzsche alkotta meg az *Übermensch*-ről (magyarul felsőbbrendű ember vagy felsőbb-ember, angolul a közismert „superman”) szóló elméletével. Nietzsche a gondolatait, még hosszabb eszmefuttatások esetében is, kifejezetten aforisztikus jelleggel, sőt sokszor kétértelmű célzásokban fejtette ki, ezért elméletét már emiatt sem könnyű rekonstruálni. Ráadásul azonban – persze mint oly sok más filozófusnak is – különböző korszakai voltak, s gondolatainak irányultsága bennük nem volt mindig egybevágó. Ha e különböző korszakok közül mi az elemzésünkben a legkésőbbi korszakot, tehát utolsó tudatos éveit tekintjük igazán mérvadónak, kiegészítve a posztumusz kiadott hagyatékkal, annak oka, hogy az ekkori könyvekben jelennek meg Nietzsche azon gondolatai, amelyekkel a későbbi fejlődésre a legnagyobb hatást gyakorolta.

Nietzsche egész gondolatvilágának egy túlfeszített kultúrkritika a lényege. Nem egyszerűen a kultúra eltömegesedését (Kierkegaard szavával: nivellálását) bírálja, hanem – mint Ricoeur kitűnő megjelölésével „a gyanú mestereinek” (*maîtres du soupçon*) egyike, Marx után és Freud előtt – a kultúra érvényes mivoltát mint olyat vonja kétségbe. Az eltömegesedés azonban kétségtelen szimptóma. Így Nietzsche ismert fordulatának Wagner értékelésében szintén az a kulcsa, hogy „ma tömeghatása van”, márpedig a tömeg soha nem juthat el a „nagy stílushoz” (Följegyzések egy Wagnerről szóló íráshoz, VIII.; ld. Nietzsche, Nachlass I.: 154 sk., 158.) Eleve a dráma (zenedráma) formája sem igazán rokonszenves neki, éspedig már a görög dráma esetében sem: „A dráma helyzete *alacsonyabb*, mint az *eposzé*: nyersebb közönség, demokratikus.” (Uo.: 185.) A modernitás tömegkultúrájával szemben, másokhoz hasonlóan, Nietzsche is szívesen fordul ugyan régebbi, heroikus korok kultúrájához, ő azonban sajátos megközelítéssel. A német klasszikából például Goethe megfelel neki, de Schiller már nem; a reneszánszból Michelangelo igen, de Raffaello nem. „Az ideális Schillernél, Humboldt nál: – hamis antikvitás, mint a Canovák... [...] Többre tartom *Michelangelót*, mint Raffaellót, mert [...] egy *előkelőbb* kultúra ideálját pillantotta meg, mint amilyen a keresztény-raffaellói...” (Uo.: 185, 201.) Első megközelítésben nyilván arról van szó, hogy Goethe nagyvonalúbb, mint Schiller, éppígy Michelangelo is, mint Raffaello, éspedig ugyancsak eléggé nyilvánvalóan az utóbbiaknál meglévő szentimentális vonások hiánya miatt (erre vonatkozik a kereszténységre történő utalás). Valójában azonban jóval többről: Nietzsche a tudomány dezantrópomorfizáló tendenciáját mint „a gyanú mestere” túlfeszíti, és „materialista” dehumanizálási tendenciákba fordítja át. Az idealista filozófiákat és spekulációkat sorozatosan bírálja: „*Csakis testi* állapotok vannak: a szellemiek következmények és szimbólumok.” (Nietzsche, Nachlass II.: 112.) „*Mily felületes és szegényes* is minden *belső*...” – úgy mint a cél, a fogalom, az érzés stb., a valóság

dolgaihoz képest. „A *'belső világ'* sokkal keskenyebb és kurtább a mechanikusnál.” (Uo.: 124-125.) Vagy: „Az intellektus hajlamaink eszköze, és nem több, *soha* nem lesz szabad.” (Uo.: 132.) Az ember fogalmáról általában nem lehet beszélni, hiszen csak egyes individuumok vannak, s ha az ember céljáról beszélünk, ez azt jelenti, hogy akadályozzuk az egyest az egyes-létében (ld. uo.: 140). Kétségtelen: tisztán természettudományos nézőpontból a fölsorolt eszméket pusztá spekulációnak és illúzióknak kell minősítenünk. Ezt Nietzsche eléggé világosan kimondja: „Ami bennünket Kanttól éppúgy, mint Platóntól és Leibniztől elválaszt: mi a szellemi esetében is egyedül a valamivé-levésben [*Werden*] hiszünk, – mi keresztül-kasul *historikusak* vagyunk. Ez a nagy fordulat. Lamarck és Hegel – : Darwin csak utóhatás. *Hérakleitos* és *Empedoklés* gondolkodásmódja újra föllép.” (Nietzsche, Nachlass I.: 237.) Szerinte Hegel akkor hibázott, amikor nem maradt meg a természettudományos pusztá *Werden* álláspontján, hanem a tudományos megközelítésmódot általános racionalista világnézetbe vitte át: „Hegel gótikus egetostromlása (– *elkésettség*). Kísérlet, hogy egyfajta értelmet vigyen a fejlődésbe; – én, az ellenkező ponton, még magában a logikában is egyfajta értelemnélküliséget és véletlent látok.” (Uo.: 253.)

A kultúra legnagyobb illúziója és hazugsága azonban a morál mint olyan: „A morális ítéletek eszközök ahhoz, hogy indulatainktól egy intellektuálisabb módon szabaduljunk meg, mint amikor ez mozdulatok és cselekvések révén történik. [...] A morális és a vallásos ítéletekre nézve közös: [...] negyedszer: mindkettő imaginárius lényekről szól, amelyek nem léteznek; vallási ítéletek az istenekről, morális ítéletek jó és rossz emberekről, és hasonlók...” (Nietzsche, Nachlass II.: 134-135.) Egy hosszabb följegyzés („*Zu Jenseits von Gut und Böse*”) a következőképpen foglalja össze Nietzsche kultúrkritikájának lényegét: „Kiindulva az *élet* egy elképzeléséből (ami nem magát-fenntartani-akará, hanem egy *növekedni*-akará), egyetlen pillantással megállapítottam Európa politikai, szellemi, társadalmi mozgásának alapösztöneiről: 1. hogy a filozófiák legalapvetőbb eltérései mögött is a hitvallás egy bizonyos azonossága húzódik meg: *morális hátsó szándékok*, még világosabban: *népi ideálok* tudattalan követése; – hogy következőleg a morális probléma alapvetőbb, mint az ismeretelméleti; 2. hogy egy szemléletváltás egyszer majd szükségessé teszi a *morál előítéletének* és minden népies ideálnak a megvizsgálását: amihez csakis szabad, azaz nem-morális szellemek eszközei lesznek használhatók; 3. hogy a kereszténység a maga erkölcsével, mint plebejus ideál, az erősebb, magasabb formájú, férfiasabb típusok tönkretételére fut ki, s egyfajta csordaembert részesít előnyben: hogy a demokratikus gondolkodásmód előkészítése; 4. hogy a tudomány az *egyenlőségi* mozgalommal szövetségben halad előre, – szóval demokrácia; hogy a tudósok összes erényei elutasítják a *rangsort*; 5. hogy a demokratikus Európa csak a *rabszolgaság* egy szublimált tenyésztésére fut ki, amelyet *egy erős fajnak kell vezetnie*, hogy saját

magát fönn tudja tartani; 6. hogy egy arisztokrácia csak tartós kemény nyomás alatt keletkezik (uralom a Földön).” (Nietzsche, Nachlass I.: 421-422.) A tudományra tett bíráló megjegyzés csak a társadalmi hatásokra vonatkozik; a tudományos szemlélet helyes – elvben dezanropomorfizáló, gyakorlatilag dehumanizáló – fölhasználása a morál hazugságát tagadó új arisztokrácia műve lesz: „Az új filozófia csak egy uralkodó kaszttal kapcsolatosan jöhet a világra, mint ennek legfőbb szellemi képviselője” (Nietzsche, Hatalom: 411); és erre vagyunk hivatva „[m]i, új filozófusok”, vagyishát maga Nietzsche és általa várt követői (ld. uo.: 413). Hogy a természettudomány „materialista” világszemlélete és a morál semmivéfoszlása összefüggenek, azt Nietzsche imponáló világossággal és éppoly imponáló vakmerőséggel jelenti ki: „Schopenhauer mint ateista átkozza annak kimondását, ami leleplezi a morális jelentések világát. Angliában azon fáradoznak, hogy rokonítsák egymással a morált és a fizikát, von Hartmann úr meg a morált és a létezés [*Dasein*] értelmetlenségét. Ám a voltaképpeni nagy aggodalom ez: *nincs többé értelme a világnak*. – Amennyiben ugyanis 'Isten'-nel az eddigi morál is elesik: kölcsönösen föltételezték egymást. Most én egy új értelmezést hozok, egy 'nem-morálisat', amelyhez viszonyítva az eddigi morálunk csak mint speciális eset jelenik meg. Népszerűen szólva: én tagadom az Istent, de nem az Ördögöt.” (Nietzsche, Nachlass I.: 254-255.)

Lényegében csak két nagy heroikus korszaka van a tényleges történelemnek, amelyek Nietzsche számára példaképként jönnek számba. Az egyik a korai görögség, gyakorlatilag a homéroszi kor. A későbbi görögség ehhez képest már hanyatlás, így a Sókratés utáni nagy görög filozófia, benne Platón is, bár az őt megelőző még nem: „Amikor Görögország legjobb időszaka már eltűnt, jöttek a morálfilozófusok: mert Sókratéstól kezdődően minden nagy görög filozófus, elsősorban és alapvetően, a *morál* filozófusa. Ez azt jelenti: a boldogságot keresik; – az a rossz, hogy keresniük kell. [...] *Pythagoras* egy antidemokratikus ideál kísérlete volt, a népuralom viharos mozgalmi közepette. [...] *Pythagoras* az *előkelők* egy rendjét alapította meg, a templomosok egyfajta rendjét. [...] *Hérakleitos*: [...] A szükségszerűséget morálisan fölmagasztalja és *átérzi*.” (Nietzsche, Nachlass I.: 232-233.) Nietzsche azonban mást bírál Sókratésban és mást Platónban: az előbbiben a végső demokratizmust, az utóbbiban a végső idealizmust: „Sókratés: a *közönséges* ember... [...] [...]halála: egyfajta hamisság, [...] inkább egoista, mint patrióta. A dialektika már eredetére nézve is *plebejus*... [...] Platón: a görögtelen [*ungriechisch*] benne – a test, a szépség stb. megvetése. A középkor előhírnöke: jezsuitizmus a nevelésben és despotizmus.” (Uo.: 234-235.) Az igazi görögség megtagadása tehát Sókratésszal és Platónnal kezdődik, s a kereszténységben kulminál: „Mi jó? – Mindaz, ami az emberben növeli a hatalom érzését, a hatalom akarását, növeli magát a hatalmat. Mi rossz? – Mindaz, ami a gyengeségből fakad. [...] A gyengéknek és a félresikerülteknek pusztulniuk kell:

ez a legelső tétele a *mi* emberszeretetünknek. S ehhez még segédkezet is kell nyújtatunk. Mi az, ami károsabb minden bűnnél? – A tevőleges részvétel olyanok iránt, akik félresikerültek és gyengék – s ez a kereszténység...” (Nietzsche, Antikrisztus: 9.) A kereszténység végül tönkretette Rómát, tönkretette az egész antik világot. Az iszlám ezzel szemben férfiakat előfeltételez, ezért Hohenstauf II. Frigyes császár (valójában inkább szicíliai király) harca Rómával egyben elvezetett barátságához az iszlámmal (ld. uo.: 104 sk., 108 sk.). Ő már a reneszánsz előfutára volt.

A másik nagy példaadó korszak Nietzsche számára ugyanis a reneszánsz. De vigyázzunk: nem a reneszánsz előkelő humanizmusa, sokkal inkább arisztokrátikus cinizmusa. Ezért ünnepli Nietzsche a reneszánsz korának cinikus politikusait, és éppen mindenekelőtt a cinikus pápákat. Szerinte igazi „olimpосzi eszme” lett volna Cesare Borgia mint pápa... Luther megbocsáthatatlan bűnt követett el a pápaság kereszténytelen cinizmusa elleni támadásával: „Egy német szerzetes, Luther, Rómába érkezett. Ez a szerzetes, aki zsigereiben hordta egy balsorsú pap valamennyi bosszúszomjas ösztönét, Rómában fellázadt a reneszánsz *ellen*. [...] Luther a pápaság *romlottságát* látta, holott épp az ellenkezője volt kézzelfogható: a régi romlottság, a *peccatum originale*, a kereszténység *nem* ült már a pápai trónon! Hanem az élet! Az élet diadala! A nagy Igen minden fenséges, szép és vakmerő dologra!... S Luther *helyreállította az egyházat*: megtámadta azt...” (Nietzsche, Antikrisztus: III-III2.) Van jelentősége annak, hogy Nietzsche miféle sorba helyezi el Luthert: „Látószögének patológikus feltételezettsége a meggyőződéses emberből fanatikus csinál – Savonarolát, Luthert, Rousseau-t, Robespierre-t, Saint-Simont –, s a fanatikus az erős, *szabaddá* vált szellem ellentípusa. Ám e *beteg* szellemek, e fogalom-epilepsziások vehemenciája hatást gyakorol a nagy tömegre...” (Uo.: 95.) Hogy a fölsoroltak mennyire – és mennyire egyformán – voltak „fanatikusok”, vitatható ugyan, de kevésbé érdekes, mint az, hogy hatást gyakoroltak „a nagy tömegre”. Lutherra nézve azonban annyiból igenis érdekes a fanatizmus vádjá, hogy ha sokan, mint láttuk, a katolicizmus külső-gyakorlatias szociáletikáját állították szembe az ő belső hiten alapuló hivatás-fogalmával, most Nietzsche mintegy *malgré lui* a mentőtanújaként lép föl, megmutatva, hogy míg a külsődleges vallásosság lehetővé teszi a cinikus életvitelt, a belső („fanatikus”) vallásosság viszont nem. Nietzsche bírálata ugyanis a protestantizmust a maga egészében érinti: így föllép Leibniz és Kant, az egész protestáns német filozófia ellen (ld. Nietzsche, Antikrisztus: 18 sk.); általában a protestantizmus szerint „a lehető legtisztátalanabb, legorvosolhatatlanabb s a legcáfalhatatlanabb fajta kereszténység” (uo.: III-III2). Kant „egy kifinomult elme, egy pedáns lélek”, akire jellemző „otromba pedantériája és kisvárosiassága, ennek a königsbergi kínainak a groteszk ízléstelensége”, s aki nem jön rá, hogy „[a] ’kategorikus imperatívusz’-hoz kell egy imperátor!” De Nietzsche szerint a folytatás sem

jobb: „Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Strauß – az egész búzlik a teológusoktól és egyházatyáktól.” (Nietzsche, Nachlass I.: 237, 239.)

A történelem áttekintéséből (mert „tanulmányozásról” alighanem túlzás lenne beszélni) Nietzsche a következő törvényszerűséget vonja le, minden magasabb kultúra kezdetére nézve: „Emberek egy még természetes természettel, barbárok a szó minden borzalmas értelmében, ragadozó-emberek, még töretlen akaraterő és hatalomvágy birtokában: rávetik magukat a gyöngébb, műveltebb, békésebb, talán kereskedő vagy állattenyésztő fajokra, vagy pedig azokra az elpuhult kultúrákra, amelyeknél a szellem és a romlás csillogó tűzijátékaiban éppen ellobbant az utolsó életerő. Az előkelő kaszt kezdetben mindig a barbárok kasztja volt: túlhatalmuk nem elsősorban a fizikai erőn alapult, hanem a lelki jellegűn, – ők voltak az *egészebb* emberek (ami minden fokon azt is jelenti, hogy 'az egészebb bestiák' –). [...] [Később] megszelídítik őket, meggyöngülnek, [...] az elnyomott rabszolgák között föllép az erő és a barbár tudata, s a folyamat előlről kezdődik.” (Nietzsche, Nachlass II.: 252-253.) Nem kétséges, hogy számos történelmi példát láthatunk arra nézve, amit Nietzsche itt leír. Az igazán lényeges azonban magának a kultúrának, pontosabban civilizációnak a strukturális törvényszerűsége. Amint ugyanis Nietzsche már a „Der griechische Staat”-ról (1872) írva leszögezte: egy kultúra lényegéhez hozzátartozik a rabszolgaság. Ezt alapvetően a társadalom organikus elméletével indokolja meg: „Alárendelődünk, átmegyünk *funkciókba*, és csaknem teljesen lemondunk sok eredendő erőről és szabadságról, s élünk tovább: – a *rabszolgaság* szükséges egy magasabb organizmus kialakulásához, éppígy a *kasztok*. [...] Engedelmesség, funkciótudat, gyöngeségérzés mentek át 'a *nem-egoisztikus*' értékebe: mint ahogyan *egy Istentől* való tökéletes függőségben hittek.” (Nietzsche, Nachlass II.: 162-163.) Az organikus funkciók rögzítésével hozza létre az uralkodó kaszt a jogok és kötelességek rendszerét: „Jogok: a hatalmasabb megrögzíti a funkciógyakorlókat [*Funktionäre*] egymáshoz képest; és *kötelességek*: a hatalmasabb megrögzíti a funkciógyakorlókat *magához képest*.” (Uo.: 164.) A tulajdon társadalmi intézménye is biológiai alapon jön létre: „A tulajdonlási vágy – a *táplálkozási* és *vadász-ösztön* folytatása. A megismerési vágy is egy magasabb fokú tulajdonlási vágy.” Ebből következően: „Lenézzük a tulajdonnélkülit, [...] impulzusok szélkakasa és önmagahiányos.” (Uo.: 165-166.) Ez örök törvényszerűség, tehát a jövőre nézve is érvényes: „Ami az állami és társadalmi formákra nézve kimondható, az az, hogy *mindigis és minden formájukban csak a rabszolgaság különböző formái lesznek...*” (Uo.: 365.)

Ezen az alapon száll szembe Nietzsche a szocializmussal. „Egyáltalában nem látom tisztán, mit akarnak csinálni az európai munkással, minekutána kérdést csináltak belőle. Túlságosan is jó helyzetben van ahhoz, hogy ne kérdezzen egyre többet, egyre szerénytelenebb tolakodással. [...] Már nem lehet abban reményked-

ni, hogy egy szerény és önmagával elégedett emberfajta fejlődhet ki, olyan osztály, amely a kínai típusnak felel meg: pedig ez lett volna ésszerű, sőt egyenesen szükségszerű. [...] Az eszközt is akarnunk kell, ha akarunk valamely célt: ha rabszolgákat akar valaki, hát bolond, ha ő maga neveli úrnak őket.” (Nietzsche, Bálványok: 88.) Ez azonban nem pusztá tudományos megállapítás nála, hanem szenvedélyes gyűlölet: „Hogy a mai csőcselékből kit gyűlölök a legjobban? A szocialista csőcseléket, a Csandála-apostolokat, akik kisszerű létükkel aláássák az ösztönt, az örömet s a munkás megelégedettség-érzését – akik iriggyé teszik őt, s bosszúra tanítják... Az igazságtalanság sohasem az egyenlőtlen jogokban rejlik, hanem az 'egyenlő' jogokra való igényben...” (Nietzsche, Antikrisztus: 103.) Mindez összefügg ugyanakkor a morál és az idealizmus tagadásával is: „Szégyen és gyalázat minden szocialista gondolkodóra, hogy szerintük létezhetnek olyan körülmények, társadalmi kombinációk, amelyekben már nem burjánzana a bűn, a betegség, a prostitúció, az ínség... De ez annyi, mint az élet elítélése.” (Nietzsche, Hatalom: 28.) Ha Nietzsche szerint, mint láttuk, a legrégibb és legegészségesebb ösztön, hogy az ember birtokolni akar, sőt mindig többet akar birtokolni, a tulajdon nélküli pedig „önmagahiányos”, akkor természetes, hogy számára a szocializmus a legkisebbek és legostobábbak zsarnoksága. Azonban mégis veszélyt jelenthet: „Mindazonáltal Európában sokféle rajtaütésszerű és meglepetésszerű támadások előfordulhatnak, [...] és a Párisi Kommun, amelynek Németországban is megvannak a szószólói” talán csak könnyű kis zavar volt a következőkhöz képest. (Ld. uo.: 64-65.) Tehát bár a szocializmus végső soron utópia, mégis csírájában el kell már fojtani, még mielőtt ilyen zavarokhoz vezetne, s ezért elvetendő már maga a szocialista mozgalmat megengedő demokratikus államberendezkedés is: „Szemben állok 1. a szocializmussal, mert egészen naivan álmodik a 'jóról, igazról és szépről', valamint az egyenlő jogokról [...]; 2. a parlamentarizmussal és az újságírással, mert ezek azok az eszközök, amelyek a csordaállatot uralomra juttatják.” (Uo.: 320.)

A hatalmat ugyanis a felsőbbrendű embereknek kell gyakorolniuk. A felsőbbrendű ember először is egy – mint fentebb láttuk – „természetes természettel” rendelkező ember, aki szabadjára engedi természetes ösztöneit. Már magának az embernek a kialakulásában is volt valami természetellenes: „Alaptétel: Az, ami az embernek a győzelmet meghozta az állatokkal vívott harcban, egyszersmind magával hozta az embernek egy súlyosan és veszélyesen kóros fejlődését is. Ő a még meg nem határozott állat. [...] A majmok túlságosan jóindulatúak ahhoz, semhogy az ember tőlük származhatott volna.” (Nietzsche, Nachlass II.: 110.) A társadalomban végső soron biológiai törvényszerűségeknek kell érvényesülniük: „Az 'én' alávet és öl: úgy dolgozik, mint egy organikus sejt: rabol és erőszakot tesz. [...] A sok föl-szabadult én az uralomért küzd.” (Uo.: 247-248.) A *struggle for life* már a hordá-

ból is kitermeli a vezért: „A rangsorhoz – Az emberek egyenlőtlenségéről: a) vezér és csorda...” (Uo.: 245.) A társadalomban azonban a vezér-jellegű nagy emberekkel szemben és fékentartásukra a tömeg (a „csorda”) létrehozza az erkölcsöt, mivel egyszerre féli őket és retteg tőlük. Egyfelől: „A morális értékelés először *magasabb és alacsonyabb rendű emberek* (vagy kasztok) megkülönböztetésére vonatkozik. [...] Nem 'jó' és 'rossz', hanem 'nemes' és 'közönséges' az eredeti érzés.” (Uo.: 226.) Másfelől minden civilizáció retteg a „nagy emberektől” (ld. uo.: 175); mert hiszen ki is a nagy ember: „Nagy ember: aki jogot érez rá, hogy föláldozzon embereket, [...] nem egy 'eszme' szolgálatában, hanem mert uralkodni akar. [...] Az államok élén a *magasabb embernek* kell állnia...” (Uo.: 250.) Ha a tömegnek sikerül megakadályoznia, hogy egy ilyen, uralkodásra hivatott „magasabb ember” vezető pozícióba kerüljön, akkor ez a bűnöző típusában bosszulja meg magát: „A bűnöző típusa az erős ember típusa, aki kedvezőtlen körülmények közé került, és ezért megbetegített erős ember lett belőle. Hiányzik neki a vadon, bizonyos szabadabb és veszélyesebb természet és létforma, ahol minden, ami az erős ember ösztönvilágában támadó és védő fegyver, *joggal* marad fenn.” (Nietzsche, Bálványok: 92.) Hobbes kategóriáival élve: a bűnöző fölmondja a társadalmi szerződést, és tudatosan vállalja a visszatérést a természeti állapotba. „A mi civilizált világunkban szinte csak elnyomorodott kis bűnözőket ismerhetünk, akiket agyonnyom a társadalom átka és megvetése... [...] [m]inden nagy ember bűnöző volt, [...] a bűnözés a nagysághoz tartozik...” (Nietzsche, Hatalom: 314.) Ez valójában ugyanis magasabbrendű lét a társadalmi csordaléhez képest: „Inkább élni veszélyesen és fegyveresen, mint a kölcsönösen gyáva csordabarátságban. Minden ember, aki erre eddig csak adott, gonosz volt.” (Nietzsche, Nachlass II.: 267.) A nagysághoz azonban nemcsak a bűnelkövetés tartozik hozzá mint gonoszság, hanem kifejezetten a *kegyetlenség* is, mint az erkölcsi gátak végső tagadása, mint végigvitt és manifesztált morális gátlástalanság: „A hatalmasabb erőszaktevése és önteltsége az alávetettel szemben. [...] *Fájdalmat okozni* – magunknak és másoknak –, hogy képessé váljanak a magasabb életre, a *győztesére* – ez lenne a célom. [...] A kegyetlenség feszült és büszke lelkek számára megkönnyebbülés lehet, olyanok számára, akik hozzászoktak, hogy magukkal szemben folyamatosan keménységet gyakoroljanak: számukra ünnep lesz végre egyszer fájdalmat okozni, szenvedni látni, – minden harcias faj kegyetlen.” (Uo.: 259-260.) Bár a kegyetlenség létezik elnyomott lényeknél, rabszolgáknál is: ez a gonosz ill. silány lelkek kegyetlensége, akik ugyanis egyrészt magukhoz nem tudnának kegyetlenek lenni, másrészt a kegyetlenséget épp ezért nem vállalják nyíltan, hanem általánosságban a – ti. magukkal szemben megkövetelt – részvétet hirdetik. A felsőbbrendű ember elvileg utasítja el a részvét gondolatát, s mint a morál végső tagadója képes rá, hogy kifejezetten élvezze a másoknak okozott szenvedést: „A *részvét* problémája. Először a kegyetlenség egy mély

ösztönét, a más szenvedésének élvezését kell nagyra növesztenünk. Mert a rettentő közömbösség minden 'rajtunk-kívüli' iránt előbb van. A kifinomultabb együttérzés nem más, mint legyöngített kegyetlenség." (Uo.: 262.)

A felsőbbrendű ember tehát biologisztikusan kiválogatódott ember, olyan ember, aki a létért való harcban – lévén erkölcsileg gátlástalan – az erősebbnek bizonyult. A civilizáció, a kultúra, a morál által megrontott korunkban azonban már nem tud szabadon kifejlődni, ezért ki kell tenyészteni: „A probléma, [...] hogy mely embertípust kell *tenyészteni*, *akarni*, mint ami magasabb értékű, életrevalóbb s ígéretesebb jövőjű.” (Nietzsche, Antikrisztus: 10.) A szaporodás természetes menetébe kedvezményekkel és gátakkal kell beleavatkozni. Kedvezményeket kell adni például a sokfiús apáknak, hiszen cél a harcos férfiak szaporítása; ezzel szemben: „Vannak olyan esetek, amikor egy gyermek büntény lenne: krónikus betegeknel és harmadfokú neuraszténiásoknál. [...] Bizonyos tanra van szükségünk, amely elég erős ahhoz, hogy a tenyésztés irányában hasson: erősítse az erőseket, bénítsa meg és zúzza szét a világfájdalmasokat. Hanyatló fajok megsemmisítése. [...] A rabszolgai értékcselelések megsemmisítése. Uralom a Föld felett, egy magasabb rendű típus létrehozásának eszközeként.” (Nietzsche, Hatalom: 313, 368.) Ámde nemcsak az értéktelen utódokat kell ilyen vagy olyan módon megsemmisíteni. A magasabbrendű és alacsonyabbrendű emberek fajkeveredése is veszélyes: az „egyenlő emberek” babonája, melynek következtében a rabszolga-ösztönök, az elnyomott rétegek csűrheösztönei belekeverednek minden osztály és réteg véérébe, s a fajra rövidesen már nem is lehet ráismerni (ld. uo.: 370). Ez pedig történelmi hanyatláshoz vezet. „Az uralkodó típusú emberek és uralkodó rétegek *elfájása* okozta a történelemben a legnagyobb bajt” – ezért bukott meg annakidején Róma: a keresztény rabszolgavallás elfogadása és uralomrajutása miatt (uo.: 375). Az előkelő faj, az arisztokrácia vétét tisztán kell tartani, mert „[c]sak született nemesség létezik, a vér nemessége”, biológiai nemesség tehát: nem a Gothai Almanach arisztokráciája, de nem is az ún. „szellemi” arisztokrácia (ami csak becsvágyó zsidók jelszava) (ld. uo.: 398). A felsőbbrendű ember fajtájának kitenyésztése a jelen föladata a jövő számára: „Én olyan emberfajtának írok, amelyik még nem létezik: a 'Föld urainak'. [...] *Rangsor*: aki az értékeket meghatározza, aki megszabja évezredek akaratát, oly módon, hogy irányítja a legnagyobb jellemeket, az a *legértékesebb ember*.” (Uo.: 404, 416.) A létért való harc azonban ezzel nem fog végetérni. Egyrészt mindig újabb, harcias, barbár fajok léphetnek föl; de másrészt – amint fentebb láttuk – az elnyomott rabszolgák között is fölléphet az erő barbár tudata. „Az erkölcs és a társadalom fölbomlása olyan állapot, amelyből az új tojás vagy esetleg *tojások* előlépnek – tojások (individuumok) mint új társadalmak és egységek csírái. [...] [m]ihelyt ez megmutatkozik, a *régi társadalom elhal*. Ez nem hasonlat.” (Nietzsche, Nachlass II.: 171.) A biológiai

természetes kiválogatódás tovább folytatódik, örökkön-örökké: ez az *örök visszatérés* törvényszerűsége.

Habár Nietzsche ilymódon tehát nem köti konkrét biológiai emberfajtákhoz, rasszokhoz a magasabb ill. alacsonyabb rendű emberek fajtáját, azért a későbbi fajelmélet találhatott írásaiban erre nézve is egy sor támpontot. Így Nietzsche gyakran emlegeti a felsőbbrendű emberek történelmi példáiként az árjakat és a germánokat. Ezt írja például Manu törvényeiről: „E rendelkezések éppen eléggé tanulságosak: megismerkedünk bennük az *árja* humanitással, a maga eredeti, tiszta formájában – megtanuljuk, hogy a 'tisztá vér' fogalma távolról sem ártatlan elgondolás. [...] A zsidó gyökerekből származó és csak e talajból sarjadó palántaként érthető kereszténység minden tekintetben *ellentétes* a tenyésztés, a faj, a kiváltságok minden moráljával – a kereszténység *par excellence* árjaellenes vallás: minden árja érték ártértékelése, [...] a szegényeknek, az alacsonysorsúaknak prédikált evangélium, az elnyomottak, nyomorultak, félresikeredettek, félresiklott életű emberek össznépi lázadása a 'faj' ellen...” (Nietzsche, Bálványok: 49.) A „szőke bestia” némileg komikus fogalmára természetesen a barbár (szőke) germánok szolgálnak például: „A korai középkorban [...] mindenfelé a 'szőke bestia' legszebb példányaira vadásztak – 'megjavították' például az előkelő germánokat.” (Uo.: 47.) A németekről és a német kultúráról Nietzsche ugyan számtalan csípős, sőt mondhatni harapós megjegyzést tett, mégsem látta azonban reménytelennek a felsőbbrendű németiség kifejlődését, legalábbis bizonyos német típusokból kiindulva: „A német kultúra jövője a *porosz tisztek* fiain nyugszik. [...] A *märkisch* nemesség és egyáltalán a porosz nemesség (bizonyos északnémet tájakon a paraszt is) jelenleg a *legférfiasabb* természetet képviselik Németországban.” (Nietzsche, Nachlass II.: 425-426.) A zsidó népfaj történelmi szerepéről viszont folyamatosan a legrosszabbakat mondja, mivel az ő körükben alakult ki a gyűlöletes kereszténység, mely a zsidók, a zsidó faj, a zsidó papság, a zsidó rabbi-logika, a zsidó Pál rabbi működésének eredménye: a kereszténység mint olyan zsidó, a felebarát is a zsidó stb. (Ld. Nietzsche, Antikrisztus: 55, 69 sk., 73, passim.) „Hogy a zsidók a Föld legrosszabb népe, jól egybevág azzal, hogy a keresztény tanítás az ember tökéletes bűnösségéről és megvetendőségéről éppen zsidók között keletkezett, – és hogy ők ezt maguktól eltaszították.” (Nietzsche, Nachlass II.: 327.) Az egyes zsidók teljesítményéről ugyanakkor jó véleménye van, mint például ez az igencsak nagyraértékelő: „Németország Goethén kívül csak egy költőt termelt: ez Heinrich Heine – és ő ráadásul zsidó.” (Nietzsche, Nachlass I.: 203.) Azonban a zsidó népfaj kulturális hagyománya itt is korlátozottságként jelenik meg: „Utánzás – mint a *zsidó* tehetsége. 'Formákhoz igazodni' – innen színeszek, innen költők, mint Heine...” (Uo.: 204.) A zsidók ezért soha nem lehetnek uralkodó fajta. Mint Nietzsche nyilvánvaló túlzással írja, a porosz zsidók a hatalmat

a kezükbe vehetnék (mert, mint ironikusan hozzáteszi, a zsebükben már ott van), de erre mégis egyszerűen képtelenek: „Az, ami kizárja őket ebből, az arra való kép telenségük, hogy a hatalmat képviseljék – a zsidók a saját hazájukban sem voltak *uralkodó* kaszt... [...]sohasem voltak *lovagi* faj...” (Nietzsche, Nachlass II.: 431.) A szó szoros értelmében vett fajelméletet azonban Nietzsche határozottan, és e vonatkozásban is egészen konkrétan kizárja: „*Arisch / Semitisch* ellen. – Ahol fajok keverednek, nagy kultúrák forrása.” (Uo.: 433.)

Az *Übermensch* fantasztikus és közel sem ellentmondásos mítoszáét Nietzsche azonban végül összeköti saját korának bizonyos politikai tendenciáival, és ez valóban veszélyesebb, mint maga a mítosz. A lenézett modern polgári társadalom alternatívájaként a militarizált társadalmat hirdeti meg: „A gyógy mód például a militarizmus, Napóleontól kezdve, aki a civilizációban természetes ellenségét látta...” (Nietzsche, Hatalom: 28.) Másutt ugyanígy: „*A katonai állam fönntartása* a végső eszköz, az igazi *nagy hagyomány* a legértékesebb embertípusnak akár kinevelésére, akár pedig fenntartására.” (Uo.: 311.) A férfiaság nem egyszerűen katonai, hanem politikai erény: „Amint Nagy Frigyes állandóan a szomszéd államok rendszerének ’féminisme’-jén gúnyolódott, éppígy Bismarck a ’parlamentarizmus’-on: ez az új mód rá, hogy elérjük, amit akarunk.” (Nietzsche, Nachlass II.: 426-427.) A „jövő század” jeleként Nietzsche a következőket említi: 1. az oroszok belépése a kultúrába, egy grandiózus cél, közel a barbársághoz, a művészetek ébredése, valódi akaraterő; 2. szocialisták: valódi vágyak és akaraterő, a vadság és erőmegfiatalodás ideje jön el; 3. egy ateista vallás, egy új ideál, nem lesz általános emberszeretet (ld. uo.: 365-366). Mindebből azonban aligha nyerhette el minden a tetszését, hiszen másutt azt írja a szocializmusról mint veszélyről, hogy annak haszna az lehet, ha a férfias és harcias erények megőrzésére késztet (ld. Nietzsche, Hatalom: 64-65). E férfias és harcias erények természetéről azután sokat elárul következő (a fön tebb a kegyetlenségről általában mondottakat konkrétan is földéző) megjegyzése: „Hogy milyen eszközökkel kell primitív embereket kezelni, és hogy e ’barbár’ eszközök nem önkényesek és tetszőlegesek, az a gyakorlatban mindjárt kiviláglik, ha minden európai kifinomultságunkkal egyszer kénytelenek leszünk Kongóban vagy egyebütt úrrá lenni a barbárokon.” (Uo.: 391.) A nyolcvanas években már javában folyt Lipót király Kongó-államában az említett „barbár eszközök” alkalmazása a szerencsétlen barbárokkal szemben... Európában és konkrétan Németországban a formáknak nyilván másnak kell lenniük, de a lényeg, mely egy uralkodó elitet és egy uralkodó vezért helyez a megformálatlan néptömeg fölé, ugyanaz lesz: „És nem volna-e a demokratikus mozgalom számára cél, megváltás és igazolás, ha jönne valaki, aki föl is használná – mégpedig oly módon, hogy a rabszolgaság új és tiszta kifejeződéséhez (végül ennek kell lennie az európai demokráciának) csatlakoztatná

az uralkodó, cézári típusú szellemek magasabb rendű fajtáját... [...] A mai európai ember látványa vérmes reményekre jogosít: rámenős, uralkodó faj kezd kifejlődni, egy rendkívül intelligens csorda-tömeg széles alapján. Nincs már messze az a pillanat, amikor az utóbbi megkötése miatti mozgalmak már nem állnak az előtérben.” (Uo.: 402.) A reneszánsz, Napóleon és (a sokszor persze következetlenségei miatt bírált) Bismarck diktatorikus kormányzatai alapján Nietzsche az uralkodó új típusát hirdeti meg: „[A] zseni *úr* kell legyen; a bárgyú ’fejedelem’ [...] karikatúra...” (Nietzsche, Nachlass II.: 258.) Törvényhozó jogalkotói is ennek megfelelően fognak működni: „*A jövő törvényhozói.* [...] [...] két különböző fajta filozófus... Az utóbbiak [...] parancsolók; így szólnak: ’Ennek így kell lennie!’...” (Nietzsche, Hatalom: 408-409.) A cézári vezér-elv és a decizionista törvényhozás (amikkel később lesz még dolgunk), íme, szintén meg vannak tehát alapozva nála.

Nietzsche kultúrkritikáját, bármennyire túlfeszített, ellentmondásossága ellenére is hiba volna a maga egészében és *a limine* elutasítani. Mélyen ellentmondásos jellegét és egyben megfontolandó vonásait jól elemzi például Lev Szesztov: *Dosztojevszkij és Nietzsche* c. könyve. Kiindulópontja a köztük lévő párhuzam: tudjuk például, hogy Nietzsche tisztelte Dosztojevszkijt, azt mondta, tanult tőle – már-már persze pszichológiát. (A párhuzam egyébként szinte közhelyszerűen elfogadott, olyannyira, hogy még háttérbe is szorítja a mélyebb analógiát Kierkegaard és Dosztojevszkij, ti. a három stádium különböző életérzése és a három Karamazov-fivér eltérő lelkivilága között.) Azonban a párhuzam ellentétes előjelű: „Nietzschét és Dosztojevszkijt túlzás nélkül nevezhetjük testvéreknek, sőt ikertestvéreknek. Úgy vélem, ha egy helyen éltek volna, azzal a különös gyűlölettel gyűlölték volna egymást”, mint Kirillov és Satov (Sesztov: 35). A párhuzamnak azonban mégis az a reális alapja, hogy Nietzschéhez hasonlóan Dosztojevszkijnél (szemben Tolsztojjal) „véget ér az ’ész és a lelkiismeret’ évezredes uralma az ember felett” (uo.: 80). Innen Dosztojevszkij különös érzéke a gonoszság és kegyetlenség világa iránt. „Aljosa szálnalmas handabandája miatt megbocsátották Dosztojevszkijnek Ivan Karamazov rettenetes filozófiáját. [...] Dosztojevszkij ’kegyetlen’ ember, annak a sötét erőnek a híve, amelyet emberemlékezet óta mindenki ellenségesnek tartott.” (Uo.: 168.) És pontosan ez az, ami „Dosztojevszkij filozófiájától folytatójának, Nietzschének a filozófiájához vezet el bennünket – ő tűzte elsőként nyíltan zászlajára a félelmetes szavakat: a kegyetlenség felmagasztalása” (uo.: 191). Ugyanakkor Szesztov kiemeli, hogy a kegyetlenségnek ezt a fölmagasztalását sem Dosztojevszkij, sem Nietzsche nem mondja, vagy csak ritkán mondja ki teljes egyértelműséggel, ami az írónál kevésbé jelent problémát, lévén, hogy ő nem fogalmakkal dolgozik, a filozófusnál azonban már inkább: „Nietzsche minden erejével igyekszik megnyilatkozni, fel akarja tární gyötrelmes titkát az olvasó előtt, miképpen Dosztojevszkij is *A nagy*

inkvizítorban. [...] Ha Nietzsche élete végéig nem mondott ki mindent nyíltan és kerekén, csak azért nem tette, mert nem mert ilyen hőstettet vállalni, helyesebben, mert még nem jött el az ideje annak, hogy mindenről nyíltan beszéljen az emberekkel. Az emberek tudatában már fel-felvillan az új igazság, de még mindig nem igazságnak, hanem madárijesztőnek látják, egy másik, idegen világból jött szörnyű kísértetnek. Nem merik igazi nevén nevezni, ködös utalásokkal, egyezményes jelek, szimbólumok segítségével beszélnek róla. Láttuk, milyen ravaszkodásokba bocsátkozott Dosztojevszkij: alig tudjuk rögzíteni gondolatait, követnünk is nehéz őket, úgy siklanak és tekerednek, akár az angolna, és végül, mintegy szándékosan, a kibékíthetetlen ellentmondások sűrű ködébe vesznek. Ugyanezt látjuk Nietzschénél.” (Uo.: 233-234.) Sesztov észreveszi Nietzschében azt a radikális kultúrkritikai vonást is, amiről Ricoeur beszél, s amely Nietzschét – objektíve persze – Marxszal és Freuddal rokonítja: „Hidegen és szenvtelenül vezeti vissza az emberi lélek minden magasrendű és nemes megnyilvánulását a legalantasabb és legelemibb törekvésekre, állítólag az elméleti megismerés céljából. [...] Nietzsche csak arról győződhetett meg, hogy tőle idegen az idealizmus, hogy az ő lelkében foglalják el az emberi, túlságosan is emberi indítékok az idealista törekvések helyét.” (Uo.: 236-237.) Persze, ha Nietzsche csak ennél a szubjektív érületnél maradt volna, akkor egyértelműen csak költészetet csinál – műveinek így is van egy erősen költői vonása. „Innen fakad Nietzsche filozófiájának különös, emberektől idegen jellege. Se nem stabil, se nem kiegyensúlyozott. Nem is törekszik arra, hogy az legyen: ezt a filozófiát az ellentmondások éltetik, akár Dosztojevszkij világnézetét.” (Uo.: 264.) A legalapvetőbb dolog azonban, amit Dosztojevszkij és Nietzsche mindketten föltártak, az ellentét a hétköznapiság morálja és a tragédia morálja, illetőleg ahogyan Raszkolnikov és Nietzsche egyaránt mondják, a rabmorál és úrmorál között (ld. uo.: 292 sk.; Sesztov könyvének alcíme egyébként: „A tragédia filozófiája”). A tragédia valami olyan dolog (és itt nem lehet nem gondolnunk a fiatal Lukács idevágó hasonló eszméire), ami nem kezelhető a racionális értelem és a társadalmi haladás eszközeivel. „Dosztojevszkij is gyűlölte a 'jókat és igazakat', [...] a mindenféle színezettű liberálisok és haladó elvűek személyében vélte őket megtestesülni. [...] Dosztojevszkij és Nietzsche a világon legjobban éppen ezeket az együttérző könnyeket és a részvételre apelláló költészetet gyűlölte.” (Uo.: 299-300.) Ezért aztán a társadalmi recepció során mind Dosztojevszkijt, mind Nietzschét természetesen megszelídítik, azaz meghamisítják: „A kritika fokozatosan a 'jók és igazak' szükségleteihez igazítja majd Zarathustrát és Raszkolnikovot, azt hangoztatja majd előttünk, hogy Nietzsche és Dosztojevszkij elvont vagy már örökre letűnt farizeusokkal harcol, és nem a tragédia embereinek legveszedelmesebb és legkíméletlenebb ellenségével: a mindenkori hétköznapisággal (a pozitivizmussal és az idealizmussal).” (Uo.: 306-307.)

Éppen az ilyenfajta, meghamisító megszelídítés ellen tiltakozik Lukács György, *Az ész trónfosztása* c. könyvének nagy Nietzsche-fejezetében, melynek címe: „Nietzsche mint az imperialista korszak irracionálismusának megalapítója”, amikor ezt írja: „Nietzsche sok magyarázója az utóbbi időben is buzgón fáradozik azon, hogy a barbárság újjászületésére, [...] a kegyetlenség és vadállatiasság erkölcsi igenlésére irányuló minden tendenciáját legyengítse, sőt művéből kiküszöbölje; sokszor azt a benyomást keltik, mintha a 'szőke bestia' csak ártatlan metafora volna egy kifinomult kultúrkritikán belül. Ilyen torzításokkal szemben mindig újból magára Nietzschére kell hivatkozni, aki efféle kérdésekben – s ennyiben becsületes gondolkodó, nem képmutató vagy alattomoskodó – éppenséggel cinikus nyíltsággal szokott nyilatkozni.” (Lukács, *Trónfosztás*: 271.) Ez látszólag Nietzsche ellen irányul, a valóságban azonban inkább elismeri roppant eredetiségét és vakmerő szókimonadását, olyannyira, hogy megkockáztathatjuk: neki magának nagyonis tetszett volna egy ilyen harcias bíráló, persze nyilvánvalóan a teljes tartalmi ellentét ugyanilyen harcias leszögezése mellett. Lukács bírálataiban ugyanis azok a szociális és humánus szempontok dominálnak, amelyeket Nietzsche olyannyira gyűlölt. Ugyanakkor Lukács számos ponton mélyen megérti – az elutasítás mellett is – a nietzschei kultúrkritika lényegét és alapjait. Nietzsche ismert mondása szerint ő egyszerre dekadens és a dekadencia ellenfele, és Lukács ezt a helyzetet nagyvonalúan és érzékenyen ábrázolja: „Most a dekadencia Nietzsche számára egyetemes probléma, s Dionysos úgy jelenik meg, mint a jövővel terhes, igenlésre méltó dekadenciának, az erő dekadenciájának szimbóluma, ellentétben a bénító, elerőtlenítő pesszimizmussal (Schopenhauer), a plebejus akcentusokat mutató ösztönfelszabadítással (Wagner). [...] Ennek az aktivitásra 'megváltott' dekadenciának istene Dionysos; ismertetőjegyei: 'érzékiség és kegyetlenség.’” (Uo.: 309.) A felsőbbrendű ember mítosza Lukács szerint nem egyszerűen reakciós politikai ideológia, hanem valóban a tényleges történelem mítizálása: „Mert a nem élete [...] előszöris történeti folyamat, másodszor mint a történelem tartalma, szüntelen harca két embertípusnak, két fajnak: a felsőbbrendű embereknek és a rabszolgáknak. [...] Ha a felsőbbrendű ember elérte ezt az állapotot, a 'jó lelkiismeretet' a legszélsőbb önzéssel, minden kegyetlenséggel és barbársággal kapcsolatban, 'a [valamivé-]llevés ártatlanságát [*die Unschuld des Werdens*]', akkor, de csakis akkor nyeri az örök visszatéréstől végső mítikus igazolását és felszabadulását.” (Uo.: 306-307.) Nem ellentétes Nietzsche eredendő intencióival, ha ezt az utóbbi mítikus igazolást Lukács azután így fixálja: „Az örök visszatérés funkciója pedig az, hogy kimondja ennek a mítosznak végső értelmét: az így megteremtett barbár-zsarnoki társadalmi rend végleges, tudatos megvalósulása annak, amire mindig törekedtek az emberi történelemben, ami többnyire megfeneklett, s csak néha-néha sikertült részben.” (Uo.: 297.) Lukács persze a fasiz-

mus felől visszatekintve elemzi Nietzsche elméletét, s így szükségszerűen azokat a csíraszerű vonásokat emeli ki benne, amelyek ott majd kibontakoznak, s amelyekre főntebb magunk is tettünk utalásokat (úr-osztály, vezér-elv, decizionizmus stb.). Természetesen külön nyomatékkal utasítja el Nietzsche szocializmus-bírálatát. A főntebb idézett Savonarola–Luther–Rousseau–Robespierre–Saint-Simon sort jogosan kommentálja így: „Az alapgondolat világos: a kereszténységből keletkezik a francia forradalom, ebből a demokrácia, ebből a szocializmus.” (Uo.: 286-287.) Ugyanakkor világosan és egyértelműen elhatárolja Nietzschét a nemzetiszocialista fajelmélettől, kiemelve, hogy „Nietzsche nem helyez súlyt az 'árja' fajok felsőbbbségére, [...] csak egész általánosságban, mítikusan a felsőbbrendű ember morálját és a rabszolgamorált ismeri...” (uo.: 277). Ugyanilyen határozottan kiemeli azonban azt is, hogy Nietzsche – amint úgyszintén láttuk – magának a rabszolgaságnak a történelmi szükségességét viszont többször is egyértelműen leszögezte.

Éppen ezzel kapcsolatban azonban Lukács talán nem látott meg valamit, amit Nietzsche igen. Részben talán saját, politikailag súlyosan behatárolt helyzete, ámde részben Nietzsche igazságának torz megjelenése miatt is. Főntebb már utaltunk rá, hogy a rabszolgaság valóban szükségszerűnek mutatkozik, ha nem is általában a kultúra (mert kultúrájuk primitív népeknek is van), de a civilizáció és a civilizációra épülő kultúra meglétéhez. Ez az, amit már Aristotelész is így látott meg a *Politikában*: „Mert ha minden szerszám parancsra vagy a maga jószántából el tudná végezni munkáját, mint azt Daidalos készítményeiről vagy Héphaistos háromlábú székeiről beszélnek, melyek a költő szavai szerint maguktól járnak az istenek tanácsába; ha így a vetélőfa is magától szőne, s a lantverő pálcika is magától játszana: nem volna akkor szükségük se az építőmestereknek mesterlegényekre, se az uraknak szolgákra.” (Aristotelész: 85.) Ezt a gondolatot pusztán az antik rabszolgatartás valamiféle ideológiájának, nem pedig mély történelemfilozófiai fölismerésnek látni, súlyos tévedés volna. Ezt világosan meg fogjuk érteni Karl Marx következő gondolatának fölidézésével: „Csak az a forma, amelyben ezt a többletmunkát a közvetlen termelőből, a munkásból kiperéselik, különbözteti meg egymástól a gazdasági társadalomalakulatokat, például a rabszolgaság társadalmát a bérmunkától.” (Marx, Tőke I.: 203; a megfogalmazás bámulatosan konvergál Nietzsche főntebb idézett gondolatával.) A „gazdasági társadalomalakulat” (*ökonomische Gesellschaftsformation*) fogalma Marxnál a kifejlett gazdasági rendszerrel bíró civilizációs társadalmak (amint fölsorolja „progresszív”, vagyis előrehaladó alakulataikat: az ázsiai, antik, feudális és modern polgári társadalom) fogalmával azonos. Minden ilyen társadalom kultúrája arra épül, hogy „a közvetlen termelőből, a munkásból kiperéselik” a többletmunkát, s az alakulat különböző formáit csak ennek *módja* különbözteti meg tehát egymástól. A „munkás” Marx művében általában

a (fizikai) munkát végző embert jelenti, akinek a bér munkás csak elidegenedett kapitalista formája. A bér munkás pedig, amint ezt Marx gyakran hangsúlyozza: bérabszolga, akit nem fizikai láncok kötnek urához, mint az antik rabszolgát, hanem láthatatlanok. De mindketten rabszolgák, akiknek munkája nélkül civilizált társadalom nem tudna létezni. Nietzsche tehát igaza van, amikor általánosságban szükségszerűnek mondja a rabszolgaságot. „Csak” abban téved, s ez bizony súlyos tévedés, hogy egybemossa a rabszolgaság különböző formáit, holott egyáltalán nem mindegy, hogy vajon a munkásból mondjuk a fizikai rabszolgaság vagy a bérabszolgaság formájában préselik ki a többletmunkát, továbbá abban, hogy a jövőre nézve is elképzelhetőnek tartja a rabszolgaság akár valamely durva formájának meglétét is. Marx persze, ezen túlmenően, az általánbevett rabszolgaság rendszerét mint olyat akarta megszüntetni, az olyanfajta „organikus” megközelítések ellen pedig, melyek valóra váltják Menenius Agrippa ízetlen meséjét, amely az embert saját teste pusztá töredékeként ábrázolja (ld. fentebb) mindig kategorikusan tiltakozott – ezzel az elképzeléssel az előző részben már foglalkoztunk. Viszont a rabszolgaság fogalmának és szükségszerűségének differenciálatlan ábrázolásával, továbbá a szocialista munkásmozgalom elleni heves és ízetlen polémiáival, végül a bonapartista rendszerek militarizmusának glorifikálásával (valójában Napóleon műve azért nem volt, Bismarck műve pedig azért nem lett maradandó, mert túl sok militarizmus volt benne) Nietzsche valóban előkészítője lett a fasiszta elnyomás politikai rendszerének.

Hasonló a helyzet az *Übermensch*-mítosz vonatkozásában is. Túl feszített kultúrkritikájával Nietzsche lerombolta a morált, és még csak szándékában sem volt, hogy esetleg kísérletet tegyen annak valamiféle újraalapozására. Az új-erkölcs és a rabszolga-erkölcs ugyanis nem jelent morált: egyszerűen az őket hordozó csoportra jellemző szokásrendszerek. De hát hogyan is lehetne morálról beszélni ott, ahol a felsőbbrendű ember alapjellemezője, hogy ledobja magáról az emberréválás során keletkező „természetellenes” (vagyis emberi) vonásokat is?! De ez hagyján. Ám legyen az ember természetes mint egy természeti lény, ha úgy tetszik, mint egy „bestia”: ehhez azonban nem tartozik hozzá, hogy kegyetlen is legyen. Egyetlen állat sem kegyetlen a szó emberi értelmében. És olyan hasonló, elsőrangú elképzelések, amelyek Nietzsche *Übermensch*-koncepciójával párhuzamosan születtek, szintén nem mutatják a kegyetlenség fölmagasztalását. Kierkegaard esztétikai stádiumának embere, Don Juan (persze nem véletlenül egy reneszánsz-alak) gátlástalan, de nem kegyetlen; az etikai és a vallási stádium emberei, Agamemnón és Ábrahám ugyan kegyetlenséget követnek el valaki más és egyben saját maguk ellen is, ám az előbbi az erkölcs, az utóbbi pedig Isten parancsára, tehát nem saját kedvtelésükből, azt pedig egyenesen abszurdum lenne állítani, hogy élvezik saját lányuk

ill. fiuk szenvedését. Vagy vegyük a határtalanul szellemdús író, Oscar Wilde kitűnő regényének: „Dorian Gray arcképe” XI. fejezetét! Eszerint is „új hedonizmusnak kell jönnie, mely újjáalkotja az életet, megszabadítja attól a durva, nem szép puritanizmustól, mely napjainkban különös módon megint feltámadt. Élnie kell majd az értelemmel, bizonyára; de sohasem szabad elfogadnia semmi elméletet vagy rendszert, különben feláldozná vele a lelkes átélés tapasztalatát”. És a hős előtt itt is a reneszánsz korából vonulnak el „mindazoknak a rettenetes és szép alakjai, kiket a Bűn, Vér és Csömör szörnyekké vagy örültekké tett” – s habár Dorian Gray ekkor valóban érez valamiféle szublimált élvezetet az elmesélt kegyetlenségek nyomán, de ugyanakkor meg is retten és borzong tőlük. Nietzsche *Übermensch*e tehát nem a „természetes” volta, hanem egyrészt a „természetesség” teljesen dehumanizált formája, másrészt az *ad absurdum* vitt és öncélúan élvezett önzés, gonoszság, bűnözés és kegyetlenség antihumanizmusa révén különbözik ezektől a maguk módján szintén mítikus alakoktól. De az inhumánus és antihumánus ember nem felsőbbrendű ember, hanem embertelen ember: nem *Übermensch*, hanem *Unmensch*. És ez sajnos ismétcsak lecsapódott a fasizmus embertelenségeiben. Amint Werner J. Dannhauser megjegyzi: „Nietzschének a fasizmushoz fűződő viszonya a francia forradalomnak Rousseau-hoz fűződő viszonyára emlékeztet. [...] A fasizmus visszaélhetett Nietzsche műveinek szavaival, ezek a szövegek azonban rendkívül könnyen adják meg magukat a visszaélésnek. [...] Ha valaki veszélyes életre hívja fel az embereket, úgy számolnia kell azzal, hogy a Mussolinihoz hasonló veszélyes emberek követik a tanácsát; ha valaki azt tanítja, hogy a jó háború bármely okot igazol [...], úgy számolnia kell azzal, hogy vissza fognak élni e tanításával. Nietzsche nagyra értékeli a kegyetlenséget és megveti a részvétet, nem gondolkodik el azonban kellőképpen arról, hogy az embert vajon nagyobb mértékű kegyetlenségre kell-e felhívunk annál, mint amilyen kegyetlen valójában, vagy hogy az ilyen fel fogás milyen hatást gyakorol majd a kegyetlen emberekre.” (Dannhauser: 477.)

Azokat a kezdeményeket, amelyekkel Nietzsche a maga mítoszt bizonyos reakciós politikai törekvésekhez kapcsolta (ugyanis nem egyszerűen Bonaparte-hoz vagy Bismarckhoz, hanem ezek rendszerének militarista vonulatához), Carl Schmitt vitte át a társadalomtudományba és tette ott szalonképessé. Tehát nem magát az *Übermensch*-mítoszt, hanem a Nietzschénél fölbukkant vezéri elvet és az ehhez kapcsolódó decizionizmust. És bár művei elvileg és formálisan tudományos jellegűek, valójában át-meg-átszövi őket a mítikus kifejezésmód: költői eszközökkel dolgozik, téziseit szellemes megfogalmazású aforizmákba és titokzatosan ködös célzásokba burkolja, időnként határozottan érzékeltetve, hogy nem hajlandó azok tartalmát vagy argumentációját közelebről fölfedni. Kiindulópontja egy újromantikus, modernitás-ellenes kultúrkritika: Theodor Däubler (1876-1934) „Das

Nordlicht” című 3 kötetes víziógyűjteménye (1910), amelyről 1916-ban lelkes cikket írt; később a katolikus konzervatív költő Konrad Weiss (1880-1940) is hatással volt rá. Schmitt azonban – bár ő maga formálisan mindig katolikusnak minősítette magát – csak kiindulásában katolikus és konzervatív; műveiben és állásfoglalásaiban folyamatosan eltávolodott a hagyományos katolikus és konzervatív gondolatvilágtól. Ennek személyes vonatkozásai és intim okai is voltak. A legföltűnőbb ezek közül persze Schmitt zűrzavaros szexuális élete általában, de különösen az a tény, hogy házasságát az állítólagosan nemes és ténylegesen protestáns Cari (von) Dorotic-csal (akinek pedig még a nevét is fölvette korai műveiben) az állam ugyan igen, a katolikus egyház azonban nem volt hajlandó semmissé tenni. Második házassága után az ortodox Duschka Todorovic-csal kiközösítettnek minősült, ezért aztán nem is a katolikus, hanem az ortodox misét látogatta. Valójában azonban mindezeknél fontosabb, hogy Schmitt soha nem követte a katolikus egyház hivatalos útmutatásait, sem társadalomelméleti, sem politikai kérdésekben. Korai, az első világháború időszakában írt műveiben részint az állam politikai, részint az egyén vallási függetlenségét védelmezte az egyházzal szemben – számos protestáns olvasmánya közül minden bizonnyal Kierkegaard volt rá a legnagyobb hatással. (Itt és a továbbiakban máshelyt is támaszkodom a heidelbergi Schmitt-kutató Reinhard Mehring egy 2010-es budapesti előadására a Német-Magyar Filozófiai Társaság rendezvényén.) A weimari időkben Schmitt eleinte ugyan támogatta a katolikus Centrum-pártot, de annak parlamenti szereplését azután éppúgy kategorikusan elutasította, mint a följánlott képviselői helyet a Reichstagban.

Hogy miféle katolicizmust és konzervativizmust kívánt Schmitt követni, az világosan kitűnik már első igazán jelentős műve, a *Politikai teológia* (1922) lapjairól. Ennek egészen más az elvi témája illetőleg a tárgyi tartalma, s a kettőt végül egy politikai program meghirdetése céljából köti össze a szerző. Témája elvileg az a párhuzam, amely bizonyos vallási álláspontok (teizmus–deizmus–ateizmus) és a politikai elmélet és gyakorlat bizonyos álláspontjai (konzervativizmus–liberalizmus–szocializmus) között vonható. Schmitt azon megállapítása, miszerint a modern államelmélet minden fogalma szekularizált teológiai fogalom (ld. Schmitt, *Teológia I.*: 19 sk.) persze akkor lenne igazán érdekes, ha a szerző ezt csakugyan minden modern államelméleti fogalom esetében kimutatná; jogtudós költőnk azonban az ilyenfajta akríbiát nyilvánvalóan magához méltatlannak érzi, s így be kell érünk az általános párhuzammal. A mű valódi tartalma a szuverenitás fogalmának elemzése. Mindenki ismeri az első mondatot: „Szuverén az, aki a kivételes állapotról dönt.” (Uo.: 1.) Az ilyen aforisztikus nyitómondatokat Schmitt nagyon kedvelte, *pour épater le lecteur*; a tétel azonban nemcsak aforisztikus, de ambivalens is. Éppúgy jelentheti tudniillik azt, hogy az erre fölhatalmazott szuverén-

nek (Schmitt konkrét helyzetében maradvá: a birodalmi elnöknek) joga van dönteni a kivételes állapot bevezetéséről, miként azt is, hogy valójában az a szuverén, aki ténylegesen képes dönteni erről (legyen ez például a hadsereg főparancsnoka, vagy bárki más). A jóhiszeműség kedvéért maradjunk egyelőre az első értelmezésnél. De milyen helyzetben van efféle döntésre egyáltalán szükség? A kivételes helyzetben, válaszolja Schmitt, amikor ugyanis az államélet normális menete megbomlik. A kivételes helyzet valójában jellemzőbb, mint a normális, a kivétel fontosabb, mint a szabály (ld. uo.: 6): hiszen ekkor mutatkozik meg egy állam igazi jellege, az, hogy ki a szuverén. Ami persze a második értelmezés felé vihet el bennünket. (Schmitt kifogásolja, hogy a weimari alkotmány a birodalmi gyűlés kontrolljával enged döntést a birodalmi elnöknek, ami a hatalommegosztásnak, vagyis szerinte a szuverenitás elkenésének következménye.) Schmittnek nagyon tetszik Rousseau paradox tétele arról, hogy az útonálló kezében lévő pisztoly is hatalom (ld. uo.: 9, később is fogja majd idézni); de méginkább Hobbes híres tétele: „Autoritas, non veritas facit legem.” (Ez utóbbi annyira, hogy a műben kétszer is idézi, ld. uo.: 17, 27.) Nyilvánvalóan Hobbest tartja elődjének: „A decizionista (amennyiben létezik ilyen szó [!]) típus klasszikus képviselője Hobbes.” (Uo.: 17.) Önmagában véve ez teljesen igaz, csak Schmitt elhallgat itt két dolgot. Az egyik, hogy Hobbesnál a szuverén egy társadalmi szerződés révén kapja meg a hatalmát, melyben az emberek minden (politikai) jogukat önkéntesen őreá ruházzák. A másik, hogy Hobbes szerint a szuverén nem követhet el ugyan törvényteleniséget, mivel ő mondja meg, mi a törvény, ám igenis elkövethet méltánytalanságot Isten (vagy a Természet) mércéje szerint. Schmittnél azonban a szuverén hatalma a pusztá nyers erőn és az erre alapozott önkényes döntésen alapszik, *à la Nietzsche*. Rousseau természetjogi radikalizmusa szerint a szuverén maga a nép, illetőleg – jegyzi meg Schmitt – „aki a nép nevében föllép” (v.ö. uo.: 4) a *salut public* érdekében. A liberalizmus, Locketól Kantig a szuverén állammal a jogot helyezi szembe, de ez Schmitt szerint naivitás, mert a személyes vonatkozás (hogy ki alkalmazza a jogot) nem kapcsolható ki, és éppen ez mutatkozik meg a szükségállapotban. Bár Kant szerint a szükség joga nem jog, és ezt veszi át az újkantiánus Kelsen (Schmitt számára 1933 után „der Jude Kelsen”) is, ámde az ilyen szükségállapotok eltűnésében legfőljebb csak hihet valaki (v.ö. uo.: 2, 6). A szabály mindig a kivételből származik, hiszen a káoszban (*bellum omnium contra omnes*) nincs norma: ettől a fölismeréstől nem riadhat vissza úgymond a „valóságos élet” – megintcsak nyilvánvalóan Nietzschétől befolyásolt – filozófiája (ld. uo.: 6). Gyakorlatilag mindezen eszmeifuttatások ugyanazt állítják, mint amit Marx mondott, hogy ti. az ököljog is jog, mely a polgári jogrendben tovább él; lásd méginkább Leninnél: a jog az uralkodó osztály törvényerőre emelt akarata.

Emiatt az összefüggés miatt izgatta Schmittet ezidőtájt (*Die Diktatur*, 1921) a diktatúra problémája, „von den Anfängen des modernen Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf”. Mint az előszóban írja, a diktatúra olyan fajta igazolása, hogy ez csak azért ignorálja a jogot, hogy megvalósítsa, jogi értelemben nem igazolás; valójában arról van szó, hogy az elérendő cél, a közjó érdekében minden meg van engedve, a diktátor ilyen értelemben mindig *komiszár* (ld. Schmitt, *Diktatur*: ix-x). Így szemlélve Hobbes állama konstitúciója szerint diktatúra, a szuverén konstitúciója a nép által, Bodinnál az állam és az államhatalom szuverénje nem különbözik; ennek nyomán beszél aztán Schmitt „fejedelmi komiszárokról” (ld. uo.: 23, 27, 43 sk.). A forradalom nevében föllépők szintén így jártak el: Cromwell katonai főparancsnokként volt „komiszár-diktátor”, aki hatalmának forrását Isten akaratában látta meg (ld. uo.: 134); a jakobinus konvent a rousseau-i *volonté générale* elve alapján fogadta el a komiszárokat – „a nép szava Isten szava” (v.ö. uo.: 120, 159). A diktatúra kétfajta megalapozása között a különbség: „A komiszár-diktátor egy *pouvoir constitué* föltétlen akciókomiszárja, a szuverén-diktátor egy *pouvoir constituant* akciókomiszárja.” (Uo.: 146.) Marx azután a nép helyére a proletariátust tette, s ennek diktatúrája valósult meg az orosz forradalom nyomán (v.ö. uo.: 205 sk.).

És valójában ezen a ponton válik Schmitt számára fontossá a párhuzam megvónása teológiai és politikai eszmék között. Mivel teizmus (konkrétan: katolicizmus) és ateizmus között a liberalizmus-ellenes ellenforradalmi írók szerint nincs átmenet, ezért a kettő közötti döntésre van szükség. Az emberi természet pedig nem jó (ahogyan Rousseau a késői regényeiben ábrázolja), hanem éppenhogy gonosz (ahogyan Donoso Cortés mondja), így csak diktatúrával lehet uralkodni fölötte. A liberális polgárság azonban egy vitakozó osztály, a parlament egy a végtelenségig vitakozó testület; egyáltalán a liberális szabadságjogok eszméje Amerikából származik, abból az amerikai hitből, hogy az egész lakosság képes vitázni. Azonban: *vagy-vagy!* Ha nem akarunk ateista és szocialista diktatúrát, akkor igent kell mondanunk a teista és konzervatív diktatúrára, mert a régi típusú abszolút monarchia itt már nem elegendő. Mostmár világos: katolicizmus és konzervativizmus Schmitt számára egyaránt az ellenforradalmi diktatúrát jelenti. Egyelőre csak teoretikusan. És, legyünk méltányosak: tisztán elvi alapon. Hiszen a Német Birodalom elnöke, akinek kezében Schmitt szívesen látott volna kivételes hatalmat, ekkor még a szociáldemokrata Friedrich Ebert volt.

A parlamentáris demokrácia működésének részletesebb kritikáját adja Schmitt a „Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus” c. tanulmányában (1923). Miután leszögezi, hogy egy ilyen kritika egyaránt lehet reakciós és radikális, keveredhetnek benne tendenciák jobbról és balról is, így konzervatív, szindikalista,

anarchista érvek, monarchikus, arisztokratikus és demokratikus nézőpontok (ld. Schmitt, *Parlamentarismus*: 415); fő célja a demokrácia fogalmának elválasztása a parlamentarizmustól. Egy demokrácia ugyanis, mondja, sokféle lehet: militarista vagy pacifista, haladó vagy reakciós, abszolutista vagy liberális, centralista vagy decentralizáló (ld. uo.: 421), s így persze parlamentáris is lehet, ámde nem föltétlenül. A demokrácia mindig a rousseau-i *volonté générale* elvén alapszik, a demokratikus elv magva a törvény és a népakarat azonossága (ld. uo.: 422). (A *Politikai teológiában* már: a kormány és a kormányzottak egysége.) Ám ez nem föltétlenül a parlamentarizmusban valósul meg: „A XIX. században parlamentarizmus és demokrácia olyannyira össze voltak kötve egymással, hogy egyjelentésűnek fogták föl őket. [...] Lehetséges egy demokrácia anélkül, amit modern parlamentarizmusnak hívunk, és parlamentarizmus demokrácia nélkül, s a diktatúra mindenesetre nem a döntő ellentéte a demokráciának, és a demokrácia sem a diktatúrának.” (Uo.: 428.) Mind ezen fejtegetésekre vonatkozóan a részletekkel, mondjuk legalább néhány példával, Schmitt természetesen ezúttal is adósunk marad, bár az kétségtelen, hogy a *volonté générale* elve megalapozhat bármely „demokratikus” (értsd: a nép nevében föllépő) diktatúrát is. Schmitt számára konkrétan most is a marxista szocializmus és kommunizmus érdekes. A „feszcináló erejű” marxizmust a hegeli filozófiából vezeti le, ahol Hegel filozófiáját egészen úgy kezeli, mint korábban a Hobbesét. (Ld. uo.: 448 sk.) Eszerint: „Hegel filozófiájának nincs etikája, mely megalapozhatná jó és gonosz abszolút elválasztását” (uo.: 453); a jó az, ami a dialektikus folyamatban korszerű (*zeitgemäß*), a gonosz pedig az, ami korszerűtlen (*unzeitgemäß*); így aztán, az ismert megfogalmazással, „*Weltgeschichte = Weltgericht*” (ld. uo.). Ahogyan Hobbes esetében Schmitt megfélekezett arról, hogy a szuverén konkrét és mindig törvényesnek számító döntései mögött található egy mérce, amely szerint ami törvényes, az esetleg méltánytalan lehet, most azt hagyja figyelmen kívül, hogy Hegel történelemfilozófiája mögött ott van az egész filozófiai rendszere, ami sokkal bonyolultabbá teszi az általa itt leegyszerűsítve idézett összefüggést. Ezzel kapcsolatban most csak arra utalunk, hogy Hegel például világosan megmondja, ki a jó ember: az, aki megfelel az ember fogalmának. (A kérdéskörre a zárófejezetben még vissza fogunk térni.) Hegel idealista racionalizmusát azután Marx egy „tudományosan” megalapozott fejlődésmetafizikába viszi át, mely a bizonyosság öngaranciájával rendelkezik (ld. uo.: 459). Ez azonban önmaga ellentétébe fordul az erőszak közvetlen alkalmazásának olyan elméleteiben, mint amilyeneket Proudhon, Bakunin és Sorel képviseltek (ld. uo.: 461 sk.), és bár az előző kettővel a marxisták éles ellentétben álltak, nem hagyható figyelmen kívül, hogy Sorel 1919-ben (amint korábban mi is utaltunk rá), „egyfajta végrendeletként”, Lenin apológiáját adta (ld. uo.: 471). „A bolsevik kormány uralma Szovjetországban a demokratikus elvek semmibe vételének föltűnő

példája lehet”, azonban a bolsevikok szerint „csak a kommunizmus vezeti be állítólag az igazi demokráciát” (uo.: 425). Bár ez nevezhető irracionalista mítosznak, ám ugyanezt találjuk meg a másik oldalon és más formában (de egylényegűen) a Sorel által ugyancsak befolyásolt Mussolini praxisában (ld. uo.: 472). Sajnos nem tudjuk, hogy amikor a Duce 1936-ban audiencián fogadta, Schmitt vajon fölhívta-e a figyelmét ezekre az érdekes összefüggésekre.

A birodalmi elnök szerepének értelmezésére Schmitt később úgyszintén visszatér, és annak egy rendkívül ellentmondásos kifejtését adja *Der Hüter der Verfassung* (1931) c. művében (ennek előzménye volt már egy tanulmánya 1929-ben). A *Politikai teológia* liberalizmusellenes és autokratikus tendenciáit folytatja benne. Szerinte ugyanis nagy tévedés, hogy az igazságszolgáltatás (mint elkülönült hatalmi ág) „az alkotmány őre” lehetne: „Az általános (akcesszorikus) ún. materiális bírói vizsgálati jog [*Prüfungsrecht*] nem konstituálta Németországban semmilyen formában sem az alkotmány egy őrét.” (Schmitt, Hüter: 12 sk.) Itt azonban végül – bár bonyolult fejtegetések és homályos célozgatások után – mégiscsak kapunk egy racionális (vagy legalább első látásra annak tűnő) magyarázatot arra, hogy miért kell legyen a *Hüter der Verfassung* a birodalmi elnök, nem pedig az igazságszolgáltatás. Eszerint a Német Birodalom állambírósága (*Staatsgerichtshof*) a szövetségi berendezkedés egy tipikus formája, egyben „ama tendencia kifejeződése, miszerint az alkotmány egy alkotmányos szerződés (kompromisszum)” (ld. uo.: 48 sk., 54 sk., 60 sk.). Ez az intézmény tehát megfelel az állami pluralizmus, polikrácia és föderalizmus elveinek (ld. uo.: 71 sk.). A pluralizmus alapvető színtere a parlament (ld. 73 sk.), azonban a pluralista pártállam és a (totális) egypártállamok (Szovjetországnak és Olaszországnak) ellentéte nem abszolút: „A pluralizálás által azonban még nem adták föl a totális felé való fordulást, hanem, hogy úgy mondjuk, fölparcellázták.” (Uo.: 84.) (Amivel természetesen meg is gyöngítették, mint a hatalommegosztással is a szuverenitást.) Az „Entpolitisierung” követelménye viszont végrehajthatatlan – a politika mint olyan ugyanis kikerülhetetlen és kiirthatatlan (ld. uo.: 110–111). A belpolitikai semlegesség, egy neutrális erőhatalom problémája azonban szükségszerűen vetődik föl a pluralista pártállamban: olyan, egymástól (és persze Schmitt-től is) különböző szerzők érveltek mellette, mint Mill vagy Engels. Az előbbi szerint egy ilyen hatalom funkciója lehet a munkaadó és munkavállaló közti egyensúlyozás; az utóbbi szerint a mérleg-szerep az osztályharcban (v.ö. uo.: 141–142). Ez ugyanakkor nagy német állami tradíció: és a független *Beamtenstaat* utóda ma a független *Reichspräsident* lehet, mint „az alkotmány őre”, mint semleges közvetítő alkusz (*vermittelnder Makler*) (ld. uo.: 100 sk., 132 sk., 143). Persze a független bíróságok éppígy nagy német állami tradíciót képeznek, erre azonban Schmittnek nincs szüksége – és most végre megtudjuk, hogy miért. A Német Birodalom igaz-

ságszolgáltatása ugyebár polikratikus–föderalisztikus jellegű, hasonlított tehát a középkori német rendi államra – és „Németország ettől egyszer már tönkrement” (uo.: 110). Tehát az alapszempontra az, hogy erős, centralizált államra van szükség. Mivel pedig a parlament is, mint a pluralizmus fő színtere, cselekvésképtelen, „[így] fölvetődik az állam számára egy kikerülhetetlen alternatíva: vagy megszűnik létezni mint egység és mint egész, vagy pedig megkísérli az egység és az egész erejéből kiindulva meghozni a szükséges döntést” (uo.: 148). A *Reichspräsident* állásának demokratikus (értsd a fentebbi módon: érzületileg ill. közvetlenül demokratikus) alapja megvan a weimari alkotmányban is – csak alkalmazni kellene (ld. uo.: 156). Ugyanakkor a demokráciának az a meghatározása, hogy annak lényege a kormány és a kormányzottak egységében van, csak a szokásos schmitti nagyvonalúság kezei között érvényes. Ha ugyanis nem lehet ellenőrizni, hogy ez az egység vajon megvan-e, vagy még megvan-e, akkor az egész nem több, mint pusztán szó, *flatus vocis*. Mert a demokrácia – akár jó dolog, akár nem – valójában azt jelenti, hogy a kormányzottak, adott esetben és minimum bizonyos időközönként, többségi akarral (a Rousseau által lebecsült „mindenki akarata”, *volonté de tous* révén), békés úton leválthatják a kormányt.

Egy évvel ezután adta ki Schmitt a *Legalitás és legitimitás* c. művét (1932). A Weimari Köztársaság viszonyai időközben egyre zavarosabbá lettek: a gyorsan változó kormányok már nem annyira a parlamenti többségre támaszkodtak, mint inkább a birodalmi elnök támogatására. Anélkül persze, hogy az elnök átvette volna a hatalmat, és hogy egy a kormányt legalább toleráló parlamenti többségre ne lett volna szükség. A törvények és a parlamentáris játékszabályok formális betartását, tehát a legalitást mindenki fontosnak tartotta, miközben a parlament tartalmi legitimációja érezhetően megfogyatkozott, s ezen az egymást követő választások nem sokat segítettek, mivel kormányképes többséget mégsem sikerült létrehozni. Így hát Schmitt bizonyos értelemben jogosan írja műve elején: „Ha a 'legalitásról' és 'legitimitásról' szóló fejtegetések elején állam- és alkotmányjogi szempontból 'a parlamenti törvényhozó állam összeomlásaként' jellemezzük Németország mai belső állami viszonyait, akkor ez legfeljebb összefoglaló, rövid szakmai megjelölés.” (Schmitt, *Legalitás*: 7.) Szakmai, egyben cinikus megjelölés: jól érezhető ugyanis, hogy Schmitt nagy elégtétellel konstatálja a parlamentarizmus ezen összeomlását, melyet ő ugyebár megjósolt előre. Helyzetleírása egyébként erős túlzásokat tartalmaz: a legalitás formálissá válása ugyan tényleg meggyöngítheti, de meg nem szüntetheti a legitimitást, és például a Reichstag legális föloszlatása sem föltétlenül államcsíny, bár bizonyos esetekben nyilván az – egy ilyen esetet azonban Schmitt végül, mint látni fogjuk, mégsem fog majd helyteleníteni (ld. uo.: 14-15). Művében persze megintcsak nem a címben megjelölt témával foglalkozik: aki innen szeretné

megtudni, hogy mi a legitimitás és mi a legalitás, és hogy ezek milyen viszonyban vannak egymással, az ugyan hiába lapozgatja a könyvet, hogy erről valamilyen világos és egyértelmű meghatározást ill. elemzést találjon. A könyv nem erről szól, hanem az államok – Schmitt szerinti – típusairól, miszerint az említett törvényhozó államon kívül vannak még igazságszolgáltató és kormányzó vagy igazgató államok (ld. uo.: 9 sk.). A régi locke-i–montesquieu-i meghatározás szerint egyszerűen azt is mondhatná, hogy az államnak vannak törvényhozó, igazságszolgáltató és kormányzó vagy igazgató funkciói, s hozzátehetné, hogy bizonyos esetekben ezek közül valamelyik túlsúlyba kerülhet, ám az ilyenfajta racionális–liberális, földhözragadt közhelyek távol állnak a mi felsőbb régiókba emelkedő, nagyrálátó szerzőnk-től. Szerinte ezek a funkciók különböző, elkülönült államtípusokban valósulnak meg: az egyik állam ilyen, a másik olyan, a harmadik amolyan. Azt Schmitt azért nem állítja, hogy valamilyen egység e típusok között egyáltalán ne jöhetne létre, és pedig – kiben másban, mint – a szuverénban: „[A] szuverén a legfőbb törvényhozó, a legfőbb bíró és a legfőbb parancsnok is, és ő a legalitás végső forrása, illetve a legitimitás végső alapja.” (Uo.: 10.) Ez világos, csak az nem világos még mindig, ki a szuverén. Na persze: aki a kivételes állapotról dönt. (A problémát ezzel kapcsolatban ld. fentebb.) És honnan származik a szuverén legitimitása? Schmitt válasza: mióta a dinasztikus legitimitás – sajnálatos módon – megszűnt, a német haderő (mert a lefegyverzés miatt ez már nem is hadsereg) és a hivatalnoki kar a birodalmi elnök népszavazásos legitimációjában talál új bázist (ld. uo.: 19). A helyzet tehát az, amit eddig is tudtunk: Hobbes és Rousseau nyomán a szuverenitás birtokosa a nép, az ő valamely „népszavazásos” döntéséből fakad a szuverén legitimációja és abból a legalitás, a szuverén pedig egyesíti magában az állam teljességét, melyet hatalmi ágakra megosztani, s ezáltal elkenni és gyöngíteni, halálos vétek. Gyakorlatilag természetesen Schmitt is úgy fogja föl az államtípusokat, hogy a különböző típusú államokban az egyik államhatalmi jelleg mintegy túlsúlyba kerül – csak éppen kérdéses ennek a túlsúlynak az aránya és mértéke. Az ismert példák nyomán Schmitt látókörében most megjelenik a totális igazgató állam lehetősége: „[Á]llami létünk változik, és a mai 'totális állam felé fordulás' – a megkerülhetetlen 'terv' felé fordulással együtt (mely a száz évvel ezelőtti 'szabadság' felé való tekintést váltotta fel) – jellemző módon az igazgató állam felé fordulásként jelenik meg.” (Uo.: 11.) Megnyugtatóan azért kijelenti: bár a törvényhozó állam az, amit „jogállamnak” neveznek, de az igazgató állam is lehet ilyen, amennyiben arra hivatkozik, hogy jogot valósít meg (ld. uo.: 20). Pedig ez talán mégsem elégséges. Mert nem kell ugyan ragaszkodnunk hozzá, hogy csak a parlamentáris állam lehet jogállam, hiszen minden állam az, amelyikben nem az önkény, hanem a törvény uralkodik, de az államnak alkalmasint nemcsak hivatkoznia kell arra, hogy jogot valósít meg,

hanem ténylegesen is ezt kell tennie. Meglesznek még ennek a nagyvonalúságnak a gyászos következményei.

Schmitt művének jó részét a Weimari Köztársaság alkotmányának és alkotmányos gyakorlatának bírálata teszi ki. Először is úgy véli, hogy „[a] weimari alkotmány szó szerint kettéhasadt, első részének értékselegessége és második fő részének értékhalmai között” (uo.: 63), hogy ti. az első rész az államélet működésének technikai normáit írja körül, míg a második értékjellegű normákat tartalmaz. Az alkotmány azonban technikai értelemben módosítható, mondjuk kétharmados többséggel, ámde hogyan lehet akkor az értékszempontokat biztosan megőrizni? Amire a politikai filozófia számos klasszikusa fölhívta már a figyelmet (elsőként Aristotelész, aki például a jól működő köztársasággal, *politeiával*, az elfajult demokráciát állította szembe), arra most Schmitt is rámutat: „[M]égiscsak kell, hogy legyen határa az alkotmánymódosításnak”, különben „nincsenek alkotmányellenes célok. Minden, mégoly forradalmi vagy reakciós, romboló, államelenes, németellenes vagy istentelen cél is engedélyezett, és nem tagadható meg tőle az esély, hogy legális úton el lehessen érni.” (Uo.: 60-61.) Ezzel kapcsolatban kifejezetten utal a kommunistákra és a nemzetiszocialistákra. A demokratikus szavazások rendszerével kapcsolatban Schmitt hosszasan ironizál a többségi (ezen belül a kétharmados) elv érvényesítésén, látszólag komolyan véve azt a naiv elképzelést, hogy a demokrácia valamely abszolút ideális politikai berendezkedés, amelyben a racionális szavazások nyomán mindig helyes döntések születnek. Ő maga persze nem osztozik egy ilyenfajta illúzióban – ezzel szemben másfajta illúziókat kerget. Amint írja: „Minden demokrácia, így a parlamentáris is, alapvetően az előfeltételezett, osztatlan homogenitáson nyugszik. Minden szavazásnak [...] csak annyi az értelme, hogy előidézzé az egyetértést, de nem egy többségi, kierőszakolt egyetértést, hanem egy olyant, aminek a mélyebb rétegekben kell jelen lennie, ha a demokráciát fenn akarjuk tartani.” (Uo.: 54.) Ezt a homogenitást már Rousseau is szükségesnek tartotta, s azt például határozottan állította, hogy a népnek legalább egy (az első) esetben egyhangú egyetértést kellett nyilvánítania a további szavazások rendszeréről – ám amikor konkrét jó példát akart fölmutatni, a római köztársaság centuriális szavazási rendszerét tudta csak előhozni... Schmitt nem látja, vagy makacsul nem akarja látni, hogy ilyen homogenitás a modern társadalomban már nem lehetséges. Naivitásnak minősíti, hogy a weimari alkotmány behoz három rendkívüli törvényhozót – Schmitt költői elnevezéseivel: *ratione materiae*, *ratione suprematis*, *ratione necessitatis* –, ami veszélyezteti a parlamentáris törvényhozó állam következetes legitimációs rendszerét, melyhez azonban az alkotmány mindennek ellenére mégis ragaszkodni kíván. Márpedig a rendkívüli törvényhozók intézménye csakugyan veszélyezteti ezt: szükséghely-

zetben a közigazgatási állam rendelete erősebb a törvényhozó állam törvényénél, az alkotmány híres 48. §-ában pedig a diktátor alakja tűnik föl (ld. uo.: 83 sk., 93). (És senki sem hihette, hogy lehetne bárki is a weimari kor Németországában, aki a római idők *dictator*aihoz, mondjuk egy Cincinnatushoz hasonló diktátor tudna lenni.) Schmitt megoldásként a népszavazás intézményébe kapaszkodik, amelyet a weimari alkotmány szintén tartalmazott. Sőt úgy látja, hogy mivel plurális pártállam jellege miatt nem tud „határozott és egységes akarrattal” föllépni, a törvényhozó (parlamentáris) állam is, illetőleg annak lényegi szerve, a parlament, szintén a népszavazás legitimitására próbál támaszkodni az egyre újabb föloszlatások és új választások ismétlődése során (ld. uo.: 106, 109). A parlamenti választás mint olyan valójában idegen a néptől, a pártok listáival nem tud mit kezdeni. „A nép csak Igent és Nemet mondhat, nem tanácskozhat vagy vitázhat, nem tud irányítani és kormányozni, nem tud normát adni, csak egy eléhelyezett normatervet szentesíthet Igenjével. [...] Már nem is választás, hanem értelme szerint népszavazás, de megválaszolandó kérdés hiányában nem, vagy legjobb esetben is szerencsés véletlen folytán válik valódi népszavazássá, mely kimondja az Igent vagy a Nemet.” (Uo.: 110.) Schmitt persze nem tudja megmondani, hogyan lehetne a parlamenti választásokat általánosságban is igazi népszavazássá alakítani. A követelményhez azonban ragaszkodik: „És mégis a népszavazás általi legitimitás az állami igazolás egyetlen olyan módja, melyet ma elfogadhatnánk általánosan érvényesnek. Ráadásul valószínű, hogy a manapság kétségtelenül meglévő, az autoriter állam felé mutató tendencia nagy részben ezzel magyarázható. Ezeket a tendenciákat nem lehet annyival elintézni, hogy csak reakciós és restaurációs vágyak. Messze komolyabb jelentőségű az a felismerés, hogy a demokráciában keresendő a mai 'totális állam' oka, pontosabban az egész emberi lét politizálása, és ennek [...] stabil autoritásra van szüksége, hogy előirányozhassa a szükséges depolitizálást, és a totális államból kiindulva ismét szabad szférákat és életterületeket nyerjen.” (Uo.: 110–111.) Ám Schmitt megintcsak nem tud, vagy nem akar itt észrevenni valamit. Azt, hogy a weimari demokrácia nem alkotmányának vagy jogrendszerének esetleges ellentmondásai következtében jutott csődbe, hiszen a válság előtti időkben eléggé jól működött, hanem a demokrácia említett, későbbi elfajulása miatt – amin a népszavazásos legitimitáció általa követelt rendszere aligha segített, sőt minden bizonnyal inkább rontott volna. (Amint az rövidesen be is bizonyosodott.) Mert mit lehet kezdeni egy demokráciával olyan helyzetben, ahol a választók többsége (akár balról, akár jobbról) antidemokratikus pártokra szavaz? A többségi elv eme paradoxijára, mint láttuk, maga Schmitt is fölhívta a figyelmet. Dehát végülis ez a mű sem tisztán tudományos jellegű: célja már eleve a Weimari Köztársaság politikai rendszerének elméleti lejárata.

Hasonló gyakorlati-politikai szempontok hatják át Schmitt elméleti főművét: „A politikai fogalma” c. tanulmányt (1927/1932). (Az eredeti a neves *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* hasábjain jelent meg 1927-ben, majd bővítve és átdolgozva könyvalakban 1932-ben.) Míg korábban általánosan elfogadott alaptétel volt, hogy a politika fogalma az államhoz kapcsolódik, Schmitt most megfordítja az összefüggést: „Az állam fogalma előfeltételezi a politikai fogalmát.” (Schmitt, Politikai: 15.) Az állam ugyanis a területi zárttságban szervezett nép politikai státusa, amelynek minden ismertetőjegye a politika által nyeri értelmét. Logikailag ezt ugyan lehetne úgy is venni, hogy az állam valóban a politikailag megszervezett népet jelenti, s így az állam és a politika szférája a megszerveződés aktusával egyszerre keletkezik, Schmittnek azonban persze ezúttal is rejtett céljai vannak külön állításával. Az egyik ilyen, hogy a politikai szféra érvényességét kiterjeszse a társadalom életének minden tartományára: [A]z állami = politikai egyenlete ugyanolyan mértékben helytelen és félrevezető, mint amilyen mértékben az állam és a társadalom kölcsönösen áthatják egymást, s minden eddig államinak számító ügy társadalmivá, és megfordítva, minden, eddig 'csak' társadalminak számító ügy államivá válik, miként az egy demokratikusan szervezett közösségi szervezetben szükségszerű módon bekövetkezik. [...] A totális államban [...] minden [...] politika...” (Uo.: 16.) Nem szükséges hosszasan elmélnünk a dolgon ahhoz, hogy rájöjjünk: a társadalmi élet minden területére kiterjedő osztályharc marxista-leninista elvét jelenti ki Schmitt e vonatkozásban politikáinak. A másik rejtett cél viszont – amint mindjárt ki fog derülni – éppenhogy egy az államon kívüli tényezőre utal majd. A magyarázatot mindkét esetre nézve a következő alapelv szolgáltatja: a politika lényege a saját végső megkülönböztetéseiben rejlik; amint az etikában jó és rossz, az esztétikában szép és rút, itt barát és ellenség ezek a végső megkülönböztetések (ld. uo.: 18-19). A dolog, első látszatra, mondhatni magától értődik. Legalábbis annak, aki nem ismeri az etika és az esztétika történetét. Mert aki ismeri, az tudja: az eddigi valószínűleg legnagyobb szabású etika, Kant etikája, bár persze dolgozik a jó és a rossz megkülönböztetéseivel, központi fogalma azonban a kötelesség. Továbbá ugyanígy tudja, hogy az eddigi minden bizonnyal legnagyobb szabású esztétika, Hegel esztétikája, bár persze szintén dolgozik a szép és a rút megkülönböztetéseivel, központi fogalma azonban a műalkotás. Aminthogy megvan a hagyománya annak is, hogy a politika központi fogalmává mondjuk a közjót tegyük. Ráadásul a jó és a rossz, a szép és a rút: elvont fogalmak; a barát és ellenség azonban egyaránt konkrét személyeket jelöl. És ez természetesen szintén nem véletlen: „Az ellenség éppen a másik, az idegen, és lényegéhez elegendő, hogy különösen intenzív értelemben egzisztenciálisan valami más és idegen, úgyhogy szélsőséges esetben konfliktusok lehetségesek vele, melyek nem dönthetők el sem előzetesen meghozott

általános normatív szabályozással, sem a konfliktusban 'részét nem vevő' és ezért 'pártatlan' harmadik ítéletével." (Uo.: 19.) Hobbes esetében a *bellum omnium contra omnes* racionálisan megragadható érdekellentéteken alapszik, s ezért egy éppoly racionális társadalmi szerződéssel megszüntethető, amit azonban itt Schmitt mond, az szintisza irracionalitás, megszüntethetetlen harc az egymástól természettől fogva idegen emberek ill. embercsoportok között, örökkön-örökké, az *ewige Wiederkunft* törvénye szerint. Mert persze azért nem magánellenfelekről van szó nála (ez esetben ugyanis Hinz és Kunz magánvitáit is politikainak kellene minősítenie), hanem az emberek (nyilvánosan) harcoló összességéről; a politika világos megjelenési formája tehát a háború (ld. uo.: 20), amit nem eszméért vagy a jogért stb. vívnak, hanem egyszerűen egy valóságos ellenség ellen. „A háború szervezett politikai egységek közötti fegyveres harc[...]” (Uo.: 22.) A háború nem föltétlenül a politika állandó tartalma, de mindig valóságos lehetőségként adott előfeltétel (ld. uo.: 23): „Még ma is a háború esete a 'rendkívüli helyzet'. Azt mondhatjuk, hogy itt, [...] éppen a kivételes esetnek van különösen döntő és a dolgok lényegét leleplező jelentése.” (Uo.: 24.) Vagyis a társadalom mindenkori élete két szakaszból áll: a háborúból és a háborúra való fölkészülésből. Hobbesnál az ilyen háború szuverén államok között zajlik, Schmitt azonban az államot másodlagosnak tartja a politikában: akkor pedig aligha gondolhat másra, mint etnikumok háborújára, ahogyan mondjuk a germán néptörzsek is állami berendezkedés nélkül vívták annakidején a háborúikat.

A politikai elméletek antropológiai kiindulópontja: az ember jó vagy rossz (ld. uo.: 40 sk.). A tézist már ismerjük, és persze Schmitt döntését is: „Eszert az a furcsa és sokak számára bizonyára nyugtalanító megállapítás marad csak hátra, hogy minden valódi politikai elmélet 'rosszként' előfeltételezi az embert...” (Uo.: 42-43.) Hivatkozik a Hegel–Marx–Lenin sorra (az utóbbitól az idézetek Lukács alapján), majd megjegyzi: „Machiavelli, ha machiavellista lett volna, *A fejedelem* helyett bizonyára inkább egy megható szentenciából összeállított könyvet írt volna. [...] A nagypolitika csúcspontjai egyúttal azok a pillanatok, amelyekben az ellenséget konkrét érthetőséggel ellenséggé pillantják meg.” (Uo.: 45-46.) Ebben kétségtelenül igaza van, csak sajnós ez közhely. Nem közhely viszont, csak egyoldalú leleplezés, hogy a liberalizmus szóhasználatát viszont képmutató: depolitizált és demilitarizált fogalmak egész rendszere (ld. uo.: 49); etikai pátoz és gazdasági számítás együtt, amire jellemző példák a versailles-i szerződés képmutató szóhasználati (ld. uo.: 50) és a Népszövetség gazdasági és fegyveres szankciói, pacifista szótárban előadva (ld. uo.: 54-55). Azonban a fő ellenség mégsem a liberális Nyugat: „Mi itt Közép-Európában *sous l'oeil des Russes* élünk.” (Uo.: 56.) Az oroszok ugyanis megvalósították Donoso Cortés jóslatát: szocializmus és szlávság egyesülését; így aztán Schmitt

egyszerre gyűlölheti őket mint szlávokat és mint kommunistákat. Az 1938-ból való „2. korollárium” szerint: „*Ma a háborúhoz képest az ellenség az elsődleges fogalom.* [...] A totális háborúnak [...] egy előfeltételezett, őt fogalmilag megelőző ellenséges-ségben van értelme. [...] Az úgynevezett *totális háború* megszünteti a hadviselők és nem-hadviselők különbségét, és az ellenségesség folyamányaként a katonai háború mellett ismeri a nem katonai háborút (gazdasági háborút, propagandaháborút és így tovább).” (Uo.: 73, 78.) Valóban: Németország a most következő háborújában (szemben az 1914-essel) szép példáit adta a hadviselők és nem-hadviselők közti különbség megszüntetésének, különösen a kommunista szlávokkal szemben.

A háború, mindebből természetyszerűleg adódóan, polgárháborúként is megjelenhet: „Minden vallási, erkölcsi, gazdasági, etnikai vagy más ellentét politikai ellentété válik, ha elég erős ahhoz, hogy az embereket barátok és ellenségek szerint hatékonyan csoportosítsa.” (Uo.: 25.) Az állam *pure* érdeke – itt valahogyan nem jön szóba a legitimáció kérdése – abszolút: „Az államhoz, mint lényegi politikai egységhez tartozik a *jus belli*, azaz a valóságos lehetőség, hogy az ellenséget adott esetben saját döntés alapján határozzák meg és győzzék le. [...] [..] az állam mint politikai egység, ameddig fennáll, önmagától határozza meg a 'belső ellenséget'. Ezért valamilyen formában minden államban létezik [...] a közösségből való kitaszítás, a kiátkozás, a proskripció...” (Uo.: 30-31.) Konkrét nemzeti példákat erre nézve rövidesen látni fogunk tőle, ellenben aki az emberiségre mint közösségre hivatkozik, az Schmitt szerint az ellenséget nyilván nem tekinti embernek – egyik jegyzetében ezzel kapcsolatosan így gúnyolódik: „Pufendorf [...] egyetértőleg idézi Bacon megnyilatkozását, hogy bizonyos népeket 'maga a természet közönséges ki', például az indiánokat, mert emberhúst esznek. Észak-Amerika indiánjait ezután valóban ki is irtották. Haladó civilizáció és emelkedő erkölcsiség esetén talán már az emberhúsevésnél ártatlanabb dolgok is elegendőek ahhoz, hogy ilyen módon közönségesnek ki; sőt egy napon talán az is elég lesz, ha egy nép nem tudja adósságait megfizetni.” (Uo.: 100.) Elismerve ugyan az Antant képmutatását, amellyel a versailles-i szerződésben a háborús felelősséget kizárólag Németországra terheltek és ezért az elviselhetetlen jóvátételekkel megterheltek, eleve kudarcra kárhoztatva ezzel a német demokráciát, mégis fölvetődik a kérdés: mi szükség volt rá 1932-ben, hogy ezt a megjegyzést Schmitt megtegye, amikor ugyanezen évben, a korábbi jelentős enyhítések és az egy évvel azelőtt már kimondott moratórium után, a jóvátételeket gyakorlatilag megszüntették? (Ami a demokratikus német kormányoknak sajnos már későn jött, a náci diktatúra gazdasági konszolidációját viszont nagymértékben elősegítette.) Ráadásul azzal a sanda célzással, hogy netán a németekkel is ugyanúgy fognak majd elbánni, mint az észak-amerikai indiánokkal... Később aztán azt is meg lehetett volna Schmitt-től még kérdezni, mi a véleménye egy olyan államról,

amelyben a természetszerű proskripció során az emberi közösségből kitaszított idegenekből – még ha ez nem is a szó közvetlen értelmében vett kannibalizmus – szapant főznek és lámpaernyőket készítenek.

A köztársaság fölbomlásának végső időszakában, 1930-tól Schmitt politikai szerepet is vállalt. A jelek arra mutatnak, hogy eredetileg nemcsak a kommunistáktól, de a nemzetiszocialistáktól is szeretne volna megmenteni a német államot, legalábbis erre utal egyideig szoros kapcsolata Schleicher tábornokkal, akit még 1933 januárjában is az elvileg legjobb megoldásnak mond a naplójában. A végzetes kötődést azonban a Centumból ekkor már kilépett, egyre inkább a nációkkal paktáló Papen jelentette (a katolikus Brüninggel nem volt kapcsolata), akinek megbízásából 1932-ben, Carl Bilfinger és Erwin Jacobi mellett, a Reich tanácsadója volt az ún. „Preußenschlag”-ban, a szociáldemokrata porosz kormány gyalázatos megbuktatásában. Bár naplójában Schmitt még 1933 január végén is elítélőleg írt Hitlerről, végül Papen és mások, így a jogi és pénzügyi szakember Johannes Popitz befolyására mégis vállalta az együttműködést a nációkkal. Ennekutána a hatalomátvétel már úgy minősült nála, mint ami „formal korrekt in Übereinstimmung mit der früheren Verfassung”, a fölhatalmazási törvény mint „vorläufige Verfassung der deutschen Revolution”, a nürnbergi törvények mint „Verfassung der Freiheit” – az ún. „Reichstatthaltergesetz” (a „Gleichschaltung” eszköze) kidolgozásában pedig maga is résztvett. Egyik esetben sem jutott eszébe, hogy a legalitás és a legitimitás különbségéről elmélkedjen. Az viszont eszébe jutott 1936 októberében, a „Das Judentum in deutscher Rechtswissenschaft” tudományos témában megrendezett tudományos konferencián tartott tudományos előadásában, hogy a zsidó jogtudósokat vagy nem kell idézni, vagy meg kell jelölni, hogy most mondjuk „der Jude Kelsen” kerül idézésre... Ennek ellenére 1936-tól az SS orgánumban támadások érték: a Schleicher tábornokhoz fűződő egykori kapcsolata, a „Halb Jude” Jacobival történt egykori együttműködése, és talán a Hitlert ekkoriban már látványosan utáló Ludendorffra tett egy pozitív megjegyzése miatt. Az is lehet, hogy egyszerűen csak túl okos volt ezeknek a fajankóknak, akik ezidőtájt más konzervatívokat (mint Oswald Spengler) szintén támadni kezdtek. (Némely, korábban együttműködő konzervatív a harmincas évek végéig csakugyan Hitlerrel szemben kezdett tájékozódni, így Johannes Popitz is, aki végül résztvett az 1944-es összeesküvésben, és ki is végezték.) A „Pozíciók és fogalmak” (1923/1939) c. tanulmánykötetben (eredetileg: *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar–Genf–Versailles 1923–1939*, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1940) végigkövethető Schmitt decizionista („amennyiben létezik ilyen szó”) megalapozású (amennyiben létezik ilyen megalapozás) fejlődése.

„A mítosz politikai elmélete” (1923) Sorel kapcsán azt emeli ki, hogy Marx burzsoá-bírálatát Nyugatról Keletre vándorolt, és „az orosz éppen úgy, mint a proletár, a burzsoában látták mindannak megtestesülését, ami halálos mechanizmusként meg-

próbálta leigázni az élet általuk képviselt fajtáját”; majd ehhez még azt is megjegyzi, hogy Sorel észrevette: a mítosz elérte, hogy Oroszország ismét moszkovita lett – ami azt mutatja, hogy mindig a nemzeti mozzanat az erősebb (Schmitt, Politikai: 184). Az ellenség tehát elsősorban az orosz, és ezt csak színezi, hogy egyszersmind proletár is.

„A modern demokrácia fogalma az államfogalomhoz való viszonyára tekintettel” (1924) hangsúlyozza, hogy a klasszikus demokráciából a tömeg ki volt zárva, a modern viszont magába fogadja azt (ld. uo.: 188). Schmitt nem kívánja vissza a korábbi állapotokat, hiszen akkor konzervatív lenne; ő a modern tömegdemokráciát akarja átértelmezni, a maga populista „demokráciája” értelmében.

„A parlamentarizmus és a modern tömegdemokrácia ellentéte” (1926) mondja ki, hogy mi a lényeg az ő számára: a liberalizmus tagadása. Ehhez egy speciális érvelésmódot választ, mely szerint a klasszikus liberalizmus a nyilvános vitában a parlament erkölcsi fölényét látta, a mai világban azonban ennek már vége van: „Ha ez a hit elenyészik, ha a nyilvános vita semmitmondó formalitássá válik, és a döntés minden lényeges kérdésben szűk bizottságok titkos üléseire helyeződik át, akkor a parlamentarizmus szellemi alapjai is elenyésznek. [...] Az, hogy a mai parlamentáris üzem a kisebbik rossz, hogy a bolsevizmusnál és diktatúránál még mindig jobb lesz, hogy beláthatatlan következményei lennének, ha megszüntetnék, s hogy ’társadalom-technikailag’ egészen gyakorlatias dolog – mindezek érdekes és részben helyes [!] megfontolások”; de ez nem lehet elvi alap a parlamentarizmus megőrzésére (uo.: 192-193). Schmitt érvelésének központi mozzanata az a kettős állítás, hogy (1) régen volt igazi vita a parlamentben, ma viszont nincs; (2) éspedig azért nincs, mert a tömegek ezt egyszerűen nem képesek fölfogni: „A parlamentarizmus helyzete ma azért olyan kritikus, mert a modern tömegdemokrácia fejlődése üres formalitássá tette az érvelő nyilvános vitát. Ennek következtében a mai parlamenti jog néhány normája, mindenekelőtt a képviselők függetlenségére és az ülések nyilvánosságára vonatkozó előírások, fölösleges dekorációként hatnak, haszontalanok, sőt kínosak... Ma a pártok [...] már nem vitatkozó véleményekként, hanem szociális vagy gazdasági hatalmi csoportokként lépnek fel egymással szemben... A tömegeket egy olyan propagandaapparátus segítségével nyerik meg, melynek hatékonysága a legkézenfekvőbb érdekekre és szenvedélyekre való hivatkozáson alapul. Az érv, tulajdonképpen értelemben, amely a valódi vita szempontjából karakterisztikus, eltűnik.” (Uo.: 195.) Az itt előadott kritika jogos részletei ellenére, a valóságban Schmitt mindkét érve hamis. Először azért, mert mindaz, amit az érdemi vitával kapcsolatban a modern parlamentáris demokráciának a szemére hány, már a régi parlamentáris demokráciában is megvolt. Másodszor azért, mert bár sem a modern tömegdemokrácia széles tömegei, sem a klasszikus demokrácia szűkebb választórétegei nyilvánvalóan nem képesek a pártok programjainak megértésére

és megvitatására, szavazataik mégis képet adnak róla, hogy milyen irányban szeretnék az állam kormányzatát elmozdítani. Amit Schmitt valójában kíván, világos a következőkből: „Ha a parlament az evidens igazság intézményéből pusztán gyakorlati-technikai eszközzé válik, akkor még egy önmagát nyíltan vállaló diktatúra sem szükséges ahhoz, hogy *via facti* megmutassák, a dolgok másként is mennek, és ekkor a parlament el van intézve. [...] E kettőt, a liberalizmust és a demokráciát el kell egymástól választani...” (Uo.: 197.) Tehát a lényeg az, hogy az állam parlament nélkül is tud működni. Ami természetesen diktatúra, Schmitt azonban – hasonlóan magukhoz a diktatúrákhoz – mégis demokráciának nevezi, mert hiszen a diktátor úgymond nyilvánvalóan a nép akaratából kormányoz. Mindjárt meglátjuk, hogyan.

Előbb azonban újra terítékre kerül az állam homogenitásának és heterogenitásának problémája: „Minden valóságos demokrácia azon nyugszik, hogy nemcsak az egyenlővel bánnak egyenlőként, hanem, elkerülhetetlen következetességgel, a nem-egyenlőt is nem-egyenlőként kezelik. A demokráciához tehát szükségszerűen hozzátartozik először a homogenitás, és másodszor – szükség esetén – a heterogén kizárása vagy megsemmisítése.” (Uo.: 197.) Dehát hogyan válhat egy eredetileg homogén közösség nem-homogénná, hogyan tartalmazhat heterogén elemeket? Elvileg nyilván kétféle módon, melyekre már az antik városállami demokráciák is példát szolgáltatnak: vagy befogadás révén inkorporálnak eredetileg idegen elemeket, vagy hódítás útján alávetnek másfajta népeket. (Amiből azután kétféle módon lehet továbblépni: a kirekesztés felé, mint Athénban, vagy a befogadás felé, mint Rómában.) És most csakugyan kapunk ezzel kapcsolatban néhány konkrét példát: a modern török demokrácia kitelepíti a görögöket, az ausztrálok bevándorlási törvényt hoznak, az athéni demokráciának rabszolgái voltak, az angol birodalom 400 millió lakosából 300 millió nem angol állampolgár. Össze nem tartozó dolgok gyönyörű zagyvaléka, amelynek nincs más funkciója, mint hogy igazolja: az államnak (természetesen nyilvánvalóan a német államnak) joga van hozzá, hogy állampolgárai egy – neki nem tetsző – részét kirekessze. Akár nem-etnikai alapon is: „Egyébként azt kell mondanunk, hogy a demokrácia – mivel az egyenlőséghez mindigis hozzátartozik az egyenlőtlenség – az állami uralomnak alávetett lakosság egy részét kizárhatja, anélkül, hogy megszűnne demokrácia lenni, hogy általában véve eddig a demokráciához mindig hozzátartoztak a rabszolgák is, vagy az olyan emberek, akiket valamilyen formában egészen vagy részben megfosztottak jogaiktól és távoltartottak a politikai hatalom gyakorlásától, nevezzék őket mármost akár barbároknak, civilizálatlanoknak, akár ateistáknak, arisztokratáknak vagy ellenforradalmároknak.” (Uo.: 198.) Ha Schmittnek a rabszolgákra vonatkozó gondolata ugyanazt óhajtja kifejezni, mint amit Nietzsche mondott, akkor erre ugyanaz vo-

natkozik, mint amit főntebb Nietzscheőről mondtunk. De Schmitt nemcsak rabszolgákról beszél: szerinte láthatólag demokráciának nevezhető az „arisztokratákat” kirekesztő jakobinus terror és az „ellenforradalmárokat” kirekesztő bolsevik terror is. Kétségtelen: képviselőik mély meggyőződésel és fanatikus hittel állították, hogy ők a nép uralmát képviselik. Akkor hát miért ne állíthatnák ezt magukról jobboldali diktatúrák is? „Az általános és egyenlő választó- és szavazati jog ésszerűen csupán az egyenlőek körén belüli szubsztanciális egyenlőség következménye, és ennél az egyenlőségnél nem megy tovább. Az ilyen egyenlő jog ott bír helyes értelemmel, ahol homogenitás áll fenn. A választójog általánosságának az a fajtája azonban, ahogyan a 'közkeletű nyelvhasználat' [ti. az angolszász világsajtó nyelvhasználat, ld. uo.: 189] véli, valami egészen mást jelent: Minden felnőtt embernek, pusztán mint embernek, *eo ipso* politikailag egyenjogúnak kell lennie minden más emberrel. Ez liberális, nem pedig demokratikus gondolat; egyfajta emberiség-demokráciát tesz az eddig fennálló, az egyenlőség és homogenitás szubsztanciális képzetén nyugvó demokrácia helyére. [...] [...]a Föld államokra, és pedig többnyire nemzetileg homogén államokra osztott, amelyek önmagukon belül a nemzeti homogenitás alapzatán megpróbálják megvalósítani a demokráciát... A demokratikus állam is, mondjuk az Amerikai Egyesült Államok, nagyon messze van attól, hogy hatalmából vagy gazdagságából idegeneket is részesítsen. Eddig még nem létezett olyan demokrácia, amely ne ismerte volna az idegen fogalmát...” (Uo.: 199.) Igen, az Egyesült Államok számára (és az Egyesült Királyság számára, a Francia Köztársaság számára stb.) valóban „idegen” az, aki nem az ő állampolgára, s azt csak ugyan nem részesíti hatalmából vagy gazdagságából – aki azonban állampolgár, legyen egyébként bármilyen származású (behurcolt fekete vagy bevándorolt német stb.), az itt *nem* idegen.

Schmitt szofisztikája végül Rousseau – demokratikus körökben jól csengő – nevét is újra ideráncigálja *argumentum ad hominem* gyanánt, mert hiszen az tényleg föltételezte a homogenitást a *volonté générale* szellemében: azt, hogy helyesen mindig egyhangú a döntés (a jakobinus és bolsevik diktatúra elméleti megalapozása), és azt állította, hogy „a pénzügy rabszolgáknak való, egy *mot d'esclave*” (a *Társadalmi szerződés* magyar fordításában: „a szolganyelv szava”), s a rabszolga egy nem-citoyen, csak *in abstracto* ember (ld. uo.: 201). Való igaz, Rousseau tényleg ezt mondja – Schmitt épp csak azt nem idézi tőle, hogy a rabszolgaság mint olyan létezése viszont természetellenes. De a cél nem is Rousseau helyes értelmezése, hanem annak ismételt leszögezése, hogy a demokráciát helyesen a kormányzók és kormányzottak azonosságaként kell meghatározni: „A modern tömegdemokrácia demokráciaként próbálja megvalósítani a kormányzók és kormányzottak azonosságát, és ezen az úton találkozik a parlamenttel, mint egy már nem érthető

és elavult intézménnyel.” (Uo.: 203.) Demokrácia és liberalizmus ideiglenesen kapcsolódhatnak egymáshoz, ez a liberális demokrácia; éppúgy mint szocializmus és demokrácia is a szociáldemokráciában (ami persze valójában szociális-liberális demokrácia). „Ezzel szemben a bolsevizmus és fasizmus, mint minden diktatúra, jöllehet antiliberális, de nem szükségképpen antidemokratikus. A demokrácia történetében akadnak diktatúrák, cézárizmusok és más példák is, [...] melyekkel kialakítják a nép akaratát és homogenitást teremtenek.” (Uo.: 203.) Valóban: nem kételkedhetünk benne, hogy a diktatúrák *kialakítják* a nép akaratát, abban meg végképp nem, hogy *homogenitást* teremtenek. Még hozzá igen egyszerű, mondhatni népi eszközökkel: „Nép csak a nyilvánosság szférájában létezik. [...] A nép akaratát közfelkiáltással, akklamációval, magától értetődő, vitathatatlanként elfogadott létezéssel éppen olyan jól és még demokratikusabban nyilvánítható ki... Minél erősebb a demokratikus érzés, annál bizonyosabb a felismerés, hogy a demokrácia valami más, mint titkos szavazások regisztrációs rendszere.” (Uo.: 204.) Hát persze, minek is a demokráciához titkos szavazás, mikor elegendő, ha közfelkiáltással minden ember fölteszi a kezét – a következetesen végigvitt schmitti demokráciában éppen hogy mind a kettőt.

Tegyük itt egy közbevetett megjegyzést. Nincs arról szó, hogy Schmitt minden egyes állásfoglalása a parlamentáris demokrácia bírálataival kapcsolatban tökéletesen téves lenne, s ne tartalmazná esetleg a jogos kritika és az igazság egy mozzanatát. Ilyenek minden bizonnyal találhatók, ahogyan mondjuk Lenin *Állam és forradalom* c. művében is. De nekünk itt nem az a dolgunk, hogy demokráciaelméleti fejtegetésekbe bocsátkozzunk, hanem az, hogy Schmitt fejlődését kövessük nyomon, s megmutassuk, hogy annak minden egyes – elméletileg akár helyénvaló – mozzanata gyakorlatilag és egyre fokozódó következetességgel egy ellenforradalmi (ténylegesen a nemzetiszocialista) diktatúra tényleges előkészítésére szolgált.

Egy további lépés a fasizmus igenlése mellett „A fasiszta állam lényege és kibontakozása” (1929) c. recenzió Erwin Beckerath: *Wesen und Werden des faschistischen Staates* c. könyvéről (1927). Fasizmuson ebben az időben természetesen jóformán mindenki Mussolini rendszerét értette Németországban, habár aligha volt ismeretlen a tény, hogy Hitler puccskísérletét az olasz példa ihlette. A recenzens a szerző szemére veti, hogy „a fasizmust abszolút ellentétbe állítja a demokráciával, [...] a fasizmust abszolút antidemokratikus valamiként fogja fel, miközben valójában csak az igazi demokrácia liberális felbomlasztásával áll ilyesfajta abszolút ellentétben” (uo.: 205). Most további fölvilágosításokat kapunk a választásokkal szembeállított népszavazás igazán demokratikus jellegéről is: „Az, hogy a fasizmus lemond a választásokról, és az egész 'elezionismo'-t gyűlöli és megveti, még közelről sem antidemokratikus, hanem antiliberális, és abból a helyes felismerésből származik,

hogy a titkos egyéni választás mai módszerei a tökéletes privatizálással minden államit és politikait veszélyeztetnek, a népet mint egységet teljesen kiszorítják a nyilvánosságból (a szuverén eltűnik a szavazófülkében), az állami akaratképzést pedig titkos és egyedi magánakaratok összegződésévé [...] alacsonyítják le. [...] A demokrácia és a titkos egyéni szavazás azonosítása azonban 19. századi liberalizmus, és nem demokrácia.” Hogy viszont a kormány jelöltlistájára csak *igen* és *nem* adható, ez valódi demokrácia, hiszen ugyebár népszavazás: „A népszavazásban azonban nincs semmi demokrácia-ellenes”. (Uo.: 206.) Erre ismét csak azt mondhatjuk: a valódi kérdés az, hogy a népszavazással (vagy bármely más békés eszközzel) leváltható-e a kormány. Úgyhogy sokkal érdekesebb Schmitt egy másik megjegyzése, a fasiszta állam társadalmi jellegét illetően, amikor ugyanis fölteszi a kérdést, hogy a korporatív állam vajon a munkaadók kapitalista, vagy a munkavállalók szocialista érdekeit szolgálja-e? „Úgy vélem, hogy ez az apparátus hosszú távon [...] a munkavállalóknak válik előnyére, mégpedig azért, mert ők ma a nép, és mert az állam végső soron a nép politikai egysége. [...] [...]egy napon a fasiszta állam valószínűleg tervgazdaságon alapuló munkásállammá fejlődik”: az ész csele szép példajaként talán „Mussolini is egy szocialista szerkezetet hozott létre a szocializmus hivatalos védelmezői ellen folytatott elkeseredett harcában”. (Uo.: 209.) A megjegyzés ebben a formában abszolúte naiv (meglehet, álnaiv) jellegű, de tartalmazhat egy reális utalást is Mussolini eredeti (és később torz formában visszatérő) szocialisztikus elképzeléseire, melyekkel lentebb foglalkozni fogunk. Viszont ha Schmittnek nem lett volna bizonyára rövid az emlékezete ilyen esetekben mindig, akkor a nemzetiszocialista rendszerben eszébe juthatott volna, hogy ott semmiféle korporativizmust nem valósítottak meg, formálisan sem.

A „Fordulat a totális állam felé” (1931) elmagyarázza, amit korábban kellett volna, hogy ti. minden állam egyensúlyozás a törvényhozó és a kormányzó állam között, majd megismétli, hogy „[a]z állam mindenkori centruma [...] az úgynevezett kivételes állapotban lép nyíltan napvilágra” – ahol tehát már nem a *szuverén*ről van szó (uo.: 212). Mivel az államok tisztán nem léteznek, minden állam (ezek szerint mégiscsak) a keverékük, egy *status mixtus* (ld. uo.: 213), ámde így végül *totális* állammá is válhat: „Az állammá vált társadalom gazdasági állammá, kultúrállammá, gondoskodó állammá, jóléti állammá, ellátó állammá lesz, [...] minden társadalmat megragad, azaz mindent, ami az emberek együttélését érinti.” (Uo.: 215.) Vagyis a magánéleti szférát is, ami pontosan a totalitárius államok jellemzője: Schmitt ezzel kapcsolatban Ernst Jünger „totális mozgósítás” fogalmát idézi (ld. uo.: 215-216). Van még egy érdekes hivatkozása: Prof. J. Popitz államtitkárra mint a legnagyobb tekintéllyel rendelkező (pénzügyi) szakértőre utal (ld. uo.: 216; arról nem tudunk, hogy annak későbbi sorsát illetően bármilyen megnyilatkozása lett volna).

„A totális állam továbbfejlődése Németországban” (1933 január) azonban még mindig a birodalmi elnök szerepvállalásában látja a megoldást. Leszögezve előbb azt, hogy a totális állam létezik és minden valódi állam totális, majd azt állítva, hogy a plurális pártállam mennyiségileg rátelepszik mindenre, mert a pártok mindegyike totalitásra tör az emberek életének minden területén (ld. uo.: 223-224), ismételten a választások formalizmusát bírálja: „A képviselőt nem a nép választja, hanem a párt nevezi ki. Az úgynevezett választás a 'választók' teljesen közvetett állásfoglalása valamelyik pártszervezettel kapcsolatban. [...] A tömegek úgyszólván öt készen álló karámba vonulnak...” (Uo.: 225.) (Holott nyilván egyetlen készen álló karámba kellene vonulniuk.) Végül oda lyukad ki, hogy a birodalmi elnök nélkül teljes lenne a káosz (ld. uo.: 226).

A totalitarizmus elméleti szempontból még a „Totális ellenség, totális háború, totális állam” (1937) c. cikkben kerül szóba. Itt ismét Ernst Jünger: „Totale Mobilmachung”-ját (1930) nevezi áttörésnek, majd hozzáteszi: „Azonban csak Ludendorff brosúrája, a *Der totale Krieg* (1936) fokozta erejét az ellenállhatatlanságig, és tette áttekinthetlenné elterjedését.” (Uo.: 232.) Láthatólag nagy kedvvel veszi elő újra a háború problémáját: „A háborúban rejlik a dolgok lényege. [...] A totális háború azonban a totális ellenséggel kapja meg értelmét.” (Uo.: 233.) A totális háborúra a német államnak totálisan kell fölkészülnie, hogy ne ismétlődhesen meg az 1918-as összeomlás, amikor a porosz katonai állam vereséget szenvedett a civil kormányzat, az alkotmány és a parlament ellenében. Most kibontakozhat Németország katonai ereje, s nem kell visszariadni attól, hogy ezt ellenségei „militarizmusként tüntessék fel, csak azért, hogy a totális háborúhoz vezető fejlődésben való bűnös felelősséget Németországra hárítsák”; és attól sem, hogy bár 1914-18-ban az ellenségesség a háborúból fejlődött ki, helyesen és értelmesen „a már előzőleg létező, megváltoztathatatlan, igazi és totális ellenségesség vezetne a totális háború istenítéletéhez” (uo.: 235-236). A belpolitikailag ekkoriban már némileg háttérbe szorult Schmitt most a nagynémet *Großraumwirtschaft* célkitűzéseit védelmezi, egy „német Monroe-elvet” a *raumfremde Mächte* föllépésével szemben.

Mindezen írások sorában egészen különleges helye van „A Führer oltalmazza a jogot” c. cikknek (1934. VIII. 1.), amely az alcím szerint is közvetlenül kapcsolódik Adolf Hitler beszédéhez a Reichstagban, 1934. VII. 13-án. Ebben a vezér, csaknem két hét elteltével, végre nyilvánosan reagált „a hosszú kések éjszakája” néven (e kifejezés már korábban is használatban volt) hírhedtté vált leszámolássorozatra. Schmitt mindenekelőtt emlékeztet a világháborús összeomlásra, mely azért következett be, mert a kormánynak nem volt bátorsága leszámolni a zendülőkkel, mondván, hogy hiányoznak a hazaárulás jogilag megalapozott bizonyítékai. „A Führer azonban komolyan veszi a német történelem figyelmeztetéseit. Ez ad neki jogot és

erőt az új állam és az új rend megalapozásához.” (Uo.: 227.) A hazaárulás jogilag megalapozott bizonyítékai természetesen most is hiányoztak, még Ernst Röhm és bandája esetében is, nem beszélve Kurt Schleicher tábornok (Schmitt korábbi patrónusa), Gustav Kahr, Gregor Strasser és többi legyilkolt társuk esetéről. Ám elegendő volt, hogy a vezér hazaárulónak látta őket, s rögvest jogot is alkotott erről, amely szerint akit ő hazaárulónak lát, azt el kell tenni láb alól. Schmitt ábrázolásában ez így hangzik: „A Führer a legrettenetesebb visszaéléstől óvja meg a jogot, amikor a veszély pillanatában vezéri mivoltának erejénél fogva legfőbb bíróként közvetlenül jogot teremti. [...] Minden jog a nép élethez való jogából származik. Minden állami törvény, minden bírói ítélet csak annyi jogot tartalmaz, amennyi ebből a forrásból feljük árad. Az összes többi nem jog, hanem ’pozitív kényszerítő normák szövénnye’, amelyen az ügyes bűnöző könnyedén túleszi magát.” (Uo.: 228.) Kétségtelen, úgymond Schmitt, hogy egy régi és beteg korszak (a weimari kor minősítése Adolf Hitlernél) gyakorlata „az igazságszolgáltatást a mai állam ellenségévé tenné... [...] Egy vezérállamban azonban, ahol a törvényhozás, kormányzat és igazságszolgáltatás nem ellenőrzik egymást kölcsönös bizalmatlansággal, mint a liberális jogállamban” természetesen nem ez a helyzet. (Uo.: 229.) Június 30-a és az ezt követő két nap eseményeit úgymond nem lehet elszigetelten mint „jogállamit” vizsgálni, mint tisztán jogászai tényállást, mert nem lehet így fölfogni kimagasló politikai folyamatokat (ld. uo.: 230-231). – Hogy ne essünk az elfogultság hibájába, vessük össze az eseményeket mondjuk a hírhedt *septembrisades* esetével. A párisi csöcselék, úgyis mint szuverén nép, 1792 szeptemberében (a jakobinus igazságügyminiszter Danton hallgatólagos elnézésével) maga alkotott törvényeket és törvényszékeket, s mondott ki véres ítéleteket azok fölött, akiket bűnösnek vagy akárcsak gyanúsnak tartott az ő tévedhetetlen érzülete. Kimagasló politikai folyamat volt ez? Végső soron minden bizonnyal. De ez nem változtat azon a tényen, hogy egyúttal brutális gyilkosságsorozat volt, amelynek résztvevőit mindközönségesen gyilkosoknak kell minősítenünk. Hogy „a hosszú kések éjszakája” tekinthető-e ugyanilyen kimagasló politikai folyamatnak, több, mint kérdéses. Hogy azonban véres gyilkosságsorozat volt, az vitán fölüli áll, s ezen nem változtat a „Führer” mint akár hobbesi értelemben vett szuverén döntése sem. Akinek szuveréni jogállásában – a Reichstag 1933 februári puccsszerű föloszlatása után, melyet Schmitt ugyebár nem minősített államcsínynek – a terrorlégkörben lefolytatott választások és a fölhatalmazási törvény elfogadásában mutatkozó szabálytalanságok nemcsak a legitimitást, de a legalitást is megkérdőjelezték. Viszont kétségtelen, hogy buzgón túlteljesítette szuveréni szerepét: nemcsak mint Legfőbb Törvényhozó és Legfőbb Bíró járt el, hanem saját maga ment Röhmöt letartóztatni és intézkedett a kivégzésekről; így hát – bár idevágó ambícióit majd csak a „Rote Kapelle” és az „Operation Walküre” ügyei kapcsán

fogja igazán kiélni – a Legfőbb Rendőr és a Legfőbb Hóhér cím éppúgy jogosan megilleti.

Ez a cikk mindenesetre föltehetőleg a legszegényletesebb írás, amit a jogtudomány vagy a jogfilozófia témakörében valaha is publikáltak. Schmitt a tudományos tévedését itt ugyanis politikai téveszmébe fordította át. Amint Michael Th. Greven megjegyzi: „Carl Schmitt alapvető módon ismerte félre, vagy akarta nem tudomásul venni a politikai társadalmiasulásnak azt az objektív fejlődését, amely a tényleges történelemben a tizenkilencedik századtól fogva lejátszódott. [...] [...]egy immár le-tűnt társadalmi és politikai állapot mértékével, a 'homogén nép' képzetével méri.” (Greven: 311.) Ezért „eltévelyedése” egyenesen következik a politikai teológia és a népszuverenitás szubsztanciális tanítása összefüggéséből, illetve abból, hogy a nép mostani homogenitását anakronisztikus módon erőszakkal szerette volna kikényszeríteni. Valójában akkor volt tehát hiteles, amikor 1933-36-ban cinikusan képviselte ezt az álláspontját, nem pedig később, amikor a „tudományosságát” próbálta hangoztatni (ld. uo.: 318).

Mert Schmitt később, a háború után, kizárólag tudósi színben igyekezett föltüntetni magát. Jürgen Habermas az egyik cikkében, mely a *Die Zeit* 1993-as évfolyamában (XII. 3.) jelent meg, mélyrehatóan elemzi, egyúttal tágabb összefüggésbe is helyezve, Schmitt magatartását és jellemét egy róla szóló mű kapcsán: „A revizionista kortörténeteszek könyveiben, melyek az Ullsteinnál futószalagon jönnek ki, Carl Schmitt és Martin Heidegger kor-értelmezésének virulenciája tükröződik – továbbá Schmitt és Heidegger ama finom keverékéé is, amelyből Ernst Nolte történetfilozófiája az inspirációját veszi. Mindketten, az államjogász és a filozófus, akik már a weimari időkben is megérdemelt reputációra tettek szert, a hatástörténet szempontjából összetartoznak.” (Habermas, Schmitt: i.h.) Hogy azonban a nácizmussal történt diszkreditálásuk ellenére nagy hatást tettek a Szövetségi Köztársaságban, annak különös oka van: a problémátlan hallgatás kontinuitása az 1945 utáni német egyetemeken. „Ami a két szellemet összeköti, az a katolikus környezet által formált korai modernitáskritika, eltávolodás az egyháztól így vagy úgy egy házasság miatt, dacos provincializmus és egyfajta bizonytalanság minden urbánussal szemben, az első világháborúnak és a Versailles-komplexusnak a korból fakadó generációs élménye, az egzisztenciális áttörés 'Goethétől Hölderlinhez', általában a humanizmussal szembeni fordulat, a fölvilágosodás tradíciójának egy latin-katolikus és egy görög-újpagány kritikája, álljon ez bár Donoso Cortés vagy Nietzsche jegyében, szellemi-elitárius ellenszenv a pártoskodó állam [*Parteienstaat*], a demokrácia, a nyilvánosság, a vita ellen, minden egalitárius megvetése, a szinte páni félelem az emancipációtól és az intakt szellemi autoritás keresése – és persze a vezéré, aki a közös sorsuk lett. Mindketten '1933 nagy igentmondói' közé tartoztak, mert magukat a náciknál végte-

lenül fölényesebbnek érezték és 'a vezért vezérelni' [*den Führer führen*] akarták; megtapasztalták elragadtatót szándékuk illúziórikus voltát, ámde haboztak *post festum* nyilvánosan beismerni hibájukat vagy csak politikai tévedésüket. 'Mi volt valójában tisztességtelenebb', kérdi Carl Schmitt, '1933-ban Hitlerért kiállni, vagy 1945-ben leködni őt?'...'' (Uo.) Hogy ezt az egyszerre ostoba és pökhendi kérdést egyáltalán föl kellett tennie, ezért Schmitt végső soron csak magát okolhatta, főleg saját jellemét, mely mérhetetlen önteltségében nem volt hajlandó politikai tévedésének legcsekélyebb elismerésére sem. Tudományos tévedését tényleg nehéz lett volna beismernie, hiszen egész elméleti tevékenységét áthatotta. Amint Habermas mondja: „A demokratikus alkotmányos állam önmegértését provokálja [...] az a politikai teológia, mely elutasítja a politika egy szekularizált fogalmát és ezzel a demokratikus eljárást mint a jog legitimációjának alapját; mely a deliberatív lényegétől megfosztott demokráciát kiformált tömegek pusztá akklamációjává torzítja; mely a veleszületett nemzeti egység mítoszát állítja szembe a társadalmi pluralizmussal, s az emberi jogok és az emberiség morálja univerzalizmusát mint bűnös képmutatást denuncálja.” (Uo.)

A háború után Schmitt szükségképpen visszavonult, de visszavonultságában is egy dühöngő *ressentiment* érzését ápolta magában: rabiátus antiszemitizmust, vak gyűlöletet a „morálisan széttört” emigránsok ellen, kesergést az „űzött vadak” sorsa miatt, akik végre Jónásként kijöttek a Leviathan gyomrából... Természetesen a nárnbergi ítékezés ellen is: az emberiség ellen elkövetett német bűnökkel az emberiségért a németeken elkövetett bűnök szembeállítását hangoztatva. „Schmitt nyilvánvalóan patológiusan képtelen volt rá, hogy a történetben a saját szerepét elismerje...” (Uo.) A körülötte csoportosuló (így a tehetséges Böckenförde) közös érzése az lett, hogy túl kell lépni 1945-ön – ami mögött egy újraéledt igény húzódott meg a német kontinuitások iránt. „Én ebben” – írja Habermas – „egy motívumot látok [...] az évtizedes elkeseredett küzdelemhez a nagy ifjúkonzervatívok politikai-intellektuális rehabilitációjára. Ők ugyanis, a szellemileg is elvesztett első világháború sajátosan német gyermekei, úgy jelennek meg, mint egy töretlen nemzeti tradíció igazi őrizői. Saját tanúságuk szerint 1945-ben nem volt semmi megbánnivalójuk, mivel a 'mozgalomtól', melyet 1933-ban támogattak, utólagosan megcsaltnak érezhették magukat.” (Uo.) Ezt a kérdéskört rövidesen elemezni fogjuk. Schmitt visszapillantásában, amint Habermas ironikusan megjegyzi, Hitler úgy jelenik meg, mint egy „obdachloser Lumpenproletarier”, aki betört a „Bildungstempel”-be. Rendben van: de neki miért kellett ott tömjénfüsttel fogadnia?

Schmitt mérhetetlen arroganciája azonban késői művéből jut leginkább napvilágra: *Politikai teológia II. Legenda minden politikai teológia elintézéséről* (1970). A könyv ugyanis 10 évvel vitapartnere, Erik Peterson halála után jelent meg, amikor az már nem válaszolhatott – pedig Schmitt az 1950-es években már publikált, tehát ezt a

könyvet is megjelentethette volna. Ha pedig akkor nem tette, később már a hallgatás lett volna kíváncsú tudományetikai szempontból. Erik Peterson (1890-1960), eredetileg protestáns, később katolikus teológus közeli barátja volt Carl Schmittnek az 1920-as években Bonnban, így tanúként szerepelt annak második házasságánál, és legalább hetente találkoztak egymással. (Petersonnal kapcsolatban részben Reinhard Mehring említett előadására, részben Geréby György egy tanulmányára támaszkodom.) Amikor Schmitt 1930-tól kezdődően Ernst Jüngerrel és Wilhelm Stapellal, valamint a „Theologie des Nationalismus” és a „Deutsche Christen” képviselőivel, végül pedig a nemzetiszocializmussal került kapcsolatba, ezt többen, így Peterson mellett Wilhelm Neuss, Waldemar Gurian, Franz Blei is bálványimádásnak minősítette, s emiatt szakított vele. Maga Peterson előbb még Schmitt hatására kezdett foglalkozni a (némileg másként értett) „politikai teológia” kérdéseivel, „Göttliche Monarchie” (1931), majd „Kaiser Augustus im Urteil des antiken Christentums. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie” (1933) c. tanulmányában (az utóbbi név szerint is említi Schmittet); a két tanulmány 1935-ben egy kötetben megjelent. Ugyancsak még 1933-ban jelent meg a *Die Kirche aus Juden und Heiden*, mely a kereszténység zsidó gyökereiről azt mondja, hogy azokat semmilyen hatalom nem irthatja ki (*ausrotten*); s a Német Keresztények mozgalmában az ariánizmus újraéledését pillantja meg (főntebb utaltunk egy markióni összefüggésre). Az 1937-ben megjelent *Zeuge der Wahrheit* keresztény mártírokról szól, nyilvánvaló aktuálpolitikai felhangokkal. (Peterson egyébként 1933-tól tartósan Rómában élt.) A Schmitt haragját kiváltó műve: *Der Monotheismus als politisches Problem; ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum* (Leipzig 1935), melynek mottójául egy Ágoston-idézetet választott: „Az arroganciának nagy étvágya van az egységre és a mindenhatóságra, de csak a természet világában, melyben minden árnyékként tűnik tova.” (Mivel a háború utáni kiadásokból ezt már elhagyta, eléggé világos, hogy Schmittnek volt címezve.) Miután Peterson utal Schmitt 1922-es művére, megjegyzi: „Itt egy konkrét példán kíséreltük meg a 'politikai teológia' lehetetlenségét bizonyítani.” A könyv ennyiben mondható „minden politikai teológia elintézésének”, s ez az, amit Schmitt a válaszában gyűlölködve „legendának” minősít. Tisztán tudományos szempontból nézve a probléma mindenekelőtt abban van, hogy Schmitt 1922-es műve és Peterson 1935-ös műve valójában mást értenek a „politikai teológia” fogalmán. Az előbbi azt, hogy a politika bizonyos alapeszméi teológiai eredetűek (ld. főntebb), az utóbbi viszont azt, hogy bizonyos teológiai nézetekben politikai eszmék jelennek meg.

Schmitt politikai teológiája – amint erre Reinhard Mehring rámutat – Max Weber hatására keletkezett ugyan, akivel Münchenben 1917-21 között kapcsolatban volt, de nem annak szellemében. Weber (és Troeltsch) vallásszociológiai né-

zópontját Schmitt tökéletesen ignorálja. Számára csakis saját „politikai teológiája” fontos, amelynek decizionizmusa értelmében az autoratív jogi döntés csak teista (és perszonalista) alapon lehetséges, a modernitással szembeni legfőbb kifogása pedig az, hogy ezt az alapot a szekularizáció széttheti. (A katolikus, így neotomista természetjogot Schmitt persze éppúgy elutasítja, mint a fölvilágosodását.) Peterson azonban nem ezzel foglalkozik, ő nem jogfilozófus, hanem teológus. Valóban a „politikai teológia” kifejezés kétértelműsége jelenik itt meg, mely tehát egyaránt jelentheti a politika analógiáját a teológiához, de éppígy a teológia politikai érdeklődését is (ld. Geréby: 9-10). Az intézményes vagy alkotmányos politikai teológia egy nép vagy egy városállam identitását és kontinuitását legitimizálta, de Schmittet az ilyen etnologikus teológia természetesen nem érdekli; ő kifejezetten a koraujkori elméletekkel foglalkozik, s amikor „teológiáról” beszél, akkor általában XVIII-XIX. századi keresztény teizmusra gondol (ld. uo.). Ezen az alapon vonja meg analógiáit: a decízió a törvényről analóg a *creatio ex nihilo*val, a törvényhozó analóg az omnipotens istenséggel, a kivételes állapot analóg a csodával (ld. uo.: 11). Azt persze Peterson is hangsúlyozza, hogy a teológia különbözik a mitológiától, s ennek folytán csak keresztény teológia létezik, az ő érdeklődése azonban az *in statu nascendi* állapotra, a patrisztika korára koncentrál. Így a „göttliche Monarchie” fogalma kapcsán kiemeli, hogy Nazianzosi Szent Gergely szerint a kereszténységben Isten megjelenítése sem nem monarchikus, sem nem poliarchikus, sem nem anarchikus, mert az analógia a szekuláris és a teológiai között (ami Schmitt alapfogolata) a nagy kappadókiai egyházatyáknál eleve ki van zárva (ld. uo.: 16). Kizárólag teológiai szempontból vitáznak a szentháromságról, a politika teljes mellőzésével – a „monarchia” kifejezést csak azért használják, mert a „monoteizmus” fogalma (lévén XVII. századi terminus) akkor még ismeretlen volt; de egyébként is inkább a „monarchiát” utasítják el, mint a háromságot (ld. uo.: 16-17). Ugyanakkor – inkább a keresztény Nyugaton – megjelenik egy kriptomonarchikus áramlat is az egység kifejezésére, ahol a Szentháromság mint egy monarchikus háromság jelenik meg; s ez a hellenisztikus *theologia politiké* egyúttal politikai-ideológiai természetű, amennyiben megvalósít egy olyan párhuzamot, amelyben az egy császár a birodalomban megfelel az egy istennek a kozmoszban (ld. uo.: 18-19). Ennek az irányzatnak jellegzetes képviselője lesz Peterson könyvének (negatív) főhőse, Kaisareiai Eusebios, Nagy Konstantin „udvari teológusa”. Részint a császárhoz való szolgálalki viszonya, részint annak alapján, hogy Eusebios szerint Augustus császár már beteljesítette az eszkatologikus várakozást, amivel az eszkatológiát politikai utópiába fordítja át, Peterson cezaropapizmussal és bizantinizmussal vádolja meg „az egyháztörténet atyját” (v.ö. uo.: 19). Peterson itt hivatkozik Római Hippolytusra, aki Dániel-kommentárjában elutasította a Római Birodalom azonosítását a vashól

való negyedik birodalommal, továbbá Elvirai Gregoriusra (Elvira a későbbi Granada előzménye), aki kijelentette: ha valaki az isteni monarchiát a földön akarja realizálni, az hasonló az Antikrisztushoz. A fő hivatkozás azonban – amint erre Jacob Taubes is rámutat – Szent Ágoston, aki a *De civitate Dei* III. könyvének 30. fejezetében kimondja: a *pax augustana* valójában illúzió volt (v.ö. uo.: 20). Schmitt a válaszában ebbe kapaszkodik bele, amennyiben Peterson elméletét az ágostoni „két birodalom” doktrína szélsőséges változatának mondja, amelyben a két szféra teljesen szétválík – ami vagy totális félreértés, vagy méginkább tudatos félremagyarázás, hiszen 1936-ban még találkoztak egymással, s egy félreértés könnyedén tisztázható lett volna (ld. uo.: 26). Peterson szerint egy ortodox teológia valóban független a politikától, Schmitt „katolicizmusa” viszont egy német nemzeti katolicizmus (a „Deutsche Christen” katolikus megfelelője), vagyis, ha úgy tetszik, eretnek jellegű (v.ö. uo.: 30, 32). Peterson bírálatának azért nem volt igazi és széleskörű hatása, mert Schmitt baloldali és liberális bírálói nem értették meg az ő teológiai szempontjait (ld. uo.: 33).

Ha mármost Schmittnek jó lett volna a lelkiismerete, akkor megelégedhetett volna annak összegző kimondásával, miszerint: „Minden, amit a *Politikai teológia* témájához kijelentettem, azok egy jogász állításai a teológiai és jogászai fogalmak, jogelméletileg és joggyakorlatilag ráakaszkodó, szisztemetikus struktúra-rokonságáról.” (Schmitt, *Teológia* II.: 108.) Ő azonban szükségesnek tartja, hogy polémiaiba bocsátkozzon a már tíz éve halott Petersonnal, s ezzel valójában nagy szolgálatot tesz neki, mert a teológia elfeledett kódos tájairól áthozza az aktuális politikai viták reflektorfényébe: „A két birodalom azonban szubsztanciák és materiák szerint többé már nem egyértelműen megkülönböztethető szakterületek. Egyházi–világi, a túlvilág és a földi lét, transzcendencia–immanencia, idea és érdek, felépítmény és alap csak a küzdő alanyok szempontjából határozhatók meg. [...] Az egyetlen tudományosan még képviselhető kritérium ma az egyesülés vagy a szétválás intenzitás-foka, azaz: a barát és az ellenség megkülönböztetése.” (Uo.: 18–19.) De politizálnia persze csak neki szabad, Petersonnak nem: hiszen Nagy Konstantin összehasonlíthatósága Hitlerrel vagy Sztalinnal, ez ugyebár megengedhetetlen aktualizálás (ld. uo.: 38). Továbbá szegény Peterson, aki a dolgokat a teológia és a politika általános viszonya szempontjából nézi, nem használ exakt politikaelméleti fogalmakat: „A vezért Peterson, értekezésében [...] a monarchák közé sorolja; karizmatikus és öröklés-dinasztikus legitimitás egymásba folyik, úgy, hogy végül Adolf Hitler és Kurt Eisner, Ferenc József császárral és II. Vilmostal együtt, a 'monarchák' egy és ugyanazon kategóriájába kerülnek.” (Uo.: 48.) Valójában azonban nem ez a lényeg, hanem saját politikai teológiájának és a Führer szolgálatába állításának indirekt apológiája, Eusebios védelmezése révén. Miután Petersont az ügyben előszöris pla-

gizálással vádolja meg, mondván, hogy valójában Overbecket és Burckhardtot követi Eusebios elítélésében, rátér ennek mentegetésére, a tőle megszokott képmutató módon. Eusebios lelkesedését Konstantin iránt meg lehet érteni, mondja, hiszen átélte Diocletianus keresztényüldözését. De persze: „Nem védelmezzük, és semmiféle becsületmentéssel sem próbálkozunk. [...] Az így megrágalmazott azonban [...] védelmezőt talált. [...] Arnold A. T. Ehrhardt a keresztény püspököt szép és hatásos becsületmentésben részesítette.” Különben is, például Bruno Bauer is politizált... (Uo: 54-55.) Ezzel kapcsolatban Schmitt mellesleg D. F. Strauß „trivialitásaira” is szükségesnek tartja utalni (ld. uo.: 91), aki szerint egyenesen primitív, szemben – nos, vajon kivel? – Donoso Cortésszal (ld. uo.: 104). Végső érve szerint Peterson argumentációja állítólag „kiüresedik”, mert valójában nem tisztán teológiai jellegű, hiszen (*horribile dictu!*) elítéli Heidegger nem-teológiai filozófiáját is, Adolf Hitler melletti döntése miatt – igaz, hogy másutt, de az ilyesmi mindenképpen megbocsáthatatlan (ld. uo.: 68-69). Végképp csak gúnyolódásra méltók aztán Schmittnél a Bertolt Brecht által közvetített úgymond „néppedagógiai felvilágosítások”, aholis a „gengszterjelsző” kifejezés elárulja, hogy nyilvánvalóan az „Arturo Ui” fáj neki (ld. uo.: 92).

Schmitt 1945 után legalább a formális katolicizmusát megpróbálta azonban revitalizálni: ezt mutatja taktikai közeledése a walberbergi dominikánus kolostor köréhez, ám ez, érthető okokból (ld. a kolostor szellemiségéről fentebb) rövidesen megszakadt. Később aztán újra és újra visszatért egy vélt párhuzamra a jelenkor és az őskeresztény időszak között, amikor ugyanis még nem volt kiépült (katolikus) egyház, s az egyén így csak Istennek volt felelős. Nyilván ennek analógiájára nem volt hát felelős ő sem 1945 után a társadalomnak, és akár még az egyházának sem. Nos, lehetséges, hogy a végítélet napján, mindennek ellenére, Isten elégségesnek találja majd a szegény Carl Schmitt perszonális hitét, és megbocsát neki, *c'est son métier*; a morális emberi és az etikus tudományos közösség számára azonban örökre elkárhozott marad.

5.2. MÍTOSZ ÉS ELLENFORRADALOM

A Nietzsche és Schmitt által kialakított mítikus eszméket az ellenforradalomba közvetlenül az ún. „konzervatív forradalom” – konzervativizmus és forradalmiság elvi ellentéte miatt *an sich* ellentmondásos – mítosza vitte át, melyet azonban sokan és sokféleképpen képviseltek. Közülük 1933-ban többen, bár közel sem mindnyájan, a nemzetiszocialista „forradalom” bűvöletébe kerültek, a harmincas évek közepétől azonban jónéhányan az ő soraikból is elfordultak azután a nácizmustól, sőt esetleg szembefordultak vele. Az ilyen önkritikák esetében már az előzmények is általában

ama bizonyos jószándékokról tanúskodnak, amelyekkel a pokolhoz vezető út van kikövezve; másfelől viszont még azoknál is, akik nem csatlakoztak a náci hatalomátvételhez, találunk ambivalenciákat. Amint Armin Mohler írja *Die Konservative Revolution in Deutschland* c. doktori disszertációjában, amelyet Bázisban védett meg 1949-ben (az egyik opponens a Schmitt által *Bußprädiger*ként bírált Jaspers volt): „Önmagában az a tény, hogy olyan tiszteletreméltó gondolkodók, akik manapság a német szellem hordozóinak számítanak, annakidején a hatalomrajutott erőkkal egységre látszottak kerülni, bizonyítja, hogy az 1933-as év kezdetén a Jó és a Gonosz táborai nem voltak egyértelműen elválaszthatók.” (Mohler: 7.) Konzervatív forradalmon ugyanis „azt a szellemi megújulási mozgalmat értjük, mely megkísérelte elta- karítani a XIX. századból hátramaradt romokat, s az élet egy új rendjét kialakítani” (uo.: 8). A „Konservative Revolution” eszméit mindenekelőtt Thomas Mann vitte be a német köztudatba, már *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918) c. híres művében, majd nem sokkal a háború után fogalmilag is, Dosztojevszkij nyomán – későbbi fejlődésében ezektől az eszméitől alapjában véve nem fordult el, csak éppen antináci következtetéseket vont le belőlük. (Mindezzel a zárórészben még részletesebben foglalkozunk majd.) Az eszmevilág nagy úttörőihez számíthatók még Hugo von Hofmannsthal és Stefan George; a „Bindung, Ganzheit, Einheit” gondolataival, melyekre olyan különféle figurák voltak hatással, mint Dosztojevszkij (kétségkívül a legdöntőbb valamennyi közül), de úgyszintén Sorel vagy Barrès (ld. uo.: 18–19, 21, 73). Nyilvánvalóan kikerülhetetlen náluk Nietzsche hatása is, akinek rokonszenvet keltő „tragische Weltanschauung”-ja később szinte észrevétlenül siklott át Jünger „heroischer Realismus”-ába (ld. uo.: 160). Általánosságban előzménynek tekinthető az egész újromantikus mozgalom, amelynek Mohler öt csoportját különbözteti meg; ezek: a *Völkisch* (166 sk.), a *Jungkonservativ* (172 sk.), a *Nationalrevolutionär* (176 sk.), a *Bündisch* (190 sk., kapcsolódott Tönnies közösségkoncepciójához is), végül a *Landvolkbewegung* (198 sk.). A húszas évek Németországában számos újromantikus vagy romantikus-antikapitalista indíttatású személy vagy csoport folyamatosan ingadozott a radikális bal- és a jobboldal között, hol a kommunista, hol a nemzetiszocialista mozgalommal rokonszenvezve, hol a kettő között valami- féle különutat (Niekisch: *Nationalbolschewismus*) keresve (ld. uo.: 59 sk.). Akik végül, vagy legalább egy időre, a náciizmus útítársainak számítottak, nem föltétlenül mentesültek a náci „eretneküldözéstől” (mondjuk mint afféle nemzetiszocialista „trockisták”): Spengler, Jünger, Albrecht Haushofer, nem is beszélve Niekischről vagy Schulze-Boysenről (ld. uo.: 12). „Vannak átállók [*Überläufer*] is. Lukács sorsa Szovjetországra – egy nagy elme [*hohe Intelligenz*], aki visszavonja korábbi műveit, csatlakozik a tömegdoktrínához, miközben magasabb eredetét nem tudja eltüntetni – Németországban számos formában ismétlődik.” (Uo.: 15.) Az egész

mozgalom mindenesetre, bár nagyrészt eredeti szándékai ellenére, hozzájárult a náciizmus hatalomrajutásához: „A kérdés, amelyet itt föl kell tennünk, a következő: mennyiben tehető felelőssé egy elmélet a neki nem megfelelő megvalósulásért?” – ez azonban nem azonos az egyesek felelősségével, mely egyszerűbben eldönthető, hiszen minden esetben külön lehet és kell is vizsgálni (ld. uo.: 17-18).

Hogy milyen mélyen és milyen messze nyomozhatók vissza az előzmények, vita tárgya. Nietzscheig biztosan, de Kurt Sontheimer, aki maga is rámutat a weimari kor antidemokratikus gondolkodásának politikai irracionálisára, így elsősorban Carl Schmitt kapcsán (ld. Sontheimer: 21 sk., 90 sk.), az ellen alkalmasint joggal tiltakozik, hogy Lukács „von Schelling zu Hitler” vázolja föl a tévutat, ezzel jóformán a XIX. század egész német filozófiáját ide sorolva: „Amilyen messzemenően hasznos e mű az irracionalista eszmefuttatások elemzésében, oly gyöngye a marxista dogmatizálás miatt, mely Lukácsnál maga is irracionálisba megy át.” (Uo.: 45.) Schmitthez hasonlóan a húszas évek antidemokratikus gondolkodásának különféle áramlatai megegyeztek a weimari alkotmánnyal szemben táplált általános szkepszisben (ld. uo.: 80 sk.), a liberalizmus, a parlamentarizmus, a plurális pártrendszer kritikájában, a „látszatdemokrácia” elítélésében (ld. uo.: 180 sk.). Ehelyett olyan alapfogalmakkal dolgoztak, mint „Volk”, „Gemeinschaft”, „Nation”, továbbá „Organismus”, „neue Freiheit” (ami ugyanis „Bindung”), „Entscheidung” (aholis a schmitti decizionizmus mint válasz jelenik meg az úgymond világnézeti relativizmusra) (ld. uo.: 307 sk.). Céljaik ennek megfelelően a „wahrer Staat” vagy „Ständestaat” (Spann), vagy éppen az „autoritärer Staat” és „totaler Staat” (Schmitt); aholis előbb-utóbb belép a „Führer”, mint „völkischer Messias” eszméje (ld. uo.: 240 sk., 265). Annak magyarázata pedig, hogy hajlandók voltak konkrétan is lecsatlakozni a nemzetiszocializmushoz, az az illúzió volt, hogy a náciipárt 1930-at követő nagy választási sikerei után azt hitték: ez a talán soha többé vissza nem térő alkalom a konzervatív forradalom eszméinek megvalósítására (ld. uo.: 355).

Joachim Petzold, a *Wegbereiter des deutschen Faschismus* c. munkájában ha nem is a filozófia, de bizonyos társadalmi eszmék tekintetében visszamegy a XIX. századig. A nemzetiszocialista eszmék forrásvidékén eszerint 1870 után ott találjuk az Alldeutscher Verband sovinizmusát, vagy a befolyásos udvari lelkész Adolf Stoecker antiszemita kapitalizmusellenességét (ld. Petzold: 23 sk.), amely éppúgy megnyilvánult a Christliche Soziale Arbeiterpartei (1878), mint az Antisemitenliga (1879) megalapításában. Effajta ókonzervatív áramlatok újultak meg a húszas években olyan mozgalmakban, mint az Eduard Stadtler féle Antibolschewistische Liga (ld. uo.: 52 sk.), de főleg Arthur Moeller van den Bruck szervezeti és elmélete (ld. uo.: 42 sk., 149 sk.). Az általa alapított Ring-kör, majd Juniklub (szemben a baloldali Novemberklubbal), illetve halála után a Herrenklub (ezt a nevet Moeller

reakciónak tartotta), melynek leghíresebb tagja később Papen lett (ld. uo.: 175), jelentősen hozzájárultak ezeknek az eszméknek a szalonképessé tételéhez. Különböző szerzők különféle fogalomalkotásai mind szerepet játszottak a folyamatban: Carl Schmitt (ld. uo.: 230 sk.) mellett például a tragikus sorsú Edgar Julius Jung: „Herrschaft der Minderwertigen” (szerinte „németnek lenni, annyi, mint Franciaországot gyűlölni”, ld. uo.: 205 sk.); továbbá Spann: „Stände-Ordnung”, Spengler: „Cäsaren-Herrschaft”, Jünger: „Arbeiter-Staat”, és végül az ún. *Tat*-körben: „Staat-Sozialismus” (ld. uo.: 255 sk.). Petzold a nácihoz „átállóknak” (*Überläufer*) minősíti a következőket: Eduard Stadtler, Othmar Spann, Martin Spahn, Paul Rohrbach, Max Hildebert Boehm (a Juniklubból), és persze Carl Schmitt (ld. uo.: 320); a náciuralom konzervatív kritikusaiknak a következőket: Ernst Jünger, Hans Zehrer (a *Tat*-körből), továbbá Edgar Julius Jung és Oswald Spengler (ld. uo.: 295 sk.).

Egy érdekes alakulata volt ennek az eszmekörnek az ún. Mittwochs-Gesellschaft. Ezt Moritz August von Bethmann Hollweg (a későbbi kancellár nagyapja) alapította (1863. január 19-én); a 887. ülésüket 1932. november 9-én, az 1056. ülésüket 1944. július 26-án tartották (ld. Scholder: 7 sk.). A hagyományos konzervatív-nemzeti elitet képviselték, Hitler hatalomátvétele után várakozások és fönntartások keveredtek a magatartásukban. (A tagok közül a liberális Onckent és a „zsidó” Weisbachot eltávolították az egyetemi katedráról.) A társaság viszolygását a náci rezsimtől a híres földrajztudós Albrecht Penck így fogalmazta meg 1935-ben: „A mi köreinkben még a régi fölfogás uralkodik jogról és igazságról!” Később, 1938-tól kezdődően az ellenállás felé tolódtak el, bár változatlanul maradtak köztük magas rangú tisztviselők is; 1944. július 20-a után azonban a Gestapo veszélyesnek minősítette a társaságot általában, és ki is végezték közülük a következőket: a már említett Johannes Popitz, Jens Jessen, Ulrich von Hassel; Ludwig Beck öngyilkos lett; míg Eduard Spranger (aki az összeesküvők kabinetlistáján kultuszminiszterként szerepelt) megúsza 7 hét fogsággal a hírhedt moabiti fegyházban.

Mint talán a leginkább jellegzeteset erre a társadalomfilozófiai gondolatvilágra, érdemes lesz kissé közelebből szemügyre vennünk az „univerzalista” Othmar Spann művét: *Der wahre Staat* (eredetileg előadások a Bécsi Egyetemen, az 1920-as nyári szemeszterben). Kiindulópontja a modern individualizmus bírálata: „A reneszánsz egy első elfordulás volt a rendi-skolasztikus kollektizmustól és odaforulás az individualizmushoz a klasszikus művelődés [*Bildung*] alapján; a mostani válság egy *ellenreneszánsz*, mely az individualizmustól való elfordulást célozza, a világszellem egy fordulata, hogy a hegeli kifejezést használjuk.” (Spann: 4.) A társadalmat azonban mint egészt (*Ganzheit*) kell elgondolni (ld. uo.: 11). „Ha az individualista szükségszerűen azt mondja, hogy a társadalom (az egyéneken kívül) semmi, azért az univerzalistának nem kell azt mondania, hogy a társadalom minden,

és az egyes semmi. [...] Ami ezzel szemben az univerzalizmus számára lényeges: hogy a primer, az elsődleges realitás, amiből minden levezetődik, nem az individuum, hanem az egész, a társadalom.” (Uo.: 29.) Nem tanulságok nélkül való az emberi létezés spanni ábrázolása, függetlenül az alkalmazott terminológiától: „Az egészséges [*ganzheitlich*] fölfogás szerint az egyes '*Systia*', németül *Mit-Bestehen*, *Mit-Sein*, *Zusammen-Sein* (szellemileg értve). [...] Csak a másokkal való együttlétben [*Mit-Bestehen*] létezem [*bestehe*] én magam is, ezt mondja az egészről szóló tan [*Ganzheitslehre*].” (Uo.: 41.) Az erkölcsinek (*das Sittliche*) első formája mindig a szociális (ld. uo.: 48). A hagyományos rendi kollektizmust azonban Spann a jelenben is szeretné fölújítani; ezért az univerzalizmus politikai alaptételei: 1. igazságosság, 2. szabadság, 3. egyenlőség, 4. testvériség, 5. az állami feladatok maximuma (ld. uo.: 50 sk.). Az individualizmus és kapitalizmus elleni harcot történelemfilozófiai elvvé stilizálja: „A világtörténelem minden individualista korszaka kapitalista korszak volt”; úgymint Babylon, Athén, Róma, a reneszánsz, a reformáció (uo.: 83; Spann osztrák és katolikus volt). „Az individualizmus kultúra-ellenes, mivel redukálja a szellemiséget, s a civilizációt támogatja.” (Uo.: 89.) A marxizmussal azért nem ért egyet, mivel az nemcsak bírálója, de támogatója is az individualista liberalizmusnak: „A marxista szocializmus már egy külső szemléletben is úgy jelenik meg, mint egyfelől a liberalizmus legnagyobb ellenfele, másfelől mint ennek leghatalmasabb segítője, mind politikailag, mind teoretikusan. [...] [...]individualizmus és univerzalizmus egy keveréke [*Mischform*].” (Uo.: 97-98.) Az igazi német forradalom azonban éppen ez ellen van: a fölvilágosodást és a liberalizmust csak „megtűrő” (*dulndend*) módon fogadta be, s nem is annyira a francia forradalom ellenzéke, mint inkább egy ellenreneszánsz – talán csak ennek esetlen és gyöngye kísérlete, de amely „a német néplélek mélyéből tör elő” (uo.: 103). A szervezet, az *Organisation* mást jelent az individualizmusnak és az univerzalizmusnak: az individualizmus szerint közös cselekvése a külsőleges kapcsolatba lépő egyéneknek, az univerzalizmus szerint az egyének legbensőbb és legsokoldalúbb szellemi kapcsolata. „Univerzalista értelemben az egész állam egy '*Bildungsverein*', egy szellemi közösségképződés organizációja; individualista értelemben az egész állam egy '*Gewerkverein*', a legjobb külső cselekvés organizációja...” (Uo.: 105-106.) A demokráciában mindig a radikális szorítja ki a mérsékeltet, az alacsonyabb veti alá a magasabbat: ezt mutatja Budapest és München 1919-es példája; a hierarchia fölülről lefelé szerveződik, a demokrácia fordítva, miközben az igazi mozgató (a pénz) a kulisszák mögött marad (ld. uo.: 115-116). A marxizmus ezért végső soron teljes tévedés; Marx nem értette meg Hegelt, csak Schelling (ld. uo.: 136 sk., 153 sk.). A megoldás a visszatérés a rendiséghez: „A közösségi körök sokfélesége a társadalom rendiségéhez [*Ständischheit*] visz el”, a rendi államhoz (*Ständestaat*) (uo.: 197, ld. uo.: 207). Társadalmi berendezkedé-

sét tekintve ebben az államban: „Formálisan magántulajdon van, a dolog lényegét tekintve azonban közös tulajdon, amennyiben az egyesek magántulajdona a részleges egészekre (a rendek), a részleges egészek tulajdona a felsőbb egészekre (rendi szövetségek) és végső soron a végső egészre, az államra van irányítva.” (Uo.: 249.)

Othmar Spann mellett, akinek Rudolf Hess nagy híve volt (v.ö. Lendvai, Középeurópa: 215), még Hans Freyer *Der Staat* c. műve (1926) játszott szerepet a nemzetiszocialista eszmévilághoz való közeledés elfogadtatásában, amennyiben a „Führerprinzip” elvét hangoztatta mint lényegit egy ideális „Volksgemeinschaft” számára; 1931-ben megfogalmazta továbbá a „Revolution von rechts” jelszóvá lett gondolatát, ami végülis a konzervatív forradalom eszméjének a nemzetiszocialista „forradalomhoz” vezető kifutása volt és hozzákapcsolása lett. Eszerint egy ilyen forradalomban az individuális szabadság korlátozandó a népközösség javára. Freyer a náci pártba mindamellett nem lépett be, és 1938-tól inkább budapesti kultúrmisszióban dolgozott.

Az ifjúkonzervatív mozgalom fogalommal lett alpműve azonban Arthur Moeller van den Bruck könyve volt: *Das dritte Reich*, mely az 1923-as első kiadás után a szerző életében (1925-ben öngyilkos lett) még 3 kiadást ért meg. A náci később persze újra kiadták, s a könyv címét fogalommal tették, csak éppen teljesen félreértelmezve. (A fogalommal kapcsolatban v.ö. Ernst Bloch zseniális elemzését, Bloch: i.m.; részletesebben ld. a következő pontban.) Moeller könyve, melynek gondolatmenetét a továbbiakban végigkövetjük (oldalszámok az 1931/40-es 4. kiadás, Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg alapján), sajátos, címszó- és jelszó-szerű fejezetcímeket használ.

• *Revolutionär*: A kiindulópont Moeller számára, miként eszmeileg, formálisan is a háború elvesztése. A német nép szerinte a háborút azzal a tudatos brit és gall politikai szellemmel szemben vesztette el, melyet az angolok az angol forradalom és a franciák a francia forradalom óta birtokolnak. Németország azonban fiatalabb nép, ezért itt még nem volt igazi forradalom, melynek különböző oldalai kellene, hogy legyenek: szociális, gazdaságpolitikai, marxista-chiliasztikus (ld. Moeller: 6). Német földön nemcsak 1848-ban nem volt ilyen forradalom, de 1918-ban sem: „Ha a Jóisten tönkre akarja tenni Németországot, ehhez németeket választ ki magának. November 9-én a német szociáldemokratákat”, akik ugyanis nem forradalmárok voltak, hanem pacifisták és doktrinerek (uo.: 14). Ennek következtében: „Kaptunk egy olyan köztársaságot, melynek alapja nem a weimari alkotmány, hanem a versaillesi szerződés. [...] Megéltük a visszataszító jelenetet a Pariser Platzon, amikor hadseregünk négy év és száz csata után hazatért, s ott egy zsidó és ügyvéd, egy pacifista népképviselő és teljességgel katonátlan [*unsoldatisch*] ember, aki a háta mögött az összeomlás előkészítését segítette elő, a köszönetet [...] demagogikusan elhazudta neki.” (Uo.: 17.)

Moeller nacionalista keserűségének a „tördőfés”-legenda fölhozatalában megnyilvánuló gyűlölködő rágalma egy ponton nem szabad, hogy megtévesszen bennünket: a novemberi forradalmat és így a köztársaságot valóban az Antant kényszerítette rá Németországra, azzal, hogy csak „a népet valóban képviselő” vezetéssel volt hajlandó tárgyalni, s a németeket kiéheztető blokádot utána föloldani. Moeller egy igazi, népi forradalmat szeretne, akár még a kommunizmus jegyében is: „Forradalom és köztársaság nem hoztak elő zseniket, csak kompromisszum-embereket [*Kompromißler*]. [...] És a kommunizmushoz kell leszállni, hogy a marxista teóriák és liberális dogmák zagyalékában legalább sejtésében néhány német fogalmat találjunk, testületi elképzeléseket szindikalista-anarchista formában, középkorias gondolatmeneteket, parasztháborús eszméket, Thomas-Müntzer-gondolatokat; s ami e kísérlethez még több: nyomokat és előfutárokat találni, hogy a világot egyidejűleg fölforgassuk és legyökereztessek.” (Uo.: 21.) A német demokraták azonban képtelenek rá, hogy a német problémákkal akár nyugati, akár keleti eszmék révén meggyőződéssel és meggyőzően szembesüljenek, amiben persze megjelenik Németország sajátos köztes helyzete Nyugat és Kelet között. Pedig, mindennek ellenére, *német* forradalomra van szükség: „Egy német forradalom: ez ellentmondásnak látszik. [...] A német történelem egy forradalmatlan [*unrevolutionär*] történelem. Inkább, ha tetszik, a reformok történelme volt. [...] Legnagyobb forradalmi mozgalmunk Luther idejére esik, mely persze Sickingen ideje is volt. [...] A parasztháború [...] tele volt démonokkal és viharzó zsenialitással, de teljesen politika-nélkülien. [...] A nép most olyan földadatok előtt áll, amelyeket nem lehet már csak a nép javára megoldani, hanem magának a népnek kell megoldania.” (Uo.: 23, 28.) Moeller aztán ismét összekeveri elvesztett háború és elmaradt forradalom, szociális és nemzeti eszme problémakörét, amikor ezt írja: „Az 1918-as forradalmárok elvesztették az 1914-es háborút, mert forradalmuk nem volt német forradalom. Azt hitték, elegendő, ha utánózzák, amit a Nyugat példaként kínált nekik. Nem fogták föl, amit az orosz forradalmárok országuk számára az orosz forradalom menetében évről-évre jobban megértettek, s azután fokról-fokra következetesen végigvittek: hogy egy nép forradalma csak nemzeti forradalom lehet.” (Uo.: 30.) Egy a liberalizmushoz kapcsolódó szocializmus az osztályoknak akar igazságosságot, de „nincs igazságosság emberek számára, ha nincs előzőleg a népeknek. Emberek csak akkor élhetnek, ha népeik élhetnek” (uo.). Moeller kétségtelenül megért itt valamit az orosz forradalom rejtett lényegéből, de azt nem érti meg, hogy mindez a más helyzetű Németországban teljességgel gyökértelen és így megvalósíthatatlan lett volna.

•*Sozialistisch*: Ez a rész alapvetően a marxi elmélet bírálata, és jól mutatja, hogy amennyiben Moellert egyáltalán baloldali eszmék befolyásolják, azok tipikusan aktivista jellegű és nemzeti színezetű elgondolások. Mindjárt az elején ezt olvas-

suk: „A szocializmus összes tévedésének alapja Karl Marx egyetlen mondatában megalapozódik: 'Ezért az emberiség mindig csak olyan feladatokat tűz maga elé, amelyeket meg is tud oldani.' [V.ö. a *Zur Kritik* előszavában.] Nem. Az emberiség mindig olyan föladatokat állít maga elé, melyeket nem tud megoldani. Ebben van a nagysága. Itt van a génusz, mely vezeti. Itt van a démon, mely űzi. Az a lényege minden utópiának, hogy soha nem válik valóra. Az a lényege minden chiliasztikus reménynek, hogy soha nem teljesül. S az a lényege az ezeréves birodalomnak, hogy mindig csak kinyilatkoztatásokban él, de az emberek soha nem részesülnek benne.” (Uo.: 33.) A maga módján ez szép, sőt nagyszerű. Az már laposabb, amikor az anyagelvűséget bírálva azt kérdezi: de ki mozgatja az anyagot? (Ld. uo.) Majd így folytatja: „A marxizmus ténylegesen fölmutatta egy materialista utópia minden jegyét. Marx abban bízott, hogy a proletariátus megépít egy perpetuum mobilét, s a saját logikája szerint ez, amennyiben csak logikusan nézzük, megépíthető is kell legyen. De a világ maga ez a perpetuum mobile. S a démiurgosz nem enged belekontárkodni a művébe.” (Uo.: 35.) Moeller a dolgot sajnos egyre rosszabb irányba viszi. Valamiféle idealista mítosz még csak hagyján, de nem tud ellenállni a kísértésnek, és ezzel kapcsolatban előszedi Marx zsidó származását is: „Marx a problémát nem belülről, hanem kívülről ragadta meg. Lemondott az egyes ember előrehaladó megváltoztatásáról, inkább számolt általános természetével és túlságosan is emberi kívánságaival. Nem az erejében, hanem a gyöngeségében ragadta meg. [...] Mint zsidó, idegen volt Európában, s mégis az európai népek ügyeibe ártotta magát. [...] Igencsak távol állt Jézustól. De valahol mégiscsak mellette áll, mint egy Júdás, aki megkísérli levelezni az ura elleni árulását. Egész életművében nincs egyetlen szó sem az emberek iránti szeretetről, ellenben sötét szenvedélytől lobognak a gyűlölet, a bosszú, a megtorlás kifejezései. Krisztus küldetése nemzetközi volt, ezért tudta elérni az északi népeket is. Marx tanítása nemzetközi, ezért tudja fölbomlasztani Európát és félrevezetni az európaiakat.” (Uo.: 37-38.) Moeller ezen állításai két okból is komikusnak tűnnek. Az az állítása, hogy Marxot csak a zsidóságból lehet megérteni, a Talmudból, a gettóból, azért komikus, mert ezek Marxra soha nem hatottak. A sötét szenvedélyekről szóló állítása pedig azért komikus, mert ő maga és összes példaképe is (mondjuk az említett Sickingen vagy Müntzer) úgyszintén tele van ilyenekkel. A materialista történelemfölfogással szemben, mint láttuk, laposan érvel: „Mi úgy véljük, hogy csakis a tudat változtatja meg az életet. A szellemi maga tételezi magát. És ha tételezi magát, megváltoztatja az embert.” (Uo.: 49.) A proletariátusról és a szocializmusról megfogalmazott gondolata viszont nem lapos, csak téves: „A proletári [*das Proletarische*] olyan kérdéssé lett, amelyre a szocialista [*das Sozialistische*] nem ismer választ.” (Uo.: 60.) Ennek nyomán ismét visszatér a nemzetinek mint alapvető faktornak az exponálására. Eszerint a marxizmus alap-

tévedése abban van, hogy a nemzetközi problémák előtt meg kellene oldani a nemzeteket. Az angol és francia munkások élhetnek, mert az államhatalmuk biztosítja ezt, de az orosz munkások, a német, olasz és belső-európai (*binneneuropäisch*) munkások bizonytalanságban élnek. „A fölvilágosodás mindenről fölvilágosított bennünket, csak az életföltételeinkről nem.” (Uo.: 71 sk.) Ebből aztán logikusan következik a szocializmus nemzeti koncepciója: „Minden népnek megvan a maga szocializmusa. Marx a gyökerében semmisítette meg a német szocializmust. [...] Eltemette egy nemzeti szocializmus csíráit, ahogyan azok Wilhelm Weitlingnél megvoltak, és más módon Rodbertusnál is. [...] Az oroszok valóságossá tették ezt.” Hogy a bolsevizmus India felé tolódik, miközben föllép Lengyelországgal szemben is: ez például jellegzetesen orosz. „Az orosz ember [...] a cárizmus bürokratikus rendőrautokráciáját, amely pétervári és nyugatias volt, végülis az országtól és a néptől idegennek érezte. Ezért ettől megszabadította magát. A szocializmus autokráciáját azonban ő maga akarta.” (Uo.: 76-77.) És ebből már azt is sejthetjük, hogy ez – persze csak egy igen sajátos módon – példa lehetne Németország számára: „Német szocializmuson inkább valamely testületi fölfogását értjük államnak és gazdaságnak, amelyet talán forradalmian kell keresztülvinni, de onnantól konzervatív kötöttségű lesz. [...] Csak a marxizmus ismer olyan szocializmust, amely nemzetközi. De ez a nemzetköziség nem létezik. Ahol a marxizmus végetér, ott kezdődik a szocializmus: egy német szocializmus.” (Uo.: 79-80.)

• *Liberal:* E rész természetesen a világháborúban győztes liberális Nyugat bírálata. Eszerint a béke nem szabadságot hozott a világnak, hanem elszolgaiságodást (*Vernechtung*) (ld. uo.: 89). De Moeller, a többi ifjúkonzervatívhoz hasonlóan, a liberalizmust általában is elutasítja: „A liberalizmus azt állítja, hogy mindent, amit tesz, a népért teszi. Ámde éppen ő kizárja a népet, és helyette csak az ént látja. A liberalizmus egy olyan társadalom kifejeződése, mely többé nem közösség. [...] Éppen a nép az, mely a liberális embernek közömbös.” (Uo.: 101-102.) Mindezt, ti. a homogén nép mint egység koncepcióját, már Schmittnél is volt alkalmunk olvashatni. A következő eszmék is egészen hasonlóak: „A liberalizmus aláasta a kultúrákat. Megsemmisítette a vallásokat. Lerombolta a hazákat. Az emberiség önfelbomlása volt.” Természeti népek nem is ismerték, az állami népek (*Staatsvölker*) politikai kötelekkel védekeztek ellene. „Viszont a társadalmi népek [*Gesellschaftsvölker*], olyan nemzetek, melyek fölhagytak azzal, hogy nép legyenek, teret adtak a liberalizmusnak.” (Uo.: 104-105.) A liberalizmus, sőt az egész fölvilágosodás valójában csak a Nyugat ügye volt (ld. uo.: 109).

• *Demokratisch:* Ismét a Schmittnél már megismertekhez hasonló eszmék következnek, ezúttal a demokráciáról: „Nem az államforma teszi a demokráciát, hanem a nép részvétele az államban. E részvétel tekintetében a nép ma megcsalatkozva érzi

magát; [...] és elkezd különbséget tenni köztársaság és demokrácia között.” (Uo.: 137.) Ezt a különbséget Aristotelés egyszer már megtette, csak éppen fordítva, mint most Moeller. És mintha Moeller itt még Schmitten is túlmenne: egyrészt nem egyszerűen parlamentarizmusról, hanem köztársaságról beszél, bár a lényeg végső soron ugyanaz; másrészt szerinte a demokráciában a részvétel sorskérdés, de „[a] kérdés mindig csak az: hogyan lehetséges a részvétel?” (ld. uo.: 141). Ez természetesen reális kérdés, de a megoldásában Moeller – mivel valóban konzervatív – most Spannhoz közelít: „Nem alakítottuk ki a rendi államot, hanem leutánoztuk a parlamenti államot, mely a Nyugat eszméje volt.” (Uo.: 145.) Miután Anglia parlamentarizmusát – Rousseau nyomán! – „zsarnoki és korrupt berendezkedésnek” minősíti (ld. uo.: 146), végül eszmetársa, Max Hildebert Boehm jelszavát: „Körperschaft und Gemeinwesen”, tehát a korporativizmus rendszerének alapelveit veszi át (ld. uo.: 149).

•*Proletarisch*: Moeller itt visszatér a német forradalom problematikájához, s gondolatai ettől azonnal rendkívül életszerűek lesznek. Újra elismeréssel nyilatkozik a kommunistákról, ezúttal kifejezetten a németekről: „Liebknecht ragaszkodott Marxhoz, és ő volt a marxizmusnak az egyetlen és az utolsó, azt nem mondhatjuk, hogy személyisége [*Persönlichkeit*], de perszonalitása [*Personalität*], [...] aki forradalmi politikát csinált... A zsidó és internacionalista, aki pacifista volt és terrorista akart lenni...” (Uo.: 173.) Ezután viszont egy furcsa meghatározás következik a proletárról: „Proletár az, aki proletár akar lenni [*Proletarier ist, wer Proletarier sein will*]. Nem a gép, nem a munka mechanizálása, nem a bérfüggőség a kapitalista termelési módtól teszi az embert proletárrá, hanem a proletár öntudat [*das proletarische Bewußtsein*].” (Uo.: 193.) Ez olyan totális szubjektívizmus, hogy nem tudunk vele mit kezdeni – legfőljebb annyit lehet belőle akceptálni, hogy az objektíve már létező proletariátushoz csatlakozhat valaki proletár öntudattal, ha nem is proletár. Ám ide is bekeveredik a nacionalizmus: „Azon az úton vagyunk, hogy proletár nemzet legyünk.” (Uo.: 199.) Ami ugyanis nem azt jelenti, hogy a proletárok nemzete, hanem hogy egy proletár a nemzetek sorában... De Moeller ugyanakkor a nemzetben is helyet keres a proletároknak és a kommunistáknak. Fölteszi a kérdést: „Németek-e a kommunisták?” És úgy válaszol, hogy azt kellene nekik mondani: „...”Ti tévelygő, fafejű, bolondokká lett németek vagytok, akik nem tudják, mit cselekesznek!...” Régi kapcsolatokra utal nacionalizmus és kommunizmus között: „Emlékeztetünk azokra a rendkívül érdekes korporativista és szindikalista elképzelésekre, melyek a forradalom utáni entuziasztikusoknál keletkeztek, s amelyek életünket egy egészen új vagy éppen egészen régi, középkori-rajongó szellemű alapra kívánták helyezni.” (Uo.: 206-207.) Itt természetesen utal Lutherra és a parasztháborúra, utána azonban arra is, hogy a kommunisták szintén tanultak: Engels az államot közösségnek (*Gemeinwesen*) mondja, Bebel a „Klassenstaat” gondolatától eljut a „Volksstaat” gondolatáig (ld. uo.:

210 sk., 213 sk.). Mindez persze a marxizmus történetének tökéletes nem-ismerését mutatja, az pedig igazán primitív, hogy megpróbálja Engelset kijátszani Marx ellenében. (Engels ugyebár nem volt zsidó.) Az ifjúkommunisták, sőt Clara Zetkin iránti rokonszenve kinyilvánítása után leszögezi: „A proletariátusnak nincs hazája, de [...] kell, hogy e hazát elérje!” (Uo.: 215.) És akkor végbemehet a német forradalom, mely egyben nemcsak német forradalom lesz: „Még a világforradalom is csak nemzetien mehet végbe. Minden nemzetnek megvan a maga sajátos küldetése. És egy forradalmi nemzet a saját forradalmi küldetését csak mint nemzeti küldetést töltheti be. Hisszük, hogy a német nép küldetése a világforradalmat mint Európa megmentését végbevenni.” De nem Marx, hanem Nietzsche szellemében, mert az állam nem felépítmény, hanem alap. Marx a tömegre gondolt, Nietzsche az egyénre: „Ez volt az ő romantikája. És ez volt, egy magasabb esztétikai síkon, a reakcióssága.” (Uo.: 215-216.) Moeller nézetei fantasztikusak, a zsenialitás és a korlátoltság zavaros keverékei. Világos, hogy e gondolatokat valamilyen formában a nemzetiszocializmus inkorporálta, de abban a pillanatban már el is torzította őket. Mert Moeller ragaszkodik az „alkotó konzervativizmus” (*schöpferischer Konservativismus*) elvéhez, aholis a konzervativizmust így határozza meg: „A konzervatív ember nem korlátozza gondolkodását a tudományra, hanem az életet azokra az ösztönökre és erős szenvedélyekre, gondolatokra és nagy tervekre vezeti vissza, melyek azt a történelmi életben meghatározták.” (Uo.: 196-197.)

•*Reaktionär*: A reakciós ember azonban nem konzervatív ember. „A reakciós ember egy elfajult formája a konzervatív embernek.” A konzervatív ember egy forradalmi folyamatban van benne, mely neki (szemben a reakcióssal) elvileg jogot ad rá, hogy ne a forradalom mellett, hanem ellene legyen. (Uo.: 221.) Oroszország és az orosz forradalom mutatta meg igazán a konzervativizmus erejét. Az orosz forradalom ugyanis sorra tette a konzervatív engedményeket a marxi doktrínával szemben, mert a marxista kísérlet nem volt tartható. Végül a híres uvarovi formulából (*uvaroffsche Formul*): ortodoxia, autokrácia, népiség (Szergej Uvarov XIX. századi híres jelszava) egy sem veszett el. Az ortodoxia megvan, mert az egyház formát váltott; az autokrácia megvan, mert a bolsevikok beköltöztek a Kremlbe; a népiség megvan, mert a forradalmi-orosz magátólértődőség (*Selbstverständlichkeit*) ugyanaz mint a cári-orosz, ugyanazok az imperialista vágyak mozgatják (ld. uo.: 229-230). (Ha Moeller ezt 10 év múlva írta volna, nem csodálkoznánk, de hogy 1923-ban leírta, abban van valami profétikus.) A döntő különbség a reakcióval szemben végülis az, hogy „[a] konzervatív gondolat nem az erőszakon alapul, hanem a hatalmon” (uo.: 237).

•*Konservativ*: Moeller arra irányuló kísérlete, hogy az alkotó konzervativizmust definiálja a liberalizmus és a szocializmus viszonyrendszerében. A liberális ember

számára az élet öncél, a szabadság csak eszköz, ám a konzervatív ember átlát ezen a svindlin; a forradalmi ember viszont nem fölépíteni (*schaffen*) akar, hanem inkább lebontani (*ab-schaffen*): „Mindenfajta múlttól lemond.” (Uo.: 247-248.) Ezzel szemben: „A konzervatív ember számára nincs fejlődés. A konzervatív ember számára keletkezés van. Természetesen nem tagadja, hogy a fejlődés a jelenségek tényeihez tartozik. De azt állítja, hogy semmi sem tud kifejlődni, ami korábban nem keletkezett, s hogy ennek folytán következmény-jelenség minden, ami kifejlődött, de nem egy eredet-jelenség, mint ami keletkezett.” (Uo.: 249.) A konzervativizmus számára a politikai küzdelmek másodlagosak: „A pártja: Németország. Az államformák: köztársaság, diktatúra, nemzetvédelem [...] a konzervatív embernek csak eszközök a célhoz.” (Uo.: 260.) Ezért a konzervativizmus: „Verstand einer Nation”; a baloldal viszont: „Vernunft” – kérdés, hogy ezzel Moeller azt fejezte-e ki, amit akart (ld. uo.: 265). Ezután pedig Moeller igen ambivalens dolgokat kezd mondani, és igen veszélyes vizekre kezd evezni. Kiderül, hogy Nyugaton is van konzervativizmus, s az angol és francia konzervativizmus sikeresen vitte el a népet a háború megnyeréséhez; szemben a látszólag konzervatív Németországgal: „Maga a császár sem volt konzervatív, hanem egy liberális monarcha. E felemáság vezetett a vereséghez.” (Uo.: 266.) Az alkotó konzervativizmus most mégiscsak politikai követelményként jelenik meg: „De az öröknek az időbeliből kell mindig újra szellemileg keletkeznie. Csak ez az alkotó konzervativizmus juthat el a néphez. Csak neki hisz egy nép mint nemzet. [...] A szocializmusnak csak akkor van értelme, ha megragadja az egész népet a maga életszükségleteiben. A konzervatív emberek legyőzik a mechanikus szocializmust, amely elmélet maradt, egy organikus szocializmussal, mely praxissá kell legyen.” (Uo.: 273, 275.) Mert hiszen, végső soron, úgymond maga a kozmosz, a természet konzervatív (ld. uo.: 278)... Ehhez aztán eléggé nehezen illeszkedik az ismert gondolat, hogy a forradalmi ember szerint az ember természettől jó, csak a társadalom teszi gonosszá, a konzervatív ember szerint az ember gyöngé, s erejére mindig kényszeríteni kell (ld. uo.: 297). Az igazi kérdés azonban nem ez. Az igazi kérdés az, hogy mi legyen Németországgal. Németországban köztársaság van, de nem működik jól, mert nincs hagyománya: „A köztársaságnak is kell hagyomány. Nincs köztársaság republikánusok nélkül.” (Uo.: 281.) Mély és igaz gondolat. De mi következik belőle? A konzervatív ember monarchista, bár nem legitimista (ld. uo.: 282); a monarchia neki tehát nem öncél. És most egy döbbenetes mondat jön: „Wir brauchen Führer.” (Uo.: 284.) Ez az elv ugyanis különbözik a hagyományos monarchiától: a hagyományos monarchia öncél, a Führer-gondolat eszköz a nemzet céljához. „És nagyon is elképzelhető egy köztársaság, mely ennek teret ad.” (Uo.: 285.) Egy köztársaság, mely tehát nincs republikánusok nélkül, és mely ugyanakkor teret ad egy vezérnek – hogy ez hogyan lehetséges, azt Moeller nem mondja meg.

•*Das dritte Reich*: És nem mondja meg ebben a befejező részben sem. Mond szép dolgokat a nemzetről: „Egy nemzet egy értékközösség. A nacionalizmus egy értéktudat.” (Uo.: 307.) Mond érdekes dolgokat a történelemről: „Erőnk kell legyen, hogy ellentétekben éljünk”, mint guelf és ghibellin, barbár és keresztény, katolikus és protestáns, Dél és Észak, Nyugat és Kelet, Poroszország és Ausztria (ld. uo.: 313). Mond valami utopikusát a társadalomról: „Ily módon mindig együttműködést kell megvalósítani lent és fönt között, nem a profit szocializálásával, mint Marx gondolta, aki nem tett különbséget vállalkozás és üzlet között, hanem magának a vállalkozásnak a szocializálásával, amely egyenlő oldalú viszonyon nyugszik gazdasági vezetés és munkateljétségtény között, és kiegyezést hoz létre jövedelmek és igények között.” (Uo.: 318.) De hogy a republikánusok köztársaságában hogyan lehetséges vezér, azt tehát legvégül sem tudjuk meg tőle.

Moeller már a világháborús publicisztikában is résztvevő különböző írásokkal (v.ö. Lendvai, Középeurópa: 169 sk.), majd utána a különféle ifjúkonzervatív szervezetekben, mint a Ring-Bewegung (a *Das dritte Reich* kiadója), majd a Juniklub. Nem kétséges, hogy a „das Dritte Reich” és a „Führer” elve visszhangoztak a nemzetiszocialista mozgalomban. Ámde Moellert, habár nyilvánvalóan a weimari liberális demokrácia és egyben a szociáldemokrácia ellensége volt, mégsem lehet csak úgy minden további nélkül a nemzetiszocializmus, közelebből a hitlerizmus támogatóihoz besorolni. „Der preussische Stil” c. munkája (1916) szerint a poroszország és a porosz állam a németiség kristalizációs magva (*Kristallisationskern*) (v.ö. Schwierrkott: 131); a „Das Recht der jungen Völker” (1919) szerint az oroszok nem kisebbségtékű faj, hanem fiatal nép (v.ö. uo.: 142 sk.). A porosz hagyománynak és az oroszok értékelésének megfelelően a Juniklubot a hivatásrendek (*Berufsstände*, v.ö. uo.: 118 sk.) irányában igyekezett befolyásolni, illetőleg a tanácsrendszer gondolatát (az új orosz államban és a német forradalomban egyaránt) „szellemtörténetileg a régi rendi gondolat folytatójának” tekintette (ld. uo.). A *Das dritte Reich* gondolatait a Weimari Köztársaság elleni szervezkedésekben főleg az „Oberland” szövetség képviselte, de már például a Jugendbewegung szervezetei inkább Stefan George hatása alatt álltak; s végül a „das Dritte Reich” eszméjét csak Otto Strasser tette a nemzetiszocializmus illetőleg a Schwarzer Front jelszavává (v.ö. uo.: 111). Karl Haushofer és Rudolf Hess közvetítésével 1922 tavaszán létrejött ugyan egy találkozás a Juniklubot képviselő Rudolf Pechel és Hitler között Münchenben, aminek azonban nem volt eredménye – és Moeller határozottan ellene volt annak, hogy a Juniklub kapcsolatot építsen ki Hitlerrel (v.ö. uo.: 143-144). Ezért az a vélemény, hogy a náciikkal szemben Moeller különbséget mutat ugyan, de nem distanciát (v.ö. Petzold: 160), túlzottan szigorú. Moeller korán (vagy idejekorán) meghalt, s így csakugyan nem került konkrét ellentétbe a náciizmussal – ő járhatott volna rosszabbul is, mint Oswald Spengler.

Az ifjúkonzervatív mozgalomnak a „jobboldali forradalom”, végső soron a nemzetiszocialista „forradalom” irányában való ambivalens fejlődésében Oswald Spengler elmélete elvileg egy korábbi fázist képvisel, mint a Moelleré. Mégis Moeller után kell foglalkoznunk vele, mivel Spengler megérte a tényleges náci „forradalmat”, s állást tudott foglalni vele kapcsolatban. A folyamatban nagy szerepet játszó alapműve a még 1920-ban megjelent *Preussentum und Sozialismus*. Kiindulópontjai és további fejtegetései is nagymértékben hasonlóak a Moelleréihez. A Bevezetésben ő is szocializmus és marxizmus különbségével kezdi: „A szocializmus szó nem a legmélyebb, de a leghangosabb kérdését jelenti a kornak. Mindenki használja. Mindenki valami mást ért rajta. Mindenki azt helyez e jelszavak jelszávába, amit szeret vagy gyűlöl, amit fél vagy óhajt. De senki nem látja át a történelmi föltételeket a maguk szorosságában és távlatában. Vajon a szocializmus ösztön vagy rendszer? Az emberiség végcélja vagy egy mai és holnap állapota? Vagy csak egyetlen osztály követelése? Azonos-e a marxizmussal? [...] A marxisták csak a tagadásban erősek, a pozitívban gyámoltalanok. Végülis elárulják, hogy mestertük csak kritikus, nem teremtő elme volt. [...] Ma már sejtjük – Marx csak a mostohaapja volt a szocializmusnak. Abban régiebb, erősebb, mélyebb vonások vannak, mint az ő társadalomkritikája. [...] De ha a szocializmus nem marxizmus – akkor micsoda? [...] S ezzel előttünk áll a feladat: a német szocializmust meg kell szabadítani Marxtól. A németet, mert másik nincs. [...] Mi németek szocialisták vagyunk, mégha soha nem beszélünk is erről. A többiek egyáltalán nem lehetnek azok. [...] Óporosz szellem és szocialista érzület, melyek ma testvérgyűlölettel gyűlölik egymást, valójában egy és ugyanaz.” (Spengler, *Preussentum*: 7-8.) A szocializmusnak mint sajátosan német, sőt mint sajátosan porosz jelenségnek a leírása mindenesetre Spengler saját találmánya.

A következőkben Spengler is a német forradalommal foglalkozik, mely szerinte sem volt igazi forradalom, lévén, hogy nem a nép forradalma volt: „A német forradalom első aktusa [...] forradalom a faksió-szobákban [*Faktionszimmer*]. [...] Ezek az 1848-as biedermeier-forradalom epigonjai voltak, akik az ellenzékiiséget mint világnézetet kezelték, és a szociáldemokrácia epigonjai, akiknél hiányzott Bebel vaskeze, aki erőteljes valóságérzékeléssel nem tűrte volna ezt a szegénytelen színjátékot, hanem diktatúrát követelt és ért volna el, jobbról vagy balról. [...] A színhelyet az ülésteremből az utcára helyezték. [...] Megint nem a nép volt... Egy francia az összehasonlítást 1789-cel mint sértést utasíthatná joggal vissza. [...] Ez volt a nagy német forradalom?” (Uo.: 11-12.) A forradalom népi jellegének követelése mellett figyelemreméltó még a diktatúra követelése, akár balról is, ami Moellernél szintén jelen volt. „Itt elválnak [...] marxizmus és szocializmus, az osztály elmélete és az összesség ösztöne. Korlátozott becsületesség csak a spartakistáknál volt. [...] Egy forradalomban a győztes soha nem egyetlen osztály, [...] hanem, ismételjük újra és

újra, a vér, a testté és szellemmé lett eszme, mely mindent előre hajt. Burzsoáziának nevezték magukat 1789-ben, de minden igazi francia: polgár volt, és ma is az. Minden igazi német: munkás. [...] A marxistáknak kezükben volt a hatalom. Ám önként lemondtak róla, a fölkelés túl későn jött a meggyőződésüknek. Egy hazugság volt.” (Uo.: 13.) Itt megint a forradalmak – Spenglernél kultúrkör-jellegű – nemzeti sajátosságánál is tartunk, és egyúttal a „munkás” (Moellernél: „proletár”) fogalmának szubjektivizálásánál. A nyugati forradalmak, így „[a] nyugat-európai forradalom klasszikus hazája Franciaország”, Spengler szerint még akkor is irigyléreméltók, ha egyébként borzalmasak, minthogy a francia forradalom „megfelel e faj szadista szellemének” (uo.: 14). Az angol és a francia forradalmat kellett volna Németországban nem utánozni, hanem megismételni: „Az angol a célt akarja, a francia az eszközt. De mit akarunk mi? Mindkét fajta karikatúrákat csinálunk csak. [...] [...] fecssegők a Paulskirchéban és Weimarban... Mit megtettek volna a jelentős tömegvezérek, mit megtettek volna az independensek és a jakobinusok ebben a helyzetben! És a marxisták? Birták a hatalmat, mindent merhettek volna. Egy nagy ember a mélyből, s az egész nép követte volna őt. [...] A jakobinusok készek voltak mindenki mást föláldozni, mert föláldozták magukat. [...] [...] ahelyett, hogy vörös seregek élére álltak volna, jól fizetett munkástanácsok élére álltak. Ahelyett, hogy a kapitalizmussal szemben nyertek volna csatát, csak élelmiszerraktárak, kirakatok és államkasszák ellen. Az életük helyett az uniformisukat adták oda. Ez a forradalom a gyávaságon bukott el. Most már késő. [...] Mint egyedüli 'tett' csak a *Fürstensturz* jelenik meg, jóllehet a köztársasági kormányformának a szocializmushoz éppen-séggel semmi köze nincs. [...] Hogy ez szocialista forradalom lett volna – mutatja, hogy nem a proletariátus volt a vezető hordozója. [...] Az az osztály, amelyet Bebel kinevelt a döntésre, mint egység kudarcot vallott. Örökre, mivel az elveszített hajtóerő nem pótolható többé.” (Uo.: 15-16.) Ha Moeller a német forradalomnak kívülről, úgy Spengler a fölülről irányított jellegére mutat rá; tehát arra, hogy hiányzott nemcsak a belső elszánás, de a spontán fölkelés is. Nem ide tartozik annak vizsgálata, hogy miért – ám a leginkább kézenfekvő nyilvánvalóan az Oroszországgal történő összevetés: az orosz nép gyűlölte a háborút, s ez vált a forradalom kiindulópontjává, a német nép a lelkesedését viszont a háborúra pazarolta el 1914-ben; így a vereség nem válhatott a forradalom hajtóerejévé. Spengler szerint Angliában és Franciaországban, bár másként, de egyaránt spontán demokratikus ösztön működött, azonban nem valamely marxista értelemben vett osztályharcról volt szó (ld. uo.: 17). „Egyedül a francia forradalom egy 'osztályharc', de rangbeli, nem gazdasági osztályoké. A kisszámú kiváltságost bekebelezte az egységes néptömeg, a burzsoázia. *A német forradalom azonban egy elméletből állt elő.* A német, pontosabban porosz ösztön ez volt: a hatalom az egészhez tartozik. Az egyes ezt szolgálja. Az egész a szu-

verén. A király csak államának első szolgája. [...] Ez, a XVIII. század óta autoritativ szocializmus, lényegét tekintve illiberális és antidemokratikus, amennyiben angol liberalizmusról és francia demokráciáról van szó. De az is világos, hogy a porosz ösztön *forradalomellenes*. Az organizmust a XVIII. század szelleméből a XX.-éba átvinni – amit egy egészen más, specifikusan porosz értelemben lehetne liberalizmusnak és demokráciának nevezni – az *organizátorok* földadata volt. A radikális elmélet a nép egy részéből egy negyedik rendet csinált – parasztok és hivatalnokok országában értelmetlenül. [...] Nem csupán az állam, *de Bebel pártja is*, egy igazi szocializmus emberének e mesterműve, a munkásságnak keresztül-kasul katonai és autoratív, s épp ezáltal hasonlíthatatlan fegyvere, mely az államot az új évszázad szellemével akarta beoltani, álommá vált. Kétségbeejtően nevetségesen ezt tette ez a forradalom: kitört, hogy fölgyújtsa a saját házát. Amit 1914-ben a német nép megígért magának, [...] amiért kétfélmillió ember elesett, azt most megtagadták és megsemmisítették.” (Uo.: 18.) Itt valójában tehát Spengler elemzése is kifut a főntebb jelzett ellentmondásra: „Haza és forradalom 1792-ben azonos volt, 1919-ben ellentét.” (Uo.: 21.) És, amint az előző részben láttuk, nemcsak Franciaországban 1792-ben, de Oroszországban is az ottani polgárháború és intervenció során, csakugyan egységben jelent meg haza és forradalom. Németországban ez vált lehetetlenné a megelőző háborús lelkesedés és ennek összeomlása nyomán.

A szocializmust mint életformát jellemezve Spengler kitart amellett, hogy ez csakis német, közelebből porosz szellemiséget jelenthet, s ebben az értelemben nincs antik, kínai, orosz szocializmus – mely gondolat az ő kultúrkör-elméletének tulajdonképpen nemigen felel meg (ld. uo.: 26). Spengler a német/porosz szocializmus jellemzését a porosz szellemnek az angol szellemmel való szembeállításával véli leginkább megoldhatónak. A tőle megszokott „nagyvonalúsággal” azt állítja, hogy a Nyugat három népe szembesült a szocializmussal: a spanyol, az angol, a porosz; ezzel szemben Firenzéből és Párisból kiindulva egy anarchista ellenérzület lépett föl Itáliában és Franciaországban (ld. uo.: 28). A spanyol szellem (idetartozik Bécs is) végül az ultramontanizmushoz, míg az angol a kapitalizmushoz jutott el, így egyedül a porosz szellemé lett illetve maradt a szocializmus (ld. uo.: 29-30). „Csak francia kultúra van. Angliával a civilizáció kezdődik. [...] A poroszság egy *életérzés*, egy *ösztön*, egy *másként-nem-tehetek* [*Nichtanderskönnen*]. Távolról sem minden angol a születése által 'angol' faji értelemben, s nem minden porosz egy 'porosz'. [...] Vannak igazi porosz természetek mindenütt Németországban – List, Hegel... De az igazi porosz *valóságok* mindmáig csak I. Frigyes Vilmos és Nagy Frigyes alkotásai: a porosz állam és a porosz nép.” Bár aztán Spengler – nyilvánvalóan a porosz-német egység megvalósítása következtében létrejött helyzet nyomán – elismeri, hogy „a mai német” fogalmában és típusában erősen benne van a porosz

elem. (Uo.: 31.) A poroszság jellemzésénél Spengler egyaránt belemegy valóságos történelmi és fantáziált történelmi elemzésekbe is. Eszerint az eredetileg szláv Ostmark szervezett betelepítése minden német törzs műve volt ugyan, az uralkodó elemnek azonban az alsó-szász bizonyult, s így a porosz nép magva leginkább az angollal rokon. Az angol és porosz rokonságon belül azonban két különböző jellegű erkölcsi imperatívusz jutott uralomra: a személyes függetlenség illetve a személyfölötti közösség elve, ami most mint individualizmus és szocializmus különbsége jelenik meg: a szabadnak-lenni és a szolgálni különbsége. (Ez utóbbit testesíti meg a porosz hadsereg, a porosz hivatalnokság, a porosz – bebeli – munkásság.) Itt tehát különbség lépett föl egy népen belül: a *Mark* és az *Inseldasein* viszonyainak különbsége, mely társadalmilag állam és nem-állam (*society*) különbségeként jelenik meg. (Ld. uo.: 33 sk.) Ez a helyzet a parlamentarizmussal is: „Már így vagyunk; nem lehetünk angolok, csak az angolok karikatúrái.” (Uo.: 36.) Aki másként gondolkodik, és utánozni akarja a Nyugatot (Angliát), az valójában életidegen doktriner. „Bismarckot kell hallgatni, akit Bruno Bauer már 1880-ban mint szociális imperialistát jellemzett, ezekről a műveltekről [*Gebildeten*], akik a világot a lektürjeikkel változtatják meg. De Bebel is tanúságot tett mindig biztos ösztönről, amikor egy ízben a pártjában lévő *Akademiker* ellen morgolódott.” (Uo.: 37.) A porosz szellem, a porosz stílus közösségi; egyaránt a rendi tudatra és a munkára épít a porosz tiszt, a porosz hivatalnok és Bebel alkotása: az osztályöntudatos – porosz – munkás (*Kamerad – Kollege – Genosse*) (ld. uo.: 38). A porosz szellem elutasítja az individualizmust, s ennek nagy történelmi pillanatai vannak: „a” nép 1813-ban, 1870-ben, 1914-ben mint személyfölötti egység érzett, akart és cselekedett (ld. uo.: 39). A külső kötöttség mellett ugyanakkor a porosz stílus egy mély belső függetlenséget jelent; viszont a külső függetlenség mellett az angol belsőleg rabszolga: mint puritán, mint racionalista és szenzualista, mint materialista, aholis a lelkiismeret uniformizáltsága még a polgári ruházatban is megjelenik (ld. uo.: 39). Természetesen jól ismerjük ezeket a sokszor hallott legendákat a külső szolgaság melletti belső szabadságról, találkoztunk velük már a lutheránizmus németországi sorsának áttekintésekor is. Spengler szerint is a német reformációnak nem voltak igazi belső következményei, a lutheránizmus így nem kezdet, hanem vég; de Németországban úgyszintén használhatatlan volt Calvin francia-formális, doktriner, csupasz tanítása. Még akkor is, ha a Hohenzollernek efelé tájékozódtak, s ők a pietizmussal együtt az *ostmärkisch* lovagi eszme örökösei voltak (ld. uo.: 40 sk.). És ebből fakadt az egyetlen igazi szocializmus, a porosz szocializmus, a harc nem az egyes, hanem az egész boldogságáért. „*I. Frigyes Vilmos és nem Marx volt ebben az értelemben az első tudatos szocialista.*” Ezt az elvet emelte filozófiai magaslatra a német, közelebbről porosz idealizmus. Két nagy filozófiai iskola van: az angol egoizmus és

szenzualizmus 1700 körül, és a porosz idealizmus 1800 körül. Kant az erkölcsöt, Hegel az államot, Fichte a munkát tette társadalomfilozófiai alapelvvé. (Id. uo.: 43-44.) „A demokrácia Angliában azt a lehetőséget jelenti, hogy mindenki gazdag lehet, Poroszországban azt a lehetőséget, hogy mindenki elérhet bármilyen rangot.” (Uo.: 45.) Az itt újra előhozott Bebel-féle munkásmozgalom Spengler szerint ugyanilyen szellemben dolgozott: „Ez a munkásállam az államban nem gazdag lenni akart, hanem uralkodni. [...]nem egy bér-, hanem egy hatalmi kérdésért, egy világnézetért, egy erkölcsi elvért...” (Uo.: 47.) Azonban ez a munkásmozgalom, sajnálatos módon, a marxista eszmék foglya lett: „Csakis Marx elméletei akadályozták meg, hogy fölismerje a közeli rokonságot a saját és az óporosz akarat között.” (Uo.: 49.) Marx valójában angol szellemi közegben, angol módra gondolkodott, kapitalizmuskritikája az angol kapitalizmus kritikája. Ez a kapitalizmus – szemben ugyebár a *märkisch* szellemmel – a régi kalózösztön (*Seeräuberinstinkt*), a vikingek hagyománya, ebből lesz a modern korban a szabadkereskedelem. „Csak az angol stílusú kapitalizmus az ellentéte a marxi stílusú szocializmusnak.” A német kapitalizmus ugyanis Spengler szerint önkéntelenül szocialisztikus formákat követ „egy *állami rend* [*Staatsordnung*] szellemében” (uo.: 49 sk.). Így válik Spenglernél az angol társadalmi viszonyokkal szembeni német elmaradottság mintegy varázstűtésre az angol viszonyokkal szemben német fölénné... Ezért helytelen tehát Anglia utánzása a német liberálisok, egy „*deutsches Engländerium*” részéről, hiszen ez nemcsak a szabad emberi méltóságnak, de a szabad kereskedelemnek is hódol, holott ahogyan Angliában a vikingből szabadkereskedő, Poroszországban a lovagból kormányhivatalnok lett (Id. uo.: 51-52). „Amit Poroszország a maga körében megvalósított, az életidegen német filozófia emelte szocializmussá.” (Uo.: 53.) Ez mégis vállalható, mert porosz-német hagyomány; a liberalizmus azonban nem, mert idegen: „Az egy meghatározott néphez való kapcsolódás nélkül a 'köztársaság', a 'parlamentarizmus', a 'demokrácia' pusztá szavak. [...] [...]a parlamentarizmus Németországban vagy értelmetlen, vagy árulás.” (Uo.: 55.) Ezzel szemben Spengler is egy sajátos, porosz módon fölfogott tanácsrendszer mellett áll ki: „[A] 'tanácsrendszer', ahogyan azt száz évvel ezelőtt Stein báró eltervezte, egy valódi porosz gondolat, amely a kiválasztás, a felelősség, a kollegialitás alapelvein nyugszik. [...] Tehát helyi hivatásrendi testületek, e hivatásoknak a nép egészen belüli mértéke szerint, magasabb képviselők, föl egészen egy legfelsőbb államtanácsig, mindenkor visszahívható mandátumokkal; tehát nincsenek szervezett pártok, nincsenek hivatásos politikusok, nincsenek periodikus választások.” (Uo.: 62.) Való igaz: Stein tényleg eltervezett egy sajátos önkormányzatiságot, amelyet azonban éppen a porosz állam erőviszonyai, a porosz junkerek önzése miatt nem tudott megvalósítani... Még furcsább azonban, ahogyan Spengler az eszmét továbbviszi. Szerinte a szociális monarchia, ahogyan

azt Lassalle elképzelte, helyénvaló, mert az autoratív szocializmus: monarchikus – és a tisztek, hivatalnokok, parasztok, bányászok szervezetei végülis nevezhetők munkástanácsnak (ld. uo.: 67).

Ezekután Spengler még szükségét érzi, hogy egy újabb Marx-kritikába kezdjen. A kiindulópont a „negyedik rend” (a proletariátus) megléte és az általa jelentett probléma. Amit azonban Spengler szerint Marx eleve rosszul közelített meg: „A ’negyedik rend’ problémája minden kultúrában fölvetődik a civilizációhoz való átmenete során. [...] A harmadik rend a városhoz tartozik, mely egyenrangúként áll a vidék mellett, a negyedik a világvároshoz, mely a vidéket megsemmisíti. [...] Az ipari munkás egyáltalán nem a negyedik rend, ám joggal érzi magát e rend reprezentánsának. Ő szimbólum. Mint típus e civilizációval keletkezett, s a legmélyebben érzi létezésének kevert voltát. Ha mások a technikai korszak rabszolgái, a mérnök éppúgy, mint a vállalkozó, akkor ő a rabszolga. De a munkáskérdésnek nincs megoldása egyedül a munkás számára és egyedül általa. A negyedik rend magábanvalóan egy pusztá tény, nem eszme. [...] Marx [...] egy ragyogó konstrukcióval megkísérelte, hogy a tényt egy eszme rangjára emelje.” (Uo.: 69-70.) Ebben az eszmevuttatásban sokminden – helytálló és nem-helytálló dolog egyaránt – keveredik, a lényeg azonban mindenképpen a munkásosztály sajátos, konkrét történelmi szerepének (mégpedig mindenféle marxizmustól független történelmi szerepének) ignorálása; amit azonban Spengler egyúttal Marx elméletének cáfolatába fordít át. „A porosz légkörből származott, s áttelepült az angolba, ám mindkét nép lelke egyformán idegen maradt a számára. Mint a természettudományos XIX. század embere, jó materialista és rossz pszichológus volt. Ennek az időnek a természettudományos gondolkodása erő és anyag [v.ö. „Kraft und Stoff”] ellentétét követelte meg: a politikai erők anyagát népeknek hívják, a gazdasági erők anyagát osztályoknak.” (Uo.: 71.) Marx elméletével az az alapbaj, hogy tisztán az angol viszonyok alapján keletkezett és azokra vonatkozik: „Marx tehát tisztán angol módon gondolkodik. Két osztályt ismerő rendszere egy kereskedőnép helyzetéből van elvonatkoztatva. [...] Itt csak ’burzsoá’ és ’proletár’ van, az *üzlet szubjektuma és objektuma*, rabló és megrabolt, egészen viking módra.” (Uo. : 72.) Rosszmájú angol-ellenes szellemességnek talán nem is rossz, csak éppen nem igaz. Marx maga tisztában volt vele, hogy elméletét az angol viszonyok alapján fejleszti ki, ám a többi ország gondolkodóinak figyelmébe ajánlotta az ismert szólást: „De te fabula narratur.” Ezt azonban Spengler nem tudja vagy nem érti, így hát gond nélkül folytatja az „angol” Marx kritikáját: „De Marx morálja is angol eredetű. [...] A szocializmus és kapitalizmus szavak a jót és a gonoszt jelentik ebben a vallástalan vallásban. A burzsoá az ördög, a bérmunkás az angyal ebben az új mitológiában, és csak kissé kell belemerülnünk a kommunista kiáltvány vulgáris pátoszába, hogy e márka mögött fölismerjük az

independens kereszténységet. A társadalmi fejlődés 'Isten akarata'. A 'végcél' neve korábban örök üdvösség volt, 'a polgári társadalom összeomlása' az utolsó ítélet. [...] Ezzel Marx a *munka megvetését* tanítja. Ő talán ezt soha nem is érezte. A munka, a kemény, hosszadalmas, fáradtságos munka szerencsétlenség, egy fáradtság nélküli szerzemény szerencse. [...] Ha Marx megértette volna a munka porosz értelmét, [...] sejtethetőleg soha nem írta volna meg a *manifesztumát*. Ámde itt támogatta őt saját zsidó ösztöne, melyet ő maga jellemzett írásában a zsidókérdésről. [...] [...]eztette számára megközelíthetővé az angol érzelem ótestamentumi pátoaszát." (Uo.: 74-75.) Voltaképpen bosszantó, hogy egy olyan, egyáltalán nem tehetségtelen ember, mint amilyen Spengler volt, ennyire ne értsen meg dolgokat. Talán még bosszantóbb azonban, hogy rengeteg történelmi olvasmánya mellett nem vette a fáradtságot az általa bírált elmélet elolvasásához. A leírtak alapján Marxtól legfőljebb a Kommunista Kiáltványt ismerte, vagy ha netán még a „Zsidókérdés”-t is olvasta, azt nyilvánvalóan félreértette. És bár némi jóindulatot is megenged magának azzal kapcsolatban, hogy Marx maga talán soha nem is érezte a munka megvetését, de ez lényegtelen a totális tárgyi tévedéshez képest – Spengler nyilvánvalóan egyetlen sort sem olvasott el mondjuk *A tőke* Munkafolyamat-pontjából. Így aztán a marxi elmélet jövőképe (melynek utópikus vonásairól magunk főntebb említést tettünk) nála valami primitív aranykor-elképzelésként jelenik meg: „[A] proletár phaiák ideálja, aki mindent fáradtság nélkül birtokol. [...] És igaza van az angol ösztönnel szemben. [...] [...]de ő csak kritikus, tagadóan és nem alkotóan, így elvét éppen attól a dologtól kapja, amelyet tagad. [...] A marxizmus a munkásság kapitalizmusa. [...] A *society* képeben gondolkodik, állam nélkül.” (Uo.: 75-76.) A *society* kétségteletlenül „Gesellschaft”, nem pedig „Gemeinschaft”: így aztán például osztályharc van benne, ami – mondhatjuk – valóban nem egy rokonszenves dolog. „A sztrájk a marxizmus *nem-szocialista* ismertetőjele. [...] [...]porosz gondolkodás: a sztrájk tilos.” Mintha az osztályharcot és a sztrájkot Marx találta volna ki, és vitte volna bele a társadalmi folyamatokba... Spengler megoldásként valamiféle általános gazdasági tanácsot emleget, és jegyzetben még valamifajta állami és takarékbankban vezetett számlát is. (Uo.: 78.) A marxi történelmi és jövőképet azonban azzal utasítja el, hogy az egész materialista történelemfőlfogás a XIX. század természettudományos világképéhez, Darwinhoz és Malthushoz tartozik, míg ezzel szemben a XX. század a pszichológia korszaka. (Ld. uo.: 79-80.) Ám a lényeg valójában nem ez, hanem mindenfajta haladáseszme tagadása: „Nem hiszünk már az ész hatalmában az élet fölött. [...] Az életnek nincs 'célja'. Az emberiségnek nincs 'célja’.” (Uo.: 81.) E probléma valóságos tartalmáról természetesen hosszan lehetne elmélkedni, de nekünk itt elég Spengler tételének társadalompszichológiai funkcióját, az ellenforradalmi mítosz megalapozásához való hozzájárulását megállapítani.

Ugyanerre futnak ki a világtörténelmi perspektívákat – A *Nyugat alkonya* szellemében – vizsgáló eszmefuttatásai. Természetesen nincs világtörténelmi folyamat, legföljebb az egyes kultúrkörökön belül lejátszódó analóg folyamatsorok – egyébként csak örök körforgás van: „A világtörténet államok története, az államok története háborúk története.” (Uo.: 54.) Ennek következtében nem lehetséges nemzetköziség sem: „Az igazi internacionálé: imperializmus, a fausti civilizáció, tehát az egész Föld fölötti uralom, egyetlen örök-alkotó elv révén. [...] Ezen ígék legrosszabbika a kommunizmus.” (Uo.: 85-86.) A Földön jelenleg az angolszász plutokrácia uralkodik, tehát a vikingszellem uralma a nyugati civilizáció fölött, mely mindmostanáig teljességgel angol civilizáció (ld. uo.: 59-60). „E keletkező rendszert Marx átlátta, s ellene irányította társadalomkritikájának egész gyűlöletét. A mindenható magántulajdon angol fogalmát meg akarta buktatni, de megintcsak nem tudott mást formálni, mint tagadást: a kisajátítók kisajátítását, a rablók megrablását. És mégis, ebben az antiangol elvben meg van őrizve a porosz: teljes germán tisztelettel a tulajdon előtt, de a benne nyugvó hatalmat nem az egyesnek, hanem az összességnek, az államnak juttatva. Ezt hívják szocializálásnak.” (Uo.: 90.) Ez az egyetlen hely, ahol Spengler elismeréssel nyilatkozik Marxról, végül mégiscsak méltatva annak porosz-német gyökereit (melyek ellen maga Marx persze tényleg harcolt). A szocializálás marxi fogalmát ugyanakkor Spengler átértelmezi: „A szocializálás a hosszú, csak évtizedek alatt végbemenő átváltozást jelenti: a munkásét gazdasági hivatalnokká, a vállalkozóét felelős kormányzati hivatalnokká, igen messzemenő teljhatalommal, a tulajdonét egyfajta örökölhető hűberré, a régi kor értelmében, aholis ez a jogok és kötelességek bizonyos összegéhez kötődik. [...] Ma adva van egy szocializmus lehetősége, föntről és lentől egyaránt, de mindkettő diktatorikus formában. [...] A legfelső vezetés nem lehet köztársasági. [...] Egy elnök vagy miniszterelnök vagy népmegbízott [*Volksbeauftragter*] egy párt kreatúrája, és egy párt azok kreatúrája, akik fizetik. Az egyetlen kormányzati védelem a kereskedőkkel [*Händler*] szemben ma egy fejedelem. [...] Nem kétséges, hogy római állapotok várnak ránk, de egy monarchista-szocialista rend hatástalanítani tudná őket.” (Uo.: 91-92.) A romantikus antikapitalizmus végső szava mindig a visszatérés valamely prekapitalista jellegű berendezkedéshez, éspedig nem (mint Marxnál) a kapitalista fejlődés eredményeinek megőrzésével, hanem csak úgy, tisztán. Itt mindenesetre egy ellentmondás is keletkezik egyébként Spengler elméletében, amennyiben a szükségyszerűnek látszó folyamatokat, úgy látszik, szerinte mégiscsak hatástalanítani lehetne. Mert egyébként, ahová a „római állapotok” kifutnak: „Ez a cézárizmus kezdete.” (Uo.: 68.)

De végül itt van még Oroszország. Schmitt teljes ellenszenvével és Moeller teljes rokonszenvével szemben, Spengler álláspontja ambivalens. „Az oroszok egyáltalán nem nép, mint a német vagy az angol; a jövő sok népének lehetőségét hor-

dozzák magukban, mint a Karoling-kor germánjai. [...] Az oroszország egy jövőd kultúra ígérete, míg a Nyugat esti árnyai mind hosszabbak és hosszabbak lesznek.” (Uo.: 93.) Dosztojevszkij persze óriási jelenség, s ami „A Karamazov-testvérek”-ben megnyilvánul, az egyfelől „olyan vallási mélység, amely mellett csak Dante említhető”; másfelől „rettenetes, mély, nem-orosz gyűlölet a Nyugat ellen, a méreg a saját testben, amely Dosztojevszkij belső fájdmájából és Tolsztoj hangos kitöréseiből beszél; [...] a városok ellen, kezdve Pétervárral... Ez az Apokalipszis ős-gyűlölete az antik kultúrával szemben. Ez az értelme a keleti nihilizmusnak. [...] Az igazi orosz különbség nélkül paraszt. Minden marxizmus ellenére csakis földkérdés van. [...] Az érintetlen, zavartalan föld, mint a Karoling-kor germánjainál, az egyetlen valóság” (uo.: 94-95). A barbár viszonyokból kiindulva Oroszországnak van tehát jövője és van vallása, ezek a minták azonban Németországban nem utánozhatók. „Mi más a pánszlávizmus, mint nyugati-politikai védjegy egy nagy vallási miszisztio érzésére?” De ebből Németországban csak „szalonspartakizmus” lesz, teozófia és okkultizmus; sőt végső soron „Németországban a spartakizmusnak nincs jövője a szocializmus ellenében”. (Amint fentebb olvashattuk, Spengler szerint az egyszervolt hajtóerőt többé már nem lehet pótolni.) „De a bolsevizmus meg fogja hódítani Párist, [...] összevegyülve az anarchista szindikalizmussal...” (Uo.: 96.) E vonatkozásban Spengler nem bizonyult jó előrejelzőnek, az orosz bolsevizmus jövőjét illetően azonban igen: „[L]e fogja váltani az egyetlen lehetséges forma egy népiség számára ilyen föltételek között, valamely formájú új cárizmus, és hogy ez a porosz-szocialista formákhoz közelebb fog állni, mint a parlamenti-kapitalistához, azt sejteni lehet.” A jövő Oroszországban egy új vallásos érzületé, mely eleinte földalattiként fog elterjedni. De Németországban ez ismét utánozhatatlan lesz: „Semmi nem lehet siralmasabb, mint egy bizonyos protestantizmus kísérletei arra, hogy hulláját bolsevista szeméttel újból életre dörzsölje.” (Uo.: 97.) Ez azért ízléstelen.

Spengler tehát, szemben Moellerrel, megérte a nemzetiszocializmus győzelmét. Nem lelkesedett érte különösebben, 1933 nyarán megjelent, *Jahre der Entscheidung* c. könyvében. Már magában a – korábban keletkezett – főszövegben is vannak a náciapárt számára kellemetlen mondatok. „Tévedés egyetlen párt lehetőségében hinni. A pártok liberálisok: az *ellenzékiesség* demokratikus formái. Föltételeznek egy ellenpártot.” (Spengler, *Entscheidung*: 131.) Az egypártrendszer kritikája összekapcsolódik a „totális állam” kritikájával, mely végső soron jakobinus eredetű. „Ez áll a fasizmusra is, és mindazon számos mozgalomra, melyek a mintájára keletkeztek. [...] A nyugati bolsevizmus sehol nem halott – kivéve Oroszországot.” (Uo.: 132.) Spengler továbbra is a cézarizmust jövődöli, amelyet azonban ismét szembeállít mindenféle párturalommal: „A jövő cézarizmusa csak a hatalomért küzd, egy birodalomért és a pártok minden formája ellen.” (Uo.: 134.) Még érzéke-

nyebb pontokat érint azonban, márcsak a keletkezés időpontja miatt is, az előszó (1933 július, München). Ez a náci hatalomátvételt határozott fanyalgással szemléli. Elvileg persze állást foglal mellette, és igenli: „Senki sem kívánhatta nálam jobban ennek az évnek a nemzeti fordulatát. Az 1918-as piszkos forradalmat az első naptól fogva gyűlöltem. [...] Az 1933-as nemzeti fordulat valami hatalmas volt, és a jövő szemében is az fog maradni, az elementáris, személyfölötti lendület miatt, amellyel végbement, s a lelki fegyelem miatt, amellyel végbe lett víve. Keresztül-kasul porosz volt, éppúgy, mint az 1914-es kitörés, mely egy pillanat alatt megragadta a lelkeket.” (Uo.: vii-viii.) Ugyanakkor tesz néhány kifejezetten pikírt megjegyzést, kategorikusan leszögezve, hogy neki, korábbi művei miatt, igenis joga van a kritikához. „E hatalommegragadás [*Machtergreifung*] az erő és a gyöngeség kavargásában ment végbe. Aggódva nézem, hogy naponta oly sok lármával ünneplik. [...] A márciusi győzelem túl könnyen ment ahhoz, hogy a győztesek fölmérhessék a veszély nagyságát, eredetét és tartalmát. [...] Németország nem sziget.” Emiatt például esetleg számolni kellene egy második világháború lehetőségével. (Uo.: ix-x.)

A könyv ezután heves bírálatokat váltott ki a náciak részéről. Egy Johann von Leers nevű szerző, *Spenglers weltpolitisches System und der Nationalsozialismus* c. írása (1934) a következőképpen megy neki Spengler művének: „Negatívumokban, a weimari állam elleni harcban, tisztán külsődlegesen egy volt a nemzetiszocializmussal. A pozitívban, [...] minden nemzetiszocialista gondolatban és alapon, ellenkező. [...] Nem megy nála egy német szocializmus megalkotása. Nem a munkásrend beemelése a nemzetbe, nem egy valódi népközösség. [...] Spengler könyve mindazok titkos evangéliuma lett, akik a nemzetiszocializmus név második részét nem akarják mondani.” (Leers: 5-6.) Tekintve, hogy Spenglert a *Preussentum und Sozialismus* alapján egyáltalán nem lehet vádolni sem a szocializmus mint elv tagadásával, sem a munkásrend nemzeti integrációjának ellenzésével, nyilvánvalóan arról van szó, hogy a náci csőcselék uralmát tagadta. A bíráló nem elégszik meg Spengler hibájának rögzítésével, hanem tudatos rosszindulatot és ártó szándékot tételez föl nála: „Ez a könyv nem egy könnyelmű és felületes szobatudós játszadozása, hanem átgondolt, csiszolt, rafinált lerombolása mindannak, amiért harcoltunk! Ez az ellenforradalom alapterve [*Generalplan*].” Úgymond a nép rideg megvetése sugárzik belőle, Adolf Hitler helyét pedig egy cézár foglalja el, „akinek érdekében Oswald Spengler tudatosan vagy öntudatlanul dolgozik”. (Uo.: 7.) Ráadásul Spengler tudományosan is teljes tévúton jár, mert egyfelől történelmi determinizmust hirdet, Danilevskij és Marx nyomán (ld. uo.: 8); de főleg mert másfelől „ignorálja a fajtudomány összes eredményét, ignorálja Gobineau-t, Vacher de Lapouge-t, Ammont, Chamberlaint, Günthert – ignorálja Adolf Hitlert” (ld. uo.: 12). Spengler elmélete „feje tetejére állított marxizmus, bizonyos értelemben a gaz-

dagság marxizmusa” (uo.: 47). Világpolitikai rendszere sem egyezik a nemzetiszocializmus céljaival. Spengler a színes veszélytől óv, s példaképpen Oroszországot és Japánt említi. Náci szempontból mindkét hivatkozás téves: „Az aggodalom, amit Spengler Oroszországról mutat, nem nemzetiszocialista, hanem reakciós-kispolgári.” (Uo.: 32.) No és miért zavarna bennünket Japán terjeszkedése? Németországot mindenünnen kizárták, ez csak a nyugati (versailles-i) hatalmakat érinti. (Uo.: 33 sk.) A faji problémát pedig Spengler itt úgymond totálisan félreérti, sőt meghamisítja: „A ’fehér faj közössége’, a ’fehér népek impériuma’, amit Spengler prédikál, nem más, mint újraélesztése a régi liberális kozmopolitizmusnak, a liberális korszak világpolgáriságának, a faj jegyében.” (Uo.: 35.) És végül persze nem érti meg Spengler a nemzetiszocialista forradalom és a nemzetiszocialista párt hatalmának lényegét. Például a proletárdiktatúrával kapcsolatban a „Parteifunktionäre aller Richtungen” kifejezést használja. „Vajon ezzel a nemzetiszocializmus vezetőit mint a proletárdiktatúra haszonélvezőit jellemzi? Hiszen a könyv Adolf Hitler kormányzása alatt jelent meg!” (Uo.: 43-44.) Figyelembevétel, hogy Leers műve 1934-es, föltehetőleg még június 30-a előtti, érthető a tiltakozás amiatt, hogy Spengler könyve „gonosz gyűlölet az SA bajtársi szellemisége ellen... Nem véletlenül kezdte Oswald Spengler a könyvet 1932 őszén írni, amikor a polgári reakció az ifjú nemzetiszocializmusnak az utat átengedte” (uo.: 45). Spengler tehát a konzervatív reakció embere. Véggökövetkeztetés: „Egy volt kommunista befogadható. Nem javaslom, hogy Spenglert befogadjuk.” (Uo.: 45-46.)

A témakörre vonatkozó irodalomban Moeller határozottan kisebb szerepet kap, mint Spengler, akinek nyilván a történelemfilozófiája az, ami a nagyobb érdeklődést vonzza. Például Klaus P. Fischer: *History and Profecy* c. könyve egyenesen a jövő predikciójáról beszél nála, és Spenglert odaállítja az Ágoston–Joachim–Hegel–Marx történelemfilozófiai sor mellé (ld. Fischer K.: 11-12). Habár azzal a megjegyzéssel, hogy a történelemfilozófiának persze két típusa van, a lineáris mellett a ciklikus: Nietzsche, Spengler, Toynbee; s végül kifejezi azt a hitét, hogy ez utóbbiak nagy stílusa még újra fog éledni (ld. uo.: 15 sk.). A predikciót egyébként a közvetlen jövőre érti: a nemzetiszocializmusra és a cézárizmusra. Miután leszögezi, hogy Spengler alapján egyetértett Moellerrel és kapcsolatban volt a Juniklubbal is (ld. uo.: 208), fölteszi a kérdést: „Nemzetiszocialista volt Spengler? Igen, és nem. Igen, abban az értelemben, hogy sajátja volt egy filozófia, mely háborúban, harcban, szigorú fegyelemben valósult meg. Igen, abban az értelemben, hogy védelmezett egy militáns nacionalizmust, melyet egy fegyelmezett államszocializmus tartott volna fenn. Nem, mivel az a nemzetiszocializmus, amely végül Hitler alatt megvalósult, nem találkozott a tetszésével. [...] Spengler mindig lenézéssel beszélt a náciokról. Sosem értett egyet faji politikájukkal. [...] Spengler predikcionálta a nemzetiszocializ-

must és a cézárizmust, de amikor elérkeztek, sokkolta őt az, amit látott.” (Uo.: 223-224.) A dolog nagyjából rendben van, de nem egészen: Spengler eleve nem a szó szoros értelmében vett nemzetiszocializmust predikcionálta, és a cézárizmuson soha nem egy hitleri típusú diktatúrát értett. Ezt emeli ki például Hermann Lübbe, egy Spenglerről szóló esszékötet (v.ö. Ludz, Hg.) előszavában (ld. Lübbe: 22-23). Úgy látja, Spengler mindenekelőtt a tudományos-technikai civilizáció ellen érvelt, és szocializmuskonceptióját részben Fichte, részben Sombart nyomán alakította ki – ennek alapján vélte azután úgy, hogy valamilyen fajta „nemzetiszocializmus” akceptálható (ld. uo.: 18, 22). Lübbe azonban a leginkább föltűnőnek Spengler „intellektuális exaltációját” tartja, miszerint: „Wir wollen keine Sätze mehr, wir wollen uns selbst.” Szerinte ez egy sajátos kifejezése annak az egzisztencialista exaltációnak, amit később Martin Heidegger egy „daseinsanalytisch” formára hozott (ld. uo.: 3).

Spengler történelemfilozófiája azonban, amint erre fentebb már utaltunk, maga is ellentmondásos. Az ellentmondásosság lényege abban van, hogy ha egy történelmi hanyatlás elkerülhetetlen, akkor vajon lehet-e a megakadályozására bármit tenni. Márpedig határozottan úgy látszik, hogy Spengler egyfelől elkerülhetetlennek látja a hanyatlást, másfelől viszont szeretne ellene tenni valamit. Tulajdonképpen már azon is vita folyik, hogy minek az „alkonyáról” beszélt Spengler. G. L. Ulmen tanulmánya az említett esszékötetben: „Metaphysik des Morgenlandes. Spengler über Rußland” úgy véli, az *Untergang* nemcsak a Nyugat alkonya, hanem a történelem vége is, legalábbis, ahogyan azt eddig ismertük – Oroszországban Ázsia újjászületése kezdődik (ld. Ulmen: 172-173). Ami ellen, mint volt róla szó, Spengler voltaképpen föl kívánt lépni... Oroszország mindenképpen izgatta: az „Oroszország és Európa” szembeállítás, emeli ki többek közt H. S. Hughes, természetesen Danilevszkij eszméje (v.ö. Hughes: 44). Szerinte egyébként ha a nemzetiszocialisták úgy tekintették Spenglert, mint „sajátjukat, bár talán nem-ortodoxot, [...] de mint a 'nemzeti forradalom' igazi előfutárát”, akkor ez bizonyos fokig jogos, mert tényleg az volt objektíve; mint mondjuk Wagner, Nietzsche, Moeller, George (ld. uo.: 172-173). Persze nyilvánvaló, hogy még Nietzsche sem volt olyan szoros értelemben vett előfutár, mint teszem Moeller, nem beszélve Wagnerről vagy Georgéről. Spengler monográfiája, Anton Mirko Koktanek: *Oswald Spengler in seiner Zeit* c. könyvében úgy látja, hogy *A Nyugat alkonya* a sikerét egy félreértésnek köszönhetette: hogy ti. a császári Németország bukása Európa végének kezdetét jelenti – amely fölfogás ellen maga Spengler tiltakozott (ld. Koktanek: 214). Németországot, ezen belül Poroszországot a kultúrkör-analógiában Rómához hasonlítja (ennek alapján a világháború eredménye egy Imperium Germanicum kellett volna legyen; ld. uo.: 211); és később viszont úgy látta, hogy Hitlernek nincs hajlama sem a poroszságra, sem – végképp – a rómaiságra (ld. uo.: 216). A nemzetiszocialista mozgalomban Gregor

Strassert értékelte nagyra, akivel egészen az utolsó pillanatig kapcsolatban volt (a leveleit azonban 1934. VI. 30. után óvatosságból elégette; ld. uo.: 306). Viszont Hitlernek teljhatalma volt a náci pártban, és mivel sok más „konzervatív forradalmárhoz” hasonlóan Spengler is a nemzetiszocialista mozgalomban látta a „jobboldali forradalom” esélyét, 1932-ben kijelentette: „Hitler egy tökfef [Dummkopf], de a mozgalmat muszáj támogatni.” (Uo.: 426-427.) A *Jahre der Entscheidung* megjelenése után Spengler volt olyan bátor, vagy naiv, vagy mindkettő, hogy írt Hitlernek (ld. uo.: 440-441); az eredmény az ismert támadás-sorozat lett. Spengler később lemondott lipcsei katedrájáról. A „hosszú kések éjszakája” után ezt jegyezte föl: „a Cseka [!] több mint 100 embert meggyilkolt...” (uo.: 458). Köztük a rokon szellemiségű Edgar Julius Jungot. Van bizonyos valószínűsége, hogy ha Spengler tovább él, valamilyen módon csatlakozott volna a konzervatív ellenálláshoz. És egy ilyen – talán merész – föltételezés Moellerről is megkockáztatható, bár Juniklub-harcostársa, Boehm a náci uralom alatt a rasszizmus irányában radikalizálta nacionalizmusát.

Moeller és Spengler persze kiemelkedő egyéniségek voltak. Mellettük tucatszámra voltak olyan átlagos nemzeti-konzervatív értelmiségiek, akik 1930-tól kezdődően folyamatosan a nemzetiszocializmusba vetették a „jobboldali forradalom” reményeit. Egy különös dokumentum maradt fenn ezzel kapcsolatban: a *Was wir vom Nationalsozialismus erwarten. Zwanzig Antworten* c. kötet. Az előszóban a szerkesztő, Albrecht Erich Günther elég világosan elmondja, miről van szó: reményekről a háborús összeomlás túlhaladására, melyet ezek a körök nyilvánvalóan képtelenek voltak földolgozni, ezzel együtt a nyugati civilizáción való túllépésre, amelynek gondolatát láthatólag a világháború óta hordozták magukban; s mivel szerintük a (weimari) *Parteistaat* elveszítette az autoritást, mindehhez egy „valódi” német államra van szükség, nem pedig az érdekcsoportokéra (ld. Günther A.: 7 sk.; v.ö. ehhez a „homogén nép” főttebb elemzett schmitti kiméráját). „Ilyen reményt táplál sok német a nemzetiszocializmus iránt. Még több német van, aki nem osztja ezt a reményt, hanem tart a nemzetiszocializmustól. De csak kevés német van, aki oly erősen remélne valamit valami mástól, ahogyan azok a németek, akik a nemzetiszocializmus felé fordultak, ebben reménykednek.” Ezzel kapcsolatban megjegyzi még: August Winnig tanulmánya fejezi ki azt a szellemet, melyből a könyv keletkezett. (V.ö. uo.: 8-9.) Valójában tehát egy agresszív, fanatikus kisebbségről van szó, amely megpróbálja meggyőzni és maga alá gyűrni a többséget. Az előszó eredeti dátuma 1932. március 10; a március 13-i elnökválasztás után ehhez írt *Nachschrift* hozzászól: a nemzeti ellenállás frontja a nemzetiszocializmusban a legnagyobb, e szellemiséget Weimar nem fogadta be s a mostani elnök és kancellár sem tudja megalkotni – itt tehát egy történelmi tett szükséges: a „fölszabadulás” (ld. uo.: 10). A bizonytalan és zavaros helyzetben bizonyára sokan voltak, akik egy „igazi autoritást” kívántak.

August Winnig (keletporosz politikus, egyideig szakszervezeti és szociáldemokrata vezető, akit azonban 1920-ban kizártak) „Der Weg zur nationalen Arbeiterbewegung” c. írása valóban eléggé jellemző. Gyakorlati-politikai formában köszönnek vissza benne Moeller és Spengler elméleti elgondolásai. Winnig szerint egy nemzetiszocialista jellegű párt az összeomlás óta váratott magára, mert a szociáldemokrácia a mindenáron való béke jelszavával (amire természetesen egyszerűen kényszerítve volt) elveszítette a nemzeti tartását. Ő maga ugyan 1918 őszén javasolta Ebertnek egy manifestum kiadását, hogy a szociáldemokrácia álljon a nemzeti-forradalmi ellenállás élére (tudjuk, hogy milyen eredménnyel járt ez később a Magyar Tanácsköztársaság esetében), aki – állítólag – egyet is értett, ámde ellenállásba ütközött. Ugyancsak Ebert – ugyancsak állítólag – később azt mondta volna Schleicher tábornoknak, hogy nemzeti munkásmozgalom nélkül Németország tönkremegy, s Winnig szerint ekkor talán még a szociáldemokrata pártban vagy a szakszervezetekben reménykedett, azonban a független szociáldemokratákkal való 1922-es újraegyesülés után a helyzet reménytelenné vált. (Ha viszont hihetünk Winnignek, akkor Schleicher későbbi „Querfront” ötlete végső soron Ebert minden bizonnyal legfőljebb esetleges gondolatából nőtt ki.) Ettől kezdve szükségszerűség, úgymond Winnig, egy nemzeti munkásmozgalom, amelynek bizonyos vonásai is ezzel meghatározódtak, így a zsidóság (pontosabban, náci terminológiával, „a zsidó”) szenvedélyes elutasítása (*eine leidenschaftliche Ablehnung des Juden*), ami tehát megérthető dolog. (Ld. Winnig: 11 sk.) Ezek után nyilvánvalóan csak a nemzetiszocializmus lehet a remény, mert bár nem tökéletes, és lehetne kritizálni, de ő inkább rendelkezésre bocsátja a tanácsait, mert ez a mozgalom német szükségszerűség. Winnig tanácsai eléggé különösek: ugyanis a német burzsoázia megnyugtatótását szolgálják. A nemzetiszocialisták antikapitalista frazeológiát használnak, s ezért a polgárságban némelyek a kommunista szárnyáról beszélnek; ez azonban gyávaság, kísérteteket látnak: „[A]z antikapitalista frazeológia csak akkor lenne veszélyes, ha a mozgalom fölhangyna vele, hogy a kommunizmust mint tulajdonképpeni és legkomolyabban vett ellenségét kezelje.” (Uo.: 19.) A kapitalizmus összezúzása tényleg a bolsevizmushoz vezetne, aki tehát ezt nem akarja, szabadítsa föl a földet (*Acker*) a „großstädtische Verbraucherpolitik” alól, új lehetőségeket keresve – a „Gemeinnutz geht vor Sondernutz” elvében több szocializmus van, mint az egész marxista irodalomban (ld. uo.: 20).

Ezután egy katolikus és két protestáns szerző következik. Albert Mirgeler: „Katholizismus und deutsche Politik” c. írása leginkább Spann gondolatait juttatja eszünkbe: „Ha a fasizmus, az *action française*, a nemzetiszocializmus a föld [*Erde*], a nép és a vezetés őserőit [*Urkräfte*] újból életre hívja, akkor e tendenciák teljességgel megfelelnek a katolikus természetjog élettörvényeinek.” (Mirgeler: 28-

29.) Még naivabb a következő gondolata: az új birodalom meg kell majd feleljen a középkori típusnak, és hiszen a „Harmadik Birodalom” jelszava a keresztény teológiából származik (ld. uo.: 32). – D.Dr. Forsthoﬀ írása: „Protestantismus und Nationalsozialismus” némileg távolságtartó. Eszerint az evangélikus egyház nem uralkodó jellegű egyház, de nem maradhat semleges: „Az evangélikus keresztén igenli a nemzetiszocialista mozgalom politikai tartalmát, mert *Volkstum* és *Volksgemeinschaft* eszméit mint pozitív értékeket ismeri föl.” (Forsthoﬀ: 37.) Kétségtelen úgymond az is, hogy „Blut und Boden, Sprache und Sitte” teszik az embert egy nép tagjává. „A jelszót: 'Deutschland den Deutschen' a német evangélikus keresztén föltétlenül igenli”, éppígy az állam uralmát a gazdaság fölött és az államot szolgáló pénzügyi rendszert – ám mindezt csak annyiban, amennyiben nem lépi túl a politika határait, nem igényli az „egész” embert egy átfogó világnézet által, abszolutizálva így a földi értékeket (ld. uo.: 39). Vagyis a nemzeti célok rendben vannak, a totalitarizmus azonban nincs. Különösen vallási vonatkozásban, mert habár a párt pozitív kereszténységet hirdet, de vannak, akik az antiszemitizmust követve Jézust árjának akarják hamisítani és az Ótestamentumot mint zsidó könyvet elvetni. „Az 'eszme' a bálványozásig, a 'Führerideal' a vezetettek felelőtlenségéig van túlhajtv.” (Uo.: 40.) – A másik protestáns, Wilhelm Schreiber: „Was ich als Protestant vom Nationalsozialismus erwarte” c. írása viszont – jelentéktelen főnntartásokkal – azonosítja magát a nemzetiszocializmussal. Elvárja a pártfölötti felsőbbiséget és a német-protestáns állameszmét, és ennek jegyében nemcsak Rousseau (a liberalizmus–kommunizmus vonal), de Ágoston elvének elutasítását is, miszerint az állam az ördög birodalmába tartozna. Azonban a „Novemberverbrecher” ellen szerinte nem kell bosszúhadjáratot indítani, mivel nemcsak sok német katolikusban, de sok német marxistában is ott él a porosz-német *Staatsgesinnung* – Adolf Hitler is megveti a Habsburgokat, és gyermekkora óta Hohenzollern- és Bismarck-hívő (ld. Schreiber: 44-45). Ennek előrebocsátása után viszont szilárd nacionalista elveket hirdet: „Anélkül, hogy bármilyen módon helyeselnék a szocializmus ama formáját, amit a szovjetállam akar megvalósítani, mégis mi [!] nemzetiszocialisták látjuk az orosz példán, mennyire szükségszerűen igényli éppen egy szocialista állam a kapitalisták között a katonai védelmet. Csak a frázisok szocializmusa paktál le a pacifizmussal, a gazdasági liberalizmus gyermekével.” Az új nemzeti állam legyen az erkölcs és jog menedéke (bár persze a Harmadik Birodalom sem lesz *Gottesstaat*), ahogyan ezt Adolf Hitler is megírta a *Mein Kampf*-ban; a kapitalizmus vége (Ferdinand Fried) kell legyen, *Stürzung der Geldhierarchie* (Hans Zehrer) (ld. uo.: 47). Végül aztán két igen csúnya húzás következik. Az egyik az „ultramontanizmus” elleni föllépés, ahol kiderül, hogy Adolf Hitler egyfelől nem az az ember, akit a jezsuiták és centrumpolitikusok félrevezethetnek (ezért gyűlö-

lik az ultramontánok), de ő másfelől mégis vallásilag türelmes. A másik a „fajkutatás” melletti kiállás, mely szerint a *Rassenforschung* teljes szabadságot kell kapjon a valóság föltárására, hiszen a zsidó *Volkstumot* és faji alapjait előítéletmentesen kutatni csak hasznos lehet a jövő német államának. (Ld. uo.: 49-50.)

Ezután különféle résztermék következnek. R. Megerle: „Was wir außenpolitisch vom Nationalsozialismus erwarten” c. írása nem tekinthető valamely vad pángermán eszmefuttatásnak. Utal a fiatal (1870-es) német állam belső ellentmondásaira és megosztottságaira (*Kulturkampf, Klassenkampf*), mindenesetre átveszi a „Volk ohne Raum, Raum ohne Volk” jelszavát, utána azonban igen óvatos dolgokat mond. Mivel szerinte Németország egy kontinentális hatalom, az angolszászokkal ajánlott az együttműködés; sőt Oroszországgal is (hiszen egy hatalmas fehér faj!), amennyiben lehetséges, bár sajnos folyamatosan gyanús szerződéseket köt a szomszédaival, amelyek jórészt Németország szomszédai is. (Ld. Megerle: 52 sk.) – Még ennél is különösebb Johann Wilhelm Mannhardt cikke: „Was erwarten die Auslandsdeutschen vom Nationalsozialismus”. Mert azonkívül, hogy persze támogatást, még a következő utalás is található benne: sok államban a német kisebbség mellett egy zsidó is van, és bármennyire különböznek is, sokszor egymásra vannak utalva; amellett a zsidóság a német kultúra hordozója, s a jiddist a németek is megértik (ld. Mannhardt: 79-80). Ez valójában első világháborús német nacionalista eszme volt, a keleti német terjeszkedés elősegítése céljából.

Hosszabb eszmefuttatások foglalkoznak a belpolitikai kérdésekkel. Friedrich Grüter írása: „Die Gliederung des Reiches” a német kisállamiság régi problémáját érinti. Nem tagadja, hogy figyelembe kell venni a Dél-Észak különbséget, de szerinte a kisállamokat, enklávékat stb. föl kellene számolni; az igazi nagy probléma azonban a Reich–Preußen dualizmus megszüntetése. Mivel ezt nem lehetne az Elzász-Lotharingia „Reichsland” mintájára megoldani (egyébként valójában az sem volt megoldva), helyre kellene állítani Németországban a porosz hegemoniát. (Ld. Grüter: 81 sk.) Sajnos világos, hogy ez nem történhetne egy demokrácia keretében, s valóban, az egész ötletet a náci „Gleichschaltung” valósította meg. – Wilhelm Grewe: „Verfassungspolitische Aufgaben eines nationalsozialistischen Staates” c. írása Carl Schmitt nézeteinek közvetlen-politikai popularizálása. A nemzetiszocializmus egy *action directe*, tehát egy közvetlen népuralom, amelynek nem kell közvetítés, és mivel a weimari alkotmányt úgymond maga a republikánus koalíció áldozza föl, hogy „megmentse a köztársaságot a fasizmustól”, a nemzetiszocializmusnak kell megvalósítania az *igazi* német alkotmányt! (Ld. Grewe: 91.) A demokratikus forma speciálisan francia: a népszuverenitás nemzetállama, a citoyenek egyenlőségére épülő nemzeti homogenitás – mindezek Németországban alkalmazhatatlanok. „A parlamentáris rendszer már nem meglévő történelmi

előfeltételeken alapul” – utal Schmitt: „Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus” c., főntebb elemzett cikkére. A parlamentarizmus ugyanis azon alapszik, hogy a választókat képviseli, de a választókat nem kell képviselni, mert mindenütt ott vannak, és a közvéleményben folyamatosan megnyilatkoznak! (Ld. uo.: 97.) (Mit is ír valahol, gyilkos iróniával Nietzsche: „öffentlich meinender Scheinmensch”.) Grewe hivatkozik Schmitt: *Die Diktatur*jára is: a szuverén diktatúra nem egy fönnálló, hanem egy bevezetendő alkotmányon alapszik; a diktatúra mindig átmeneti, a kérdés, milyen tartalommal: „A polgári-jogállami és vele a parlamentáris alkotmányrészek leválasztása az állam konstrukciójáról, a demokratikus politikai formaelv pótlása egy másik, a *Reich*nek megfelelő imperiális elvvel.” Schmittet követi abban is, hogy „az ember jó” tételéből következett az egyén szabadsága az állammal szemben; viszont „az ember (radikálisan) gonosz” tételéből következik az impérium, az állam korlátozatlan uralmi igénye az egyén korlátozott szabadságával szemben. Ez azon alapszik, hogy létünk nem egy *Für-sich-Sein*, hanem egy *Mit-dem-anderen-Sein*, hogy nem autonóm individuumok vagyunk, hanem egy egész tagjai – teszi hozzá még Gogarten nyomán Grewe. (Ld. uo.: 98 sk.) – A szerkesztő Albrecht Erich Günther: „Liberale und autoritäre Strafrechtsreform” c. írása az utóbbi keresztülvételét ősi elvekkel indokolva szorgalmazza; mivel az állam a férfisövetségből, a hadseregből jött létre, ennek megfelelően a bűn: engedetlenség, a bűnös: lázadó, s a büntetésnek az állam megsértett méltóságát kell helyreállítania (ld. Günther A.: 104-105). – Dietrich Petermann: „Staatserneuerung und Volksordnung”-ja szintén a múltban keresi az állam megújulását. Szerinte Hardenberg bürokratikus-kapitalista kormányzata abszolutisztikus eszközöket alkalmazott, hogy parasztok és junkerek hívő és földhözkött népét a nagyvárosi párisi világforradalom értelemfölvilágosult és szerzeményéhes szellemének kiszolgáltassa: ez katasztrófához és nyomorhoz vezetett, mivel az addigi életet biztosító rendi viszonyokat szétrombolta – és nem véletlenül a zsidók emancipációjával kezdődött (ld. Petermann: 108 sk.) Ezzel szemben a nemzetiszocializmus a mindenféle dolgozók rendjeit egyesíti nemzeti harccá, amennyiben őket „im Geist des unbekannten SA-Manns zum Adel und zur Würde nationaler Blutzeugenschaft erhebt” (uo.: 113)...

Ezekután már nyilván nem csodálkozunk, amikor az „új elit” kinevelésének elveiről olvasunk. Így Hans Bognerál: „Die Bildung einer politischen Elite”. Szerinte az európai fölvilágosodás és különösen a francia forradalom óta egy keresztényellenes, liberál-demokratikus tömegőrület uralkodott, mely a lényege szerint „antideutsch”, bármennyi német tartozzon is hozzá. Mivel megrendítette a vallás természetfölötti kötöttségét, egyszersmind a vér és a hagyomány természeti kötéseit is, ezzel eltüntette egy politikai elit képződésének minden előfeltételét. (Ld. Bogner:

120.) – Gustav Steinbömer cikke: „Deutsche Elite. Entstehung und Aufgabe” szerint a porosz katonát kell egyesíteni Goethével, a nemzet, a *Führergedanke* által formált szocializmus, a faj jegyében: mert ez önmagában egy elit-fölfogást hordoz (ld. Steinbömer: 123 sk.). – A fajnemesítéshez nyilván biológiai megalapozásra van szükség, ezt kapjuk meg Ferdinand Plate: „Die Forderungen der Biologie an den Staat” c. írásában. Nemcsak a család, az utódok, a generációk gondozása fontos, hanem az is, hogy az alsóbb néprétegek gáttalan szaporodása korlátozandó a fontosabb néprészek javára. „Az aszociális elemek egész csoportjára nézve egyébként erősen kívánatos a szaporodás gátlása mesterséges sterilizációval.” (Plate: 131 sk.) Tudjuk, hová vezetett ez később. – De a társadalmi problémáknak is ebben a szellemenben kell megoldódniuk Kurt Woermann: „Die soziale Befreiung” c. írása szerint, mivel a marxizmus nem fölszabadító mozgalom, ugyanis a tulajdonnélküliek (nem-szabadok) uralmát hirdeti a tulajdonosok (szabadok) fölött. Valójában az ellenkezője lenne az igazi: *Herrschaft der Freigesinnten über die Unfreigesinnten* – ez pedig a birtoklás (*Besitz*) létével áll vagy bukik (ld. Woermann: 138 sk.). „Aki a szociális fölszabadulást akarja, annak késznek kell lennie, hogy a nagyvárost mint a nép életformáját föláldozza.” (Uo.: 141.)

Hugo Richarz írása: „Landwirtschaft und staatspolitische Verantwortung” szintén egy életképes paraszti rend kialakítását tartja lényegesnek (ld.: Richarz: 166 sk.). – G. Mentzen szerint, „Zur Wirtschaftspolitik”, a kapitalista piacgazdaságnak vannak előnyei, például a gazdasági hajtóerő, de a kapitalizmusból származnak a szociális problémák és az osztályharc, mint nemkívánatos következmények; a megoldás, hogy a nemzeti mozgalom a vállalkozót és a munkást a nemzetben egyesítse, keretet adva az együttműködésükhöz (ld. Mentzen: 173 sk.). – Gerhardt Giese szerint viszont: „Schule und Schulpolitik im Dienste deutscher Nationalerziehung”, mondjuk a nemzeti iskola egyszerűen azonos a keresztény iskolával (ld. Giese: 158 sk.).

A kultúrával foglalkozó írások közül az első Hanns Johstól a „Kunst unter dem Nationalsozialismus”. A szerző korábban állítólag nem teljesen tehetségtelen expresszionista költő volt, később az Adolf Hitlernek ajánlott „Schlageter” írója – e darabból származik a hírhedt mondat, mely eredeti formájában így hangzik: „Wenn ich das Wort Kultur höre, entsichere ich meinen Browning!” A náci uralom alatt a Reichsschrifttumskammer elnöke lett, s e minőségében sürgette, hogy Thomas Mann, amennyiben hazatérne, sürgősen vigyék Dachaubá. Már itteni írása is fanatikus náci meggyőződéséről és Hitler-imádatáról tanúskodik: „A *Führeridee* a maga arisztokratikus szubsztanciájával a művész számára a legerősebb szuggesztív erő. [...] Adolf Hitler a bürokratikus államfölfogás kormánykerekével egy romantikus temperamentum impulzusát állította szembe.” Mert vezér, mert hős. (Ld. Johst: 149 sk.) „A fasiszmusban minden történés hajtóereje a tettben való fanatikus hit.”

(Uo.: 152.) A másik írás: „Forderungen zur Kulturpolitik” szerzője a neofichteánus Wilhelm Stapel, a *Deutsches Volkstum* c. nacionalista és kultúrantiszemita folyóirat szerkesztője. Eszerint egy nemzeti kormány nemzeti tudósokat és költőket fog majd keresni, de az erre spekuláló középszerűséget visszautasítja – pacifisták viszont nem taníthatnak majd. A pacifizmus csak a zsidók körében megengedhető, mert ők nemzetközi nép, tehát a pacifizmus hozzájuk tartozik. (Stapel: 154 sk.)

Sokkal érdekesebb ennél Stapel egy második írása, talán az egész kötet legérdekesebb darabja: „Versuch einer praktischen Lösung zur Judenfrage”. Mint említettük, Stapel antiszemita, ámde nemzeti, nem pedig faji alapon. (Jusson itt eszünkbe a fentebbi Fichte-elemzés!) Javaslat a zsidókérdés megoldására egyszerűen fantasztikus. Tudja, hogy az olasz fasizmus nem antiszemita, s úgy látszik meg is érti ezt, Németországban azonban szerinté más a helyzet: „Németország nincs Olaszország helyzetében, mely a zsidókérdést csöndben meg tudta oldani, mert Németországban a zsidók túl hangosak. [...] [...]hátországuk a keleti zsidóság a maga penetráns vitalitásával.” (Stapel: 186.) Jól ismert szempont: maguk az asszimilált német zsidók is súlyos zavaró tényezőnek tekintették a keleti zsidók folyamatos bevándorlását, ami miatt újra és újra előlről kellett kezdeni az asszimilációt. Stapel azonban egyfelől úgy véli, hogy a német zsidók általában nem asszimilálódtak eléggé, pontosabban nem váltak eléggé németté – ennek azonban az az oka, hogy a németségen csakis egyfajta konzervatív németiséget hajlandó érteni: „Komikus persze, amikor német zsidók csapatai a nemzetiszocialista győzelem esetére a külföldremenekülést fontolgatják, mintha már holnapra lenne várható a nagy csata a kifestésekkel. [...] [...]ez a rossz lelkiismeret jele, mert tudják, hogy számos prominens képviselőjük nem volt lojális Németországhoz. Németországban a zsidóság egésze a francia forradalom eszméihez kötötte magát. [...] A francia impérium intellektuális katonái lettek. Ezért, akár a franciák maguk, a német nép állami gyöngeségében érdekeltek.” Valójában persze az komikus, pontosabban sajnos tragikomikus, hogy Stapel, aki nyilvánvalóan ismerte Hitler zsidóellenes kirohanásait és a nácik hecc-kampányait, úgy látszik, nem vette őket komolyan. A lényeg azonban nem ez. Hanem az, hogy nem tekinti németnek azt, és ha logikus lenne, akkor a tősgyökeres németet sem, aki elfogadja a francia forradalom eszméit; ha pedig realista is lenne, akkor belátná, hogy ez a zsidóság egészére aligha lehet jellemző. Vajon csakugyan minden német zsidó tényleg a liberalizmus és pacifizmus híve lett volna, s harcolt volna a nacionalizmus és konzervativizmus ellen? Ez egyébként szerintem sem volt szükségszerű, mert lehetett volna egy konzervatív zsidóság is, mely a német konzervativizmussal egyezségre jut – ámde egymástól elkülönülten. (Ld. uo.: 186-187.) Másfelől tehát úgy látszik, hogy vissza akar menni az asszimilációs folyamat (szükségképpen az emancipációs folyamat) előtti állapotokhoz. Stapel azonban en-

nél csavarosabb elme, aminek az a magyarázata, hogy ő csak az addig ténylegesen végbement, szerinte azonban nem-igazi asszimilációt ellenzi, s a szétválasztást egy legalábbis lehetséges új kiindulópontnak kívánja kezelni egy igazi asszimilációhoz, pontosabban egy valódi németté-váláshoz. A konzervatív-nemzeti állam a lakosságot szigorúan rangsorolt csoportokba rendezi, és a népszellemmel fogja öszsze. „A zsidó akkor egy választás előtt áll: föltétlen beilleszkedés, vagy különállás. Akkor megszűnik az elviselhetetlen állapot, hogy a zsidó német és nem-német, szóval több-mint-német akarjon lenni, a zsonglőrködés a két egzisztenciával és a 'magasabb morál' szégyentelensége.” (Uo.: 188-189.) A szétválasztott *Deutschtum* és *Judentum* békésen meglehetnek egymás mellett, mert amit meg kell szüntetni: „A zsidó mint német asszimiláns, aki egyik közösséghez sem tartozik valóságosan, se nem zsidó, se nem német, de aki a liberalizmus arcátlanságában mindkét közösségen uralkodni akar, ez gyártja azt a mérget, amely tönkreteszi német és zsidó együttélését.” (Uo.: 189.) Stapel minden dühét, amit a nemzetietlen pacifisták ellen érez, rázúdítja az asszimiláns zsidókra. Szerinte ugyanis (ld. fentebb) minden zsidó szükségképpen pacifista, hiszen a zsidóság nemzetközi nép; ezért katonai szolgálatra nem is szabad behívni egy zsidót, mert nem kényszeríthetik, hogy egy másik zsidó ellen harcoljon. (Stapel szerint akkor a világháború német-zsidó katonái föltehetőleg nem is harcoltak tisztességesen; s ez bizony egy rágalom átvétele.) Azoktól a zsidó íróktól, akik a birodalmat és a németséget gyalázzák, meg kell vonni a publicitást. (Mi történjen az ilyen tevékenységet folytató németekkel?) A komikum birodalmába tartozik az a követelése, hogy zsidó könyvek, folyóiratok és újságok ne legyenek nyomtathatók gót betűkkel – bár a maga fura rendszerében van benne logika. Stapel ugyanis az általa elképzelt igazi német nemzeti szellemet akarja óvni a zsidó befolyástól. Ezért a zsidók csak a saját körükben lehetnének bírók és nevelők; az egyetemi kutatás és tanítás azonban nem minősül nevelésnek, ott tehát nyugodtan működhetnének – kivéve a teológia és a német történelem oktatását. (Ld. uo.: 189-190.) Az új rendhez vezető átmenet során azonban méltányosan kellene eljárni: az olyan zsidókat, akik a hivatalukban és hivatásukban hűségesekek voltak, nem gyalázták a németséget és nem folytattak pacifista agitációt (eszerint tehát mégiscsak vannak ilyenek), a helyükön kellene hagyni. Ami azonban az igazán fontos: a két nemzeti és vallási rend közötti megkülönböztetés nem zárja ki az egyének közti különféle kapcsolatokat. És az igazi csavar csak ezután jön: az átlépés is lehetséges, elvileg mindkét oldalról. Csak itt el kell érni, hogy az átlépők ne renegát-félék (*abtrünnig*) legyenek, hanem tényleg átlépjenek (*übertreten*). „Az asszimiláció nyitvahagyja a visszatut, az átlépés fölégeti a hidat maga mögött.” Az ilyen lépést azonban mindig az a bizalmatlanság kíséri (lásd a marranók, vagy akár Heine példáját), hogy a dolog csak édekből történik. A megoldás az lehetne, hogy

az átlépő földjé saját közössége jogait, de nem kapja meg a másiktól; éppígy a gyermeke sem, hanem csak a harmadik generáció. Stapel szerint ez kellő biztosítékot jelentene. De ráadásul még kivételek is lehetségesek. Ha egy zsidó önként háborús frontszolgálatot teljesít és kitünteti magát, akkor a kívánságára karencia (várakozási idő) nélkül fölvehető németnek, ha pedig elesik a fronton, akkor az utódja. „Mert a bevetés és az élet odaadása a harcoló fronton bajtársakká tesz. És a bajtársnak kijár a bizalom.” (Uo.: 190-191).

Ezeket az elképesztő és tényleg fantasztikus javaslatokat földéizve, lehetetlen nem gondolnunk arra: bármennyire elképesztők és fantasztikusak is, ha a nemzetiszocialista rendszer idején ezeket valósították volna meg, a német (és következőleg az európai) zsidók különösebb zaklatások nélkül élhették volna túl ennek a rendszernek az uralmát. Azt hinni, hogy megfogalmazójuk szándékos félrevezetést művelt volna, minden bizonnyal teljes tévedés lenne. (A náci uralom időszakában az ő személyét is, mivel nem faji alapon vizsgálta a zsidóság problémáit, támadások érték, s végül egyre inkább perifériára szorult.) De nagyjából ugyanez vonatkozik a kötet csaknem minden szerzőjére illetőleg írásaikra. Ők végülis nagyrészt olyasmiket vártak a nemzetiszocialistáktól, amiket várni azoktól merő illúzió volt, és természetesen az volt a legnagyobb illúziójuk, hogy ezt nem látták. Nem kétséges, hogy elősegítették (és nyilván üdvözltek is) a nácizmus uralomrajutását. Ahogyan természetesen Spengler, Moeller, Spann – és persze Schmitt – művei és múltbarévedő összes mítoszai is, egy magasabb szinten. Akik megérték, rövidesen rájöhettek, hogy az ördöggel léptek szövetségre, s a szerződés föltételeit többé már nem tudják módosítani. Ám ha a „konzervatív forradalom” és „jobboldali forradalom” tévúton járó és tévútra vivő ideológusai később mégis be tudták látni hibáikat, és elhatárolódtak a náciaktól, esetleg egészen egy bátor szembenállásig is jutva, ez dicséretükre válik. Senki sem tévedhetetlen, és tévedésével kárt is okozhat, de tévedésének fölismerésével és föltárással éppígy használhat is.

6. AZ ELLENFORRADALOM GYAKORLATA

Az ellenforradalom mint *sui generis* ellenforradalom valóban egy sajátos *ellen*-forradalom, vagyis egy forradalom az *ellenkező* irányban: nem a premodernből előre a modernbe, hanem a modernből vissza a premodernbe. Ezt főntebb világosan láthattuk a különféle ellenforradalmi mítoszok kialakítóinál, Nietzsche-től Spenglerig, s azt is, hogyan lettek ők így annak előkészítői, amit fasizmusnak (sajátos német változatában nemzetiszocializmusnak is) nevezünk. Mert ez a *sui generis* ellen-forradalom éppen a fasizmus, mely forradalmi módszerekkel (pontosan ebben tér el a hagyományos konzervativizmustól) próbál visszatérni az eredetmítikus gondolkodás állapotaihoz, és lerombolni mindazt, ami ennek fölszámolásában addig megtörtént: fölvilágosodást és liberalizmust, demokráciát és szocializmust. A fasizmus és előfutárai ezért nemcsak a jelenükben adott orosz szocialista, hanem ennek előzményeként a francia demokratikus forradalmat is elutasítják, ideológiájukkal együtt: nemcsak a marxizmust, de a fölvilágosodást is. Az ellenforradalom *qua* ellenforradalom konkrétan mármost ott lépett színre, ahol a forradalom *qua* forradalom mint a hagyományos társadalmat nemzeti alapjaiban fenyegető veszély lépett föl – vagy legalábbis látszott föllépni. Ellenforradalmi mozgalmak sok helyen voltak, de ilyen veszély és vészreakció csak relatíve kevés helyen. A francia forradalom ugyan gyökerestül fölforgatta a hagyományos francia társadalmat, de a nemzeti nagyságot, a *gloire*-t sokkal inkább elhozta neki – ennek ellenére később Franciaországban is föllépett, különféle formákban (tűzkeresztesek stb.), bár mindegyikben sikertelenül, a specifikusan ellenforradalmi mozgalom, a fasizmus. Az orosz forradalommal ugyanez volt a helyzet: a régi orosz társadalmat szétrobbantó bolsevik forradalom világtörténelmi perspektívát nyitott az orosz nacionalizmusnak, de lett volna lehetőség egy orosz fasizmus kialakulására is – és ezen itt nem általánosságban a totalitárius rendszer értendő, mint ami a Sztaliné természetesen volt, hanem egy valódi fasizmus, amit a fehérek győzelme valósíthatott volna meg. A budapesti és a müncheni tanácsköztársaságok már provokálták a fasiszta ellenreakciót, éppígy a spanyol népfront is, de ezeken a helyeken az ellenforradalom végül mégsem az egyértelműen fasiszta formájában ment végbe, hanem inkább a konzervatív társadalmi berendezkedések erőszakos, némi fasiszta vonásokat is mutató visszaállításával. (Ezért nemcsak Horthy, de Franco rendszere sem tekinthető fasisztának: hiányzott belőlük az *ellenforradalmi* alapvonás.) Európában csak két olyan ország volt, ahol a társadalmi haladás a szocializmusba látszott átmenni, mégpedig úgy, hogy ezzel lerombolja vagy legalábbis visszaszorítja a nacionalista álmódosításokat: Olaszország és Németország. Az itteni elmaradt vagy félbemaradt forradalmak, összefüggésben a nemzetállam kései és *nem*-forradalmi kialakulásával, kellőképp megalapozták azt a vészhelyzetet, hogy amikor a megrettent polgárok számára úgy látszott: szocializmus és nacionalizmus között kell vá-

lasztani, akkor az utóbbit válasszák, még az *ellen*-forradalom, a fasizmus szélsőséges formájában is.

A fasizmusnak erre az általánosabb történelemfilozófiai jelentőségére, bár egészen más terminológiában, Ernst Nolte világított rá, *Der Faschismus in seiner Epoche* c. könyvében. (A címmel azt kívánta jelezni, hogy a szóbanforgó kor „a fasizmus kora”, és nem „a proletárforradalom kora”, v.ö. Nolte, *Revolution*: 533; ami persze inkább csak egy rokonszenv, méginkább ellenszenv kifejezése, semmint tudományos fogalomalkotás.) Nolte három konkrét fasiszta jelenséget vizsgál e műben, amelyek: a francia *Action française*, az olasz fasizmus, a német nemzetiszocializmus. A sorból a francia mozgalom természetesen kilóg. Ha az elemzésbe történő bevonásával Nolte a problematikát egyszerűen csak szélesebb perspektívába kívánta helyezni, akkor talán célszerűbb lett volna a falangizmust (is) tárgyalnia, amelynek példáján ugyanis szépen megmutatkozik, hogy megfelelő történelmi és politikai föltételek hiánya esetén, és amikor egy konzervatív uralkodóosztály még a jobboldali forradalomtól is retteg, hogyan *nem* jut uralomra az ellen-forradalom (az eredeti Falange) a győztes ellenforradalomban (Franco rendszere). Így nehéz megszabadulni a gyanútól, hogy Nolte csak azért von be az elemzésébe egy harmadik változatot, éspedig éppen a franciát, hogy ezzel csökkentse a német részvétel jelentőségét a fasizmus általános jelenségében. Céljai közé tartozik már ekkor is a fasizmus dehistorizálása: „Csak ha az élet küzdelme már kifáradt, üt a tudomány órája” – írja nyilvánvalóan Hegel nyomán az előszóban, jelezve, hogy a fasizmus problémája szerinte immár tisztán tudományos kérdés lehet (Nolte, *Faschismus*: 5). A fasizmus ideológiai előzményeire nézve bizonyos mértékig akceptálja Lukács „von Schelling zu Hitler” tézisést, de a jelenséget itt is igyekszik nemzetközivé minősíteni és egyben relativizálni: „Nem kétséges, hogy Lukács fölfogásával szemben igen sok ellenvetés hozható föl, de annyi kétségkívül bizonyos az illetén és az ehhez hasonló tézisekben, hogy a XIX. század végétől kezdődően mindenütt Európában a szellemi klíma egy átformálódása ment végbe.” (Uo.: 29.) Viszont világosan fölismeri a fasizmus *ellen*-forradalmi jellegét: „A fasizmus: antimarxizmus, mely ellenségét egy radikálisan ellentétes és mégis közelálló ideológiával, és nagymértékben azonos, de jellegzetesen átalakított módszerekkel törekszik megsemmisíteni. [...] E lényegi meghatározás implicálja, hogy marxizmus nélkül nincs fasizmus, hogy a fasizmus a kommunizmushoz távolibb és közelebb, mint a liberális antifasizmus, hogy legalább egy radikális ideológia tendenciáját szükségszerűen fölmutatja.” (Uo.: 51-52; a megfogalmazás nem implicálja, hogy a fasizmus kialakulásáért a marxizmust kellene felelőssé tenni.) És Nolte a fasizmus mint antimarxizmus és anti-kommunizmus jellemzését nem a szokványos politikai síkon érti. „A fasizmus mint transzpolitikai jelenség” c. összefoglaló részben a fasizmus meghatározásának három síkjáról beszél: i. belpolitikailag antimarxizmus, ez minden fasizmusra jellem-

zó; 2. az antagonisztikus csoportok élethalálharcának kifejeződése, ez csak a radikális formákra; 3. a legnehezebben értelmezhető, de a legalapvetőbb vonás: szembenállás a transzcendenciával (ld. uo.: 515). Transzcendencián Nolte itt általában az eredetmítikus gondolkodással való szembenállást érti, akkor is, ha ez a transzcendencia a történelemben jelenik meg: „Egy olyan gondolkodás, mely témájává teszi a transzcendenciát, transzcendentálisnak nevezhető. [...] Központi jelentését így lehet formulázni: *A transzcendencia: visszaforduló, találkoznihagyó kinyúlás az egészhez [rückgewendeter, begegnenlassender Ausgriff zum Ganzen].* [...] Csak egy olyan lény, amely filozófálva túl tud nyúlni az adotton, hozhat valami 'jobbát' előtérbe, s tud ezáltal *kritikát* gyakorolni a létezőn. [...] Egy ilyen forradalomfogalom előfeltétele a *gyakorlati transzcendencia.*” (Uo.: 518-519.) Nolte a doktori disszertációját (Freiburg 1952) még ebből a filozófiai témából írta, „Selbstentfremdung und Dialektik im Deutschen Idealismus und bei Marx” címmel (v.ö. uo.: 520). Erről itt a következőket olvashatjuk: „Mindenesetre Kant lefektette ama gondolkodásmód alapjait, amely az elméleti és gyakorlati transzcendenciát egységes eseményként köti össze: a dialektikát mint a 'realizálásról' szóló tant, az elméletnek magát elvesztő-megnyerő testetöltéséről a valóságban.” (Uo.) Ezt a realizálást Fichte azután mint végtelen folyamatot, Hegel mint kiteljesedő önmagáhozjutást fogta föl (ld. uo.: 616); míg végül Marx a polgári társadalom folyamatainak filozófiai fölfedezésére és kritikájára alkalmazta (ld. uo.: 521). „Az osztály nélküli társadalom legmagasabb értelme azonban abban van, hogy az elméleti transzcendenciától eloldódní, s azt egyben pótolni hivatott. És éppen azért lehet az osztály nélküli társadalom *lényegileg* ateista társadalom, mert a vallást nem legyőzi és visszaszorítja, hanem mert annak legitim szándékát megvalósítja és ezzel fölöslegessé teszi. [...] Ez a filozófiai jellegzetesség képezi a marxizmus magvát. A kor szekuláris problémája, az ember viszonya új világhoz, az 'iparhoz', itt először vetődött föl, éppoly mélyértelműen, mint szenvedélyesen. Hogy nem az empirikus megfigyelésekből indult ki, az kézenfekvő.” (Uo.: 521 sk.) Nolte az így fölfogott és megértett marxizmus ellenpólusaként (ugyanis az eredetmítikus gondolkodás modern fölüjításaként) éleslátóan Nietzsche filozófiáját jellemzi, aki társadalmilag – minden *ellen*-forradalmi, azaz végső kifejlődésében fasiszta mozgalom elméleti előlegzéseként – a modernből a premodernbe kíván visszatérni, amikor a „kultúra” polgárság-előtti talajáról beszél. „Kant és Hegel gondolatai megmutatják, hogy e társadalom korai önmegértése milyen mélyen gyökerezik a filozófiában; Marx és Nietzsche a legszélsőbb pontjait mutatják ennek az önmagában-eltévedtségnek [*An-sich-irre-Werden.*]” (Uo.: 542.) A marxizmus immanens történelmi transzcendentalizmusának jellege akkor mutatkozik meg igazán, amikor utópiából valósággá kívánják tenni a bolsevizmus ténylegesen utólerési programjában, mely azonban egyszersmind a gyakorlati transzcendencia eddigi leghatározottabb igenlé-

se, amennyiben saját emancipációját a világfolyamat (világforradalom) részének tekintik: „De Marx legsajátosabb és legsajátabb koncepciói, melyek az ő számára a gyakorlati transzcendencia egyedüliségét igazolták, ilyen körülmények között mindenképpen propagandisztikus látszat maradnak. Ezért a bolsevikok harca az ortodox marxistákkal a saját soraikban, a kortörténet legtragikusabb és legmegrázóbb fejezeteihez tartozik.” (Uo.: 543.) Ez egyben megadja a tényleges gyakorlati különbséget is a faszizmushoz: „Ezért a ’fejlődésdiktatúra’ megjelölés elégtelen, s a különbség a faszizmussal szemben, minden strukturális hasonlóság mellett, alapvető.” (Uo.: 543-544.) A faszizmus igazi jellege épp ebben az összehasonlításban mutatkozik meg ugyanis; mivel a faszizmus labilis fogalom, voltaképpen az antifaszizmus teszi határozottá (ld. uo.: 25 sk.). „Ezáltal egyben evidenssé válik, mi is a faszizmus. Nem egyszerűen az a szembenállás a gyakorlati transzcenciával, mely minden konzervatív irányban többé-kevésbé közös. Csak amikor az elméleti transzcendencia, amelyből ama szembenállás eredetileg kinőtt, szintúgy tagadásra kerül, keletkezik a faszizmus. A faszizmus tehát szembenállás a gyakorlati transzcenciával, és egyben harc az elméleti transzcendencia ellen.” Ez mutatkozik meg a Föld uralmának (*Erdherrschaft*, v.ö. Nietzsche: „a Föld urai”) fogalmában is. „Ez csak ama szociológiai tény transzcendentális kifejezése, hogy olyan erőkkel rendelkezik, melyek az emancipációs folyamatból születtek, de saját eredetükkel szembefordultak. [...] A faszizmus a liberális társadalom második és legsúlyosabb válságát jelenti, mert annak saját talaján jut uralomra, és radikális formájában annak lényegét egy olyan legteljesebb és leghatékonyabb módon tagadja, ami egyáltalán csak elképzelhető. De éppen minden perspektíva e legtávlatosabbjában, a szemlélő nem tagadhat meg tőle sem egy ’szimpátiát’. [...] Mert a transzcendencia, amennyiben helyesen értik meg, végtelenül távol van egy biztonságos ’kulturális haladás [*Kulturfortschritt*]’ jámborságától: nem a véges ember nyugága, hanem trónszékének és keresztfájának titokzatos egysége.” (Uo.: 544-545.) Igen, ez Nietzsche tragikus heroizmusának pátosza; ám hogy ebből a tényleges konkrét faszizmusban mi és hogyan valósult meg, tudjuk – csak akkor viszont kérdésessé válik, vajon tényleg nem tagadhatunk-e meg tőle egy „szimpátiát”. Egy alapvető és rengeteget vitatott vonatkozásban Nolte itt világosan látja a különbséget kommunizmus és faszizmus között, amikor ugyanis rámutat, hogy a „megsemmisítés” (konkrétan: a burzsoázia megsemmisítése) gondolata a marxizmusban nem fizikailag értendő, mert a szocialista pártok ezt sehol nem akarták, illetve még Oroszországban is „csak vonakodva és a saját túlélésükért küzdve”. Ezzel szemben már pusztán elvi síkon is „[é]ppen Nietzsche gondolkodása bizonyítja, hogy a fasiszta megsemmisítésgondolat priméren nem fogható föl homogén reakcióként”; és Nolte fölidézi a föntebb általunk is idézett gondolatokat az *Ecce homo* nyomán arról, miszerint a legszörnyűbb erőfeszítésekre van szükség, hogy visszakényszerítsék a munkásokat abba a szolgál-

ságba, mely rendeltetésük; továbbá a *Nachlass II.* nyomán arról, hogy nem elegendő a kegyetlenség pusztán a szenvedés, elmúlás, megsemmisülés megpillantásánál, hanem a felsőbbrendű embernek képesnek kell lennie rá, hogy maga teremtsen élvezettel fájdalmat, s mondhatni saját két kezével kell borzalmasnak lennie. (V.ö. uo.: 528-529.) Azt viszont már végképp tudjuk, hogy mi lett mindebből a fasiszta gyakorlatban.

Mindeme legáltalánosabb filozófiai jellegzetességek persze csak *in abstracto* magyarázzák meg nekünk a fasizmus keletkezését és sikerét. Közelebbi történelemfilozófiai összefüggésekre mutat rá Ernst Bloch – főntebb már utalt – klasszikus elemzése: a *Korunk öröksége* kötetbe fölvevett „Összefoglaló átmenet: a nem-egyidejűség és dialektikájának kötelessége” c. tanulmányában (1932 május). A „nem-egyidejűség” fogalmával Bloch azokat a társadalmi csoportokat jellemzi, amelyek nem élnek a modernitás jelenében, mert valamilyen szempontból nem tudnak beilleszkedni abba: ilyenek az ifjúság, a parasztság, a városi középrétegek (ld. Bloch: 112 sk., 170 sk.). A nem-egyidejűség jellegzetes példája, hogy ilyen csoportok tagjai például hisznek a „kamatrabszolgaságban”, mintha még az 1500-as években élnének (ld. uo.: 116), amikor Luther még joggal megírhatta főntebb idézett műveit. Ezzel kapcsolatban Bloch fölidézi a „Harmadik Birodalom” fogalmának eredettörténetét (egy csatolt 1937-es részben), amely egyike azon fogalmaknak, „melyeket a náci a család céljára, de a pusztulásra ítélt család céljára használt és lopott el” (uo.: 136). Luther és Müntzer – a szocialista eszmében szinte már feledésbe merült – alakjait fölidézve megjegyzi: „A szocializmus mégis jól teszi, ha tisztelettel tekint ifjúkora álmaira, levetvén azok látszatát, ám beteljesítvén ígéreteit. Németország, mint kiderült, hallgat még a megmentőről és a birodalomról szóló régi álmokra, még ha azokat csalók valósítják is meg.” (Uo.: 137-138.) A csaló is tetszeleghet ugyanis a megmentő pózában, és az emberek hihetnek is neki, különösen, ha régi történelmi hagyományoknak megfelelően, vezérnek adja ki magát. „Meglehet, a vezér utáni vágy a legősibb.” (Uo.: 138.) A „Harmadik Birodalom”, tudjuk, régi teológiai-eszkatologikus fogalom, bár a nácik maguk persze nem onnan vették át közvetlenül: „Ám a nácik [...] szintén irodalmilag kapták örökölni a Harmadik Birodalom terminust, [...] bizonyára Dosztojevszkijtől. Vagyis inkább a faji jellegű férfias parfümből, melyet Moeller van den Bruck, Dosztojevszkij német kiadója párolt belőle, félig cári, félig profétikus módon.” (Uo.: 150; megjegyezzük, hogy a faji szempont Moellernél nem áll előtérben.) A fogalomnak igen régi háttere van; nem egyszerűen a Dániel könyve – Jelenések könyve vonulat, hanem még ősi képzetek: „A végső korszak leírásában vad perzsa dualizmusok tombolták ki magukat.” (Uo.: 152.) Dehát hogyan tehet szert sikerre a manicheus irracionalizmus a modern racionalizmussal szemben? Bloch szerint felelős itt a szabadgondolkodók vulgármarxizmusa, mely

„a kapitalizmus ócska racionalizálásával 'széles körök' szemében megfosztotta hitelétől a rációt is” (uo.: 165); vagyis a nép valóságos eszmei igényeit figyelembe nem vevő doktriner marxizmus. Ezzel szemben Bloch az orosz forradalom népi vonásaira hivatkozik: „Mennyire másképp illeszthette be már Lenin Oroszországa is a *hont* és a *folklórt* (átsejlenek rajta az őskommunistikus nemzetségek); a *család* organikus erői nemcsak nyárspolgári és megállapodott arcukat mutatják meg ebben, megmutatkoznak a *nemzet* organikus-történetinek megmaradt erői is, de már más funkcióval, egy *népközösség*, de valódi népközösség szolgálatában.” (Uo.: 172-173.) Ehhez hasonlókat bizony Moeller is mondott az orosz forradalomról, más célzattal persze. Hasonlóképpen érdekes párhuzamokra bukkanhatunk egy még 1924-ben, egy évvel a müncheni „sörpuccs” után keletkezett függelékben is, melynek címe: „Emlékezés: a hitleri erőszak”. Itt Bloch rámutat Németország bizonyos vidékeinek nem-egyidejű voltára is: „[M]ég élt a régi München. Itt érett be elsőként az elkeseredés a háború ellen; [...] és vele együtt virágzott és vált honossá 1919 sötét emléke. [...] De ezt is lehetett még egy parasztszágnak, egy parasztvárosnak a kommunisták igen ügyetlen dilettáns lépéseire adott válaszaként értelmezni. [...] Az állhatatlan csőcselék ingadozik itt”: nemcsak tönkrement parasztok, elnyomorodott kispolgárok, lumpenproletárok, „hanem kizárólag az alja csőcselék, minden idők bosszúvágó, keresztrefeszítő teremtménye.” (Uo.: 174.) És itt váratlan módon fölbukkanak bizonyos schmitti fogalmak és gondolatok is: „Mind a kommunisták, mind a nemzetiszocialisták a fegyverbe szólítható ifjúságot veszik célba; itt is, ott is nemet mondanak a kapitalista-parlamenti államra, itt is, ott is diktatúrát követelnek, az engedelmisség és a parancs rendjét, a döntés erényét a burzsoázia, az örökké vitázó osztály gyávaságai helyett. Hitler típusa, és azoké, akik őt követve alakítják magukat, karakterológiai és formai szempontból fölöttébb forradalmi.” (Uo.: 176.) Tehát kétségtelen összefüggések mutatkoznak a jobboldali és a baloldali radikalizmus között, s a tragikus az, hogy nyilvánvalóan meghatározott történelmi okokból) a versenyt a jobboldali radikalizmus nyeri: „Mindenesetre Németországban egyelőre a Hitlerjugend az egyetlen 'forradalmi' mozgalom hordozója, miután a proletariátust többségi szocialista vezérei megfosztották saját, egyedül érvényes, ellentmondásoktól mentes forradalmától.” (Uo.: 178.)

Dehát mitől is jött létre ez a – balról és jobbról egyaránt kiaknázható – forradalmi/ellenforradalmi helyzet az első világháború után? Közvetlenül persze a világháború maga váltotta ki, azonban a száz évvel korábbi, éppúgy általános-európai (forradalmi és napóleoni) háborúk nem tettek ilyen hatást. Az első világháború valójában egy egész világrend összeomlását jelentette, és ezt nagyon sokan érezték már akkoriban is így. (Lukács például többször is fölemlegette, a kommunizmus melletti optálása magyarázataként.) A modern polgári társadalom akkor már évszázadok óta fejlődött

és gyarapodott Európában: a reneszánsz, a reformáció és a fölvilágosodás kora óta. Az amerikai függetlenségi háború és a francia forradalom a végleges győzelmet látszótlak jelenteni; ennek nyomán a szentszövetségi restauráció ellenében is folyamatosan ment előre a kontinensen az a társadalmi haladás, melynek vezérszavai (egységben egymással) liberalizmus és nacionalizmus voltak. Európa keleti felén ugyan ott terpeszkedett még három premodern birodalom: az orosz, az osztrák–magyar és az oszmán–török, de a modernitás szele már ezeket is megcsapta, s nem volt kétséges, hogy az átalakulások itt is be fognak következni, ha másként nem megy, e birodalmak teljes (részben ugyanis már megkezdődött) fölbomlása árán. A polgárosodott nemzetállamok keretei már itt is mondhatni preformálva voltak. De még mielőtt a folyamat teljesen végbemehetett volna, megkezdődött a liberalizmus és a nacionalizmus válsága egyaránt; méghozzá mindkét esetben saját kiteljesedése folytán. A klasszikus liberális-parlamentáris demokrácia, egyre következetesebbé válva, Nyugaton átment a parlamentáris tömegdemokráciába, miáltal fölléptek benne azok a zavaró tünetek, amelyeket diagnosztizálva és bírálva Carl Schmitt az egész rendszer működését megkérdőjelezte. Az ő szofisztikált kritikájának azonban tömegpárhuzamai is voltak. „Ma már nehéz elképzelni” – írja François Furet –, „milyen mérvű gyűlölet vette körül akkoriban a képviselő alakját, mint a polgári politika összes hazugságának sűrítőmennyét: az oligarchia szimbóluma, a demokrata pózában; az uralom, megbújva a törvényesség látszata mögött; a korrupció, a republikánus erény igenlésének álcájában. A képviselő épp az ellentéte annak, amit állít magáról, és aminek lennie kellene: elvileg a nép képviselője, a valóságban az az ember, aki által a pénz – a polgári világ egyetemes ura – a nép akaratát is elbitorolja. A plutokrácia politikai maskarája.” (Furet: 300.) („Das Volk im Parlament ver- und zertreten” – írta Marx; a *plutokrácia* kifejezést már 1650 körül elkezdték használni Angliában.) Hasonlóképpen a nacionalizmus diadalmámora is végül orgiába csapott át: éppen ez volt az első világháború. Az I. világháború, mutat rá Furet, a történelem első demokratikus háborúja volt, mert az emberek mindenütt azzal a meghatározó eszmével indultak a háborúba, hogy a saját nemzeti közösségüket szolgálják, s a közvélemény általánosan mindenütt osztotta saját nemzete kiválasztottságának gondolatát (ld. uo.: 67, 71, 74). Ez aztán az addigi háborúkban nem ismert általános, demokratikus-nemzeti gyűlölködéshez vezetett, melynek végső eredményeképpen: „Az 1914-es háború mindent megváltoztatott Európa életében: határokat, rendszereket, lelki beállítódásokat, sőt még az erkölcsöket is.” (Uo.: 40.)

A klasszikus liberális parlamentarizmus és a liberális világpolgárisággal még egybekötött nacionalizmus eme válsága két különféle módon kerülhetett társadalmilag és politikailag levezetésre: egy baloldali és egy jobboldali módon. A baloldali út a kommunizmust és az internacionalizmust, a jobboldali út a fasiszmust és a végletekig

főlfokozott nacionalizmust jelentette, amelyben „a faj révén a nacionalizmus a tudomány leplét ölti fel” (Furet: 78). A tömegdemokrácia és a demokratikus nacionalizmus (és itt a demokrácia nem politikai rendszert jelent, hanem azt a tömegérzületet, amit Rousseau nyomán Schmitt az igazi demokráciának nevezett) „a jobboldalon is új és hatalmas terepet kínál a polgárellenes szenvedélynek; [...] a demokrácia gyűlölete demokratikussá vált...” (uo.: 38). Ebben az antidemokratikus demokratizmusban a „homogén nép” schmitti illúziója is megvalósulni látszik, amennyiben vissza akarja venni a száz év előtti emancipációt és toleranciát, elsősorban a zsidókkal szemben. „Ő [a zsidó] a tiszta polgár, aki kiszakadt onnan, ahová tartozott, aki gyökértelessé vált; ő a leglényegéig – a gazdagodni vágyásig – lecsupaszított polgár.” (Uo.: 80.) Bár az antiszemitizmus inkább Kelet-Európára jellemző, még Franciaországban is az antiszemitizmus népi érzelmeként túléli a Dreyfus-pártiak győzelmét (ld. uo.: 81)... A fasizmus a nemzeti szélsőséges reakciója a nemzetközivel szemben: „Gyökereit tekintve elválaszthatatlan a kommunizmustól, amelynek céljaival harcba száll, miközben átveszi módszereit.” (Uo.: 44.) Újszerűsége abban van, hogy *forradalmi* jobboldaliság, tehát nem pusztán ellenforradalmi reakció a kommunizmusra, hanem a főntebbi értelemben *ellen*-forradalom (ld. uo.: 306-307). Persze az a tény, hogy már Mussolini, de főleg Hitler (a főntebb említett összefüggések miatt) le akart számolni „1789 elveivel” is, nyilvánvalóan és már eleve ellenforradalmi benyomást keltett (ld. uo.: 482); miként természetesen az is, hogy ezek a jobboldali-forradalmi mozgalmak végül – mint látni fogjuk – a tradicionális jobboldali reakció segítségével kerültek hatalomra. Így aztán később már senki nem értette, hogy a fasizmus nem egyszerű antikommunizmus, „nem a polgári uralom terrorista változata volt, hanem egy ígélet, a nép reménye”, éppen *ellen-forradalmi* jellege miatt (uo.: 312). A kommunizmussal való hasonlósága így később inkább csak a kommunizmus diffamálására szolgált, annyiban persze érthető módon, hogy mindkét esetben: „A belső politikai harcokból eltűnt az az erkölcsökben és intézményekben létező szabályegyettes, amely a 19. századi Európában a módszereiket szabályozta. [...] Így az orosz bolsevizmusnál is, az olasz fasizmusnál is kétszintű politikai rendszert találunk, amelyben együtt él egy történelemfilozófia és egy politikai gyakorlat; az első törekvésekből és nemes eszmékből áll, a második sommás elintézési módokból.” (Uo.: 304-305.)

6.1. MUSSOLINI INICIATÍVÁI

Hogy a fasizmus kapcsolata a régi, símán ellenforradalmi reakcióval ténylegesen fönnáll, s akkor is lényegi, ha a különbségük egyébként radikális jellegű, azt éppen a „fasizmus” terminus névadója, Mussolini mozgalma mutatta meg látványosan. A polgári rend válságának megoldására ugyanis a fasizmus mindenütt

olyan megoldást ígért a tradicionális-reakciós uralkodó köröknek, amellyel elfogadhatóvá tette magát, éppen a népi támogatás biztosításával, amit a hagyományos uralkodóosztályok a maguk konzervativizmusa révén soha nem lettek volna képesek elérni. Az ún. Közép-Európában különösen ez a helyzet: „A félelem megragadta az érintett területek régi vezető csoportjait csakúgy, mint polgárságát. Miután azonban az utóbbi feje fölül a háború elsodorta a menedéket, a monarchiát, nem volt más választása, mint hogy fogvacogva utána nyúljon a hatalomnak. Miután ezt megtette, derült ki igazán, milyen veszélyes, ha a gazdasági hatalom olyan osztály kezén gyűlik fel, amely a politikai uralomra éretlen. Most vált igazán evidenssé, hogy a kényszer szülte új polgári demokráciák, amelyek úgy akartak fellépni, mint-ha valóban a francia felvilágosodás állna a hátuk mögött, s plebejus népi tömegek rokonszenve bátyáznák őket körül, mennyire nem rendelkeznek e két feltétellel, de még demokratikus és liberális polgársággal sem. [...] Az új polgári köztársaságok többnyire szociáldemokrata támogatással születtek.” (Ormos, Fasizmus: 73-74.) Az itteni hagyományos uralkodóosztályok és egyben a polgárság közös alapfélelme az volt, hogy – amint azt egy tehetséges és voltaképp liberális hajlamú magyar politikus megfogalmazta – mivel a liberalizmus föltételezi a politikai demokráciát, ez magában foglalja a szociáldemokrácia szabad mozgását is, a szociáldemokrácia viszont megnyithatja az utat a kommunisták számára. (Ld. uo.: 74-75.) Vagyis a bolsevista veszélyt legjobb lenne igazából már a liberalizmus korlátozásával megszüntetni... Valójában azonban a bolsevizmus csak egy helyen: Oroszországban jutott tartósan uralomra; s még csupán két másik helyen rövid, sőt egészen rövid időre: Magyarországon és Bajorországban. A bolsevizmustól való félelem azonban mégis jóformán egész Európát elárasztotta, különösen az instabil polgári renddel bíró államokban, mint Olaszország és Németország. A bolsevik veszély rémülete valójában a belső feszültségekből és társadalmi nyugtalanságokból adódott: „A közgondolkodásban a bolsevik veszély ténnyé vált, s ez mintegy elfogadhatóvá tette az ellenszert, bármilyen formában kínálkozott is. [...] Ebben az általános értelemben egyébként – ami nem történeti, mert nem helyhez és időhöz kötött szemlélete a dolognak – a náciizmust és a fasizmust lehetséges a bolsevizmus ellenhatásaként kezelni.” (Uo.: 380.) Ugyanakkor ilyen kényszerű alternatíva, tehát a szocializmus/bolsevizmus uralomrajutásának lehetősége a reakció/fasizmus választásával szemben, legfőlegbb látszólagosan állt fönn, ténylegesen azonban nem, és pedig sem Olaszországban, sem Németországban (ld. uo.: 274, 290). A fasiszta ideológiák közös vonásai alapvetően és valójában: a liberális kapitalizmus elleni gyűlölet és a nemzeti vagy faji kollektívum mint végső létező istenítése, s így végül egy (visszajárfordított) szocialista igény is, éppen a valóságos szocializmus ellenében (ld. uo.: 90 sk.). Ez mind Olaszországra, mind Németországra jellemző volt: „A náciizmus és az olasz

fasizmus között nemcsak a dinamizmus és a totalitás teremt kapcsolatot, de az is, hogy a náci és a fasiszta vezetők egyaránt támaszkodtak mozgalomra és önálló fegyveres erőre, egyformán a plurális demokráciával álltak szemben mint közvetlen ellenséggel, és nagyjából hasonló társadalmi vezető csoportoktól várták a hozzájárulást a hatalomba való bejutásukhoz.” (Uo.: 375.) A relatíve elmaradott, bomló régi agrártársadalom a nem-egyidejű európai régiókban mindenütt (Olaszországban a Délen, Németországban a Keleten) alapproblémát és társadalmi háttérrel képez, miközben a fejlettebb területeken (Észak-Olaszország, Nyugat-Németország) a proletarizálódás fenyegeti a hagyományos kispolgári osztályt – a nyugati (francia) kispolgárság ugyanis polgári mivoltában vált homogénné, ami itt azonban nem következett be (ld. uo.: 216 sk., 227, 230). „Az önfejlődés útján keletkezett náci és fasiszta ideológiák genezisének vizsgálata megerősíti azt a felfogást, miszerint ezek a teóriák válságelméletek voltak. [...] [...]nem általában fejezték ki a válságszimpptomákat, hanem sajátosan annak azt az alesetét, amelyben az általános szimpptomák találkoztak a nemzeti retardáltság különleges válságjegyeivel. [...] A fasizmus abban a pillanatban születik meg, amikor a nacionalista-kollektivistá ideológia új letéteményesei a hangulatilag érett tömeget azzal a céllal keresik és találják meg, hogy saját vezetésük alatt a hatalom megszerzésének és megszervezésének eszközévé tegyék.” (Uo.: 204, 238.)

Ama tény, hogy a szocializmus/kommunizmus veszélye reálisnak látszott és rémületet keltett, de tulajdonképpen mégsem volt valóságos, az ellene föllépő ellenforradalmat bizonyos fokig *preventív* jellegűvé tette: „A háborút követő évek társadalmi-politikai viszonyai kitermeltek egy másik típusú (és részben más feladatot betöltő) ellenforradalmat is, amit – az olasz forradalmi anarchista teoretikus, Fabbri kifejezésével – ‘preventív ellenforradalomnak’ is nevezhetünk.” (Berend: 147; Fabbri 1922-ben használta ezt a kifejezést az olasz fasizmusra.) A fasizmus a nemzet egységét és nagyságát féltő jelszavakkal lép föl mindenütt, s csakugyan megkísérli a „homogén nép” kialakítását (természetesen az „idegenek” kizárásával); ezért a fasizmus és a nacionalizmus kapcsolata nem véletlen jellegű, hanem szükségszerű, a fasizmus nem létezhet „nacionalista forradalom” nélkül (ld. uo.: 200-201). A látszólagos osztályfölöttség miatt a fasizmusban nagyon sokan vélték fölismerni, méghozzá már igen korán, a bonapartista jelleget, s ez egyáltalán nem minden alap nélkül való. Azonban az eredeti bonapartistizmusban, Napoléon Bonaparte-nál inkább az államhatalom relatíve osztályfölötti önállósulása kap szerepet (ami később meghatározó elem lesz Hegel államelméletében); de még második kiadásában, Louis Bonaparte-nál is viszonylag szerény a demagóg jelleg és a csöcselék bevonása. A fasizmus lendülete azonban a proletárforradalomtól való általános félelemből adódik (ld. uo.: 332-333); „a veszélyeztetettség érzése, a közép-

rétegek lázadása, a végrehajtó hatalom önállósodása valahol összekapcsolódik a hagyományos uralkodó elit elkeseredett önvédelmi akciójával” (uo.: 335). Mindehhez hozzájárult még persze a kapitalista világgazdaság egyelőre bujkáló, majd 1929-ben kirobbanó válsága, mely az összes problémát természetyszerűleg kiélezte (ld. uo.: 338), hogy azonban ezt normális polgári módszerekkel is kanalizálni lehet, megmutatta az angolszász világban Keynes rendszere elméletileg és Rooseveltnél „New Deal”-je gyakorlatilag. Nolte amaz utalása, hogy a New Deal valami „hasonló” volt az európai totalitarizmusok tervgazdálkodásához (ld. Nolte, *Faschismus*: 31), igaz ugyan, a mi szempontunkból azonban érdektelen, sőt félrevezető: egyetlen totalitárius (kommunista vagy fasiszta) mozgalom kialakulásában sem játszott szerepet önmagában véve a gazdasági válság.

Nem, a kapitalista gazdaság itt egészen más módon játszott szerepet: nem a válságával, hanem éppenséggel az előrehaladásával, olyan országokban ti., ahol ezzel fölbomlasztotta a hagyományos közösségeket. Azonban egy olyan országban, mint Oroszország, ahol a nemzet előrehaladása érdekében mindenki meg akart szabadulni a régi kötöttségektől, tehát haladást akart, egyelőre a kapitalizmus felé, aztán azon túlra, végül a szocializmus eszméje győzött, jóllehet a kiindulásban ott volt a másik irány lehetősége is. A „fél orosz és egészen moszkovita Herzen” (Gercen) kulcsfigura ebben a folyamatban. Főntebb már volt szó a nyugati eszmék behatolásáról az orosz egyetemekre és az orosz értelmiség gondolkodásába, melynek során az 1830-as években Hegelhez a zapadnyikok, Schellinghez a szlavofilek kapcsolódtak (a német filozófia első tanszékét M. G. Pavlov hozta létre a moszkvai egyetemen, 1826-ban) (ld. Sperber: 121-122); majd hogyan követte ezt a szocialista eszmék behatolása. Herzenre mindenekelőtt Proudhon hatott (ld. uo.: 80), s e hatás nyomán alakította ki a földközösség és az „artyel” intézményének mintájára a föderatív közösségi öngazgatás rendszerének koncepcióját (ld. uo.: 90 sk.). (A Marx által nem különösebben sokra tartott Haxthausen szerint az állítólag általa fölfedezett földközösség „az orosz népelet ősjelensége”, v.ö. uo.: 121.) Míg tehát Marx az állam szerepét hangsúlyozta, és internacionalista volt, Herzen ezzel szemben a közösségét, és nemzeti alapon (ld. uo.: 145-146). „Herzen tehát” – írja Otto von Sperber – „egy teljességgel nemzeti szocialista; itt érintkezési pontjai vannak Rodbertushoz és Lassalle-hoz. Rendszere egy az államfogalomtól független értelemben vett nemzeti-szocializmus...” (Uo.: 146.) Csakhogy Oroszországnak egy olyan, sajátos értelemben véve „nemzeti” szocializmus kellett, amilyen Sztalin uralma alatt fejlődött ki. Láttuk, hogy ezt már Berdjajev is a fasiszmushoz hasonlította, Nolte pedig kategorikusan fogalmaz: „Nem csak egyes fasiszta vonások voltak Sztalin Oroszországában.” Mert hiszen mi maradt Sztalin idejére Lenin és Rosa Luxemburg szelleméből? Militarizmus és nacionalizmus, hőskultusz és bizanti-

nizmus, végül kommunistaüldözés és antiszemitizmus. (Ld. Nolte, Faschismus: 30.) Nolte hozzáteszi, hogy a gyökerek persze egészen a forradalmi és polgárháborús időkig nyúlnak vissza – hogy milyen lett volna egy *kat'exochén* orosz fasizmus, azt nyilván a fehérek győzelme mutatta volna meg. Ahogyan ez eléggé megmutatkozott a magyarországi fehérterrorban, amellyel kapcsolatban Lukács azt írja „A fehérterror társadalmi hinterlandja” c. cikkében, hogy a fehérterrort gyakorló karhatalom egyik osztálynak sem áll igazán szolgálatában, mert „[a] fehérterror az elnyomatásnak *egyáltalában* erőszakos, véres és mocskos kifejezése” (Lukács, Történelem: 72); „A konszolidáció kísérlete” c. cikkben pedig azt, hogy inkább kispolgári jellegű, nem pedig a burzsoázia igazi diktatúrája, ugyanis annak és a hagyományos uralkodó elitnek is konszolidációra van szüksége (ld. uo.: 77 sk.). Ami aztán végbe is ment, s éppúgy nem a fasizmus kifejezett rendszerében, amint később a Franco-féle Spanyolországban sem. Ezekben az esetekben a hagyományos ellenforradalmi konzervativizmus valóban csak fölhasználta a fasiszta ellenforradalom erőit.

Nyugaton az oroszországihoz illetőleg kelet-európaihoz hasonló fejlődésről természetesen szó sem lehetett. Az igazán nyugati jellegű országokban szilárd volt a kapitalista rendszer, legföljebb csak a nyugati világ periferiáján, az ún. Közép-Európában nem volt az. (Közép-Európa fogalmát itt a *Mitteleuropa* német koncepciójának jelentésében használjuk.) Németország talán a legfejlettebb és legműveltebb európai állam volt, Észak-Itália pedig Olaszország legfejlettebb része: „Tehát a fasizmus nem archaikus, hanem olyan modern nemzeteknél lel otthonra, amelyeknek hagyományos társadalmi és politikai keretei váratlanul sokat veszítenek legitimitásukból.” (Furet: 57-58.) Néhányszor érintettük már Sorel ellentmondásos figuráját, aki ugyanolyan ambivalens szerepet játszik a szocialista gondolat nyugati fejlődésében, mint Herzen a keletiében. Nos, Sorelnak Franciaországban nem volt igazi és tartós hatása, Oroszországban, amely mellett végül hitet tett, még annyira sem. Hatása lényegében Olaszországra korlátozódik, ám végső soron nem annyira az olasz szocializmusra, mint inkább az olasz fasizmusra. A haladáseszmé teljes elutasítása melletti hite a forradalmi harcban, a római örökség, a latin népiség, a nyugati nagyváros gyűlölete, mindez egyaránt megtalálható a korai, szocialista, és a későbbi, fasiszta Mussolini gondolkodásában is: „Mert ami fontos, [...] az nem a helyes előrelátás, hanem a heroikus tartás.” (V.ö. Borkenau, Abhandlungen: 77.) Sokszor Mussolinit sem annyira a konkrét célok érdekelték, hanem a mód, ahogyan Olaszország föllép (v.ö. Ormos, Mussolini: 152-153). Hitler gondolkodására ilyesmi persze nem voltak hatással, habár tudjuk – és majd még szó lesz róla –, hogy a szocializmus (a szociáldemokrata párt) tömegmozgósító ereje már Bécsben lenyűgözte, egyszersmind rettegéssel töltötte el. Őrá később maga Mussolini, illetőleg Mussolini sikeres példája hatott: a sikertelen müncheni puccs utáni perében

kifejezetten hivatkozott Mussolinira, és később dolgozószobájában díszhelyre tette a Duce mellszobrát. Goebbels tanúsága szerint még 1935-ben is hangsúlyozta Mussolini eszmei elsőbbségét (v.ö. Nolte, *Faschismus*: 343); és később is, mint tudjuk, még annak legnyomorúságosabb periódusában is igyekezett megőrizni magában némi respektust iránta. A nemzetiszocializmus persze nem a fasiszmus egyszerű leutánzása volt. Nolte szerint: „Mindemellett megmutatható, hogy a nemzetiszocializmus szubtilis dolgokban az antifasizmushoz [ti. a kommunizmushoz] közelebb áll, mint a fasiszmushoz, és bizonyos értelemben a két korábbi irányzat szintéziseként jellemezhető.” (Uo.: 344.) Ez azonban csak azért van így, mert a nemzetiszocializmusban – amint erre vissza fogunk térni – hosszú időn át két irányzat harcolt egymással: egy porosz-szocialista és egy bajor-fasiszta, s Hitler csak végezetül vitte diadalra ez utóbbit, mint annak fő reprezentánsa. Ez a müncheni irányzat pedig jóval közelebb állt az olasz fasiszmushoz, mint a berlini. Azt ugyanis Nolte is megállapítja: „Miként Maurras és Mussolini, úgy Hitler is egy katolikus ország kispolgári családjából származott.” (Uo.: 356.) Fiatal éveit Ausztriában töltötte, s ez a birodalom sok rokon vonást mutatott Kelet-Európával és a kelet-európai perspektívákkal: „Ausztria számára az volt a döntő kérdés, vajon csak dinasztikus véletlenszerűségek vezettek a dunai térség egységesítéséhez, vagy pedig esetleg ez az egység a dinasztikus-feudális alapvetését le tudná vetni, és új alapra tudna állni. Ferenc Ferdinánd trónralépése, összekötve Karl Lueger miniszterelnökségével, valószínűleg ebbe az irányba mutatott volna. [...] Bizonyos, hogy ennek sikere esetében Ausztria a legmodernebb és leginkább jövőteli államelveket képviselte volna. Ebben az értelemben egy *progresszív* feudális állam [*progressiver Feudalstaat*] volt.” (Uo.: 365.) Vagyis inkább lett volna, ha a dolgok úgy alakulhattak volna. Mert a *Mitteleuropatervek* megvalósítási kísérletei során világossá vált: a „Vereinigte Staaten von Gross-Österreich” ferenc-ferdinándi koncepciója kivihetetlen, s Ausztria-Magyarország így fölbomlásra van ítélve; a kérdés csak az, hogy a Reich vagy az Antant függőségében. Hitler életének és tevékenységének újabb színtere, a Német Birodalom viszont Nolte szerint egy *feudaler Industriestaat* volt, ami, ha úgy akarja érteni, hogy Ausztriához valamilyen lényegi értelemben hasonló, akkor erős túlzás. Az azonban kétségtelen, hogy Hitler közvetlen élettere, Bajorország, hasonlítható volt Ausztriához, sőt még Olaszországhoz is: „Bajorországban, mint Olaszországban is, a polgárságot halálra rémítette az 1919-es 'bolsevik' forradalmi kísérlet. Ez az a banális alaptény, ami nélkül fasiszmus és nemzetiszocializmus elgondolhatatlanok.” (Uo.: 396.) Itt is a háború volt a lényegi háttér és egy szocialista kísérlet az alkalom (ld. uo.: 397). Hitler gondolkodásának alapvonásait tehát, lényegileg éppúgy, mint Mussoliniét, elmaradott feudális-agrárius, bár a modernitásba már belépő és épp az által veszélyeztetett társadalmi viszonyok és eszmék határozták meg: „Hitler tana

az élettérről nem pusztá elméletként értendő, melyet Ratzeltől, Haushofertól, vagy épp Mackindertől vett volna át. [...] Habár bizonyos, hogy Hitler sem katona-, sem paraszt-típus nem volt, ez egyáltalán nem zárja ki, hogy a parasztháború kategóriáiban gondolkodjon.” (Uo.: 493.)

A legalapvetőbb dolgokban az olasz fasizmus és a német nemzetiszocializmus nagyfokú hasonlóságokat, sőt azonosságokat mutat, csak az előbbi egy kezdetibb és *soft*, az utóbbi egy kifejtett és *hard* változatban mutatja föl a rendszer jellegzetességeit. Összeköti őket mindenekelőtt történelmi alapbeállítottságuk, a gyakorlati transzcendencia tagadása, amelyhez viszont a kommunizmus – szavakban legalábbis mindenképpen – a végsőkéig ragaszkodik. Ezért játszik ott oly nagy szerepet az ideológia, aminek itt viszont szinte semmi jelentősége nincs. „Mussolini könyyedén boldogult volna házi filozófusa, Giovanni Gentile nélkül, s valószínű, hogy Hitler nem tudott arról, nem is érdekelte, hogy Heidegger, a filozófus támogatását is élvezi.” (Hobsbawm: 115.) Továbbá a kommunizmus meghirdetett nemzetköziségeivel szemben minden fasizmus természetesen nemzeti jellegű, ami persze nem jelenti, hogy ne akarna nemzetközi hatást is gyakorolni: ebből a szempontból azonban Mussolini kísérlete – mégha bizonyos autoriter beállítottságú európai politikai és intellektuális körökben, például Magyarországon, keltett is rokonszenvet, sőt csodálatot – mindaddig elszigetelt olasz specifikum maradt, míg Hitler nem tette, voltaképpen már az 1923-as puccsal, átfogóbb és nemzetközibb jellegűvé. Ezért bár Mussolini volt az első fasiszta, s rendszerét egyes elemeiben számosan próbálták Európa-szerte utánozni, és maga a név is a konkrét olasz *fascismo* nyomán lett általánosan elterjedt, a fasizmus igazán nemzetközi jelentőségűvé csak Hitler hatalomátvétele után vált, amikor Berlin mintegy ellen-Moszkvaként kezdett szerepet játszani (ld. uo.: 114-115). Abban ugyan, mint főtebb szó volt róla, a fasizmus megegyezik a kommunizmussal, hogy szintén forradalmi formákat mutat: „A fasiszták voltak az ellenforradalom forradalmárai...” (Uo.: 116.) Épp e jellegénél fogva tudja a tömegeket megragadni és a népet mozgósítani: „E mozgalmakra jellemző közös kötőanyag a kisemberek sértődöttsége volt amiatt, hogy a társadalom összeűzta őket egyfelől a nagytőke szikláin, másfelől megtörte az erősödő munkásmozgalom kietlen sivatagjában.” (Uo.: 118.) Ezért aztán nemcsak a kispolgárságban és az értelmiségben (főleg a diákságban) igen jelentős arányú támogatóinak a száma, de a dolgozó szegények közt is van tömegtámogatása (uo.: 120-121). Voltaképpen ennek az alapvetően kispolgári jellegű, de a munkásságba is behatoló modernitás- és kapitalizmus-ellenességnek a megnyilvánulása az antiszemitizmus is. Ez elsősorban Kelet-Európára volt jellemző; az orosz jelenségekről főtebb volt szó. Németországban ugyan – mint a prefasiszta ideológiák áttekintésénél láttuk – mély kulturális gyökerei voltak, ámde nem volt erőszakos jellegű; a vad antiszemita Bécsből 1938-

ban Berlinbe került zsidók meglepődtek, hogy itt nem tapasztalnak utcai antiszemitizmust (ld. uo.: 119). Ezt a fajta durva antiszemitizmust a birodalmi Németországba a keletről (Ausztriából, a Baltikumból) beáramló *Volksdeutsch*-ok vitték be. Hogy viszont az olasz nacionalizmus, következőképpen a fasiszmus ideológiájából az antiszemitizmus hiányzott, annak mélyenfekvő történelmi okai vannak: az itáliai bankárok és kereskedők a reneszánsz, sőt a középkori időkig visszamenőleg született olaszok voltak, nem zsidók. (Az ún. „lombardok”, vagyis észak-olasz pénzemberek a XII. században kiharcolták a pápánál, hogy ők is ugyanolyan pénzkölcsönzési jogokkal rendelkezzenek, mint a zsidók!) Végül azonban mindkét változatban tény, hogy mind Mussolini, mind Hitler – ezt még részletesebben is látni fogjuk – valóban a régi uralkodóosztályok segítségével és megsegítésére került hatalomra: „A konzervativizmus és ellenforradalom hagyományos erői erősek voltak, de általában tehetetlenek. A fasiszmus dinamizálta őket, s ami talán még fontosabb, bebizonyította, hogy a káoszt le lehet győzni. [...] A fasiszmus mindkét esetben a régi rendszer kezdeményezésére [...] vagy hallgatólagos hozzájárulásával jutott uralomra, mondhatni 'alkotmányosan'.” (Uo.: 122,125.) A szó szoros és igazi értelmében véve tehát nem volt olyan, hogy „fasiszta/nemzetiszocialista forradalom”, a ténylegesen meglévő ellen-*forradalmi* vonások ellenére sem.

Mussolinira kezdettől fogva hatással voltak a radikális forradalmi, így szocialisztikus, időnként anarchisztikus színezetű eszmék, talán már attól kezdve, hogy apjától megkapta a Benito keresztnévet a mexikói forradalmár elnök, Juarez tiszteletére. A szocialista mozgalomhoz csatlakozva, elméleti jellegű tevékenységében először Kropotkint fordította 1903-ban (franciából), majd Kautskyt 1904-ben, aki azonban ekkoriban ortodox marxistának számított Bernstein revizionizmusa ellenében; végül Labriola és Sorel voltak rá hatással (ld. Ormos, Mussolini: 35, 38, 41 sk.). Hogy a Párisi Kommün emlékére 1904-ben Genfben rendezett ünnepségen Lenin és ő is fölszólalt, ez pusztán véletlen, aminek szimbolikus jelentőséget is alig lehet tulajdonítani. Annak már inkább, hogy az ifjú szocialista Mussolini Marx-emlékplakettet hordott, s bár annak elméletét bevallottan nem értette és marxistának aligha lett volna nevezhető, ámde mégis védelmezte a forradalmár Marxt a reformistákkal szemben (ld. uo.: 39). Marx helyes értelmezését szerinte Sorel adta, az osztályharc és a forradalmi erőszak szerepének hangsúlyozásával – később Sorel már nem is egyszerűen a szociális forradalom, de egy „új civilizáció” meghirdetésében is előfutárnak mutatkozik a számára (ld. Ormos, Fasiszmus: 193). Részben az ő, részben az általa – mint közismert – nagyrabecsült Nietzsche hatására Mussolini kijelentette: az osztályharc nem más, mint a darwini *struggle for life* egyik formája (v.ö. Ormos, Mussolini: 55). A nietzschei (eleinte még szocialistának értelmezett) „superuomo” elmélete az erő filozófiáját, a hatalom akarását, a „veszélyesen élni”

hősiességét jelentette meg a számára (ld. uo.: 50). Talán ennek hatására is kötelességtudó katonaként és jó hazafiként teljesítette katonai szolgálatát (ld. uo.: 47). Az olasz viszonyokban radikális forradalmi változásokat sürgetett: 1910-ben még forradalmi irányban akart kiválni az olasz szocialista pártból; 1910-11-ben pedig azzal bírálta az Olasz Nacionalista Szövetséget, hogy mielőtt Trentót, Triesztet vagy éppen Tripolitániát elfoglalnák, előbb Olaszország belső fölemelkedését kellene megvalósítani (ld. uo.: 61-62). Egy 1911-es előadásában Marxról, azt hangsúlyozta, hogy nem a gazdasági determinizmus (ökonimizmus) a meghatározó, hanem az osztályharc, amelynek koncepciójába így nyilvánvalóan voluntarista vonások kerültek (ld. uo.: 66-67). Ugyanezek a jellegzetesen voluntarista hangsúlyok jelentek meg abban az egyébként a Leninével párhuzamosságokat mutató elméleti koncepciójában is, miszerint egy élcsapat jellegű pártra van szükség, amely majd egy osztályok nélküli államot fog megvalósítani, mely a régi értelemben már nem is lesz állam; a tömeg ugyanis öntudatlan, ezért az élcsapatnak kell öntudatot adnia neki és vezetnie – akkor követni fogják. (Ld. uo.: 68-69, 72, 82; Ormos Mária véleménye szerint bizonyos közvetett hatások itt elképzelhetők.) Mussolini 1912-ben e szellemben vette át az *Avanti!* szerkesztését – ekkori csoportjának több tagja később a kommunista párthoz csatlakozott (ld. uo.: 75). „Mussolini a marxizmus neoblanquista változatát testesíti meg, amely nem áll nagyon távol a bolsevikok képviselte változattól” – hiszen láttuk, hogy Lenin sem tagadta meg rokonszenvét az orosz anarchistáktól (Furet: 294-295).

Benito Mussolini azonban végül mégsem az olasz szocializmus vezére, hanem az olasz fasizmus megalapítója lett. Pályamódosítása lassanként és bonyolult cikk-cakkok nyomán ment végbe. A kiváltó ok, amely a változást elindította, az I. világháború volt. Mussoliniban kezdettől fogva erős volt a nemzeti érzés, amelyet azonban eleinte jól össze tudott egyeztetni szocialista meggyőződésével. Így 1914 elején kijelentette: a szocializmus ugyan nacionalistaellenes, ámde nem nemzetellenes, sőt éppen a nemzet integráló ereje (v.ö. Ormos, Mussolini: 78). „Előállt egy olyan ideológia, amely közel állt a leninizmushoz, de keveredtek benne anarchista, voluntarista eszmék is, kiegészítve [...] a nemzeti integrálás szempontjával...” (Uo.: 83.) De ez még mindig egy forradalmi-szocialista meggyőződés volt. Amikor azonban napirendre került a kérdés, hogy Olaszország belépjen-e a háborúba, erős hangsúlytolódások léptek föl benne. Mussolini a háborút mindenképpen elkerülhetetlennek látta, és így válaszolt föl az alternatívát: vagy nemzeti háború és később forradalom – vagy nemzetietlen forradalom és mégis elkerülhetetlen háború (v.ö. uo.: 94-95). Végülis Olaszországnak a háborúba a tradicionálisan gyűlölt németekkel (Ausztriával és Németországgal) szemben kellett belépnie, s egy ilyen nemzeti érzületnek igazán nagy olasz forradalmi hagyományai voltak, Machiavellitől Mazziniig. Hogy

Mussolini is ezeket követte, mutatja: amikor arról elmélkedett, hogy a háború előkészíti a forradalmat, de nem mindegy, hogy Olaszország melyik oldalon áll, hosszas tirádákat szentelt a „teuton hordák” szidalmazásának (amiben talán szerepet játszottak korábbi svájci és tioli emigrációinak negatív, alkalmasint megalázó élményei is) (ld. uo.: 91-92). Mussolini tehát a forradalom sikerét – teljes ellentétben a lenini „forradalmi defetizmussal” – most egy győztes háborúval kötötte össze a „baloldali interventizmus” koncepciójában (ld. uo.: 93 sk.), amelyben a háború, a lenini koncepciónak mintegy inverzeként, a forradalom katalizátorának szerepét játssza (ld. Nolte, *Faschismus*: 213). Lehetséges egyébként, hogy az ún. „vörös hét” (az 1914 nyári általános sztrájk) kudarca nyomán jutott arra a következtetésre, hogy a forradalom közvetlenül lehetetlen, és csupán egy fantom a megfelelő aktív tömegtámogatás nélkül (ld. Ormos, Mussolini: 100). Háborúpártisága miatt a szocialista párt (Partito Socialista Italiano, PSI) kizárta, s ekkor, 1914 októberében, annak egy töredékéből létrehozta a Fascio Rivoluzionario dell’Azione Internazionale nevű szervezetet (jussanak itt eszünkbe Labriola szavai az *in fascio* összefogott proletárerőkről), amelynek tagjai közül később többen a fasiszta mozgalomhoz csatlakoztak (ld. uo.: 101). Új lapja, az *Il Popolo d’Italia* a „szocialista napilap” megjelölést viselte, miközben nemcsak tőkés köröktől, de az angol és francia titkosszolgálatoktól is kapott támogatást (ld. uo.: 104). Bár a nacionalista követeléseket elvileg elutasította, de a forradalom bekövetkeztével fenyegetett arra az esetre, ha nem lépnek be a háborúba; amit aztán rövidesen már nyíltan is követelt (ld. uo.: 110, 112). A háborús győzelem előtt kitört orosz forradalmat katasztrófának látta, a caporettoi vereség (1917 október) hatására pedig végleg a nemzeti szempont kerekedett fölül a gondolkodásában (ld. uo.: 115). Ekkor már úgy látta, hogy a „lövészárók arisztokráciája” valósítja meg az osztály és a nemzet szintézisét, s a lap fejlécében „a harcosok és termelők lapja” kifejezést szerepeltette – akik azonban persze nem voltak azonosak, mintegy orosz mintára, a katonákkal és munkásokkal (ld. uo.: 117-118)... Edmondo Rossoni szindikalista (később fasiszta-szindikalista) vezetőnek egy interjújában kijelentette: ha az iparosok az idők magasságában lesznek, el fogják ismerni a munkások jogait; és korábbi antiökonomista álláspontjával is szembefordulva most úgy vélte: a kapitalista processzus elkerülhetetlen, a termelés fejlődését jelenti, ezért az olasz termelőerőket nem szabad károsítani, mert az ország csak így emelkedhet az élvonalba (ld. uo.: 119-120). Mussolini álláspontjának a világháború alatti átalakulását röviden úgy lehet jellemezni, hogy míg előbb az olasz nép fölemelkedését képzelte el egy forradalmi megújulás révén, ennek nehézségeit látva utóbb a könnyebb utat választotta: az olasz nemzet fölemelkedését egy háborús győzelem révén.

Mely győzelem azután, igaz, hogy csak az Antant hathatós támogatása segítségével, be is következett, ám az eredmény általános csalódást okozott. Először is

közvetlenül az irredenta követelések csupán részleges teljesülése miatt, hiszen ezek nemcsak az osztrák, de a szövetséges délszláv állam ellen is irányultak. Másodszor azonban egy belső megújulás elmaradásában is. „Mindenki várta a megérdemelt jutalmat. A parasztok földet, a munkások a jogokból való nagyobb részesedést és emberhez méltóbb életkörülményeket, a leszerelő fiatalok – kispolgárok, alkalmazottak, értelmiségiek gyermekei – állást, megbecsülést.” (Ormos, Mussolini: 122.) A liberálisok eleve képtelennek mutatkoztak a társadalmi reformokra, például arra, hogy megoldják a földkérdést; a nagytehetségű Luigi Sturzo által most alapított katolikus Néppárt (Partito Popolare Italiano) talán képes lett volna rá, ha nem él benne páni félelem a szocialistáktól, akik ugyanis állandóan forradalmat hirdettek (bár soha nem csináltak) és ráadásul antiklerikálisak voltak (ld. uo.: 123). A valódi veszély azonban egyre inkább jobbról fenyegetett: a fölkorbácsolt nacionalista indulatokból nőtt ki, fokról-fokra, szinte észrevétlenül. Az olasz hadseregnek a háború során megdicsőült rohamcsapatai, az ún. *arditi* egyre inkább politikai szerepet kezdtek játszani, s fölléptek minden külső és belső ellenség ellen, mely szerintük az olasz nemzeti nagyságot veszélyeztette. Ezen kívül újabb *fasciók* alakultak, s föllépett egy aktivista elit-értelmiségi reformmozgalom is: a futuristák, akiknek modernista reformprogramja nagyjából megfelelt Mussolini „népjóléti produktivizmusának” (ld. uo.: 126 sk.). A fordulatot azonban ismét a nacionalizmus föllángolása okozta: az elvi jelleghű wilsonizmus mellett Mussolini 1919-ben az *arditi* és a *futuristi* szövetségében szembefordult a reformszocialista Bissolattival, mert az nem volt hajlandó követni az újabb és újabb imperialista követelések fordulatait (ld. uo.: 130). (Bár Fiume megszerzésének követelését ő maga is idesorolta, álláspontját a saját híveivel szemben sem tudta keresztülvinni, s végül alkalmazkodott; ld. uo.: 158-159.) Ez a fordulat pedig szükségképpen áttevődött belpolitikai síkra, merthogy a baloldaltól Mussolini most a „nemzeti alapra” való helyezkedést követelte. „Egyelőre még a dinamikus elitet is és a politikai cselekvéshez szükséges társadalmi bázist is a baloldalon kereste. Természetesen csak olyasfajta baloldal jöhetett számításba, amely – hozzá hasonlóan – nemzeti alapra helyezkedik, elveti a bolsevik típusú internacionalizmust, és mivel félni kell attól, hogy előbb-utóbb minden forradalom bolsevizálódik, gyakorlatilag elhárítja a forradalmi politikát. Mind a nemzeti, mind a bolsevikellenes elvekből következőleg 'meghaladja' tehát az osztályszempontokat. Ilyen baloldal azonban nem létezett, és nem is lehetett létrehozni.” (Uo.: 131.) Mussolini most még az általa egyébként mélyen megvetett monarchia (a királyt egy „abszolúte fölösleges állampolgárnak” tartotta) megdöntésének vagy fönntartásának kérdésében való döntést is a bolsevista veszély elhárítása utáni időszakra halasztotta (ld. uo.: 126).

Miután azonban 1919 elején e célok érdekében Mussolini hiába győzködte a szakszervezeteket és a szocialista ill. szindikalista csoportokat, márciusban végül

létrehozta a „Fasci di Combattimento” szervezetét, mely úgymond egy „anti-párt” (azaz, tipikus módon: mozgalom) lenne, mely szembefordul a haladásellenes jobboldallal és a destruktív baloldallal egyaránt (ld. Ormos, Mussolini: 132). Kiadta az állam, a tőke és a munka összebékítésének: a „nemzeti szindikalizmusnak” a jel-szavát (ld. uo.: 133). A közben megkezdődő első gyárfoglalásokat még üdvözölte, mivel a munkások folytatták a termelést az elfoglalt gyárakban, rövidesen azonban elítélte mint bolsevik módszert, mely legyöngíti, sőt rombadönti a nemzeti céljaiért küzdő Olaszországot. Ő, úgymond, a bolsevizmustól nem félne, ha az egy nép nagyságát biztosítaná, de az eredménye csak az, hogy lerombolja a gazdaságot (ld. uo.: 133-134, 156-157). (Oroszországban, mint tudjuk, ezidőtájt éppen a polgárháború és az általa életrehívott hadikommunizmus dühöngött.) Az első fasiszta program még szindikalista és futurista hatásokat mutatott: részleges föld- és tőkekesajátítás, parasztszövetségek és munkásképviselet szerepelt benne, valamint egy ún. Nemzeti Tanács terve a különböző termelési és gazdasági ágak képviselőiből, ami a korporatív rendszer előképe volt (ld. uo.: 136 sk.). Azonban az eseményeket nem Mussolini, sőt nem is az egyelőre még eléggé kislétszámú fasiszta mozgalom irányította, hanem ismét a szélsőséges, agresszív nacionalisták szabtak neki új irányt. A szisztematikus fasiszta terror mint nemzetiségi küzdelem kezdődött Triesztben és Friaulban (ld. Nolte, Faschismus: 256). Az olasz fasizmus így közvetlenül a háború folytatása volt: „A fasiszta politika olyan egyszerű, mint a háború. Az ellenség kategóriáját kiterjeszti a honfitársra is.” (Furet: 297; jusson eszünkbe Schmitt elmélete arról, hogy a háborúkat folytató állam a polgárháborúban maga határozhatja meg az ellenségét.) Az *arditi* és a *futuristi* még áprilisban brutális támadást indítottak az *Avanti!* szerkesztősége ellen, és az ő szövetségüktől Mussolini nem tudott és nem is akart megszabadulni. Ezért kijelentette: „Mi, a *fasciók* emberei nem készítettük elő a támadást a szocialista lap ellen, de vállalunk minden erkölcsi felelősséget az epizódért.” (Ormos, Mussolini: 135-136.) Az 1919 novemberi választások kapcsán Milánóban az *arditi* legszélsőségesebb csoportjaiból létrejöttek a *squadri* (kb. „rohamosztagok”) alakulatai, melyek fokozták támadásaikat a szocialisták ellen, miközben magukon a választásokon a városban leadott 270 ezer szavazatból a fasiszták mindössze 4 657-et tudtak csak megszerezni: ez a „baloldali fasizmus” végét jelentette (ld. uo.: 145). A *squadri* egyre fokozódó terrorhadjáratokat folytattak a szocialista párt, a szakszervezetek, a szövetkező parasztok ellen, főleg a nagy agráriusok támogatásával – ezeket Mussolini ugyan szintén nem kezdeményezte, de (hasonlóan az *Avanti!* elleni támadáshoz) mindig jóváhagyta és vállalta. Kézenfekvő ürügyként az anarchisztikus jellegű tömegmozdulások szolgáltak. „Az anarchisták és a csöcselék tetteiért a Szocialista Pártnak semmi közvetlen felelőssége nem volt, mégis neki rótták föl.” (Nolte, Faschismus: 259.) Nolte szerint

a fasiszta erőszak a meggyöngült és magukat veszélyben érző magasabb rétegek (a kispolgárságtól az arisztokráciáig) cinikus, szisztematikus, könyörtelen terrorja, melyből hiányzik a saját nép iránti emberi viszony; egy igazi *re-akció*, polgárságelőtti jelleggel, egy „Jacquerie borghese”. Szerinte mindez – amit ugyan a tények ebben az abszolút formában nem igazolnak – magára Mussolinira is jellemző volt: „Volt benne valami az őseredeti gonoszból, a cinikus embermegvetésből, a másik ember megalázása fölött érzett örömből, az erőszak magáértvaló sötét kedveléséből.” (Uo., sk.) Mintegy ennek párhuzamaként, másutt azonban azt is megjegyzi: „Az *infantilis* alapvonás Hitler lényében mindenekfölötti.” (Uo.: 358.)

Valójában Mussolini függésbe került a *squadri* támogatásától, még ha időnként el is ítélte a „meggondolatlan” akciókat, és támogatást ígért is a nyomorgó parasztoknak (ld. Ormos, Mussolini: 160-161, 165). Az újonnan alakuló *fasciók*ba belépők egyértelműen a jobboldali vonásokat erősítették a mozgalomban. Mondhatni, a voltaképpeni „fasizmus” a *squadrisimo* nyomására és annak befolyása alatt jött létre. A mozgalom 1920 májusi kongresszusán ennek jegyében elfogadott új programtól már nemcsak a baloldaliak, de a futuristák is eltávolodtak, például mert megbékélést mutatott olyan tradicionálisan konzervatív erők, mint a monarchia és a pápaság irányában (ld. uo.: 147-148). Ami azonban ennél sokkalta lényegesebb volt, a program támadást indított az „elfajult” munkásmozgalom és a polgárság „politikai parazitái”, vagyis a szocializmus és a liberalizmus ellen. Az egykori szocialista korszakból Mussolini gondolkodásában ekkorra már csak az antiparlamentarizmus maradt meg, valamint némi szindikalizmus: a nemzeti szakszervezetek kikövetelése, melyek később a fasiszta szakszervezetek alapjaivá lesznek, valamint a továbblépés a korporativizmus rendszere felé, a Nemzeti Tanács helyére elgondolt „nemzeti tanácsok” tervében (ld. uo.: 149). A *fascio* általánbanvett fogalma mostantól egyre inkább összekapcsolódott konkrétan a Mussolini által vezetett *fascismo* mozgalmával, mely egyébként létszámában is megerősödött: 1921-ben 834 *fascio* létezett, 200 ezer fölötti taglétszámmal (ld. uo.: 156-157, 164). Ez már olyan erő volt, amellyel a hagyományos politikai elitnek is számolnia kellett: a liberális Giolitti „Nemzeti Blokk”-ja helyi szinten mindenütt szövetségzett velük a „forradalmi” szocializmus ellenében, s ennek fejében még a *squadri* terrorját is elnézte (ld. uo.: 166-167). „[A] társadalmi forradalom helyébe a politikai őrségváltás került”, vagyis a fasiszták bekörülése a tradicionális hatalomba (uo.: 168). Az 1921 májusi választásokon a Nemzeti Blokk csekély többséget szerzett a parlamentben, 275 : 245 arányban; a fasisztáknak 35 hely jutott. Mussolini ekkor bonyolult játékba kezdett: paktumot ajánlott a reformista szocialistáknak (sőt a néppárt felé is tájékozódott), mégpedig a szélsőséges fasiszta csoportok ellenében és megfékezésük árán is; lépését így a mozgalmon belüli heves viták és összecsapások kísérték. A paktumot végül aláírták ugyan, de mivel a szocialista kongresszus még-

sem helyezte a pártot „nemzeti” alapra, ezzel az egész dolognak vége is lett. Ez volt az utolsó alkalom, amikor Mussolini még megkísérelt egy baloldali orientációt, innentől kezdve már elvileg is jobboldaliként definiálta magát (ld. uo.: 172 sk.).

Az egyértelmű jobboldali fordulat és irányultság leszerelte a mozgalomban a belső lázadásokat, ugyanakkor Mussolini azt a következtetést is levonta belőlük, hogy egy fegyelmezett pártra van szüksége. E kettős fejlemény nyomán született meg 1921 novemberében, a fasiszta mozgalom III. kongresszusán, a Partito Nazionale Fascista, tehát a tulajdonképpeni fasiszta párt (ld. Ormos, Mussolini: 176 sk.). Ennek segítségével Mussolini már közvetlenül törhetett a hatalomra. Ehhez azonban az a sajátos történelmi fejlemény is kellett, hogy az olasz állam volt az, mely először mutatta meg a liberalizmus gyöngeségét mindkét versengő ellenségével szemben (ld. Furet: 45). Amikor 1922-ben a szocialista mozgalom (a szocialista párt és a szocialista szakszervezetek), amelyek addigra már tagságuk felét elveszítették, s így a „vörös veszély” szinte már eltűnni látszott, váratlanul és meggondolatlanul kirobbantott egy eleve kudarcra ítélt sztrájkot (ld. Ormos, Mussolini: 183), válsághelyzet keletkezett. Giolitti kísérletét, hogy ezt a „nemzeti” (beleértve a fasiszta) pártok erőkoncentrációjával ő oldja meg, Mussolini elutasította, és megtagadta a részvételt egy ilyen kormányban; ugyanakkor viszont az uralkodó társadalmi köröket, így a tőkéseket biztosította arról, hogy pártja nem fogja veszélyeztetni a kapitalista termelés zavartalanágát (ld. uo.: 186-187). Ezután egy Nápolyban tartott fasiszta tömeggyűlésen (1922. X. 24.) bejelentette: vagy átadják a hatalmat a fasiszta pártnak, vagy a feketeingesek Rómába menetelnek. Ez lett volna a később fogalommal vált *Marcia su Roma*, amire azonban ténylegesen végül nem került sor, bár az előkészületei megtörténtek. A kormány, konkrétan Facta miniszterelnök, 28-án elszánta magát a rendkívüli állapot kihirdetésére, és ez minden jel szerint lehetetlenné tette volna a fasiszta bevonulást; a király azonban az utolsó pillanatban megtagadta a rendelet aláírását. Hogy miért, arra bizonyosan jó okai voltak: végső döntése előtt ugyanis tárgyalt olyan mérsékeltlen jobboldali politikusokkal, mint Salandra, továbbá a hadsereg és a flotta vezetőivel, s talán egyes befolyásos szabadkőműves körök véleményét is ismerte (ld. uo.: 187 sk.). Mindebből alighanem az a kép bontakozott ki számára, hogy a hadsereg, amelynek tisztikara egyértelműen fasiszta-szimpatizáns volt (gondoljunk csak az *arditi* szerepére a fasiszta mozgalom megszületésében), nem szívesen harcolna ezekkel a derék nacionalistákkal (ld. uo.: 197), egy kirobbanó polgárháború pedig a jobboldal és a baloldal között nyilván nem lenne kívánatos. Valójában Mussolini a hatalomátvétel előtt már uralta az ország jelentős részeit; igazi ereje azonban abban volt, hogy a tömegeknek egy *másik* forradalmat kínált, s az antikommunista mozgósítással az uralkodó osztályok hatalmát mindennél hathatósabban védelmezte (ld. Furet: 311). Ő maga csak puccs

révén tudta elképzelni a hatalom megragadását, s ezt aztán sorban elfogadta a nagybirtok, a hadsereg, és végül a nagytőke is (ld. Ormos, Fasiszmus: 268 sk.). Senki sem akart persze kifejezett fasiszta diktatúrát, hanem egyszerűen csak rendet: azt, hogy a dolgok menjenek szép nyugodtan tovább az uralkodó osztályok kedve szerint és érdekében (ld. uo.: 270-271). Egy utolsó kísérletként még megpróbálták bevonni Mussolinit egy Salandra vezette kormányba, ő azonban, miután Milánóban tárgyalt a Confindustria képviselőivel, azok, ha talán nem is kifejezett támogatásával, de belenyugvásával elutasította a javaslatot. A király ezek után kénytelen volt őt kinevezni: október 29-én Mussolini miniszterelnöksége faktum volt. Széles koalíciós kormányában még 3 fasiszta, 2 néppárti, 2 demokrata, 1 nacionalista, 1 demokrata-szocialista, 1 liberális, 1 pártonkívüli politikus foglalt helyet, valamint 2 magasrangú katona: Diaz tábornok főparancsnok és Thaon de Revel admirális flottaparancsnok, akik biztosítékot jelentettek a királynak (ld. Ormos, Mussolini: 196, 198-199). Másnap, 1922. október 30-án fasiszta díszfelvonulásra került sor Rómában: ez a hivatalos dátuma a ténylegesen meg sem történt *Marcia su Romának*, az állítólagos fasiszta forradalomnak.

Egyelőre Mussolini egy szabályos parlamenti koalíciós kormány feje volt. Betartotta a polgári és a monarchista köröknek tett ígéreteit, a szociális ígéreteket viszont nem teljesítette – igaz, a fasiszta mozgalom szélsőségeit sem engedte szabadjárá (ld. Ormos, Mussolini: 204). „A radikális fasiszták másik része meg is fogalmazta elégedetlenségét, és a forradalom elkerülhetetlen 'második hullámáról' kezdett beszélni.” (Uo.: 206.) Mussolininak stabilizálnia kellett a hatalmát: megkezdte tehát diktatúrájának kiépítését, egyelőre csak lassacskán és kesztyűs kézzel. A fasiszta párt centralizálása céljából 1922. decemberében létrehozta a Fasiszta Nagytanácsot (ez egyelőre nem állami, hanem csak pártszerv volt), s egy neki személyesen és közvetlenül alárendelt önálló fegyveres alakulatot, a Milíziát. A pártrendszerben is komoly változások kezdődtek. A nacionalista párt beolvadt a fasiszta pártba, alakulatai pedig a fasiszta milíciába (ld. uo.: 209 sk.). A szocialista pártból (PSI), tovább gyöngítve azt, még 1922-ben kivált a reformista szellemű Partito Socialista Unitario (PSU) (ld. uo.: 200). A Néppártban 1923-ban ment végbe komoly változás: Sturzo egyértelműen antifasiszta politikája mögül a Vatikán kihátrált, mire ő kénytelen volt lemondani (ld. uo.: 211 sk.). Ezekután Mussolini 1923-ban egy elképesztő új választási törvény javaslatával állt elő, miszerint a szavazatok 25 %-át elnyerő párt megkapja a parlamenti mandátumok kétharmadát, s ami még elképesztőbb, ezt a parlamenti pártok meg is szavazták! Az 1924-es választásokon azután szépen be is váltak az idevágó számításai, annál is inkább, mert közben a *squadri* nem tartották vissza magukat a szokásos terrortól, amiben legföljebb az volt új, hogy már nemcsak baloldaliak, de „eretnek” fasiszták ellen is irányult (ld. uo.: 217-218). A

totális győzelem és parlamenti többség birtokában Mussolini magabiztosan közölte: ez volt az utolsó választás Olaszországban! És végső soron igazat is mondott, bár egyelőre még mindig nem folyamodott nyíltan diktatorikus módszerekhez. Ehelyett, a maradék ellenzéki egyharmad lenyelése céljából, megpróbált egyezkedni a PSU-val, csakhogy annak főtitkára, Matteotti ellentmondott, s egy nagy parlamenti beszédben leplezte le a választás során tapasztalt erőszakot és csalást. Erre aztán a squadristák (1924. VI. 10.) elrabolták és meggyilkolták. Ez óriási fölháborodást keltett: az ellenzék kivonult a parlamentből (innen: „aventinói ellenzék”, utalással a római plebejusok aventinusi kivonulására), ami azonban ekkor már nem veszélyeztette Mussolini hatalmát. Olyannyira, hogy a törvényesség formális betartására, amire tehát még mindig ügyelt, kiadta a gyilkosokat, akiket bíróság elé is állítottak, bár végül az egész ügyet megúszták (ld. uo.: 222.) Ezzel viszont a fasiszta pártban keletkezett újabb elégedetlenség, ami végül általános zűrzavarhoz vezetett az egész országban (ld. uo.: 227 sk.). A király ismét választás elé került: vagy katonai diktatúrát vezet be, vagy Mussolini diktatúrájának enged szabad utat. Ismét az utóbbi lehetőséget látta az egyszerűbb és biztosabb megoldásnak. Mussolini 1925. január 3-án a parlamentben nagy parlamentarizmus-ellenes beszédet mondott, amelyben közölte: Olaszország békét és nyugalmat akar, és ő ezt biztosítani is fogja, ha lehet szeretettel, de ha kell erővel; „48 órán belül rend lesz”. És valóban: 48 órán belül betiltotta a többi párt szervezeteit és megszüntette a sajtószabadságot (ld. uo.: 231-232). Utána azonban a fasiszta pártot is rendbetette, a squadristákat lefegyverezte. Ezzel lényegében megtörtént a diktatúra kiépítése, aminek külső jeleként Mussolini címe inntól kezdve a „Duce” volt (ld. uo.: 232 sk.).

A következő években azután a politikai diktatúra átfejlődött a totalitárius diktatúrába. Mussolini 1925-ben így fogalmazta meg a totális állam elvét: „Tutto nello Stato, niente al di fuori dello Stato, nulla contro lo Stato.” (Minden az államon belül, semmisem az államon kívül, semmi az állam ellen.) A *totalitárius* jelzőt a fasiszta rendszerre, amiből azután az ilyen rendszerek jellemzésére szolgáló általános fogalom eredt, Giovanni Amendola használta először, amikor a „sistema totalitario” jelenségről beszélt egy 1923. V. 12-i cikkében. (Amendolat 1925-ben fasiszta verőlegények oly súlyosan bántalmazták, hogy abba egy év múlva, franciaországi emigrációjában, a gondos ápolás ellenére, belehalt.) Maga Mussolini is egyre inkább úgy látta, hogy már 1922-ben sem egyszerű kormányváltás, hanem egy új politikai rendszer megalapozása történt meg, s annyiban igaza is volt, hogy ez az egész folyamat valóban ott kezdődött el (ld. Ormos, Mussolini: 243). Azonban a parlamenti rendszert elvi jelleggel csak 1925-ben szüntette meg, s valójában csak innen kezdődik a teljes diktatúra és a totalitarizmus kiépítése. Célul tűzte ki „a nemzet fasizálását”, azt, hogy az olasz név legyen egyenlő a fasisztával (ld. uo.: 241). Ehhez

azonban Mussolini nem annyira a fasiszta pártot, mint inkább az államot használta föl; a párt háttérbeszorult az állam mellett, az állami akarat eszközévé vált (ld. uo.: 244). A fasiszta párt önállóságának követelőit (Augusto Turati, Leandro Arpinati) keményen letörte 1932-33-ban (ld. uo.: 353). Az államot viszont elvi jelleggel fasisztává tette, a korporatív átszervezés révén. Előbb a munkásszervezeteket alakította át az 1927-es Carta del lavoro nyomán, ami már a fasiszta szindikalizmusnak is véget vetett (ld. uo.: 264-265); majd 1928-ban bevezette a korporatív választási rendszert, s az engedelmes parlament ezt is megszavazta, csupán Giolitti tiltakozása mellett (ld. uo.: 273); végül a Fasiszta Nagytanácsot állami szerepkörrel ruházta föl (ld. uo.: 268). A fasiszta állam vagy korporatív, vagy nem fasiszta, jelentette ki (v.ö. uo.: 340); de persze az ígért korporatív szintézis szocializmus és liberalizmus között nem jött létre: a „korporatív” államban valójában folyamatosan a tőke érdekei érvényesültek a munkásokkal szemben (ld. uo.: 342). A diktatúra eszközei egyre keményebbek lettek: a politikai rendőrség szinte teljhatalmat kapott, sokasodtak az internálások és a Tribunale Speciale ítéletei a „veszélyes” politikai és ideológiai ellenfelekkel szemben (mint amilyen a kommunista Gramsci volt, bár a liberális Crocét ugyanakkor békén hagyták) (ld. uo.: 271).

A hagyományos olasz uralkodó körökkel Mussolini, minden egykori forradalmiságát félretéve és feledve, mindvégig jó viszonyt igyekezett fönntartani, bár a királytól és a hadseregtől mindig feszélyezve érezte magát, s az 1940-es hadüzenet előtt kicsikarta III. Viktor Emánueltól a hadseregfőparancsnokságot (ld. Ormos, Mussolini: 358 sk., 403 sk., 505 sk., 466). A király jelenléte egyébként már önmagában lehetetlenné tett egy esetleges „Duce-államot” (ld. Ormos, Fasizmus: 416). Ugyanakkor a hagyományos olasz elitbe a fasiszta karrieristák is benyomultak és összefonódtak vele (ld. uo.: 423). A lateráni egyezményrel viszont a Duce az olasz állam egy régi problémáját oldotta meg, azon a közvetlen hasznon túl, amit az egyházzal való jó viszony jelentett rendszerének (ld. Ormos, Mussolini: 274 sk., 374). Az állam teljhatalmában nem lépett túl egy bizonyos határt: az állami beavatkozások során a gazdasági válság kezelésébe (ld. uo.: 334 sk.) megjegyezte ugyan, hogy „a politikai gazdaságtan mesterei” fölvetették, nem kellene-e az üzemi racionalizálást az államban is alkalmazni, ami csaknem nyílt utalás Marxra (ld. uo.: 333); továbbá nagyratartotta a sztalin tervgazdálkodás eredményeit, és ugyancsak a válság időszakában kacérkodott az államosítás gondolatával (ld. uo.: 323), melyet végül azonban elvetett – állítólag egy a Szovjetunióban dolgozó olasz mérnök tapasztalatai alapján, ami egészen hihetőnek tűnik (ld. uo.: 326, 336-337, 348). Még 1926-ban Perugiában meghirdette egy „új civilizáció” kiépítését, amely a „fiatal nemzetek” műve lesz majd az elaggott demokráciákkal szemben (ld. uo.: 319, passim), s ennek jegyében belefogott néhány valóban modernizációs és népjóléti: népegészség-

ügyi, táplálkozásjavítási, maffiaellenes stb. programba, több-kevesebb sikerrel; sőt kijelentette: ki akarja gyógyítani az olaszokat a hagyományos hibáikból, és ki is fogja (ld. uo.: 257). Csakugyan, Európa-szerte legendássá vált a szlogen, miszerint Mussolini végre elérte, hogy Olaszországban pontosan közlekedjenek a vonatok... A korporativizmus azonban nagymértékben alkalmatlan volt a modernizációra; a modernista futuristákat pedig végül teljesen mellőzték, mégpedig nemcsak mint társadalmi-politikai, de mint művészeti mozgalmat is, hogy helyébe a klasszikus örökség kultuszát tegyék (ld. Ormos, Fasizmus: 179, 182). Mivel az olasz fasizmusnak tulajdonképpen nem voltak konkrét előzményei, ezért a vállalt hagyományokat Mussolini gyűjtötte egybe, majd Gentile próbálta rendszerezni őket (ld. uo.: 174 sk.). De így sem jött létre egy igazi doktrína, hiába beszélt a Duce a fasizmus gondolati építményéről, s még a kiválogatott hagyományokban is kényelmetlen előzményekkel volt kénytelen bajlódni: mondjuk az olasz *risorgimento* nehezen volt leválasztható a francia forradalomról (ld. Nolte, Faschismus: 308 sk., 313 sk.).

Az olasz nép érdekében bevezetett némely programjának tényleges sikere nyomán Mussolini azonban ismét nem tudott ellenállni a csábításnak, hogy az olasz nemzetet külső hódítás és birodalomépítés révén tegye naggyá – s ez végül a bukásba és a pusztulásba vitte. Már az etiópiai hadjárat sem volt különösebben népszerű, de ezt legalább a nacionalista közvélemény elfogadta mint a régóta fájó aduai csorba kiköszörülését, s ami fontosabb: ehhez Mussolini meg tudta szerezni Franciaország és Anglia (a régi szövetségesek) jóváhagyását vagy elnézését. Hanem a „Mare Nostro” álmának jórészt kudarcba fulladt törekvései (Albánia, Jugoszlávia, Görögország, Észak-Afrika irányában) már komolyan sértették az érdekeiket, úgyhogy itt más szövetséges nem jött számba, mint Németország. Azonban a „Berlin–Róma tengely” és az „acélpaktum” leglátványosabb diplomáciai sikerei sem keltettek rokonszenvet a hagyományosan németellenes olasz közvéleményben, s ezt jól érezte a Duce is, aki folyamatosan rettegett Hitler esetleges (netán területi) követeléseitől (ld. Ormos, Mussolini: 506 sk., 512 sk.). (Nagy szerencséjére erősebb szövetségese elfogadta a Brenner-határt, s Dél-Tirol ügyében a németek hazatelepítését szorgalmazta – csak a megszállás nyomán helyezték a tartományt német közigazgatás alá.) Mindenki számára szégyenletes volt a német nyomásra bevezetett antiszemita kurzus, mert bár vita folyik róla, hogy maga Mussolini eredetileg volt-e, vagy esetleg később lett-e antiszemita, az bizonyos, hogy rendszere nem volt az (ld. uo.: 400–401, 433). A sorozatos vereségek és megalázkodások teljesen lerombolták a Duce tekintélyét, s a háborús helyzet súlyosbodásával magának a fasiszta rendszernek a vezető köreiből is uralomra jutott a meggyőződés, hogy a német szövetséget – Mussolinival vagy nélküle – mindenképpen föl kell mondani. A feltreii találkozó Hitlerrel 1943. VII. 19-én az utolsó alkalom lett volna a számára egy ilyen szakítás-

hoz, de erre képtelen volt, mert félt a felelősségtől és a felelősségrevonástól – pedig még az ebben az esetben elképzelhető legrosszabb variáció is jobb lett volna neki, mint ami aztán tényleg történt... III. Viktor Emánuel és Ambrosio tábornok vezérkari főnök megegyezése után a Fasiszta Nagytanács szervezkedése következett. A Tanács július 24-25-i viharos ülésén Dino Grandi emlékeztette Mussolinit saját 1924-es kijelentésére: a haza érdekében minden frakciónak, a fasisztának is meg kell szűnnie. A leszavazott Ducét azonban már a király szólította föl a lemondásra, amit meg is tett, hogy rögtön utána letartóztassák – s hogy mily kevésbé volt ekkor már népszerű, mutatja, hogy leváltásának bejelentése után spontán népünnepélyek kezdődtek (ld. uo.: 528 sk., 536 sk.). Ha jobban belegondolunk, elképesztő, ami itt történt. Mint Ormos Mária írja: „A Fasiszta Nagytanács ülésén olyasvalami történt, amire a történelemben [...] sem azelőtt, sem azóta nem volt példa: egy diktatúrát saját rendszerén belül saját vezető káderei megsemmisítettek.” (Uo.: 537.) A diktátor pedig meg sem próbált ellenállni, s amikor a németek később kiszabadították fogságából, közölte, hogy haza kíván menni az otthonába... Természetesen Németországba vitték, s ezzel megkezdődött pályafutásának utolsó, tragikusan véres és egyben tragikomikusan bizarr szakasza.

Hitler, akinek egykori csodálatából ekkorra már csak annyi maradt, hogy valami minimális kíméletet még tanúsítson iránta, bábfiguraként kívánta fölhasználni őt egy olasz bábállam élén. Mussolini előbb megpróbált ellentmondani, de a Führer fenyegetéseinek hatására – hogy különben egy német Gauleitert ültet Olaszország nyakára, mely irigyelheti majd Lengyelország sorsát, hogy Cianót Németországban fogja fölakasztatni, és így tovább – végül elfogadta a szerepvállalást (ld. Ormos, Mussolini: 553-554). És ekkor, teljesen lehetetlen salói helyzetében, jóformán német fogolyként, egy kétségbeesett kísérletbe kezdett, hogy valami merőben újat vigyen be az olasz történelembe, és komolyan vegye bábállamának nevét: *Repubblica Sociale Italiana*. Az új állam tehát nemzeti és szociális, az eredeti értelemben *fascista* lett volna az ő elképzelésében. Ragaszkodott az államosításokhoz, s e téren makacsul kitartott még a németekkel szemben is, akik végül ráhagyták a bolondériáját, annál is inkább, mert az egész ügy gyakorlatilag formális maradt (ld. uo.: 557 sk., 589 sk., 601 sk., 607). Még 1940-ben tett egy olyan kijelentést, hogy ha tudta volna az olasz burzsoáziáról, milyen valójában, akkor szocialista korában olyan könyörtelen forradalmat csinál ellene, amihez képest Lenin forradalma csak ártatlan játék; most az egykori szocialista Carlo Silvestrit, sőt az egykori kommunista Nicola Bombaccit választotta fő tanácsadóinak (v.ö. uo.: 566). Csakhogy nem volt szabad ember, nem volt a maga ura. Nemcsak a németek ültek a nyakán, de saját fasisztái is. A jelentősebb régi személyek közül csak Graziani, Borghese és persze a megszállott Gentile tartott ki mellette (ld. uo.: 562), egyébként csak a második vonal fanatikussai. Az

újjászervezett Partito Fascista Repubblicano vezetésében a fő pozíciók ezeknél az ortodox fasisztáknál voltak, akik háttérbeszorították az ún. „progresszíveket” (ld. uo.: 567). Még rosszabb volt, hogy a milíciát is újjászervezték, ez lett a Guardia Nazionale Repubblicana, valójában a squadrizmus legrosszabb fajtájának új kiadása (ld. uo.: 568). Az 1943-44 fordulóján Veronában lezajlott két esemény alapvetően megint csak kudarcot és szégyent hozott Mussolini számára. A veronai pártgyűlés 1943 novemberében elvileg ugyan engedett a kívánságainak, sőt alkotmányozó nemzetgyűlésre tett javaslatot – de úgy megszervezte, hogy az minden átalakulást elszabotáljon (ld. uo.: 571 sk.). Ezután pedig a veronai per valójában Hitler parancsára és a szélsőséges fasiszták követelésére állt bosszút az elfogott „árulókon” – Mussolini szinte semmit nem tudott tenni ellene (bár pl. Galbiati milíciaparancsnok és Scorza pártfőtitkár nem került felelősségrevonásra) (ld. uo.: 576 sk.). De Mussolini még mindig nem adta föl, és kísérletet tett egy relatív önállóság elérésére, amihez nyilvánvalóan hadseregére lett volna szüksége, a 800 ezer németországi olasz hadifogolyból. A németek 4 hadosztályt meg is ígértek neki, amiből végül 2 érkezett meg – hogy a katonái nagyrészt rögtön dezertáljanak. A sorozás természetesen eredménytelen maradt, sőt az első partizánegységek megalakuláshoz vezetett (ld. uo.: 569 sk., 595 sk.). Mindenütt terjedt az egyre fokozódó nyugtalanság, sztrájkok kezdődtek, s a német és a fasiszta terror csak az ellenállást növelte (ld. uo.: 582 sk.). A németek ráadásul, az utolsó lehetőséget kihasználva, még nekiláttak az olasz zsidókérdés „megoldásának” is, de szerencsére talán csak 10 ezret tudtak deportálni az 50-60 ezer olaszországi zsidóból (ld. uo.: 600 sk.). Végső kétségbeesésében Mussolini végül még az antifasisztákkal is megpróbált volna tárgyalni: a székhelyét Salóból áttette Milánóba, hogy kapcsolatai legyenek és megpróbáljon önállóan cselekedni (1944. december), de a németek ezt valójában már csak azért engedték meg neki, mert jóformán érdektelen volt (ld. uo.: 606 sk.). És valóban, sem az ellenállási mozgalommal szemben, sem a szövetségesekkel szemben nem volt már semmilyen ütőkártyája (ld. uo.: 611 sk.), főleg pedig nem volt semmilyen politikai vagy morális hitele: „A szövetségesek számára, még ha szerették volna sem volt többé mód rá, hogy a bábfigurává alacsonyodott Mussolinival egyáltalán szóba álljanak, amit talán, de inkább valószínűleg megtettek volna, ha 1943-ban ő hajtja végre az átállást.” (Uo.: 594.) Most az őt lényegében véletlenül elfogó és teljesen önhatalmúlag cselekvő partizánok – rendkívül zavaros körülmények között – úgy végeztek vele és mellette kitartó szeretőjével, mint egy kutyaival, s ráadásul még a holttestüket is meggyalázták, kiszolgáltatva az egyébként persze érthető módon bosszúszomjas tömeg dühének a milánói Piazzale Loretón, ahol az előző évben fasiszta rohamosztagosok 15 partizánt akasztottak föl.

Mussolini természetesen nem tekinthető valamiféle ártatlan áldozatnak, hiszen egy totalitárius, fasiszta diktatúra kiépítője és működtetője volt, akinek történelmi

felelőssége nyilvánvaló, s bűneiért mindenképpen felelnie kellett, illetőleg felelnie kellett volna egy szabályos bírósági eljárás során is. Más totalitárius vagy akár csak ellenforradalmi rendszerekkel összehasonlítva azonban kitűnnek diktatúrájának enyhébb és szolidabb vonásai. Ahogyan Ormos Mária írja Mussolini-monográfiája 2. kiadásának előszavában: „Mindazonáltal Olaszországban nem feltétlenül került internáló szigetre valaki csak azért, mert liberális vagy demokratikus nézeteket vallott, 'elvi alapon' nem kínozták halálra 'másként gondolkodása' miatt, és nem kellett mindenképpen meghalnia csak azért, mert más vallású, más etnikumú, vagy más foglalkozású volt, mintsem a rendszer azt szerette. A náci és a sztalin birodalom polgári áldozatainak a számát milliókkal mérik, az olasz fasiszmus belharcai (a német megszállás idejét nem számítva ide) néhány száz emberéletet követeltek meg.” (Ormos, Mussolini: 8.) Mindennek figyelembevétele arra indíthatja elmentmondásokban bővelkedő történetének objektív szemlélőjét is, hogy jószándékú társadalmi törekvéseitől némi rokonszenvet, siralmas egyéni sorsától pedig némi szájalmat végülis ne tagadjon meg.

6.2. A HITLERI ELFAJULÁS

Mussolini gyakorlatias és gyakorlati eredményekre törő elgondolásaival szemben Hitler gondolkodását kezdettől mindvégig egyfajta monomániásan képviselt fantáziakergetés jellemezte. A kérdés tehát az, hogyan tudta ezzel megnyerni a német tömegek – előbb csak relatív, később abszolút – többségét, s az uralkodó elit tetszését is. Ennek megértéséhez először vegyük szemügyre Hitler világnézetét; habár vita tárgya, hogy egyáltalán rendelkezett-e ilyennel. Kidolgozott formában kétségkívül nem, ami azonban nem jelenti azt, hogy egyáltalán nem. Mint Nolte ezzel kapcsolatban írja: „Hitler nem ismerte a tradíciót, melynek talaján állt, s így nem volt számára lehetséges, hogy gondolatait átfogóan juttassa érvényre. De élete végéig benne volt a vágy, hogy politikai terveinek végigvitele után magát csakis tanai megformálásának szentelje. Éppen e vágya bizonyítja, hogy a nemzetiszocializmus sem egy zárt doktrína nem volt, sem egy teljes doktrinánélküliség, hanem egy olyan lehetőség, amely nem valósult meg.” (Nolte, *Faschismus*: 62.) Hogy legalábbis elvileg igényelt valamiféle világnézetet, mutatja hogy ez a szó a *Mein Kampf*-ban egy többször is visszatérő terminus (ld. Jäckel, Hitler: 9 sk.). Ehhez még hozzá kell tennünk azonban, hogy a nemzetiszocializmusnak – mint látni fogjuk – különböző változatai és áramlatai léteztek, s maga a hitlerizmus voltaképpen csak az egyik volt közülük, mely végül, uralkodó szerepre jutva, a többit elnyomta. „Amennyiben a nemzetiszocializmus egy hitlerizmus volt, [...] mégiscsak elgondolható elvontan, hogy volt Hitlernek egy világnézete, és más nemzetiszocialistáknak egy másféle.” (Uo.: 23.)

De mi volt egyáltalán az a bizonyos tradíció, amelynek Hitler „a talaján állt”? Általánosságban a francia forradalommal Európában kialakuló, illetőleg ennek hatására konkrétan Németországban megkezdődő modern polgári fejlődésnek (melyet Hitler antiszemitizmusa egyszerűen csak a zsidóság működésének tudott be) a következetesen reakcionárius elutasítása. Ugyancsak Nolte írja „Konservatismus und Nationalsozialismus” c. tanulmányában (ld. Nolte, *Marxismus*: 117 skk.), hogy Hitler gondolkodásának radikál-konzervatív vonását a legjobban egy megjegyzése mutatja a *Tischgespräch*-ben, miszerint Velencében a kenyér ára 500 évig állandó volt, amíg a zsidók a „szabadkereskedelem” rabló jelszavával tönkre nem tették: „E kijelentése világossá teszi, mit is jelentett az ő antiszemitizmusa: ez nemcsak a szokásos vád a 'dekompozícióról', hanem egy cselekvő 'Nem' magára a történelmi folyamatra.” (Uo.: 131.) Hitler eszmevilága a középkori hagyományokban találja gyökereit; az Ottók és Hohenstaufok feudális birodalmában: „Hitler atekintetben is osztrák volt, hogy a régi birodalom hagyományában állt benne” (Kettenacker: 128), és például gyűlölte a weszfáliai békét (Kershaw, Hitler II.: 786). Hogy a fasizmus valójában a föltámadt középkor, hogy egy „Industriefeudalismus” megalkotására törekszik, s hogy maga az antiszemitizmus mint olyan sem más, mint visszanyúlás a feudális formák világába, arra Niekisch kiemelten rámutat (Niekisch, *Dämonen*: 151, 124). Hitler ismeretei a történelemről nemcsak felszínesek, de méginkább egyoldalúak voltak. Sokmindent összeolvasott, különösen a kényelmes landsbergi fogsága idején, de olvasmányait – tudatosan vagy ösztönösen – úgy válogatta meg, hogy azok megerősítsék már kialakított meggyőződését (ld. Kershaw, Hitler I.: 64, 167, 239). „[A]lapon megtanult egy maga által szelektált, összefüggéseiből kibontott és saját tetszése szerint újrakomponált történelmet.” (Ormos, Hitler: 29.)

Filozófiai tájékozottsága gyakorlatilag nem volt, bár felszínesen tudott beszélni Kantról, Schopenhauerről, Nietzschéről; az utóbbiba talán bele is olvasott (ld. Kershaw, Hitler I.: 575). Azonban a művelt német olvasóközönség számára egy ilyenfajta tájékozottság voltaképpen a kötelező minimumot jelentette. Ha tehát Hitler gondolatvilágában találunk mondjuk Fichte vagy Nietzsche filozófiájából származó eszméket, ez nem jelenti, hogy ténylegesen ismerte volna ezeket, mert mondhatni benne voltak a német levegőben, s csak be kellett szívnia őket. Éspe-dig anélkül, hogy az egész eszmerendszerre odafigyelt volna – hiszen mit is tudott volna kezdeni mondjuk Fichte vagy Nietzsche világpolgáriságával?! A híressé vált tény, hogy Nietzsche műveinek díszkiadását küldte ajándékba Mussolininak 1943-ban, nem annyira saját Nietzsche-tiszteletére, mint inkább diktátortársára utal (ld. Ormos, Hitler: 29). Ami nem jelenti, hogy Nietzsche bizonyos eszméi ne hatottak volna rá, illetve ne lettek volna jelen nála. Elsősorban természetesen az *Übermensch* vulgarizált (és fajelméletileg átértelmezett) koncepciója. Ez számos

alapvető megnyilatkozásában ott van: „Akinek nincs hatalma, elveszti az élethez való jogát.” (V.ö. Kershaw, Hitler II.: 172, passim.) Ő nem úgy fog harcolni, mint II. Vilmos, hanem könyörtelenül, mert, amint a tábornokok előtt kijelentette: „A győztest soha nem kérdezik meg később, hogy igazat mondott-e, vagy sem. Egy háború megindításakor és lefolytatásakor nem az igazság számít, hanem a győzelem. [...] Az erősebbnek mindig igaza van.” (V.ö. uo.: 193, 198.) Ez a szellemiség a politikai meggyőződését is átjárja: „[A]z emberiség csak úgy tud kitörni, hogy a nemzetiszocializmus újra jogaiba állítja a tiszta erőt, az egyenlőtlenséget, az erősek, vagyis a felsőbbrendűek uralmát.” (V.ö. Ormos, Hitler: 30.) Politikai nézeteinek kiindulópontja azonban elsősorban a faji formában végképp eltorzított fichtei kultúr-nemzet-koncepció, amelyből fakadóan a német nacionalizmusnak kezdettől fogva sajátsága volt az etnikai jelleg, mely még a XIX. század folyamán életre hívta a pángermán mozgalmat (ld. Furet: 331). A *völkisch* jellegű pángermán ideológia termelte ki a „der Staatsfremde/Volksfremde” fogalmakat, az előbbin az államtól elkülönített németeket, az utóbbin az államba inkorporált nem-németeket értve (ld. Berend: 177). Ugyanakkor Hitler a német nacionalizmust mégiscsak a Nietzsche által közvetített biológiai szemlélet alapján formálta fajelméletté, mivel ez „[n]em annyira a nacionalista patológiából ered, [...] mint inkább a szociáldarwinizmusból vett és világalpári igéretté vált absztrakció” (Furet: 329). Méghozzá olyan absztrakció, amelyik nem annyira a létező tényekre támaszkodik, hanem arra a voluntarizmusra, amely végső soron megintcsak Nietzsche-től ered. „Hitler rasszizmusa sem abból a büszkeségből állt, melyet a töretlen és tiszta vérvonal jelent, [...] hanem abból a 19. századi, posztdarwinista kotyvalékból, [...] hogy szelektív tenyésztéssel és az alkalmatlanok kiirtásával megteremthesse az emberi szuperfajt.” (Hobsbawm: 117.) E nézeteit aztán összekötötte a fiziokrata hagyomány egynémely, antikapitalista szellemben följújtott eszméjével és a részletesebben is megismert geopolitikával, mely utóbbi segítségével katonai kérdésekben kifejezett tudásra is szert tett, s a térképeket például kitűnően kezelte (ld. Ormos, Hitler: 35, 37). Az természetesen már Nietzsche meghamisítását jelentette, amikor az *Übermensch*-gondolatot faji formába vitte át. A Nietzsche-nél meglévő egyfajta németiség-kritika, az oroszok és a zsidók dicsérete bizonyos vonatkozásokban – ez Hitlernél elképzelhetetlen. Az ugyan Nietzsche zsidóság-kritikájára megy vissza, hogy a zsidó Pál rontotta meg a római világot és indította el az egyenlősítő keresztény humanizmust, folyományaképpen pedig a liberalizmust és a szocializmust. De Hitler antiszemitizmusának elméleti alapjai nem itt találhatók. „Bizonyos, hogy alaposan csak az antiszemita irodalmat ismerte”: Gobineau, Vacher de Lapouge, Chamberlain műveit (Nolte, Faschismus: 345 sk.). Hitler antiszemitizmusa minden addigit szintetizált, de ettől új is lett: „Ő [a zsidó] az, akiben a nemzetiszocializmus két ellensége testet ölt, a polgári és a bol-

sevik, akik egyben a *Zivilisation* két figuráját, a *homo oeconomicus* két változatát, a modern materializmus két alakzatát is megjelenítik.” (Furet: 330.) A szlávok (és elsősorban éppen az oroszok) természetesen alacsonyabbrendűek, és Hitler ezt annyira komolyan gondolta, hogy föllépett az időnként jelentkező „visszagermánosítási” törekvések ellen is (ld. Ormos, Hitler: 32). Ami azonban a németiség kritikáját illeti, ez egy elképesztően torz formában végül mégiscsak megjelent nála. A háború végén ugyanis többször kijelentette különböző formákban és alkalmakkor, hogy ha a német nép gyöngének bizonyul, s egy erősebb nép megsemmisíti, akkor ezt a sorsát meg is érdemli: így bizalmasan Goebbelsnek, de nyilvánosan a Gauleitereknek is (ld. Kershaw, Hitler II.: 658, 474). Ez gondolkodásának mániákus következetességére, egyszersmind kiválasztottság-tudatának következetes abszurdítására is jellemző. „Amikor hősiességének ellenére a német nép képtelen volt ellenállni a hatalmas fölényben lévő ellenségnek, akkor [Hitler] azt is kész volt elfogadni, hogy megérdemli a bukást. Végso soron gyöngének bizonyult, nem tudott eleget tenni a vele szemben támasztott követelményeknek, és [...] nem volt méltó öhozzá.” (Uo.: 638.) Mussolini, aki nem pusztán őrült mítoszokat kergetett, hanem (kétségtelenül saját karrier-szempontjai mellett) mégiscsak próbált valamit tenni – ha netán rossz is – az olasz nép és nemzet valóságos fölemelkedéséért, ilyet soha nem ejtett volna ki a száján.

Paradox módon azonban éppen ez az abszurditásig fokozott küldetéstudat és paroxizmusig fokozott hangvétel volt az, ami lehetővé tette Hitler sikerét: azt, hogy a német nép többsége megváltónak fogadja el. Mert a világháborúban elszenvedett vereséget és a versailles-i békét megmagyarázhatatlan katasztrófaaként megélt német közvélemény csakugyan messiásra vágyott, s ezt a mítikusan elvárt alakot normális ember valójában nem nyújthatta neki. „Hitler ’küldetése’, mióta csak belépett a politikába, mindig is az volt, hogy Németország ellenségeinek megsemmisítésével és a nemzeti nagyság helyreállításával lemossa az 1918-as vereség és megaláztatás bélyegét. [...] Élete küldetésének tekintette, hogy visszajára fordítsa azokat az eseményeket, melyeket 1918-ban a német nemzet [a] ’novemberi bűnözők’ által történt ’hátha döféseként’ és megalázásaként élt meg. Politikai pályafutását, létét, [...] arra tette fel, hogy kizárja 1918 megismétlődésének, az általa gyávának minősített kapitulációnak [...] minden lehetőségét... [Mert] az akarat úrrá lesz minden nehézségen...” (Kershaw, Hitler II.: 81, 637.) Sikerét és hatalomrajutását az adott helyzetben így végso soron csak elősegítette monomániás gondolkodása; az, hogy rögeszméihez mindvégig a megszállottak makacsságával ragaszkodott. „Nála jobban senki sem tudott hangot adni a nép gyűlöletének, elégedetlenségének, vágyainak és reményeinek. A hasonló ideológiai üzenettel fellépőknél sokkal harsányabban, szenvedélyesebben, kifejezőbben és vonzóbban tudott beszélni. Az általános, az egész nemzetre kiterjedő válság

döntő szakaszában a nacionalista tömegek szócsövének szerepét töltötte be. Mikor bebizonyította, hogy mindenkinél jobban képes mozgósítani, búvkörébe vonni a nacionalista tömegeket, akkor személye is egyre vonzóbb megoldásnak tűnt a hatalom letéteményesei és azon befolyásos körök szemében, melyek gyorsan növekvő mozgalmát pótolhatatlan fegyvernek tekintették a 'marxizmus' elleni harcban, [...] melynek elősegítése érdekében a konzervatív elit mindent megtett." (Uo.: 26.)

Hitler fejlődésének gyökerei, mint tudjuk, Ausztriába, közelebből a szabadelvű és kozmopolita Bécshez képest elmaradottabb, katolikus Felső-Ausztriába, Linz környékére és városába nyúlnak vissza. Személyiségének és gondolatvilágának alakulása egyaránt itt kezdődik el, hogy bizonyos, már itt meglévő vonásai később fölerősödjenek és kibontakozzanak. Olyan pozitív vonás is, mint az anyja iránt érzett szeretet, mely később csak ritkán ismétlődik meg (például az unokahúga, „Geli” Raubal iránti vonzalom esetében), s olyan negatív is, hogy már korán tele van kisebbségi érzésekből fakadó és ezt kompenzáló önimmárával, gyűlölettel és agresszivitással. Már gyermekkorától vezérszerepre tör minden közösségben (a tanárait megveti), és gyakran hiszterikus rohamokkal kényszeríti ki (a családban is), hogy az övé legyen az utolsó szó – ez a vonása később a bécsi férfiszálláson újra megnyilvánul (ld. Kershaw, Hitler I.: 39, 41, 78; Sztalinnál is láttunk hasonló vonásokat). Linzben ismerkedik meg a nagynémet eszmével is, melyek Habsburg-ellenességet keltenek föl benne, valamint határozott és maradandó ellenszenvet a csehek iránt (ld. uo.: 43 sk.). Zsidóellenességről viszont egyelőre nincs szó nála, s a család zsidó kezelőorvosa, Dr. Bloch iránt még sokáig hálásnak mutatkozik. (Az orvos az Anschluss után személyes védelemért fordul majd hozzá, s utána emigrál – a Hitlertől korábban ajándékba kapott képeit a Gestapo ekkor elkobozza tőle; ld. uo.: 571.) Külsődlegesen tunya életmódját az ifjú Hitler belülről tölti ki tartalommal: olvasással, zenehallgatással, festészeti és építészeti tervekről való ábrándozással. Az operában Wagner műveit sorozatban nézi meg, és fantasztikus terveiről gyakran ezek, pl. a „Rienzi” hatására tart elragadtatott szónoklatokat barátjának, August Kubizeknek; mindezt később Bécsben is folytatja (ld. uo.: 45 sk., 63). Az építészet később is a mániája lesz: nemcsak Berlint és Linzt kívánja majd újraépíteni, de egy új főváros ötletét is fölveti (ld. Kershaw, Hitler II.: 59, passim). Linz átépítésének makettját 1945. II. 9-én kapja meg, s a katasztrofális helyzetben is lelkesen foglalkozik vele (ld. uo.: 655), sőt kijelenti az angolszász légitámadásokról, hogy ezek bizonyos szempontból hasznosak, mert alkalmat adnak a német városok újjáépítésére (ld. uo.: 861). Élete „nagy iskolájának” Hitler azonban Bécset nevezte, mely úgymond „gránitalapú” világnézetet alakított ki benne (ld. Jäckel, Hitler: 143 sk.). Az osztrák parlamentben lezajló politikai cirkuszok nagyon is alkalmasak voltak rá, hogy kialakuljon benne a demokrácia megvetése (ld. Kershaw, Hitler I.: 56);

mellesleg megutálta az egész dualista rendszert, és az obstruáló csehek mellett az Ausztriát „fölbomlasztó” magyarokat is (később kijelenti majd, hogy Magyarország megszállása után nemcsak a budapesti zsidósággal, de a magyar arisztokráciával is foglalkozni kell; ld. Kershaw, Hitler II.: 531). A bécsi dekadens modernitás és etnikai keveredés mélységes ellenszenvet kelt benne, s megerősíti konzervativizmusát és nagynémet érzelmeit egyaránt. Bécsben válnak ősellenséggé számára egyrészt a marxizmus, másrészt a zsidóság (ld. Kershaw, Hitler I.: 53). Bár kevés dokumentum áll rendelkezésre (a *Mein Kampf* későbbi emlékezései már sokmindent átstilizálnak), de valószínűnek látszik, hogy a bécsi élmények alapján kapcsolja össze a zsidóságot a modern liberális sajtóval és kulturális élettel (benne az „elfajzott” művészeti élettel és saját idevágó kudarcaival), valamint a prostitúcióval (ő maga, amennyire megítélhető, aszexuális beállítottságú volt), s végül, de közel sem utolsó sorban „a marxizmus zsidó doktrínájával” (ld. uo.: 82). A szociáldemokrácia internacionalista tömegmozgalmát pángermánizmusa miatt nyilvánvaló fenyegetésként éli meg, de annak fegyelmezett szervezete imponál neki, a zsidó vezetők iránti ellenszenvé és a proletár tömeg lenézése dacára (ld. uo.: 59, 79). Bécsben kezdi el lassanként gyűlölni a zsidókat is, bár e fordulatnak nincs valamiféle látványos tanújele: antiszemitizmusa ugyanis fokozatosan és ingadozva alakul ki. Ekkoriban még zsidó üzleti, sőt baráti kapcsolatai is vannak, amiben persze érdekek is szerepet játszhatnak – később azonban nem lesz majd tekintettel az érdekekre sem. Bécsi antiszemitizmusa tehát egyelőre csak személyes jellegű ellenszenv, még nem ideológia; csak később fejlődik ki belőle „világnézet” (ld. uo.: 71 sk., 87). Nagy és maradandó hatást tesznek rá viszont a Bécsben megismert politikai leckék: a nagynémet Schönerer eszméi (a „Heil!” köszöntést és a „Führer” kifejezést majd innen veszi át), valamint a szociáldemagóg Lueger tömeghatása (ld. uo.: 57). Ők mindketten antiszemiták is, míg azonban Schönerer radikális antiszemitizmusa inkább elvi jellegű, a Luegeré inkább gyakorlati, sőt mondhatni prakticista. (Tőle származik a később gyakran idézett és időnként alkalmazott mondas: „hogya ki zsidó, azt én mondom meg”.) Lueger demagóg antiszemita szövegei közé tartoztak az olyan kijelentések, hogy a leghelyesebb lenne az összes zsidót egy hajóra tenni és a hajót elsüllyeszteni, vagy hogy az antiszemitizmus csak akkor tűnik el, ha az utolsó zsidó is elpusztult – hogy hatással volt Hitlerre, önmagában mutatja, hogy ez tisztelete jeléül részt vett a temetésén (ld. uo.: 58). (Mellékesen hatást gyakorolt rá a Jörg Lanz von Liebenfels néven író szélhámos szexuálpatologikus antiszemitizmusa is, vö. erről Lendvai, Középeurópa: 220.) Lueger demagógiája képes volt egyfajta (a gyűlölt és irigyelt szociáldemokratákéhoz hasonló) „kollektivitás” megteremtésére is; és Hitler később ennek hiánya miatt bírálta az elvileg csodált Schönerert; hiszen úgymond a tömegből csak és kizárólag az élő szó váltja ki a szenvedélyt, melyet

igazán „die grausame Göttin der Not” ébreszt föl (v.ö. Ormos, Fasizmus: 214). Hitler nevelődési folyamatának befejező állomása végül München volt. Formálisan azért költözött át a bajor fővárosba és művészeti központba, hogy a bécsi kudarcok után ott tanuljon, valójában azonban a k.u.k. katonai szolgálat kiküldése céljából. Tekintve, hogy később önként jelentkezett a német hadseregbe (ahová, osztrák állampolgár lévén, csak bürokratikus figyelmetlenségből vették be), s a világháborút derekasan végigharcolta, mostani dezertálásának oka nem gyávaság volt, hanem hogy nagynémet meggyőződése miatt nem kívánt a Habsburg-monarchia hadseregében szolgálni (ld. Kershaw, Hitler I.: 87-88, 105). A müncheni légkört, az ottani kávéházi politizálást egyenesen imádta (ld. uo.: 98); de ez a miliő az igazi hatását csak a háború után fejtette ki rá. Hitler a háborúba Münchenből vonult be, utána oda tért vissza, s München a továbbiakban is kedves városa maradt.

A magányosan kallódó Hitlernek a hadsereg otthont, a háború életcélt adott. Bár minden jel szerint tisztességesen szolgált, s kiérdemelte a vaskeresztet (amelyre egy zsidó származású parancsnoka terjesztette föl), később ebből mítoszt csinált, s azok a bajtársai, akik a katonaéveiről nem a legkedvezőbben nyilatkoztak, 1933 után minimum figyelmeztetést kaptak, sőt könnyen Dachauban találhatták magukat (ld. uo.: 592). Politikai nézetei, amennyire ez kideríthető, mindvégig ugyanazok maradtak a háború idején is: ha nem is különösebben hangoztatott, de mégis meglévő ellenszenv a marxizmussal, a szociáldemokráciával és a zsidósággal szemben (ld. uo.: 103, 106 sk.). Ezek a lappangó tendenciák hirtelen és elemi erővel törtek azután felszínre a háború végén, amikor Hitler életének nagy fordulata bekövetkezett. Nem sokkal a fegyverszünet beállta előtt egy mustárgáz-támadás során időlegesen elvesztette a látását, kórházba került, s ott érte a forradalom híre. Fölzaklatott lelkiállapotában (a gáznak mint pusztító eszköznek az alkalmazása a későbbiekben is katasztrofálisan megüli a lelkét) az összeomlásért a szociáldemokratákat tette felelőssé, majd mögöttük a zsidókat (a bolsevizmus egyelőre nincs a látókörében), s eldöntötte – tehát még az előtt, hogy szónoki tehetségét fölfedezték volna –, hogy politikus lesz (ld. uo.: 111 sk.). Innentől kezdve az a Hitler áll előttünk, akit a történelemből ismertünk: a fanatikus és mániákus zsidógyűlölő. Hogy ez a patológikus érzélemvilága eddig nem nyilvánult meg látványosan, nem jelenti azt, hogy nem rejtőzött ott benne; hogy azonban most vulkánkitörés-szerűen a felszínre tört, az jól magyarázható az adott körülményekkel. Sok példát ismertünk a történelemből és a kultúrtörténetből, amikor valaki egy misztikus jellegű élmény hatására hirtelen megvilágosodott és megváltoztatta egész addigi életét, amelyben persze már preformálva volt az új: ilyen kvázi-misztikus élmény lehetett Hitler számára a gáz-támadás egyéni és az összeomlás társadalmi sokkja, illetve ezek egybeesése. Egy hirtelen intuitív fölismerésben egycsapásra megérthette, hogy ha a marxista szoci-

áldemokraták, akiknek ideológusai és vezető politikusai zsidók, a forradalommal elárulták és hátbatámadták az óriási áldozatokat viselő német népet és a hőiesen küzdő német hadsereget, amelynek katonájaként ő maga, Adolf Hitler is életét kockáztatva harcolt, s az aljas gáztámadásban szemévilágát csaknem el is veszítette – akkor igaza volt Schönerernek és Luegernek, igaza volt még a zavarosfejű Lanznak is: igen, minden bajnak a nép életében, minden rossznak a történelemben valóban a zsidók az okai. Ettől az élménytől kezdődően tehát engesztelhetetlenül gyűlölte őket, s élete nagy céljának tűzte ki, hogy ne csak általánosságban segítse elő a német visszavágást a háború elvesztéséért és a bosszút az ezt okozó árulásért, hanem ezen belül külön is megbüntesse az egész összeesküvés mögött ott rejtőző zsidókat, és megszabadítsa tőlük Németországot.

Tényleges politikai pályáján Hitlert a hadsereg indította el, mégpedig a Bajor Tanácsköztársaság kikiáltásával és leverésével összefüggésben. Ennek az efemer politikai alakulatnak egész története abszurdításokkal van tele, kezdve már a keletkezésével, mely a független-szociáldemokrata miniszterelnök, a zsidó származású Kurt Eisner meggyilkolásával kezdődött. Eisnert a félig szintén zsidó származású monarchista Anton von Arco gróf gyilkolta meg, hogy ezzel bizonyítsa a zsidók hazafias érzelmeit és bátorságát, miután származása miatt kizárták az obskurus nacionalista Thule Társaságból. (Arco büntetésül azt a kényelmes landsbergi várfogságot, majd szabadlábra-helyezést és kegyelmet kapta, mint majd később Hitler; de 1933 után a Führer ellen tett kijelentései miatt és mint „félzsidónak” szintén retorziókban volt része.) Előzőleg néhány anarchista-kommunista munkás lövöldözött és gyilkolt is a Landtagban, ahová Eisner egyébként épp azért igyekezett a meggyilkolásakor, hogy benyújtsa lemondását (ld. uo.: 597). A gyilkosságra válaszul kiáltották ki azután a Tanácsköztársaságot, előbb csak egy névlegest, aztán egy igazit. (Eisner még megpróbálta összeegyeztetni a parlamentarizmust és a tanácsrendszert.) A müncheni idealista, kommunista és anarchista politikai vezetők (a hivatalos szociáldemokrata kormány Bambergbe menekült) naiv kormányzási kísérleteivel párhuzamosan a vörös és a fehér gárdák kegyetlen és értelmetlen leszámlolásokat vívtak egymással, míg végül a Reichswehr (és az Epp-Freikorps) bevonulása véget vetett az anarchiának. Az ezt követő megtorlás éppoly kegyetlen és értelmetlen volt; a bajor kispolgárok azonban mégis, még évekig, csakis a vörös terrortól iszonyodtak (ld. uo.: 126 sk.). München ettől kezdve a jobboldali erők gyűjtőhelyévé lett a „vörös” Berlinnel szemben (ld. uo.: 128).

Ezekben az eseményekben Hitler, még mindig a hadsereg tagjaként, ha nem is valamilyen komolyabb értelemben, de azért résztvett. A forradalmi időszakban, március-áprilisban „Vertrauensmann” volt a századában, s mint ilyen nemcsak együttműködött a szociáldemokratákkal, de a Tanácsköztársaság alatt nyilván vö-

rös karszalagot is viselt (amiről egyelőre még hiányzott a horogkereszt). Most megismerkedett hát a bolsevizmussal is, amellyel szemben még a szociáldemokráciát is a kisebbik rossznak tartotta. Emiatt talán még be is lépett volna a pártba, ahogyan ezt későbbi nemzetiszocialista hívei közül ekkoriban többen csakugyan megtették, s ő maga is 1921-ben megjegyezte: „egy ideig mindenki volt szociáldemokrata” (ld. uo.: 130 sk.). Ne felejtjük el, hogy maga a hadsereg és annak vezetése ellenséges volt ugyan a kommunistákkal és a független-szociáldemokratákkal, de nem volt az a tradicionális szociáldemokráciával szemben, mellyel már a forradalom óta együttműködött (ld. Ormos, Hitler: 24). (Ezt a tényt Hitler később csak annyiban volt hajlandó figyelembevenni, hogy a *Mein Kampf*ből készült és tömegesen terjesztett egykötetes „Volksausgabe” egyszerűen „a forradalom” szóval helyettesítette „a század legnagyobb gazsága” kifejezést, amely pedig pontosan illett a „Novemberverbrecher” hírhedt szölamához; ld. Kershaw, Hitler I.: 595, 605.) A Tanácsköztársaság bukása után Hitlert viszont bevették egy a forradalmi tevékenységeket kivizsgáló bizottságba: ez volt az első politikai tevékenysége, amelyben már nyilván sokkal szívesebben vett részt (ld. uo.: 133). Ezután lesz majd gondolatvilágának része a bolsevizmus elleni harc jelszava, összefonódva a zsidóság elleni harc hirdetésével, ahol azonban az előbbi társult a már meglévő utóbbihoz, és nem fordítva. Ahogyan Nolte állítása is a *Der europäische Bürgerkrieg*ben, az Orwell-műre asszociáló patkányhasonlatról, szintén nem bír különösebb valószínűséggel e vonatkozásban, s mellesleg éppúgy hipotézis, mint a „Klassenmord–Rassenmord” párhuzam (ld. Kershaw, Hitler I.: 606; Kershaw, Hitler II.: 854). Hitler később ezt az ügyet, amelyhez hasonló rémtörténetekről egyébként oroszországi emigránsok müncheni elbeszélései és sajtóbeszámolói alapján értesülhetett, abszolúte esetlegesen említette egy ízben, s amikor a személyes tapasztalataira a kommunista terrorról valóban hangsúlyosan utalt, akkor éppenséggel az 1919-es bajorországi eseményeket hozta csak föl. (Mindezen vonatkozásokról az alábbiakban lesz még szó.) „Ellentétben azzal, amit valaha állítottak, Hitler antiszemitizmusát nem antibolsevizmusa váltotta ki, az már jóval korábban kialakult benne.” (Kershaw, Hitler I.: 162.) Az antiszemitizmust először mint *pure* antiszemitizmust hirdette, minden antibolsevizmus nélkül. Ebbe a propagandatevékenységbe a parancsnokság, konkrétan Kurt Mayr százados vonta be – ekkor még ellenforradalmár és a Kapp-puccs támogatója, később a szociáldemokrata Reichsbanner tagja; 1933 után emigrált, de aztán Franciaországban elfogták és Buchenwaldban halt meg (ld. uo.: 134). A hadsereg ugyanis ideológiai nevelésre törekedett, s ezért tanfolyamokat szervezett. Amikor 1919 nyarán Mayr levelet kapott az ulmi Adolf Gemlich-től, melyben az fölvilágosítást kért a zsidókérdésről, Hitlert bízta meg a válasz kidolgozásával. (Mayr hozta össze Hitlert egyébként Röhm-mel is; ld. uo.: 163.) Fölfedezte ugyanis, hogy beosztottjá-

nak propagandisztikus és szónoki tehetsége van; részben Karl Alexander von Müller müncheni professzor információja nyomán, akinek egyik előadása után Hitler heves és hatásos vitát folytatott valakivel, aki védte a zsidókat (ld. uo.: 135). Ugyanakkor kidolgozott válaszában, első hiteles idevágó nyilvános megnyilatkozásában „hideg és érzelemmentes [...] maradt” (Ormos, Hitler: 22). Eszerint a zsidóságot, mely nem vallás, hanem faj, nem érzelmi alapon, hanem tények alapján kell megítélni, s nem pogromokkal, hanem szisztematikus kirekesztéssel kell küzdeni ellene. „A végső célnak mindenképpen a zsidóktól való teljes megszabadulásnak kell lennie.” (V.ö. Kershaw, Hitler I.: 137.) Ugyancsak a hadsereg illetve a parancsnokai indították el Hitlert a gyakorlati-politikai tevékenység útján is. Megbízásukból 1919. IX. 12-én résztvett az év januárjában a Thule Társaságból érkező Anton Drexler, Dietrich Eckart, Gottfried Feder és Karl Harrer által alapított, amúgy jelentéktelen Deutsche Arbeiterpartei egyik gyűlésén, ahol – nagynémet meggyőződésének megfelelően – hevesen felszólalt a bajor szeparatizmus ellen. Ezután meghívást kapott a pártba, melyhez némi habozás után csatlakozott. A széles körben elterjedt legenda szerint ő volt a 7. tag, más adatok szerint az 555. tagkönyv volt az övé, ismét mások szerint a párt taglistája az 501. számmal kezdődött, onnan a betűrendet követve (ld. uo.: 138-139, 601). Egy ilyen nevű párt létezett már korábban is: a szudétaföldi Trautenauban (Trutnov) alapították 1904-ben, és 1918 augusztusi bécsi kongresszusán fölvette a Deutsche Nationalsozialistische Arbeiterpartei nevet. A müncheni DAP követte a példát: 1920. II. 24-i kongresszusán a Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei nevet vette föl. A „nemzetiszocialista” jelzőhöz az egyre nagyobb befolyásra szert tevő Hitler ragaszkodott, aki eredetileg – legalábbis állítólag – a „Szociálforradalmárok Pártját” akarta megalapítani. (Ld. Kershaw, Hitler I.: 600; Ormos, Hitler: 41 sk.) Úgy vélte ugyanis – teljes joggal –, hogy a szociáldemokrata befolyás alatt álló tömegeket egy polgári jellegű párt nem hódíthatja meg (ld. Broszat, Nationalsozialismus: 30 sk.; Ormos, Hitler: 44). A gyűlésen, melyen már Hitler elnökölt és szónokolt, egy 25 pontból álló programot fogadtak el, melyet Drexler és Hitler dolgoztak ki, Gottfried Feder erőteljes közreműködésével. Ez nemcsak a bolsevizmusra, de a marxizmusra sem tett semmiféle utalást (ld. Kershaw, Hitler I.: 152). Hitler számára azonban lényegileg csak propagandajelentősége volt a „szocialista” (természetesen: nemzetiszocialista) jelző szerepeltetésének; ha ez jelentett neki valamit egyáltalán, akkor csak valamilyen – közelebről meghatározatlan – antiliberális elképzelést. Jellemző, hogy később mindig ellene mondott a program módosítási kísérleteinek, s ragaszkodott az eredeti változathoz akkor is, amikor bizonyos pontok már értelmetlenné váltak: ez mutatja, hogy a konkrét tartalomnak valójában nem volt jelentősége a számára. Pánikszerű félelme a véleményváltoztatástól (ld. Jäckel, Hitler: 149 sk.) abból adó-

dott, hogy egy ilyen változtatásnál újra kellett volna gondolni a tartalmakat, s ez gyöngítette volna a jelszavak mozgósító erejét. „A világnézet Hitler számára meszesemenően csak frazeológia volt.” (Broszat, Nationalsozialismus: 26.) „Habár volt világnézete, de nem azért, hogy *ebből* csináljon politikát, hanem csak ezzel, annak szolgálatában, hatalmának megerősítésére használva.” (Jäckel, Hitler: 13.) A lényeg a program és a jelszavak mozgósító ereje, maga a mozgalom volt, a nagynémet-nacionalista, antiszemita és antimarxista mozgalom. „Hitler szemében a pártprogram egyáltalában nem a megvalósítandó célok megformálása volt, hanem inkább eszköz a hívek megnyerésére és megszervezésére.” (Uo.: 93.) Ennek ideológiai előzményei közé számíthatók már a pángermán mozgalom 1882-es linzi és az Alldeutscher Verband 1912-es programja is (ld. Ormos, Fasizmus: 120); és általában a *völkisch* mozgalmak által hirdetett nézetek. Hitler a *Mein Kampf*-ban azt állította, hogy nem volt lényegi különbség a *völkisch* mozgalmak és a nemzetiszocializmus között, bár magát a „völkisch” jelzőt állítólag nem szerette, mert nem tartotta eléggé egyértelműnek (ld. Kershaw, Hitler I.: 148, 633). A legfontosabb előzmények az elveszített háború nyomán alakuló revansvágyó, obskurus és harcias, szektajellegű csoportok voltak, mint a már említett Thule Társaság, melynek tevékenységében résztvettek Dietrich Eckart, Gottfried Feder, Hans Frank, Hermann Göring, Rudolf Hess, Heinrich Himmler és Alfred Rosenberg, továbbá az Epp-Freikorps, melynek Ernst Röhm, Rudolf Hess, Hans Frank és a Strasser-fivérek is a tagjai voltak. (Ld. Broszat, Nationalsozialismus: 18 sk., 24; a horogkeresztet mint „árja” szimbólumot a Thule Társaság vezette be, viszont Franz von Epp mint eredetileg meggyőződéses monarchista, Hitlert a továbbiakban hol támogatta, hol időnként distanciálta magát tőle.) Nolte a következő személyiségeket sorolja föl, mint Hitler ekkori „tanítói”: Erich Ludendorff, Ernst Röhm, Gottfried Feder, végül Dietrich Eckart, akinek befolyásáról *Der Bolschevismus von Moses bis Lenin. Zwiegespräch zwischen Adolf Hitler und mir* (München 1924) c. posztumusz könyve tanúskodik (ld. Nolte, Faschismus: 348 sk.). A zsidó ősellenség történeti mítoszázt ő plántálta el végleg Hitlerben, mely munkát azután az ugyancsak általa bemutatott Alfred Rosenberg fejezett be teljes sikerrel. (Rosenberg publikálta a Thule Társaság lapjában, a *Münchener Beobachter*-ban a „Cion bölcseinek jegyzőkönyveit”, s ő ismertette meg Hitlert a fajelmélet egyik atyja, H. S. Chamberlain elméletével.) Eckart szerezte meg a pénzt a *Münchener Beobachter*-ből átalakult *Völkischer Beobachter* megvételéhez is 1920 decemberében. (Ld. Kershaw, Hitler I.: 164-165.) Gottfried Feder a „schaffendes/raffendes Kapital”, a „jüdisches Finanz-kapital” és a „Brechung der Zinsknechtschaft” elméleteivel hatott Hitlerre, aki már 1919 júniusában meghallgatta egy előadását, s épp ennek hatására kezdett rokonszenvezni a Deutsche Arbeiterpartei nézeteivel. (Federt, antikapitalista elmélete miatt Hitler, akit ez

egyízben zsarnoknak nevezett, már 1930, de különösen 1933 után háttérbe szorította a nagytőkés körök befolyása alatt; ld. Broszat, *Nacionalsozialismus*: 10-11.) Hans Frank az ógermán jogra hivatkozó jogász elképzeléseivel játszott szerepet a program kidolgozásában. (Frank a hatalomátvétel, de különösen a „hosszú kések éjszakája” után tiltakozott bizonyos jogszerűtlen intézkedések és a rendőrállamiság ellen, s emiatt háttérbe szorult a pártban, ami azonban nem akadályozta abban, hogy a gyarmattá tett Lengyelország főkormányzója legyen, s mint ilyen, számtalan jogsértést kövessen el – emiatt a nürnbergi perben halálbüntetést kapott, bár a fővádoltak közül ő volt az egyetlen, aki őszinte bűnbánatot tanúsított; ld. uo.: 13 sk.) Rosenberg mellett fontos szerepet játszott még a Münchenben élő számos oroszországi (orosz, ukrán, balti-német) emigráns közül Max Erwin Scheubner-Richter (később Hitlert védve esett el a müncheni puccskísérlés során): főleg ők ketten közvetítették Hitler számára az oroszországi ellenforradalom antiszemita és antibolsevista nézeteit (ld. Fischer F.: 240; Kershaw, Hitler I.: 167).

Miközben a pártban háttérbeszorította, majd ki is üldözte a korábbi vezetőket, előbb Harrert, később Drexlert is (ez utóbbi majd csak 1933 után tér vissza, afféle díszletnek), Hitler fanatikus energiával vetette bele magát a szervezőmunkába. Ennek egyik fontos lépése volt, hogy 1921 augusztusában létrejött egy „torna és sport részleg”, majd ebből úgymond a rendezvényeket biztosító, valójában támadólag is föllépő „Saalschutz”, s ebből végül októberban a „Sturmabteilung”, az SA. Művészi hajlamait kiélve, Hitler maga tervezte meg nemcsak a párt emblémáját, de az SA zászlaját is. (Ld. Kershaw, Hitler I.: 604.) Azonban elsősorban a mindenáron való propagandahatásra törekedett. Mint mondotta: „Nem számít, hogy kinevetnek vagy gyaláznak bennünket, bohócként vagy bűnözőkként mutatnak be, a legfontosabb az, hogy beszéljenek rólunk...” (V.ö. uo.: 157.) Ez a klasszikus színházi elv nagyon is illett a propaganda fő eszközét jelentő gyűlésekhez, amelyeken Hitler szónoklata valóban színészi alakításként jelent meg, részben a katolikus egyházi, de méginkább a szociáldemokrata, sőt kommunista rendezvények (mint például hatalmas vörös plakátok) hatását mutató kulisszák előtt (ld. Ormos, Hitler: 38). Hitler zseniális demagógnak bizonyult, s a rendezvényeken a tömegeket csakis az ő szónoklatai biztosították (ld. Kershaw, Hitler I.: 157 sk.). A hatásnak két, egymással összefonódó tényezője volt: az, amit Hitler mondott, és méginkább az, ahogyan mondta. Olyan fanatikus hittel, ahogyan ő beszélt, csak primitív jelszavakat lehetett elmondani, ezeket viszont csak fanatikus hittel lehetett elhíhetővé tenni. „Beszédeinek meggyőző erejét főként saját hitének ereje és az biztosította, hogy egyszerű diagnózist adott Németország problémáira, és vonzóan egyszerű receptet javasolt azok orvoslására. [...] Nem az számított, hogy *mit* mondott, hanem az, hogy *hogyan* mondta.” (Uo.: 144-145.) A hatás titka „idealizmusának nyilvánvaló őszintesége” volt (uo.:

159); a szuggesztív erejű fanatikus hit, amely addig tudott hatni, míg ő maga is átélte – a háború végén ezt már nem érzi majd, s ezért nem is mond nagy beszédek (ld. Ormos, Hitler: 39). Az egész olyan volt – jegyzi meg Kershaw –, mintha nem is egy politikai, hanem egy ébredési mozgalom lenne: és tulajdonképpen az is volt. A *völkisch* megújulás, a *Volksgemeinschaft* megalkotása szellemében Hitler a zsidógyűlöletet tette beszédeinek fő témájává, erre az egyetlen ellenségre koncentrálna: a háborúból meggazdagodott zsidó spekulánsokat föl kell akasztani, általában a zsidókat „el kell távolítani a nemzet testéből”, koncentrációs táborokba zárni, hogy ne rontsák meg a népet stb. Később, a *Mein Kampf*-ban is a háborús spekulánsokkal kapcsolatban jelenti ki, nyilvánvalóan saját gáztámadás-sokkjának hatása alatt: német katonák millióit lehetett volna megmenteni, ha a világháború kezdetén „a német nép héber kizsákmányolói közül tizenkét- vagy tizenötezret mérgesgázzal elpusztítanak”. Ezt az antiszemita propagandát Hitler a szónoklataiban előbb a federatív antikapitalizmussal kapcsolta össze, és csak később, 1920 júliusától a marxizmussal és a bolsevizmussal, sőt végül a szociáldemokráciával is, mely úgymond az orosz katasztrófát készíti elő Németországban. (V.ö. Kershaw, Hitler I.: 160-161, 244, 263.) Hitlert ez a szuggesztív tömegmozgósító hatása egyszerűen nélkülözhetetlenné tette a pártjában. Ez rövidesen egyértelműen ki is derült, amikor ugyanis fölvetődött, hogy a párt tevékenységét szélesebb körben is szervezni kellene, nemcsak bajor területen. Hiszen a rengeteg hasonló német szervezet között ők csak az egyik voltak, s eleinte csak bajor szervezetnek számítottak, habár összeköttetésben az osztrák és szudétaöldi nemzetiszocialistákkal is (ld. Berend: 149-150; Ormos, Fasizmus: 280 sk.). (Németország, Ausztria, Csehszlovákia és Lengyelország német nemzetiszocialista pártjai 1920 augusztusában Salzburgban találkoztak is, a találkozón Hitler is résztvett; ld. Kershaw, Hitler I.: 169.) A terjeszkedés természetes iránya nyilvánvalóan a porosz terület, Berlin lett volna. Ezt szolgálta volna az egyesülés az Alfred Brunner által Düsseldorfban még 1918-ban alapított Deutschsozialistische Partei szervezetével, melynek Nürnbergben és Münchenben is voltak fiálái, továbbá a székhely áthelyezése Berlinbe (ld. uo.: 149). Hitler mindezt oly erősen ellenezte, hogy végül tiltakozásul kilépett a pártból (ld. uo.: 169 sk.). Kockázatos lépése meghozta az eredményt: mivel nyilvánvalóvá lett, hogy nem tudják nélkülözni attraktív, teatralis demagógiáját, kapituláltak a követelései előtt. Hitler ekkor visszalépett a pártba (3860. sorszámu tagkönyvvel), és pedig elnöknek, ámde diktátori hatalommal (vagyis Führernek), s azt is kikötötte, hogy a programhoz nem lehet hozzányúlni, a székhely pedig München marad (ld. uo.: 172-173). A másik párt rövidesen meg is szűnt, tagjainak jelentős része (így a nürnbergi főnök, a később hírhedtté vált Julius Streicher) átlépett az NSDAP-ba. Rövidéletűnek bizonyult az a kísérlet, hogy Berlinben már ekkor NSDAP-csoportot hozzanak létre, annál is inkább, mert a szociáldemokrata

porosz belügyminiszter, Carl Severing betiltotta Poroszországban a náci pártot – így helyette egy efemer Grossdeutsche Arbeiterpartei alakult meg 1922-ben, amelyben a későbbi nemzeti hős, Albert Leo Schlageter is résztvett.

Hitler és pártja azonban váratlan ösztönzést kapott egy nem német, hanem külföldi szervezet és annak sikeres akciója példájából: Mussolini fasiszta pártjának államcsínye lelkesedéssel töltötte el a müncheni nemzetiszocialistákat. Még egy hét sem telt el a *marcia su Roma* után, amikor Hitler egyik fanatikus híve, Hermann Esser profétikusan kinyilvánította: „Németország Mussolinijét Adolf Hitlernek hívják.” (V.ö. uo.: 187.) Maga Hitler is kijelentette: „Így fog a dolog nálunk is történni.” Innentől határozott messiási tudatot kezdett mutatni kifelé is, és beszédeiben utalásokat tett rá, hogy egy zseniális diktátorra lenne szükség a zsidó marxizmus és az orosz bolsevizmus ellen. „Kész vagyok magamra vállalni ezt a felelősséget” – közölte híveivel 1923 júliusában (ld. uo.: 189-190), s egy alkalommal Lossow (a Reichswehr bajorországi exponense) előtt nyíltan Mussolinihoz hasonlította magát (ld. uo.: 613). Olyannyira azonosult a szerepével, hogy egyik műveltebb híve, Hanfstaengl biztatására öntudatosan és öntelten kijelentette: minek utazzon? mit is tanulhatna? (ld. uo.: 276-277). Példaképeinek sorába, Luther, Nagy Frigyes, Bismarck mellé, most fölveszi Mussolinit, s e választása mellett mindvégig ki is tart (ld. uo.: 283); így későbbi berlini dolgozószobájában Nagy Frigyes portréját és Mussolini mellszobrát helyezi el (ld. uo.: 332-333). Ennyi másolás után a nemzetiszocialista mozgalmat joggal lehet a „fasiszta” jelzővel is illetni. Hogy a náci köszöntés szintén olasz hatásra jött-e szokásba, vitatott – Hess szerint 1921-ben már használták, ez esetben az 1922-es fasiszta minta megerősítő jellegű volt (ld. uo.: 642). Az olasz fasizmus és Mussolini példája azonban mindenekelőtt egy hasonló típusú puccs, egy *marcia su Berlino* kísérletére ösztönözte a nácikat (ld. Ormos, Hitler: 46 sk.). Ehhez Bajorország és München – mint említettük – alapvetően kedvező helyzetet biztosított, bár némi komplikációval, melyet a hagyományos bajor szeparatizmus jelentett. A náciknak úgy kellett ezt céljaik szolgálatába állítaniuk, hogy a Poroszország- és Berlin-ellenesség ne vezessen bajor elszakadáshoz, hanem csak eszköz legyen a birodalmi központ meghódításában. Ezt részben erővel, részben diplomáciával érték el. Még 1921-ben megtámadták a Bayerbund gyűlését (ezért Hitlerre 1922 januárjában 3 hónapi börtönt szabtak ki, amiből 1 hónap letöltendő volt; ld. Kershaw, Hitler I.: 182-183); de 1922. VIII. 16-án már az SA is résztvett a jobboldali bajor félkatonai szervezetek gyűlésén, amelyen a jelszó ez volt: „Németországrát – Berlin ellen!” (ld. uo.: 184.) A müncheni elittel is kezdett már egy jó kapcsolat kiépülni, olyan polgárias, ám ekkoriban náci személyiségek révén, mint Ernst Hanfstaengl vagy Kurt Lüdecke (később mindketten ellentétbe kerültek a nácikkal); Rudolf Hess pedig vezérét nemcsak Karl Haushofer professzornál, a geopoliti-

ka nagymesterénél, hanem Erich Ludendorff tábornagnál, a világháború hősnél is beajánlotta (ld. uo.: 192, 199). Az 1923. IX. 1-2-án megrendezett ún. „Deutscher Tag” alkalmával megalakult egy Deutscher Kampfbund, az SA mellett a Bund (korábban: Freikorps) Oberland és a Röhms-csapat Reichskriegsflagge szervezeteinek részvételével (ld. uo.: 203). A puccskísérletre a bajor szeparatistákkal való versenyzásban került sor; az NSDAP és az SA körei hiszterikusan követelték, hogy végre lépni kell valamit (ld. uo.: 206). (A náci pártnak a puccs előestéjén 55 ezer tagja volt; ld. uo.: 196.) Münchenben a fegyveres hatalommal ténylegesen egy triumvirátus rendelkezett: Gustav von Kahr, rendkívüli bajorországi főbiztos az újabb „kommunista veszély” miatt elrendelt szükségállapot idejére; Otto von Lossow, bajorországi Reichswehr-parancsnok; Hans von Seisser, a rendőrség főnöke. A Kampfbund mindenáron rá akarta kényszeríteni ezt a triumvirátust a tervezett puccsra, amire Hitler aztán szép szóval, méginkább presszióval rá is vette őket. A szereposztás ez lett volna: Ludendorff birodalmi kormányzó (*Reichsverweser*), Hitler birodalmi kancellár, Kahr bajor tartományi kormányzó (*Landesverweser*), Lossow a Reichswehr minisztere, Seisser rendőrminiszter (ld. uo.: 208 sk.). (Németország eljövendő diktátorán természetesen mindenki Ludendorffot értette, senki nem Hitlert; ld. uo.: 204.) November 8-án az önként csatlakozó Ludendorff mellett a pisztollyal handabandázó Hitlernek sikerült maga mellé állítania a triumvirátust is az ottani Kahr-gyűlés idején megrohamozott Bürgerbräukellerben (innen: „sörpuccs”), miután azonban ennek tagjai tájékoztak a Reichswehr főparancsnokánál, Hans von Seeckt tábornagnál, és tőle megtudták, hogy a hadsereg nem fog a kormány ellen fordulni, még az éjszaka folyamán odahagyták a puccs ügyét, mely másnap, november 9-én a rendőrség ellenállása nyomán összeomlott. (Ld. uo.: 207-208.) A hitleri hatalomátvétel után Kahrt a „hosszú kések éjszakája” kapcsán meggyilkolták (a náci a puccs pénteki napját morbid humorral „Kahr-Freitag”-ként emlegették), Lossow törökországi emigrációba ment, Seissert egyidőre koncentrációs táborba zárták, ő a főlzabادلás után reaktiválta magát.

A szabályellenesen nem Lipcsében, hanem Münchenben lefolytatott pör során az elfogult bíróság lehetővé tette a vádlott számára (aki mellesleg különféle leleplezésekkel is zsarolt mindenkit), hogy demagóg propagandabeszédeket tartson; végül rendkívül enyhe ítéletet hozott, s még ezt a büntetést sem kellett Hitlernek teljesen letöltenie. (A bíróság elnöke, Georg Neithardt 1933 után náci párttag lett; v.ö. mindehhez Lendvai, Középeurópa: 222.) Fogsága idején (míg ő a *Mein Kampf*ot tollbamondta) a betiltott nemzetiszocialista párt szétesett, s a helyettesítési kísérletek sikertelenek maradtak. Bajorországban 1924-ben a Völkischer Block eleinte volt csak sikeres, később már kevésbé (ld. Kershaw, Hitler I.: 214 sk.); ugyanez lett a sorsa Röhms országos, Frontbann nevű szervezetének, amelybe pedig a kitűnő szervező Gregor

Strassert is bevonta, sőt együttműködött Ludendorffal (ld. uo.: 232). (Ludendorffot excentrikus egyénisége nem tette alkalmassá arra, hogy a Hindenburgéhoz hasonló szerepet játsszon – amikor Hitler 1925-ben rávette az elnökválasztáson való indulásra, jól tudván, hogy úgyis megbukik, mindössze 1,1 %-ot szerzett; ld. uo.: 265.) Ugyanakkor a pör rendkívül népszerűvé tette Hitler személyét a völkisch mozgalmak összes áramlataiban, olyannyira, hogy szabályos kultusz kezdődött körülötte. Ennek lett a dokumentuma Georg Schott könyve, az első Hitler-életrajz, s méghozzá a Németországban nagy hagyományra visszatekintő „Volksbuch” műfajában: *Das Volksbuch vom Hitler* (München 1924). Ebben a könyvben jelenik meg Hitler először igazán mint *Führer*, mint a nép karizmatikus vezére. Amint a szerző írja: „Személyiségének titka abban rejlik, hogy ami a német nép lelke legmélyén szunnyad, benne testesül meg teljes valójában.” (V.ö. uo.: 225-226.) Hitler itt mintegy megtestesíti a radikális dinamizmust és életerőt, a német újjászületést (ld. uo.: 309). (Ennek az első pillantásra abszurd ténynek tömeglélektani magyarázatát fõntebb érintettük.) Hitler tehát ismét, ezúttal egy magasabb szinten, nélkülözhetetlennek bizonyult (ld. uo.: 227 sk.). Pontosabban: világossá vált, hogy egy *völkisch* politikai párt csakis egy *Führer*-párt formájában szerveződik meg, létezhet és működhet, és hogy Adolf Hitler – éppen a rá jellemző, szélsőségesen és abnormálisan karizmatikus tulajdonságai miatt – tökéletesen el tudja játszani ezt a szerepet. „[A]z NSDAP” – állapítja meg Ian Kershaw – „olyan tudatos ’vezéri mozgalommá’ alakult át, mely ideológiai és szervezeti téren is a Hitler-kultuszon alapult...” (V.ö. uo.: 287.) Amikor 1925. II. 27-én az NSDAP, majd az SA is újjáalakult és a *Völkischer Beobachter* újra megjelent, Hitler szimbolikusan ugyanott kezdte újra gyűléseinek sorát, ahol abbahagyta: a Bürgerbräukellerben. Egyáltalán, ettől kezdve óriási szerepe lett a szimbólumoknak. A párt tagjait személyes felelősség, föltétlen engedelmeség, látványos hűségeskü kötötte a Vezérhez, Goebbels jellemzése szerint „mély és misztikus, majdnem vallásos szertartás”; és már 1923-tól gyakori volt, de 1926-tól kötelezővé lett a „Heil Hitler!” köszönés (ld. uo.: 262 sk., 274, 287). A mozgalom és a vezér tehát kezdett teljességgel azonossá válni, s ennek egyik fő mozzanataként 1925 áprilisában létrejött a közvetlenül a vezérnek alárendelt „Stosstrupp Adolf Hitler”, amiből azután az SS kifejlődött (ld. uo.: 273-274).

Egy bajor gyökerezettségű nagynémet *völkisch* párt azonban e minőségében soha nem tudta volna meghódítani egész Németország jelentős tömegeit. Ehhez előtérbe kellett kerülnie a „nemzetiszocialista” jelző második felének, a „szocializmus” jelszavának is, és mégiscsak szükséges volt egy fordulat Berlin felé. Ezt a munkát a Strasser-fivérek: Gregor és Otto Strasser végezték el. A szocializmus jelszava különösen az eredetileg szociáldemokrata Otto esetében játszott fontos szerepet, ami azonban széles néprétegek érzelmeit fejezte ki. A „hazafias és szociális célok párosítása” (egy régi frontharcos szavai) sokaknál aratott sikert, mivel

hittek abban, hogy csakugyan „szocializmus” valósul majd meg, s a régi feudális hierarchia nem tér vissza (ld. uo.: 307-308). Amint föntebb, a különféle német szocialisztikus irányzatok jellemzésénél volt alkalmunk látni, „a szocializmus Németországban mélyebben gyökerezett, mint a demokrácia” (Furet: 322). Mindezt végül mégiscsak fölismerve, Hitler megbízta Gregor Strassert, aki nem volt ugyan kvázi vallásos imádója, de kétségtelenül hű volt hozzá, hogy szervezze meg a pártot Észak- és Nyugat-Németországban, lényegében a porosz területeken, ahol a szocialisztikus hagyomány különösen erős volt. Ennek a hagyománynak a jelentőségét Gregor Strasser, sőt ezidőtájt még Goebbels is erősebben hangsúlyozta, mint a nacionalista jelszavakat (ld. Kershaw, Hitler I.: 266). Az Északon és Nyugaton létrejött új szervezetek rövidesen egy „Arbeitsgemeinschaft”-ot hoztak létre, és Goebbels szerkesztésében a *Nationalsozialistische Briefe* kiadásába fogtak, sőt egy új pártprogram ötletével álltak elő. Feder, ezen fölháborodva, besúgta a tervet Hitlernél, aki a Bambergban 1926. II. 14-én tartott értekezleten lesöpörte a terveket az asztalról (ld. uo.: 269-270). Ettől kezdve Goebbels szinte nem is törődött többé a szocializmussal, és jóformán kizárólag Hitler antiszemita vonalát képviselte, amikor pedig Otto Strasser létrehozta a szocialista irányultságú Kampfverlagot és a *Der Nationale Sozialist* orgánumát (mindkettőben Gregor Strasser is résztvett), kijelentette, hogy amit ezek csinálnak, az szalonbolsevizmus. Otto Strasser egy nagyjelentőségű beszélgetést folytatott Hitlerrel 1930. V. 27-én, amelynek nyomán kenyértörésre került sor. Otto Strasser a program szocializálásról beszélt, állami és munkás-résztulajdonról, sőt kalapács és kard díszítésű jelvényről és „Heil Deutschland!” köszöntésről (ld. Berend: 188-189). Kijelentéseire, miszerint „a vezérnek az eszmét kell szolgálnia” és hogy „szociális forradalomra” van szükség, Hitler azt válaszolta, hogy ez „visszataszító demokrácia”, sőt „marxizmus”. Kifejezetten azonban csak akkor fordult Otto Strasser ellen, amikor az nyilvánosságra hozta beszélgetésüket, majd ennek következtében elvtársaival együtt kilépett a pártból és létrehozta a Kampfgemeinschaft Revolutionärer Nationalsozialisten szervezetét (ld. uo.: 316 sk.). (Otto Strasser 1933 után emigrációba ment, így fivéréltől eltérően életben maradt.) Az 1928-as választások ugyan még lényegében sikertelenséget hoztak a náci pártnak, de az egyre fokozódó elégedetlenség miatt mégis 100 ezer fölé ment és folyamatosan növekedett a taglétszám (ld. uo.: 295 sk.). A párt országos szervezését és a szervezetek irányítását ezidőtől Gregor Strasser intézte, ismeretesen hatalmas sikerrel. A náci párt nagy 1930/32-es előretörésében, különösen protestáns porosz területeken, valójában az volt benne, hogy a Strasser-fivérek nem egy Führer-államban, hanem egy korporatív-szociális rendi államban gondolkodtak, à la *Othmar Spann* – a párt müncheni „nemzeti” és berlini „szocialista” szárnya közötti harc során azonban szükségképpen egyre inkább érvénye-

sült a Führer-elv (ld. Ormos, Fasizmus: 129 sk., 137 sk., 284). Bár Gregor Strasser az 1930-as törés után is Hitler híve maradt, Schleicher ún. „Querfront” tervének akceptálása 1932-ben végzetesnek bizonyult számára. Schleicher talán bízott Hitler megnyerésében is Gregor Strasserrel, csak hogy Hitler még Papennal szemben is, mint tudjuk, közvetlenül tört a hatalomra. Ráadásul Schleicher eleve gyanús volt neki, a szakszervezetekkel, sőt a Reichsbannerral való kapcsolatok miatt, és mert a szociáldemokraták kevésbé rossznak tartották, mint Papent. (Ld. uo.: 667.) Amikor Gregor Strasser elfogadta Schleicher ajánlatát, Hitler, bár pártszakadástól félt, mégis azonnal ellene fordult XII. 7-i vitájuk során, mire ő visszavonult (egy Führer-pártban ez nem történhetett másként), minden tisztségéről lemondott és elutazott Olaszországba, miközben a pártszervezeteket Robert Ley segítségével kivették a kezéből. Bár 1934 elején még megkapta a párt ún. aranyjelvényét, valójában halott ember volt – júniusban már fizikailag is. (Ld. Berend: 295-296; Kershaw, Hitler I.: 385.)

Hogy a Strasser-vonal mennyire valóságos igényeket fejezett ki, azt egy „nemzeti bolsevizmus” (*Nationalbolshewismus*) újra és újra fölbukkanó jelensége is mutatta. (Itt valóságos, de nemzeti irányultságú bolsevizmusról, tehát valódi kommunizmusról beszélünk, nem arról, hogy a náci párt is jellemezhető volt egyfajta jobboldali-nacionalista „bolsevizmusként”, mint pl. Thomas Mann-nál.) Németország, de különösen Poroszország sajátos helyzete Nyugat és Kelet között már a napóleoni háborúk óta folyamatosan életrehívott keleti irányultságú, nyugatellenes szellemi és politikai áramlatokat (ld. Dupeux: 30 sk.). Ez a húszas években is így volt, hiszen a gyűlölt Versailles ellenében jó tájékozódási pontot jelentett Rapallo. A Nyugat-ellenes konzervatív forradalom vagy akár geopolitika főtebb jellemzett eszméi nemcsak a nemzetiszocializmusnak, de a nemzeti bolsevizmusnak is egyfajta táptalaja és kiindulópontja voltak, az antikapitalizmus és a (nép)közösségi eszme közös megléte miatt: Ernst Jünger és Karl Haushofer ideológiája egyaránt komoly közvetítő szerepet játszott (ld. uo.: 18 sk., 255 sk.). A kommunizmus/bolsevizmus kapitalizmus- és liberalizmus-ellenessége a vele rivalizáló nemzetiszocialista mozgalomban is keltett, az elvi ellenségesség mellett, bizonyos szimpátiákat is a gyakorlatban, mivel sokan úgy érezték, hogy a kommunizmusban igazi népi (vagyis *völkisch*) forradalmiság, energia és erő van (ld. Moreau: 55 sk.). A náci pártban az északi területeken erős volt a szocializmus igenlése, s ez helyenként szovjetbarátsággal is párosult (ld. uo.: 12 sk., 18 sk.). Jellegzetes volt a harc a nemzetiszocialista és a kommunista párt között a parasztságért, így tipikusan Schleswig-Holsteinban, ahol a parasztok 1925 és 1933 között általában valamelyik radikálisan Weimar-ellenes pártra szavaztak – a kettő közül fölváltva (ld. uo.: 222 sk.). A kommunista párton belül úgyszintén többen voltak, akik a nemzeti, sőt nacionalista

eszmékkel rokonszenveztek; mint korábban a szociáldemokraták, úgy most a kommunisták közül is sokan nem annyira Marx, mint inkább Lassalle vonalát követték. A hamburgi nemzeti-bolsevisták: Heinrich Laufenberg és Fritz Wolffheim e nézeteik miatt nem maradhattak meg a kommunista pártban (KPD), ezért 1920-ban létrehozták a Kommunistische Arbeiterpartei Deutschlands (KAPD) szervezetét. Egy ideig társult formában megtúrte őket a Komintern, és együttműködtek a hivatalos kommunista párttal a hírhedt 1923-as szászföldi–thüringiai *Märzaktion* során is (ld. Dupeux: 82 sk.). Ez utóbbiban résztvett Hans von Hentig, aki már a müncheni tanácsköztársaságnak is részese volt, majd ugyanott nemzeti-bolsevista csoportot szervezett 1921-ben, később a hazaárulás vádja elől egyidőre a Szovjetunióba kellett menekülnie (ld. uo.: 155 sk.). (Laufenberg a náci hatalomátvétel előtt meghalt, Wolffheim 1936-tól fogságban volt és ott is halt meg; a jogászprofesszor Hentig ellenben közeledett a nácikhoz, akik azonban végül mégsem nézték el neki a múltját, s így emigrált.) Egyikük sem vett részt viszont az ugyancsak 1923-ban szervezett, véres és értelmetlen hamburgi októberi fölkelésben, mely a hivatalos kommunista Ernst Thälmann és Hugo Uhrbans vezetésével ment végbe. (Thälmann későbbi pályája közismert; Uhrbans emigrált a nácik elől Svédországba, ahonnan azután a szovjet diplomácia megpróbálta kiutasíttatni, amikor a moszkvai pöröket bírálta.) A Komintern németországi képviselője, Karl Radek ezt a fölkelést kifejezetten támogatta, sőt dicsőítette (így lett legendás hős Thälmannból), igazán nagy hatást azonban nem ezzel, hanem Schlageter-émlékbeszédével váltott ki. A Freikorps-veterán Albert Leo Schlageter, akinek futó náci kapcsolatáról főntebb már szó volt, korábban a Baltikumban és Lengyelországban harcolt, s most a Ruhr-vidéket megszálló franciák ellen szervezett szabotázsakciókat – a francia haditörvényszék ítélete alapján, és mivel nem volt hajlandó kegyelmet kérni, 1923. V. 26-án agyonlőtték. Radek a beszédében ugyanúgy hősként jellemezte, mint az ún. nemzeti oldal, és kijelentette: a német nacionalizmusnak választania kell, hogy vajon az Antant-tőke, vagy az orosz nép ellen akar-e harcolni. Ennek az ún. „Schlageter-vonálnak” bár erősen vitatott formában, de elhúzódóan voltak képviselői a német kommunista párton belül, mint „a német nép nemzeti és szociális felszabadítása” programjának (ld. uo.: 467 sk.); és ez az eszmeiség nem maradt hatás nélkül a nemzetiszocialistákra. Még Goebbels is azt írta a naplójába 1925-ben, hogy Oroszország nem egy marxista „Keimzelle”, hanem egy új európai rend megalapozója; Röhmöt és a Strasser-fivérekét pedig szinte csak az ő saját (nem föltétlenül hitleri) nemzeti-szocializmusuknak is szerves alkotóelemét képező antiszemizmus választotta el a nemzeti-bolsevistáktól (ld. uo.: 221 sk.). Mindamellet nemcsak Otto Strasser „Kampfgemeinschaft”-jából közeledtek időnként számosan a kommunistákhoz, de a nacionalista irányzat egy olyan hőse, mint Josef „Beppo” Römer (az Oberland-

Freikorps egykori vezetője) szintén belépett a kommunista pártba (ld. uo. 393 sk., 437 sk.) – a náci uralom idején ellenállócsoporthoz tartozott, s többszöri fogság után 1944-ben kivégezték.

A „nemzeti bolsevizmus” áramlata két legeredetibb és legkiválóbb képviselőjének azonban August Winnig és Ernst Niekisch számít. Életútjuk egészen különböző, és csak egyetlen közös pontja van. Winnig eredetileg olyan szociáldemokrata volt, akinél a nemzeti szempontok minden mást, magát a szociáldemokráciát is maguk alá gyűrtek. Az még hagyján, hogy a Baltikumban és Poroszföldön mint politikus német nacionalistaként lépett föl, a Kapp-puccs támogatása azonban már túlment a tűréshatáron, s természetesen kizárták a pártból. A müncheni tanácsköztársaságban is szerepet játszott Niekisch viszont a hivatalos szociáldemokrata pártot elhagyva egyideig mint független-szociáldemokrata tevékenykedett. Amikor a szászországi szociáldemokrácia belső ellentétei nyomán 1926-ban létrejött az ún. Alte Sozialdemokratische Partei Deutschlands (ASPD), ehhez csatlakozott mind Winnig, mind Niekisch, aki 1926-28 között a párt lapjának, a *Volksstaat*-nak a szerkesztője is volt. Az bizonyos, hogy a „porosz szocializmus” eszméi mindkettőjükre hatottak, innentől kezdve azonban útjaik ismét elváltak egymástól. Winnig megírta *Vom Proletariat zum Arbeitertum* c. könyvét (1930), mely világos közeledést mutatott a nemzetiszocializmus felé, s 1932-ben – mint fentebb láttuk – részt vállalt a nácik felé elvárásokat megfogalmazni próbáló dokumentumkötetben. Mindamellett, amikor ugyanebben az évben az ASPD visszatért a hivatalos szociáldemokrata párt kebelére, ő nem tartozott azok közé, akik pótlásként az NSDAP-t választották. A náci uralom alatt egyfajta passzív ellenállást és a keresztény-konzervatív értékek felé fordulást láthatunk nála, s a főlsszabadulás után a CDU egyik alapítója lett. Nem így Niekisch, aki 1927-től kezdődően a nácizmussal szembeni harcot tekintette élete fő céljának, mint a *Widerstand* c. folyóirat szerkesztője. A náci uralommal szemben aktív ellenállást tanúsított, minek nyomán 1937-ben letartóztatták, majd életfogytiglani börtönre ítélték. A főlsszabadulás után a kommunista párthoz csatlakozott, majd ennek folyományaként a keletnémet egyesített párthoz, ám kelet-berlini professzorként az 1953-as főlkelés leverését követően előbb lemondott tisztségeiről, majd kilépett, s végül Nyugatra települt. (Ld. uo.: 234 sk., 327 sk.) Winnig főbb téziseivel fentebb már találkoztunk, most vegyük szemügyre Niekisch gondolatait, ahogyan azokat *Hitler – ein deutsches Verhängnis* (1932) és *Das Reich der niederen Dämonen* (1935-36, megjelent 1953) c. nagyszerű műveiben megfogalmazta. Niekisch kérlelhetetlen és helyenként profétikus elemzése történeti gyökereiben ragadja meg a fasiszmus ill. nemzetiszocializmus keletkezését, s a helyenkénti tévedések ellenére is alapvető elvi szempontokat ad lényegük és szerepük megértéséhez.

Az 1932-es *Hitler*-könyvben Niekisch kiindulópontja a nemzetiszocializmuson belüli bajor és porosz áramlat megragadása és viszonyuk az olasz fasizmushoz, illetőleg a Vezér pozíciójába jutott Hitler helyzete ebben a konstellációban. A nemzetiszocializmus eszerint eredendően forradalmi jellegű, sokjelentésű és sokoldalú mozgalom volt, amelyben azonban az idealista tetterőt korrupció és szolamok nyomták el (ld. Niekisch, Hitler: 5). A konkrét párt, amelyhez Adolf Hitler csatlakozott (Niekisch szintén úgy tudja, hogy hetedikként), amikor meghallgatta Gottfried Feder előadását a tőzsde- és kölcsöntőkérő, s arra a meggyőződésre jutott, hogy ezen eszmék képviseléséhez szükség van egy új pártra: a Deutsche Arbeiterpartei tehát, kisemberek és munkások pártja volt, ködös gondolatokkal az összeomlás utáni nemzeti és szociális földatokról – egy *német tiltakozás*, „deutscher Protest” kifejezője (uo.: 6). Hitler sajátos tehetsége abban mutatkozott meg, hogy mint született szónok, akinek szüntelenül beszélnie kell a tömeggyűléseken, sikerrel átformálta azt a demokratikus mechanizmust, amelyet a Nyugat vitt be Németországba. „[A] legnagyobb demagóg, aki Németországban színrelépett... A demagóg, aki a demokratizmussal szemben föllép, a demokratikus ember egy sajátos változata, akiben a demokrácia eléri szélső határát, akiben saját maga ellen fordul, akiben a saját kerekai alá kerül, akiben előkészíti a saját öngyilkosságát.” (Uo.: 7.) A bajor környezet befolyása pedig abban mutatkozott, hogy a német életerő sehol nem volt jobban fenyegetve, mint Münchenben, a szeparatista, római és francia elidegenedtségben, ahol a klerikális-partikuláris erők cselt vetettek a nemzetiszocializmus forradalmi lendületének: „Ők csábították el Hitlert a novemberi puccsra; mozgalmának sokatígérő illegális-forradalmi lendülete belesüllyedt egy illegálisan előkészített ostobaságba.” Ennek lett a következménye az olasz fasizmushoz való hasonulás is (ami persze, mint láttuk, valójában már a puccs előtt megkezdődött): „Mussolinit és az olasz fasizmust választotta példaképének. Bevezette az idegenszerű barna inget, mely nem illik a német atmoszférához; seregei azóta mint déleurópai megszálló csapatok állnak német földön. Kötelező lett a római-fasiszta üdvözlés-forma, s a szélben büszkén lobogó német zászlók helyére olyanfajta díszlobogók halott formalizmusa lépett, amelyek eddig római légionáriusokat, olasz fasisztákat, katolikus körmeneteket vezéreltek. A mozgalom, amely most új terepet próbált nyerni magának, már nem az volt, mint 1923-ban. Most római stílushoz igazodott.” (Uo.: 8.) A reakciós-bajor polgári társadalom Münchenjében így már nem oroszlánbarlangban érezte magát Hitler, hanem otthon, s ez nem is volt csoda, hiszen a rokon atmoszférájú Ausztriából jött: „Ő romanizált német, aki a vérében ellenreformációs ösztönöket hordoz, félig wittelsbachi, félig habsburgi színezettel.” (Uo.: 9.) Hitler fasizálta a nemzetiszocializmust, mert ami megmaradt belőle, már csak egy *Fassade*. Mindebben az osztrák-bajor fasizmus római, katolikus jellege nyilvánul meg, hiszen a bajor kispolgárok szemében lett Hitler először a *Mann des Volkes*: „A

politikai alaptény a [fasizált] nemzetiszocializmus számára, mint a katolikus egyház számára is, a nép mint természeti adottság; a német protestáns ember számára ellenben az állam mint erkölcsi teljesítmény.” (Uo.: 10.) A fasizált nemzetiszocializmus így lesz végül vallássá, mely a csodára vár, és mindenki ellen föllép, aki nincs az ő igaz hitén: „A Harmadik Birodalom egy ítélőszékkel veszi kezdetét: a bárányokat elválasztják a bakoktól. Aki nincs az igaz hiten, az a Harmadik Birodalomban kiátkozottá lesz. A Harmadik Birodalom nem annyira politikai lehetőség, mint inkább vallásos remény: nem földi állam, hanem egyfajta földi istenországa. Hogy eljöjjön hozzánk, ahhoz az szükséges, hogy egy nemzeti messiás elhozza. A nemzetiszocializmus a nemzeti messianizmus egy formája; a messiás: Hitler.” (Uo.: 12.) A messianizmus ugyan zsidó eredetű, de már a forradalmi Angliában és Franciaországban is pompás virágokat hozott, akárcsak most Mussolini „forradalmi” Olaszországában. A demokratizmus azonban despotikus formákat ölt, mihelyt a nemzeti messianizmus ágyába fekszik, mert a messiás nem lehet szelíd a kicsinyhitűekkel szemben: fanatikusnak kell lennie, mint Cromwell, mint a jakobinusok voltak. A fasiszmus ugyanis nem hoz új autoritást, ezért csak rémuralommal tarthatja fenn magát, bár külső formájában a cézárizmus alakját veszi föl: „A nemzeti messiás, aki a maga istenországát földi igények szerint rendezi be, cézárárrá lesz.” Ez is római, akár a pápaság: „Talán abban is van valami megvilágító erő, hogy Hitler, a fasiszta pápa, nőtlen, ahogy egy igazi paphoz illik.” A hitleri tömeggyűlések katolikus szertartások mintájára előadott ceremoniális prédikációk: „Ahová a nemzetiszocializmus betör, az a hely elveszett Poroszország és a protestantizmus számára.” (Uo.: 13.)

Bár Niekisch itt némileg eltúlozza a Dél–Észak, ill. katolikus–protestáns ellentét szerepét a nemzetiszocialista mozgalom alakulásában, és egyben kissé egymásba is csúsztatja a katolikus és a *völkisch* elvet, illetőleg a protestáns és a *staatlích* elvet, a lényeget tekintve igaza van. Az ellenreformációs és feudális vonásokat hordozó délnémet (osztrák–bajor) milió a természetadta *Volks-gemeinschaft* természetes szülőhelye volt, míg ezzel szemben a reformációs és fölvilágosult hagyományokat képviselő északnémet (porosz–szász) terület a morálra alapozott állami közösség hirdetője. Ezért a nemzetiszocializmusból délen alapvetően a *völkisch*-nacionalista, északon viszont döntően a *staats*-szocialista jelszavak voltak hatásosak, bár nyilvánvalóan egymással összefonódva és egymás függvényében. Az olasz fasiszmussal természetesen az előbbi mutatja a közelebbi rokonságot, hiszen nem volt véletlen, hogy bár Mussolini meghirdette a totális államot, ez igazából nem valósult meg, a szocializmusra pedig csak a salòi korszakban tudott groteszk kísérletet tenni. Niekisch szerint a német szocializmus Feder által meghirdetett változata, például a „*raffendes versus schaffendes Kapital*” megkülönböztetésével, ahol persze minden tőkés az utóbbihoz tartozónak tekinti magát, egy – antiszemita-nacionalista tölté-

sű – szociális pacifizmus (ld. uo.: 17). Ez a politikailag képzett és szakszervezetileg iskolázott német munkást Niekisch szerint valójában nem téveszti meg, csak a kispolgárt, aki már az inflációs idők óta folyamatosan a proletarizálódástól retteg; innen származik a marxizmus elleni gyűlölete, amit a hitleri nemzetiszocializmusban szintén megtalál, mint úgymond a polgári társadalom védelmét (ld. uo.: 18-19). A nemzetiszocializmus ezzel végleg elveszíti forradalmi jellegét, egyértelműen a kapitalizmus kiszolgálójává lesz. Ha Róma annakidején habozott, hogy Luthert bíborossá tegye, „Hitler még időben a polgári társadalom bíborosává lett emelve” (uo.: 20). Ugyanakkor a forradalmi jelszavak, a forradalmiság hazugsága megmaradt: a nemzetiszocializmus mint német forradalom kezdte, és ennek látszatát később is megtartotta; e forradalmi pátosz miatt csatlakoztak hozzá tettekre kész férfiak és az ifjúság (ld. uo.: 25). De ezt a forradalmiságot Hitler végül előbb a gyakorlatban, majd elvileg is föladta, amikor a polgári legalitás mellett döntött: „Egyetlen osztrák sem eszi a levest olyan forrón, ahogy főzik. [...] Nincs legális forradalom, és nincs forradalmi legalitás; ahol a legalitás kezdődik, ott a forradalom végetér. Aki legálisan küzd, nem érinti az alapokat; harca csak versenyfutás a legjobb helyért a közös platformon. Hitler legalitáshűsége a nemzetiszocializmus kapitulációs nyilatkozata.” (Uo.: 26.) Hitler nemzetiszocializmusában így a szocializmus közönséges hazugsággá válik, mert ahogyan egész belpolitikája a kapitalizmus, úgy egész külpolitikája a nyugati kapitalizmus kiszolgálása: jól mutatja ezt, hogy külföldi újságíróknak soha nem nyilatkozik Versailles, hanem csakis az orosz bolsevizmus ellen (ld. uo.: 27). Niekisch szerint amikor a nemzetiszocialisták betörték a polgári pártok közé, súlyos károkat okoztak például a nemzeti Deutschnationale Volksparteinak, mely a *ländlich* porosz-protestáns erőket képviselte (mert talán vannak nemzetiszocialista parasztok, de paraszti nemzetiszocializmus nincsen), s végül kiderült rokonsága a politikai katolicizmussal, a Centrummal is, hiszen ez ugyanazt akarta, csak szelíd eszközökkel. (A dolog ennél persze jóval bonyolultabb volt: a DNVP Hitler egyik szálláscsinálója lett, míg a Centrum legalább megpróbált ellenállni.) A nemzetiszocializmus végül mindenesetre megtörte a porosz-protestáns ellenállást és betöltötte nyugati küldetését: „Hitler nemzeti megváltástana a német hangzáshoz igazított nyugati patkányfogó-dallam volt, mely minden protestánsnak és porosznak eltompította az érzékeit.” (Uo.: 30-31.)

A kéziratban maradt 1935-36-os *Das Reich der niederen Dämonen* (aholis ennek az alsóbb démoniságnak a jellegzetes megtestesítői Göring és Hitler; ld. Niekisch, *Dämonen*: 109) alaptézise változatlanul a reakciós katolicizmus és a haladó protestantizmus szembeállítás: „A protestantizmus vallásilag veszi át, amit a liberalizmus társadalmilag és politikailag elvégez. [...] A liberalizmus szekularizált protestantizmus, miként a fasizmus szekularizált katolicizmus.” (Uo.: 228.) Most

azonban nagyobb nyomaték esik a tanácsköztársaságot leverő Bajorország társadalmi funkciójára: „Bajorországban a polgár már tovább jutott, mint a Birodalomban. Ott még tárgyalni kellett a marxista munkással. A polgári meggondolatlanok a német Északon és Nyugaton dicsőítették Bajorföld misszióját: az egész Birodalmat megtisztítani a marxizmustól.” (Uo.: 22.) Hitler hazug demagógiájának leleplezése ugyancsak a könyv központi témája marad: „Adolf Hitler könyve, a 'Mein Kampf' kétségkívül az európai népek legérdekesebb pszichológiai, emberi és politikai dokumentumai közé tartozik. Egy demagóg itt bemutatja élettörténetét és programját: egyszersmind nyíltan és kendőzetlenül leleplezve mutatja be demagógiájának trükkjeit. [...] A 'Mein Kampf' nem egy hívő könyve, hanem egy olyan emberé, aki azt tette életprogramjává, hogy másokból csináljon hívőket.” (Uo.: 40.) Hogy Hitler nemzetiszocializmusa mennyire nem szocializmus, arra nézve Niekisch földézi annak híres 1930-as beszélgetését Otto Strasserral, amelyben teljesen nyílt cinizmussal kijelentette: Strasser nemzeti szocializmusa „durva marxizmus”, „színtiszta marxizmus, egyenesen bolsevizmus”, s a kapitalizmust védelmezve azzal vádolta, hogy „bevezetnék a gazdaságba annak a demokráciának a rendszerét, mely a politika területén ama romhalmazt produkálta, mely itt van előttünk, és ezzel tönkretennék az egész gazdaságot”; ezért a marxizmussal szemben egy magasabb doktrínával és „hasonló brutalitással” kell föllépni (v.ö. uo.: 51 sk.; figyelemreméltó, hogy Hitler valójában nem egyszerűen a marxizmust, hanem a demokráciát utasítja el). A hitleri nemzetiszocializmus lényege a *kat'exochén* hazugság, s a legjellemzőbb ezekre az emberekre Niekisch szerint az, hogy személyükben az ellenkezőjét mutatják annak, mint amit reprezentálni akarnak. Így hát a testetöltött hazugság szimbolikus példája: „A 'Horst-Wessel-dal'-ban, a nemzetiszocialista himnuszban, a dallam leszáll, miközben a szöveg: 'Die Fahne hoch, die Reihen fest geschlossen' a magasba törne...” (Uo.: 107.)

A fentebbiek, így Niekisch nagyvonalú (bár logikailag nem zökkenőmentes) elemzései közelebb visznek bennünket annak a bonyolult folyamatnak a megértéséhez, amelynek nyomán a német társadalom, elit és uralkodóosztály végül elfogadta a nemzetiszocializmus és vezére hatalomrajutását. Már többször érintettük azokat a közismert tényeket, hogy a Weimari Köztársaság jórészt egy republikánusok nélküli reszpublika, egy demokraták nélküli demokrácia volt; s hogy ilyenén jelleget keletkezési körülményei nagymértékben magyarázzák. Az eredetileg a Nyugat részeként, nyugati államként létrejött Németország később – vezető rész hatalmai: Ausztria és Poroszország keleti kapcsolatai miatt – egyre inkább Kelet felé tolódott, ami egyrészt a „Mitte” és a „Sonderweg” hamis ideológiáihoz vezetett, másrészt valódi feszültségeket keltett a német társadalomban. Az egyesített Németország társadalmi és gazdasági fejlődése már hasonlított Nagy-Britannia és Franciaország

viszonyaihoz, de alkotmányos rendje kulcsfontokon tért el azokétól (ld. Kershaw, Hitler I.: 91-92). „A megvalósult német egység keretei között a különböző európai régiók – Kelet és Nyugat – sajátos találkozásának és keveredésének tanúi lehetünk. Ez a találkozás érdekes módon nem tompította, hanem inkább élezte a konfliktusokat, hiszen a legfejlettebb gazdaság szintjére felzárkózó, életörő országban, Max Weber lényegre tapintó felismerését idézve, egy gazdaságilag hanyatló osztály kezében konzerválta a politikai hatalmat.” (Berend: 31.) Biztosra vehetjük azonban, hogy akár a bismarcki-wilhelmiánus birodalom egy további szerves fejlődése, akár egy valóban belső szükségletből és iniciatívából létrejövő forradalom Németországot normális polgári-demokratikus állammá tehetné volna. Ám a német forradalmi átalakulás egyfelől nem egyszerűen a világháborús vereség és az általa kiváltott válság, hanem ugyanakkor az Antant diktatorikus föltételeinek (miszerint a császár és a császári kormányzat nem reménykedhet tárgyalásokban és a blokád megszüntetésében) eredménye volt. Másfelől pedig a polgári-demokratikus átalakulást az első pillanattól kezdve veszélyeztette a kommunista forradalom perspektívája, amelynek viszont voltak belső gyökerei a Nyugat és Kelet között ingadozó Németországban. Az alapvetően konzervatív beállítottságú és monarchista meggyőződésű német polgárság ezeknek a kihívásoknak nem tudott megfelelni, a súlyos nemzeti föladatokat az erős és jólszervezett német szociáldemokrácia vette át tőle. Amikor II. Vilmos 1918 november 9-én lemondott, még aznap éjjel a köztársasági elnöknek kikiáltott Friedrich Ebert megkeresést kapott a Reichswehrtől, és egyezsége is jutott vele egyrészt a restauráció elhárítása, másrészt egy fenyegető bolsevik forradalom ellen (ld. Furet: 106). Ezt az egyezséget a továbbiakban mindkét fél alapvetően betartotta: a Reichswehr nem volt hajlandó támogatni sem a Kapp-puccsot, sem – még kevésbé – a Ludendorff–Hitler-puccsot, a Német Szociáldemokrata Párt (Sozialdemokratische Partei Deutschlands, SPD) pedig a polgári köztársaság hűségének bizonyult. Csakhogy az államban más, ellenséges erők is működtek, melyeket eleinte ugyan sikerült semlegesíteni, később azonban, döntően a gazdasági világválság hatására, elszabadultak. Alapvetően a két szélsőséges erőről volt szó: a háborús revansra és ellenforradalmi restaurációra vágyó nemzetiszocialistákról és a szocialista proletárforradalmat tovább szorgalmazó kommunistákról. Mindkét irányzat erőszakos kísérletet tett 1919/20-ban, majd 1923-ban a hatalom megragadására, ám az említett egyezés erőivel szemben akkor még kudarcot vallottak. „A Weimari Köztársaság főképp azon bukott meg, hogy a világválság felborította a hallgatólagos megegyezést az állam, a munkaadók és a szervezett munkások között...” (Hobsbawm: 135.) A gazdasági válságot Németországban még külön is kiélezték a versailles-i jóvátétel „megalázó, terhes és egyben felesleges” (Ormos, Hitler: 61) előírásai. Mivel azonban Versailles és Weimar sokak szemében mint

egymással összefüggő jelenségek tűntek föl, ezért a Weimari Köztársaságot védelmező szociáldemokrácia a nacionalista és a kommunista támadások kereszttüzébe került, miközben nem állt mögötte szilárdan az államapparátus. „A szociáldemokrata kormányzati rendszer tehát csak a hatalom egyik rétegét képviselte az új köztársaságban. A hatalom más rétegei, a hadsereg és az államapparátus, önálló tényezőként volt jelen. A demokratikus köztársaság erői és a rendszerbe beépített-leplezett ellenforradalom sajátosan összekeveredett.” (Berend: 145.) A kommunistáknak minden kapitalizmus (a liberális és fasiszta is) ugyanolyan volt, s a szociáldemokrácia utálat a Reichswehr-egyezség óta természetes volt náluk. Ugyanakkor a szociáldemokraták épp a kommunista nyomás miatt nem engedhettek a forradalmi szólamokból, ami a polgárság szemében tette őket gyanússá. (Ld. Furet: 343; Ormos, Hitler: 71.) A szociáldemokrácia így, „a Weimari Köztársaság öréként, vele együtt degradálódott erkölcsileg” (Ormos, Fasizmus: 289); azonban a válság nélkül a weimari Németország lassanként mégiscsak behozta volna az elmaradásait és megoldotta volna a problémáit (ld. uo.: 283). „[A] német társadalom mégsem adta meg olyan könnyen magát, mint ahogy az elemzők nemegyszer állítják. Az 1930-ban bekövetkezett politikai földrengést gazdasági és társadalmi földrengés előzte meg.” (Ormos, Hitler: 59.) Ugyanis a munkanélküliek száma az 1929-es 1,4 millióról már 1930-ban 3 millióra, majd 1931-ben 4,5 millióra, végül 1932-ben 6 millióra emelkedett (ld. Berend: 254). Ezzel párhuzamosan növekedett a kommunista és méginkább a nemzetiszocialista szavazatok száma a választásokon. Bár a húszas évek végén a KPD tagjainak száma nem érte el a 300 ezret, az NSDAP tagjainak száma pedig a 200 ezret, befolyásuk ennél jóval nagyobb volt, és rohamosan nőtt. A KPD-szavazók száma 1928-ban 3,3 millió, 1930-ban 4,6 millió, 1932 júliusában 5,3 millió, novemberében 5,9 millió volt; az NSDAP-szavazóké 1928-ban még csak 800 ezer, de 1930-ban már 6,4 millió, 1932 júliusában 13,7 millió, amiből azonban novemberben elveszítettek 2 milliót (ld. uo.: 288-289, 292-293). Látható, hogy a válság hatására a kommunista szavazatok is folyamatosan nőttek, a nemzetiszocialista szavazatok azonban ugrásszerűen.

Tulajdonképpen azt is elég nehéz megérteni, hogyan szerezhettek a kommunisták ennyi szavazatot a kapitalizmus megdöntésének, a proletárdiktatúrának, Szovjet-Németország kikiáltásának jelszavaival, de végülis a válság a kapitalizmus válsága volt, és hogy a Szovjetunióban mi történik, arról a német munkások csak a szemfényvesztő propaganda révén voltak értesülve. De kik szavaztak a nemzeti-szocialistákra? Általánosan elterjedt vélemény szerint (amint láttuk, ezt Niekisch is osztotta) a kispolgárok. A dolog azonban nem ilyen egyszerű. Döntően valóban a kispolgárok, ezen kívül azonban jelentős paraszti, alkalmazotti és munkásrétegek is, és ezek közel sem voltak mind antiszemiták sem. A húszas évek második felében

és főleg a válság időszakában a nemzetiszocialista propagandában a hangsúly az antiszemitizmusról áthelyeződött az antimarxizmusra (habár azzal, hogy ez persze a zsidóság fő fegyvere), s ha sokan voltak, akik reménykedtek egy kommunista forradalomban, még többen, akik rettegetek tőle (ld. Kershaw, Hitler I.: 282-283). Amikor a választási sikerekkel párhuzamosan a nemzetiszocialista párt taglétszáma 1 400 ezer fölé, az SA létszáma 400 ezer fölé emelkedett (1932), kiderült, hogy bár az antiszemitizmus inkább visszatartó hatású, annyira azért nem az, hogy akadályozná az antikommunista és antimarxista nácipárt támogatását (és akik beléptek a pártba, persze szükségképpen átvették az antiszemitizmust is). A nácik egyik fő támogatója, a tipikusan kispolgári ún. Kampfbund des gewerblichen Mittelstandes valóban erősen antiszemita is volt (ld. uo.: 392-393). „A horogkereszt főcsapata” (*Kerntruppe des Hakenkreuzes*) minősítés így valóban a középrétegre alkalmazható leginkább, ám az ipari munkásság sem volt immunis a nácizmussal szemben (ld. Kettenacker: 100). A középrétegek nyilvánvalóan státusigényeik kielégítését remélték a nemzetiszocialistáktól; a bár erős, de alulreprezentált alsóbb rétegek, akik között azért több volt az alkalmazott, mint a kifejezett munkás, inkább szociálpszichológiai beállítódásuk alapján mutattak affinitást a nácipárthoz (ld. Manstein: 22 sk., 46 sk., 138 sk., 189 sk.). Ez természetesen egy erősen konzervatív, tradicionalista beállítódást jelentett. Wilhelm Reich vizsgálatai szerint az 1930/32-es választások megmutatták, hogy gyakorlati-politikai szempontból nem a gazdasági, hanem az ideológiai rétegződés volt a döntő; ugyanis az 1930-as 6,4 millió náci szavazóból 3 millió volt gazdasági értelemben „proletár”, éspedig 60-70 %-ban alkalmazott, 30-40 %-ban munkás (ld. Reich: 25 sk.). Az idevágó szociálpszichológiai vizsgálatok legfontosabb eredménye viszont az volt, hogy Németországban még a baloldali beállítottságúaknál is az autoratív személyiségtípus dominált, a jobboldaliaknál pedig méginkább (ld. Fromm: 36 sk.). A társadalmi konzervativizmus így könnyen átfordulhatott a politikai reakcióba. „A politikai reakciós belső kötöttséget tart fenn családhoz, nemzethez és valláshoz; olyan tény ez, amelyet a marxista kutatás ezideig egyáltalán nem vett figyelembe.” (Reich: 188.) A tradicionális család ideológiájának szerepei politikailag átertelmződnék: az anya szerepét a „Heimat” vagy „Mutter Deutschland” veszi át, az apa szerepét természetesen a „Führer” (ld. Reich: 56 sk., 77 sk.). Az ilyen típusú szociálpszichológiai-ideológiai beállítódás a parasztság esetében különösen erős, nem csoda tehát, hogy a parasztság körében lefolyt, főntebb említett rivalizálást a nácik nyerték meg, hiszen a szocialista mozgalomnak e körben igen gyöngék voltak a gyökerei. A nemzetiszocialisták így először a katolikus és protestáns kisvárosokat, majd előbb a protestáns, utána a katolikus agrárterületeket hódították meg. A nemzetiszocialista párt tehát nem annyira osztálypárt, mint inkább ideológiai alapon szervezett néppárt volt (ld. Falter: 42); s ebben az ide-

ológiában mégcsak nem is a katolikus–protestáns szembenállás volt a döntő, mint Niekisch gondolta. A náci párt választóinak 17-30 %-a volt katolikus, 70-83 %-a volt protestáns (ld. uo.). A katolikus területek közül a párt erős volt Bajorországban, de gyöngye a Rajna-vidéken, s éppúgy erős volt viszont a keletnémet porosz területeken is. Valójában a polgárosodás és az individualizálódás hiánya, sőt az ezzel való szembenállás voltak itt a döntő tényezők. „E kétoldali beállítottság az autoritáshoz: az *autoritás elleni lázadás, s ugyanakkor elismerés és alárendelődés* – minden kispolgári struktúra központi tényezője a pubertástól a teljes felnőtté válásig való átmenetben, különösen kifejlődve a materiálisan proletár életvitelnél.” (Reich: 60-61.) A német megkésetttség és elmaradottság a nyugati fejlődéshez képest, a marxi „német nyomorúság” és a blochi „nem-egyidejűség”; a „proletár” (Moeller) és „megkésett” (Plessner) német nemzet történelmi fölnőtté válásának el-nem-értsége: ezek voltak valójában a nemzetiszocializmus társadalmi gyökerei.

A náci párt kezdetei nem véletlenül nyúltak vissza a Niekisch által afféle „őstojásnak” minősített obskurus Thule-Gesellschaft-hoz, melyet az okkultista kalandor Rudolf von Sebottendorf (eredetileg: Glauer; rá később a náciak éppoly kevésbé emlékeztek szívesen, mint a hasonló alak Lanzra) alapított, de mögötte különféle soviniszta-antiszemita csoportok, közvetlenül az ún. Germanenbund, távolabbról az Alldeutscher Verband álltak. A párt fölemelkedése a „konzervatív forradalom” és a „forradalom jobbról” áramlatának fősodrában ment végbe, s amint láttuk, az ilyen megalapozottságú dokumentumkötet egy döntő pillanatban nagy szerepet játszott a szalonképesség tételében. Amint Martin Broszat írja: „A jellemző címen: ‘Was wir vom Nationalsozialismus erwarten?’ 1932 tavaszán kinyilatkoztatta húsz neves szerző, protestánsok és katolikusok, jogászok, politikai publicisták, költők és írók, egy Albrecht Erich Günther által szerkesztett kötetben, igen sokféle elképzelését, melyeket az akkor már várható nemzetiszocialista hatalomátvételhez kapcsoltak. [...] Így és hasonló módokon variálták reményeiket a nemzeti konzervatív tábor olyan emberei, akik nagyjából nem tartoztak az NSDAP-hoz, de kétségeik és aggályaik mellett is Hitlert választották, mivel úgy vélték, hogy különféle (új)konzervatív, forradalmi stb.) törekvéseiket mégiscsak célhoz fogja segíteni.” (Broszat, Nationalsozialismus: 5-6.) A konzervatív szellemiségű körök elvi támogatása azonban önmagában nem lett volna elegendő. A náciak hatalomrajutásához alapvetően az volt szükséges, hogy elnyerjék a német uralkodóosztályok: a nagytőkés és nagybirtokos körök, ha nem is egészének, de egy domináns részének a bizalmát. Habár a marxista indíttatású elemzésekben sokáig az a fölfogás uralkodott, hogy a náciak egyszerűen a nagytőke kiszolgálói voltak, a dolog ennél bonyolultabb. (Niekisch kifejezése, miszerint „Schrittmacher des Hitlerismus” a nehézipari nagytőkések voltak, akik egy „cézárt” kerestek, amihez a tippet Spengler adta, lényegében ugyanezt

mondta; ld. Niekisch, Dämonen: 11 sk., 18-19.) Figyelemreméltó ezzel kapcsolatban Nolte megjegyzése, hogy amikor az Otto Strasser vezette „igazi nemzetiszocialisták” 1930-ban elhagyták a pártot, ennek tünetjellege volt: most már a leggyanakvóbb tőkésnek sem kellett az NSDAP-t baloldalinak tartania (ld. Nolte, Faschismus: 413). Erre ugyanis a nácik időnként adtak okot, például amikor a kommunistákkal együtt támogattak egy nagy berlini közlekedési sztrájkot, s polgári körökben ekkor „vörös illetve barna bolsevizmusról” kezdtek beszélni (ld. Kershaw, Hitler I.: 375). Az antimarxista náci propaganda valójában csak lassanként tette meg a hatását a német nagypolgárság köreiben.

Egy korai találkozási pont már 1926. II. 28-án sor került a hamburgi ún. Nationalklubban, ahol Hitler úgy agitált formálisan a marxizmus, lényegileg azonban a Weimari Köztársaság demokratikus vonásai ellen, hogy amennyiben azok nem lesznek kiirtva (*ausgerottet*), Németország soha nem áll talpra – ezért a „vörös terrorra” (értve ezen a szocializmus minden válfaját) úgyszintén terrorral kell válaszolni (ld. uo.: 280-281). Ez az érvelés ekkor még nem hatott igazán, ám a továbbiakban, a gazdasági válság és a szélsőséges politikai erők előretörésének hatására egyre hatásosabb lett. A nácik állandóan a kommunista hatalomátvétel veszélyével riogattak, amitől csak ők tudják megmenteni Németországot, ami azonban ebben a formában egyáltalán nem volt igaz. Hogy a kommunisták, akárcsak persze a nácik, a konszolidált viszonyok között, bármennyire is szeretnék, nem tudják átvenni a hatalmat, az 1923 után világossá vált, s ugyanúgy, mint a nácik, azóta nem is kísérleteztek vele. A Weimari Köztársaság politikai viszonyai azonban az 1929-es gazdasági válságot követően 1930-tól politikailag is megszűntek konszolidáltak lenni. Poroszországban már 1932 áprilisában bekövetkezett, hogy a két szélsőséges párt, a nácik és a kommunisták együttesen többséget szereztek a Landtagban, s így a porosz állam lényegében kormányozhatatlanná vált, majd ez a helyzet júliusban egész Németország vonatkozásában is előállt. Amit Oroszországban 1917-ben láttunk, hogy „a centrum kiürült”, itt is realitássá vált, s egy olyan helyzet állt elő, amelyben a centrum erői kényszerítve érezték magukat arra, hogy egy hatékony kormányzás érdekében válasszanak a két szélsőség valamelyike között. Bár ez nem volt föltétlenül kényszerítő alternatíva, legalábbis mai tudásunk szerint, akkor azonban, az utolsó időszak (1930-32) zavaros politikai kísérletei után, sokak számára annak látszott. A „kommunizmus vagy nemzetiszocializmus” alternatíva pedig szükségképpen odalökte a polgári erőket, köröket és pártokat a nácik választásához, hiszen azok mást sem csináltak, mint a nemzeti érdekre hivatkoztak, amit a kommunisták persze nem tudtak megtenni (ld. Furet: 343-344). A folytonosan hivatkozott kommunista fölkelési terv, amelynek bizonyításával Rudolf Diels, a porosz politikai rendőrség utolsó és egyben a Gestapo első főnöke később makacsul

próbálkozott, csak mítosz volt, de hatékony mítosz: a nácik ekkori támogatása a nagytőke olyan prominens képviselői részéről, mint Schacht vagy Thyssen, ezen alapult (ld. Berend: 292). Az intelligens nagypolgárok végül éppoly fogékonyak bizonyultak Hitler demagógiájára, mint a műveletlen plebs. Hjalmar Schacht így számol be Hitler hatásáról: „Előadókészsége és magyarázata döbbenetes volt. Mindent, amit mondott, megcáfолhatatlan igazsággként adott elő... [...] Hitler megszállottja volt saját szavainak, igazi fanatikus volt, aki óriási hatást gyakorolt hallgatóságára.” (V.ö. Kershaw, Hitler I.: 345.) Ez természetesen nem jelentette a nagytőke egészét, ahogyan az ugyancsak Schacht és Schröder által vezetett ún. Keppler-kör üzletembereinek támogató nyilatkozata sem (ld. uo.: 376-377). Mint korábban Mussolini, Hitler sem egyszerűen a polgárság eszköze volt, habár persze segítették (ld. Furet: 340), előbb szűkkörűen 1927-től, majd szélesebb körben 1931-től (ld. Berend: 333-334); nem a fináncőtke „tartotta el” tehát a nácikat, azonban mindig akadt e körben támogatójuk (ld. Ormos, Hitler: 57). Hobsbawm szerint a német nagytőke valójában csak késve támogatta Hitlert, mert inkább majd csak a megvalósult uralmát használta ki: hiszen a faszizmusnak számára sok előnye volt, azzal, hogy letörte a baloldalt, így a szakszervezeteket (ld. Hobsbawm: 127). Ezek az előnyök azonban már előre is érezhetők lehettek. Ez magyarázza a növekvő rokonszenvet az államaparátus és a hadsereg köreiben is, ami – főntebb láttuk – Mussolini hatalomátvételének is döntő tényezője volt. Az 1931-es náci sikerek után létrejött ún. Harzburgi Front, a nemzeti-konzervatív DNVP (Alfred Hugenberg) és a frontharcos-szövetség Stahlhelm (Franz Seldte) szövetsége az NSDAP-vel, szalonképessé tette Hitlert (ld. Kershaw, Hitler I.: 344; Ormos, Hitler: 74). Az 1932-es nagy választási sikerek után pedig (júliusban, és némi visszaeséssel novemberben is) a nemzetiszocialistákat már nem lehetett figyelmen kívül hagyni a kormányalakítási tárgyalások különféle kombinációiban (ld. Kershaw, Hitler I.: 374; Ormos, Hitler: 77). Egyelőre persze csak nemzetiszocialista részvételű kormányokra gondoltak, aminek elősegítésére Hitlernek sorozatos találkozásokat szerveztek nagypolgári körökkel, így 1932 januárjában a düsseldorfi ún. Ipari Klubban, ahol a náci vezér a zsidókról mélyen hallgatott, viszont annál többet beszélt a bolsevista veszélyről, amin ténylegesen megintcsak mindenféle „marxizmust” és demokráciát értett (ld. Kershaw, Hitler I.: 346; Ormos, Hitler: 73 sk.). Eleinte úgy látszott, hogy a jobboldali konzervatív pártok sikeresen tudják fölhasználni céljaik érdekében a nemzetiszocialistákat: az 1929-es thüringiai választások után a náci Frick kormányzati részvételt kapott, azonban 1 év múlva már le is váltották. „Az 1933-ban oly végzetesnek bizonyuló stratégia [...] a thüringiai kísérlet alapján nem is tűnik annyira abszurdnak” – írja Kershaw, ámde rögtön hozzáteszi: a dolog ez esetben csak a birodalmi belügyminiszter segítségével sikerülhetett végül így (Kershaw, Hitler I.: 311).

Viszont a birodalmi náci hatalomátvétel (*Machtergreifung*) után a birodalmi kormány fölött hivatalban már csak egy valaki állhatott: a birodalmi elnök, Hindenburg tábornagy, aki azonban a hatalom átadásában (*Machtübernahme*) kulcsszerepet játszott, s hibáját a továbbiakban már nem tudta jóvátenni. Persze Hindenburg körül ott volt egy kamarilla, mely őt folyamatosan – többnyire rossz irányban – befolyásolta, dehát ezt végülis ő gyűjtötte maga köré. Ami nem azt jelenti, hogy Hindenburg egymaga volt személyében felelős az utolsó időben (mint mondtuk: 1930-32) folytatott katasztrófapolitikáért, mivel személye mintegy kvintesszenciája volt a német uralkodóosztályok reakciós-nacionalista politikájának. „Ebben az időszakban a hatalom egyre inkább egy szűk körből – főként Papenből, Schleicherből és Hindenburgból – álló szűk csoport kezében összpontosult. Mögöttük erőteljes érdekcsoportok, a nagytőke, a nagybirtokosság és nem utolsósorban a hadsereg képviselői sorakoztak fel. Ezek az elit csoportok viszont nem alkottak egy szilárd és egységes 'uralkodó osztályt'. Cselekvéseiket sem hangolták össze. Gyakorlatilag mind gazdasági céljaikat, mind pedig az általuk kívánatosnak tartott politikai stratégiát illetően megosztottak voltak. Mindegyik véget akart vetni a demokratikus politizálás 'pártrendszerének', meg akarta törni a 'marxizmus' (beleértve az SPD-t is) és a szakszervezetek befolyását, valamint a tekintélyuralom bizonyos formáit akarta visszaállítani. Ezen túlmenően aligha lehetett valami közös receptjük a válság megoldására.” (Uo.: 365.) Ha igaz, hogy a weimari respublikában nem voltak republikánusok, akkor ez elsősorban magára a köztársaság elnökére volt igaz. A már akkor is elég idős, de magát még jól bíró marsallt 1925-ben, Ebert halála után választották meg a Köztársaság birodalmi elnöki tisztségére a jobboldali pártok szavazataival; majd 1932-ben újraválasztották, ezúttal (Hitlerrel szemben) a szociáldemokraták és a katolikusok támogatásával, amiről azonban ő minden bizonnyal inkább lemondott volna. Hindenburg ugyanis legszívesebben a régi császárságot hozta volna vissza, s mind a szociáldemokraták, mind a katolikusok a császárság ellenfelei voltak annakidején. A szociáldemokrata Hermann Müller kormányának lemondása 1930-ban a gazdasági válsághelyzet és a munkanélküliség problémái miatt nem lett volna szükségszerű, ha az elnök él az alkotmány (a híres 48. §, 2. bek.) által neki adott kivételes lehetőséggel, amellyel a továbbiakban időnként hatásosan manipulált – ő azonban szociáldemokraták nélküli kormányt akart. Most viszont a kisebbségi kormány élére egy katolikust kapott, a Centrum-párti Heinrich Brüninget, aki megpróbált egyensúlyozni a gazdasági válság által nyitott szakadék fölött a jóvátételt és az inflációt egyaránt mérséklő politikájával (melyet a birodalmi gyűlésben, lévén, hogy a polgári pártoknak önmagukban nem volt többségük, a szociáldemokraták toleráltak), aminek következtében viszont ismét nőtt a munkanélküliség, s nemcsak a kommunisták, de a nácik is gátlástalan demagógiával

támadták a kancellárt (ld. uo.: 314). Pedig a nagy választási sikerük után már fölmértült a kormányban való részvételük lehetősége, s Brüning fogadta is Hitlert. A beszélgetés során azután teljesen megdöbben azon, hányszor használja Hitler a „vernichten” szót: meg kell semmisíteni a kommunistákat, a szociáldemokratákat, továbbá a „reakciót”; éppígy Franciaországot és Oroszországot is. Hitler, akiben Brüning érezhető lenézése nyilvánvalóan kisebbségi érzést keltett, innentől kezdve gyűlölte őt (ld. uo.: 328-329); egyébként egy gyűlésen Hindenburgról is kijelentette, hogy öreg, és távozzon (ld. uo.: 350). Egyelőre azonban csak az elnök számára valószínűleg kezdettől fogva ellenszenves Brüningnek kellett távoznia 1932 májusában, zavaros kamarilla-intrikák, így a hírhedt „Osthilfe”-ügyek nyomán.

Az új kancellár, Franz von Papen ugyan szintén katolikus volt, de a Centrum-pártot rövidesen odahagyta, és parlamenti támogatás nélkül, tekintélyuralmi módon próbált kormányozni az elnök jóváhagyásával. Politikáját előbb csak a DNVP volt kész tolerálni, majd az NSDAP is, annak fejében, hogy Papen hajlandó volt földolgozni az SA és az SS működésére kimondott Brüningi tilalmat. Végzetes tette azonban Poroszország szociáldemokrata vezetésű kormányának elmozdítása és a porosz autonómia megszüntetése volt. Kétségtelen, hogy a föderális-köztársasági berendezkedésű Német Birodalomban megoldatlan maradt az állam felét kitevő Poroszország mint tartomány helyzete. Korábban a porosz király és a német császár, a porosz miniszterelnök és a birodalmi kancellár ugyanaz a személy volt, s a porosz hivatalok egyszersmind birodalmi hivatalokként is működtek. Úgy is lehetne mondani, hogy Poroszország és a Német Birodalom lényegében azonosak voltak, a többi tartomány nagyfokú autonómiájával, és ez a rendszer elég jól működött. A Weimari Köztársaságban először föl kívánták bontani Poroszországot kisebb tartományokra, de a különféle reformtervek végül papíron maradtak, és csak a hatalmas porosz túlsúlyt korlátozták. (A birodalmi reform ügyéről ld. Lendvai, Középeurópa: 229 sk.) Brüning javaslata, mely Papennek is tetszett, az volt, hogy lényegileg térjenek vissza az 1918 előtti helyzethez; ehhez azonban nem volt meg az alkotmányos lehetőség ill. többség. A helyzetet viszont kiélezte, hogy Poroszországban, mint említettük, hamarabb végbement „a centrum kiüresedése”. A porosz kormány (fő erejét a szociáldemokraták képezték, de polgári pártok is résztvettek benne) ügyvezető kormányként hivatalban maradt, de a Landtagban nem volt mögötte többség. Lévén, hogy ez a rendszer más tartományokban és birodalmi szinten is már szinte megszokottá vált, csak ürügynek tekinthetjük, hogy az ún. Altonaer Blut-Sonntag után (az 1932. VII. 17-i provokatív náci fölvonulás nyomán a baloldali, akkor porosz városban) Hindenburg VII. 20-án birodalmi biztosnak nevezte ki Papent („Preußenschlag”). A porosz kormány, elkerülendő egy polgárháborús helyzetet, elutasította a fegyveres ellenállás lehetőségét a porosz rendőrségre és a

Reichsbannerra támaszkodva, sőt az általános sztrájk meghirdetését is, és tiltakozásul a Staatsgerichtshofhoz fordult. Ez X. 25-én („Leipziger Urteil”) részben és formálisan igazat adott neki; hivatalban hagyta, ámde tényleges hatáskör nélkül: mivel úgymond a közrendet valóban nagymértékű veszély fenyegeti, a birodalmi elnök élhet a kivételes hatalom jogkörével, s a birodalmi biztos és kormánya neki felelős. Az ítéletet mindkét fél elfogadta, de gyakorlati jelentősége persze nem volt. Az államcsíny nyomán a porosz tartományt közvetlen birodalmi irányításnak vetették alá, mondhatni megfordították a korábbi helyzetet: Poroszországot egyszerűen beolvasztották a Birodalomba. Mint Ernst Niekisch mondja: „Mostantól Poroszország mint tradicionális erő halott volt.” (Niekisch, Dämonen: 172; ld. még Lendvai, Középeurópa: 224-225.) Ennek azonban most nem a birodalmi reform szempontjából volt jelentősége, hanem amiatt, hogy a parlamenti jóváhagyás nélkül kormányzó birodalmi kancellár Németország fele területén, egy nagy és egységes államgépzetben, autokratikus hatalomra tett szert. Niekisch ezért egyenesvonalú fejlődést lát a Kapp-puccs, Papen államcsínye és Hitler hatalomátvétele között (Niekisch, Dämonen: 74). Alighanem joggal. Papen már kormányzása első hetében találkozott Hitlerrel, s arra biztatta, hogy legyen alkancellár, ez azonban kereken megmondta, hogy ő akar kancellár lenni (ld. Kershaw, Hitler I.: 354-355). Egyelőre kiéleződött köztük a feszültség, bár nem annyira, hogy később ne lehessen az ajánlatot újratárgyalni... Az újabb náci és kommunista előretörést hozó VII. 31-i választások után a birodalomban is bekövetkezett a korábbi poroszországi helyzet: a többséget a Reichstagban a két szélsőséges párt birtokolta. A polgárháborús helyzetben Papen VIII. 9-én szükségállapot-rendeletet adott ki, ám még aznap éjjel az akkor Potempa nevű sziléziai faluban öt egyenruhás SA-legény agyonvert egy szakszervezeti vezetőt, miért is megkapták a megérdemelt halálos ítéletet. Hitler azonban szolidaritás-táviratot küldött az elítélteknek, akik végül az általa vérebnek nevezett Papentól mint porosz birodalmi biztostól csak életfogytiglant kaptak, mivel úgymond a rendeletről aznap még nem értesülhettek (ld. uo.: 367-368). Az ellenük is irányuló autoritárius kormányzás terveit szövögető Papen-kormány megbuktatása azután a kommunisták és a nácik közös műve volt: az 1932. IX. 12-én összeülő Reichstagban a KPD váratlanul javaslatot tett a bizalmatlanság kimondására, ami az NSDAP-tól rögtön támogatást kapott, s bár a szünetben futár hozta el az elnöki rendeletet a birodalmi gyűlés föloszlatásáról, a házelnök Göring „nem vette észre” Papen jelentkezését, és elrendelte a szavazást. Papen mellett csak a DNVP és a DVP (Deutsche Volkspartei) tartott ki, de a szavazás végülis érvénytelennek minősült (ld. uo.: 370-371, 512). A XI. 6-i választások azonban ugyanazt a situációt állították elő, mert bár a náci szavazatok száma csökkent a DNVP javára, a kommunistáké növekedett az SPD rovására. Ekkor az eddig a szürke eminenciás szerepét játszó

Schleicher tábornok, aki eredetileg Papen barátja volt, ő javasolta azt kancellárnak és kabinetjében hadügyminiszteri tisztséget töltött be, maga szánta el magát egy utolsó kísérletre a hitleri hatalomátvétel megakadályozása érdekében.

E kísérlet, bár a groteskszégig különös volt, mégsem volt teljesen értelmetlen és reménytelen: az ún. „Querfont“-koncepció. Schleicher arra a meggyőződésre jutott, hogy a szélsőséges erők visszaszorításához valóban egyfajta autoritárius hatalom szükséges, de ehhez valamilyen többé-kevésbé parlamentáris és populáris támogatásra mégiscsak szükség lenne. (Ernst Nolte, amint erre majd visszatérünk, évtizedek távlatából is úgy véli, hogy az adott helyzetben legjobb megoldás nagy valószínűséggel Schleicher *Querfront*-koncepciója lett volna, és a második legjobb Papen ill. Schleicher autoritárius elgondolása, hogy ha nem is a demokratikus államot, de legalább a jogállamot megmentse.) A konzervatív forradalom és egy nemzeti szocializmus eszméjének egyik fő műhelye, a *Tat*-kör (és konkrétan Hans Zehrer) ideológiailag alapozta meg ezt a koncepciót. A konkrét politikai cél az volt, hogy a szociáldemokraták jobbszárnyát összehozzák a nemzetiszocialisták balszárnyával, s ezt a szövetséget megerősítsék a keresztény és a szocialista szakszervezetek erőivel. Az egész terv ugrópontja volt azonban, hogy sikerül-e fölsorakoztatni kellő számú támogatót Gregor Strasser és Ernst Röhm mögé – Schleicher az előbbinek alkanellári tisztséget szánt, az utóbbinak azt ígérte, hogy az SA-ból tartalékhadsereget csinál. Röhm, habár már korábban voltak kapcsolatai Schleicherrel, most semmilyen lépésre nem szánta el magát, Strasser azonban a *Tat*-kör közvetítésével nemcsak a kancellárral tárgyalt, de békülékeny magatartást mutatott a szakszervezetek felé is. Végül azonban nem tudott jelentős nemzetiszocialista erőket maga mögé állítani (Schleicher mintegy 60 náci képviselő megnyerésére számított), s amikor a decemberben három találkozózn kidolgozott megegyezéshez megpróbálta megszerezni Hitler jóváhagyását, vitájuk a főntebb már tárgyalt eredménnyel zárult. (És, szögezzük le ismételten, egy *Führer*-pártban nem is zárulhatott másként; ld. uo.: 370, 379, 381 sk.) Schleicher terve azonban nemcsak ezen bukott meg. Igazából nem sikerült bizalmat keltenie a szociáldemokrata és szakszervezeti erőknél sem, akik például szemére vetették a „Preußenschlag”-ban játszott szerepét; viszont a szocialista színezetű reformjavaslatokkal ugyanakkor – és ez talán még nagyobb baj volt – maga ellen ingerelte a tőkés és a földbirtokos körök számos képviselőjét is. Ezek nem kívántak semmiféle „konzervatív forradalmat”, egyszerűen csak konzervativizmust a szó legreakciósabb értelmében, s ezért most, a „vörös generálissal” szemben, „új” alternatívaként visszatértek a korábbi Papen–Hitler kombinációhoz (ld. Ormos, Hitler: 79–80). A sértődött Papen a berlini Herrenklubban már egy héttel annak hivatalbalépése után bírálta Schleichert, mert szerinte a náciakat igenis be kellett volna venni a kormányba. A jelenlévő kölni bankár, Kurt von Schröder, aki

még 1932 novemberében más üzletemberekkel együtt (Keppler-kör, főttebb már említve) beadványban sürgette Hindenburg elnököt Hitler kancellári kinevezésének elfogadására, 1933. I. 4-én megszervezte Papen és Hitler találkozóját a villájában, Schleicher megbuktatására; állítólag üzleti körökkel is kapcsolatba lépett, ezek azonban közel sem támogatták többségükben a tervet – az igazi nagy támogató az agráriusok érdekeit képviselő Reichslandbund volt (ld. Kershaw, Hitler I.: 395-396, 398). A politikai szervezést Papen végezte el, de a döntést – hosszas habozás után – Hindenburg hozta. Ebben természetesen ismét a kamarilla befolyása alatt állott: Papen mellett elsősorban a kelet-porosz nagybirtokos Oldenburg-Januschau (akinek kapcsolatát az „Osthilfe”-botránnal most ne firtassuk) és az éppen Hindenburg javaslatára hadügyminiszterré tett Blomberg tábornok (és mögötte bizalmasa, a meggyőződéses náci Reichenau ezredes) befolyásolta a Papen–Hitler kombináció elfogadása érdekében, ami mellé végül a Hitlert pedig egyszer már ejtő Hugenberg is odaállt (ld. Kershaw, Hitler I.: 401, 679; Ormos, Hitler: 82). Elvégre nemcsak Papen, de Schleicher is be akarta vonni a nemzetiszocialistákat a kormányba, s időnként azzal kecsegtették Hitlert, hogy később talán Hindenburg is hozzájárulna a kancellári kinevezéséhez (ld. Kershaw, Hitler I.: 359)... Miután Hindenburg nem adta meg a bizalmából kitúrt Schleicher számára a további lehetőséget valamilyen – nyilván autoritárius – megoldás kialakításához, 1933. január 28-án a tábornok lemondott.

Ezekután, tekintve, hogy a nemzetiszocialisták és a kommunisták a Reichstagban együttesen a szavazatok több, mint felét birtokolták, nem maradt más formális-parlamentáris lehetőség, mint a nácik bevonása a kormányba, hiszen a kommunisták bevonása nyilván szóba sem jöhetett. Erről végül Papen–Hugenberg–Hitler találkozó döntöttek. Hitler az első találkozón még – kivételesen – hajlandó lett volna a kompromisszumra, s elfogadta volna Papen mellett az alkancellárságot (ne feledkezzünk meg a novemberi 2 milliós szavazatvesztéséről), a Lippe-Detmold tartományban most elért náci választási siker után azonban már megmakacsolta magát az újabb találkozón: és Papen ekkor belement a végzetes szerepcserébe a kancellári és alkancellári poszton, azzal a kikötéssel, hogy a kormányban csak két náci miniszter lesz. Sőt, Hitler mostmár Poroszország birodalmi biztosságát is követelte – ez végül Papennál maradt, cserébe viszont Göring porosz belügyminiszternek lett jelölve, rövidesen végzetesnek bizonyuló következményekkel. (Ld. *uo.*: 398 sk.; később persze Hitler vette át a biztosi tisztséget is.) Az utolsó lehetőség Hitler hatalomrajutásának megakadályozására mostmár csak valamilyen, a hadsereg által támogatott elnöki, vagy éppen egy nyílt katonai kormányzat lehetett volna, azonban a hadsereg ilyen közvetlen politikai szerepvállalása kétségtelenül nem volt porosz-német hagyomány. A Reichswehr vezetői úgymond egy hadgyakorlat tapasztalatai alapján kö-

zölték, hogy a hadsereg egyszerre nem tudja biztosítani a honvédelmet és a belső rendet is; ami (lévén, hogy Németországot az adott pillanatban semmilyen külső veszély nem fenyegette) inkább arra utalt, hogy egy polgárháborús helyzet kialakulását és az SA-alakulatokkal való összecsapást akarták elkerülni – amivel *de facto* utat nyitottak Hitlernek (ld. uo.: 380). Amikor január 29-én mégis hírek terjedtek el egy esetleges katonai hatalomátvételről, a Berlinbe visszatérő Blomberg az Anhalti Pályaudvaron mindenesetre – az apját ez ügyben is rossz irányban befolyásoló – Oskar von Hindenburg várta, s egyenesen az elnökhöz vitte, mielőtt a náciellenes Hammerstein-Equord vezérezredes segédtszjtje a főhadiszállásra hívhatta volna (ld. uo.: 402). Környezete hatására, és mindenekelött Papen rábeszélésére, hogy nincs más kiút, az agg marsall ekkor már elszánta magát az általa különben megvetett Hitler kinevezésére. Ellenszenve egyébként nem pusztá lenézésből fakadt, dicséretes politikai indítékai is voltak. Egyízben kijelentette a nemzetiszocialistákról: nem tudná Isten, a lelkiismerete, a haza előtt vállalni, ha a kormányzást egy olyan pártnak adná, mely ilyen türelmetlenül viszonyul a másként gondolkodókhoz (ld. uo.: 360); az elnöki fölhatalmazás egy esetleges lehetőségét pedig e szavakkal tagadta meg Hitlertől: „[A]z Ön által vezetett elnöki kabinet óhatatlanul párttdiktatúrához vezetne.” (Uo.: 378-379.) És csakugyan lelkifurdalást érzett a kinevezésekor: megígérte a Hitlert ellenőrizni kívánó Papennek, hogy nélküle nem fogadja majd a kancellárt (ld. Berend: 297). Amikor Hitler az új választások lehetőségével együtt fölhatalmazási törvényt is akart a kormányának, erre Hindenburg nem volt hajlandó, viszont megígértette vele, hogy a választások után parlamentárisan fog kormányozni (ld. uo.: 402-403). Ám mindez nem kisebbítette afölötti örömét, amit a kancellári megbízatás átadásakor fejezett ki (amikor az utolsó vitáikat még az elnök előszobájában is folytatód és őt emiatt megvárakoztató Hitlert, Papent és Hugenberget fogadta), hogy a német nacionalista jobboldal megtalálta végre a közös hangot. Jogosan mondja Kershaw: „Maga Hindenburg, és azok, akik befolyásolni tudták, annyira elszántan elkötelezték magukat egy jobboldali megoldás mellett, hogy eleve figyelmen kívül hagytak minden parlamentáris kivezető utat.” (Uo.: 366.) Pontosabban egy gyáva álpárlamentáris megoldást választottak, ami több volt, mint naivitás: ez vakság volt, melyben osztozott nemcsak Hindenburg, Papen és Hugenberg, de mindenki, aki azt gondolta, hogy Hitler majd normális párlamenti, vagy legalább jogállami, polgári és úriemberi normák szerint fog kormányozni. Hiszen nem is önmagában Hitler személyiségéről volt itt szó, de ismerhették és ismerniük is kellett az NSDAP, s főleg az SA és az SS viselt dolgait – ezek élén állt a *Führer*. Ám amikor Theodor Duestenberg, a Stahlhelm helyettes vezetője figyelmeztette Hugenberget, hogy Hitler egy becstelen ember, aki elől egy éjszakán majd menekülni lesz kénytelen, az egyszerűen nem hitt neki (ld. uo.: 402). Hindenburgnak pedig ezt írta levelében az

első világháború másik nagy csillaga, Ludendorff (aki igazán közelről ismerhette Hitlert): „Szent német hazánk sorsát minden idők egyik legnagyobb demagógjának kezébe tette le. Ünnepélyesen megjósolom, hogy ez a gyalázatos ember feneketlen mélységbe fogja taszítani birodalmunkat, és elképzelhetetlen szenvedéseket fog zúdítani nemzetünkre. Az eljövendő nemzedékek a sírjában is átkozni fogják ezért a tettéért.” (V.ö. uo.: 406.)

Összegezve Hitler hatalomrajutásának vagy méginkább hatalomrajuttatásának folyamatát, meg kell állapítanunk: a kommunista forradalom veszélye Németországban még olyan mértékben sem állt fönn, mint annakidején Olaszországban. Ahogyan a döntő mozzanat ott is az uralkodó köröknek a biztos rend utáni vágya volt, itt méginkább; s ahogyan ott sem egy fasiszta diktatúra létesítése volt a kifejezett cél, itt sem egy náci diktatúráé. A diktatúra és terror azonban az az ár volt, amit a rendcsináláshoz szükséges tömegtámogatásért fizetni kellett. Mint Kershaw írja: „Inkább a demokrácia szétfűzésének és nem a nácik hatalomrajuttatásának szándéka volt a mozgatórugója azoknak az eseményeknek, melyek Hitler kancellárságához vezettek. [...] Hitler nem jelentette a klasszikus 'bonapartista' megoldást. 1932-ben szó sem volt semmiféle 'osztályegyensúlyról'. A munkásosztályt a válság megfélemlítette és megtörte, szervezeti meggyengültek és tehetetlenné váltak. A vezető csoportok nem rendelkeztek tömegtámogatással, hogy kiterjeszthették volna befolyásukat, s egyszer s mindenkorra leszámolhattak volna a szervezett munkássággal. Hitlert ültették a kancellári székbe, hogy elvégezze helyettük ezt a munkát.” (Uo.: 405.) Olaszországban tényleg volt egyfajta rendetlenség Mussolini kinevezése előtt, Németországban viszont a hagyományos uralkodó osztályok voltaképpen a köztársasági rendet mint olyat látták rendetlenségnek. „Hitlert a nagybirtokos-tőkés Herrenklub, majd az igazi nagytőke döntő csoportjai, végül a hadsereg vezetőinek egy része és az államfő Hindenburg sorra elfogadta. Mindezek a csoportok és személyek lemondtak egyúttal arról, hogy kísérlet történjen Weimar megmentésére. [...] [...]a köztársaságot eleve kényszerhelyzetben és jobb híján fogadták el.” (Ormos, Fasizmus: 292.) És másfelől Mussolini tényleg fenyegetett az erőszakos hatalomátvétellel, amelyhez persze nem lett volna ereje, ha van komoly ellenállás; Hitler azonban 1923 óta nem volt hajlandó a náci mozgalmat az állam elleni nyílt háborúba, ahogyan mondta, „a géppuskatűzbe” vezetni (ld. Kershaw, Hitler I.: 339, 384). Pedig az SA már 1930 óta folyamatosan elégedetlenkedett, méginkább, miután Röhm 1931-ben újból visszakertült az élére (ld. uo.: 336). Goebbels pedig nem sokkal a hatalomátvétel előtt kijelentette: „Előrelátható időn belül meg kell szerezniünk a hatalmat, különben belehalunk választási győzelmeinkbe.” (V.ö. uo.: 352.) Nemhogy nemzetiszocialista forradalom nem játszódott le tehát, de a szó igazi értelmében valami mentőakció sem a kommunista veszéllyel szemben: „Mikor a nácik valamivel később nagy buzgalommal kutattak

a kommunista felkelés vagy az általános sztrájk megszervezésére irányuló tervek vagy legalább jelek után, semmi ilyesmire nem bukkantak. [...] Náci forradalom nem zajlott le, de a szó eredeti értelmében náci puccsról se igen lehet beszélni. Beszélni lehet ezzel szemben egy puccs jellegű paktumról, amely ugyan nem volt ellentétben az érvényes alkotmánnyal, de figyelmen kívül hagyta az alkotmány nyújtotta egyéb lehetőségeket.” (Ormos, Hitler: 81, 83.) Mivel Hitler semmiféle forradalmat nem csinált, viszont készségesen kiszolgált az uralkodó osztályok nyílt és titkos vágyait egyaránt, azok végül hajlandók voltak elfogadni Hitler rendcsinálási módszereit is: „A leglényegesebb elem [...] az volt, hogy a vezető csoportok a nácik tevékenysége miatt nem éreztek csalódást, sőt ez a tevékenység a legnagyobb megelégedésükre szolgált, miközben a nácik ’széles tömegek’ részvételére, illetve támogatására vagy részvételére támaszkodtak.” (Ormos, Fasizmus: 388.) Éppen ez volt az új elem az uralkodó osztályok hatalomgyakorlásában. Hans Günther (aki később a sztalinai terror áldozatává lett) persze lényegileg helyesen állapítja meg *Der Herren eigner Geist. Die Ideologie des Nationalsozialismus* (Moskau–Leningrad 1935, egy évvel letartóztatása előtt) c. művében – utalással egy goethei kifejezésre a „Faust” első jelenetéből –, hogy a nemzetiszocializmus az urak, az uralkodó osztályok saját szelleme: „Lázadó tömegeken nem parlamentekkel uralkodnak. Ha a rabszolga nem akar többé engedelmeskedni, az ura sem fogja őt látszat szerint magával egyenlő szintre helyezni. Kénytelen a korbács után nyúlni. A fasizmus a korbács a proletariátus fölkelése ellen. A fasizmus: preventív ellenforradalom.” (Günther H.: 46-47.) Ő is utal azonban a nemzetiszocializmus szociális demagógiájára (uo.: 122 sk.), és éppen ebben van az új elem. „A Hitler és konzervatív partnerei között létrejött ’meg egyezésen’ belül az erőegyensúly már kezdettől fogva az új kancellár javára billent. Különösen akkor, amikor a hadsereg a polgári viszálykodás elkerülése és az újrafelfegyverzést elősegítő belső béke megteremtése érdekében készséges együttműködéséről biztosította az államhatalmat brutális eszközökkel fenntartó Hitlert. Egyedül csak Hitler és a vezetése alatt álló [...] hatalmas tömegmozgalom biztosíthatta az utca nyugalmát, és valósíthatta meg az ellenforradalom alapját biztosító ’szétzúzását a marxizmusnak’.” (Kershaw, Hitler I.: 413.) A Hitler kinevezésének estéjén rendezett nagy náci fáklyás fölvonulást Hindenburg is hajlandó volt végignézni, Papen pedig egyenesen kijelentette: most egy haldokló rezsim átalakulása megy végbe egy új forradalmi erőbe. A nácik valójában azért beszéltek folyamatosan „nemzetiszocialista forradalomról”, hogy a törvények megszegését ezzel indokolják, de ugyanakkor ideológiai alátámasztást is kaptak ettől a frazeológiától, olyannyira, hogy Hitler később fontolgatta: vezessenek be egy francia mintájú új naptárt. (Ld. uo.: 411, passim.)

A demokratikus rend megszüntetése voltaképpen azonnal megkezdődött, habár először csak egy autoriter hatalom formájában: Papen korábbi tervezete alapján

Hindenburg 1933. II. 4-én elnöki rendeletet adott ki „a német nép védelméről”. A tervet Papen még az említett közlekedési sztrájk idején dolgozta ki, amikor esetleg tényleg lehetett volna rá szükség, csakhogy akkor nem volt esély az elfogadtatására; most viszont, amikor valójában már nem volt rá szükség, megvolt hozzá a nemzetiszocialista támogatás. A rendelet jelentős hatalmat adott a belügyminiszternek, a nemzetiszocialista Fricknek, és komoly mértékben korlátozta a gyűlekezési és sajtószabadságot a választási kampányban. Hitler a szándékairól világosan nyilatkozott Papennek: az új választás az utolsó, nem lesz többé parlamenti rendszer. (Ld. uo.: 415-416.) A dolgok minden bizonnyal ebben a lopakodó formában mentek volna tovább ugyanebben az irányban, ha nem jön közbe február 27-e éjjelén a Reichstag-tűz. A legtöbb történész ma azon a véleményen van, hogy a gyűjtogatás egyedül a zavart elméjű hollandi anarchista, Marinus van der Lubbe műve volt, mivel azonban következményeiben kizárólag a nemzetiszocialistáknak használt, az adott pillanatban szinte teljes egyértelműséggel a náci kormány művének tűnt föl. Nem csoda: bár a helyszínen a rendőrség, maga Diels is egyetlen őrült gyűjtogatóról beszélt, Göring rögtön kijelentette, hogy ez a kommunista fölkelés kezdete, Hitler pedig kilátásba helyezte a kommunista funkcionáriusok azonnali lelövését és a képviselők fölakasztatását még azon az éjjel, majd hozzátette, hogy senki sem kímélendő, aki kapcsolatban áll a kommunizmussal, így a szociáldemokrácia és a Reichsbanner sem (ld. uo.: 432 sk.). Másnap, február 28-án újabb elnöki rendelet jelent meg „a nép és az állam védelméről”, mely meghatározatlan időre hatályon kívül helyezte a polgári szabadságjogokat. Mivel a kommunistákat bizonyíték nélkül bűnösnek tartották, kommunistaellenes hisztéria tört ki, mely azonban nemcsak őket, hanem a kormány minden ellenfelét is sújtotta. A rendőri apparátuson kívül ugyanis az SA, az SS és a Stahlhelm mint „kiszegítő rendőrség” működött, és számolt le a politikai ellenfelekkel. Egyedül Poroszországban, ahol az állam egész belügyi és rendőri apparátusa már eleve a náci belügyminiszter Göring rendelkezésére állt (a porosz politikai rendőrségből hozta létre a Gestapót), a következő hónap folyamán 25 ezer személyt vettek „védőőrizetbe”, és tartották őket fogva ideiglenes (ahogy később mondták, „vad”) koncentrációs táborokban, mint pl. Berlinben a hírhedt Columbia-Haus. De Bajorország sem maradt el: itt Himmler vezette a letartóztatásokat, s ugyanezen időben 10 ezer „védőőrizetre” került sor, ami relatíve több volt, mint Poroszországban – és itt hozták létre III. 22-én az első „rendes” koncentrációs tábor, Dachaut. Az erőszak elleni tiltakozások esetében csak a Centrumét méltatták figyelemre, s amikor maga Papen is bíráló megjegyzéseket tett, Hitler kijelentette: ha tapasztaltak volna 6 hét bolsevizmust, mint ő annakidején Bajorországban, „megtanulták volna a különbséget a vörös forradalom és a mi felkelésünk között”. Miközben egy bajor parasztvezető arról panaszkodott Hinden-

burgnak, hogy ez rosszabb, mint a kommunista terror volt... (Ld. uo.: 429 sk., 434 sk.) Hitler mindeközben találkozókat bonyolított le az őt hatalomra engedő körök további támogatásának biztosítására. Így találkozott a katonai vezetőkkel, s megígérte nekik a hadsereg-fejlesztést és az általános hadkötelezettséget. Továbbá a nagyiparosokkal, akiknek – még II. 20-án, a Reichstag-tűz előtt! – kifejtette: a következő választás az utolsó lehetőség a kommunizmussal való leszámolásra, és ha ez nem jön be, akkor erőt fognak alkalmazni. Maga Krupp sem volt abban a helyzetben, hogy kételyeit megfogalmazza, viszont Schacht javaslatára végül nagy adományokkal támogatták Hitlert. (Ld. uo.: 417-418, 422-423.) A leglelkesebb támogatók, mint Reichenau, meg is fogalmazták a követendő magatartást: „Tudatában kell lennünk, hogy forradalmi időket élünk. Minden, ami rossz és romlott ebben az államban, annak el kell tűnnie, és ezt csak terror segítségével lehet megvalósítani. A párt könyörtelenül üldözni fogja a marxizmust. A hadseregnek az a feladata, hogy pihenjben álljon. Az üldözötteknek nincs támogatás a hadsereg részéről.” (V.ö. uo.: 419.) De Hitler a kevésbé lelkesektől is megkapta végül a szükséges támogatást. A híres-hírhedt Potsdami Napon (III. 21.), a Garnisonkirchében maga Hindenburg fogadta Hitler formális tiszteletadását, mely a „nemzetiszocialista forradalmat” a porosz tradíció folytatójának szcenírozta, majd sor került a Reichstag ülésére a berlini ún. Kroll-operában (III. 23.). Az ülésnek lényegében egyetlen célja volt: a „fölhatalmazási törvény” elfogadtatása. Ehhez kétharmados többségre volt szükség. A III. 5-i választási eredmény még a terror körülményei közepette sem hozott a náciknak abszolút többséget a Reichstagban: 43,9 %-ot szereztek, ehhez jött még a DNVP 8 %-a. A szociáldemokraták 18,3 %-ot, a kommunisták 12,3 %-ot kaptak. A kétharmad megszerzéséhez Hitlernek tehát szüksége volt a polgári pártok támogatására, közülük a legerősebb Centrum 11,2 %-ot kapott. A dolog könnyebbé tételére először kimondták, hogy nem kell figyelembevenni az úgymond igazolás nélkül jelen nem lévőket, vagyis a „védőőrizetben” lévő vagy előle elmenekült kommunistákat. Majd megkezdődött a Centrum győzködése: részint fenyegetésekkel (az épületet SA és SS-alakulatok vették körül), részint különféle ígéretekkel az egyházak javára. (Ld. uo.: 435 sk., 438 sk.) Végül a szociáldemokraták kivételével – akiknek vezérszónoka, a rövidesen emigrációba kényszerülő Otto Wels az ülésen Hitler dühödt támadásának volt kitéve – minden képviselő megszavazta a fölhatalmazási törvényt, amely a kancellárnak gyakorlatilag teljhatalmat biztosított. „A Reichstag 441 szavazattal, a szociáldemokraták 94 szavazata ellenében, demokratikus testületként kiszavazta magát saját létezéséből.” (Uo.: 441.) A többi már csak utójáték volt. Bár Hitler ígéretére, hogy enyhíteni fogja az egyéni szabadságjogok korlátozását (magyarán a brutális terrort), Brüning megszerezte a Centrum, sőt a szociáldemokraták támogatását a genfi leszerelési tárgyalásokkal kapcsolatos békülékeny

nyilatkozat-tervezetehz a német egyenjogúságról, s így azt a még többpárti Reichstag V. 17-én egyhangúlag jóváhagyta, ez volt az utolsó ülése (ld. uo.: 461-462). Júliusban előbb a szociáldemokrata párt képviselőit fosztották meg a mandátumuktól, majd a párt betiltása után föloszlatták ill. önföloszlatásra kényszerítették a polgári pártokat is. Az 1933. XI. 12-i Reichstag-választás és népszavazás (*à la Schmitt*) már csak egy cirkusz volt, amelyet aztán még néhány hasonló követett. (Az egypárti Reichstagban az NSDAP „vendég-helyeket” biztosított a soraiban néhány arra érdemes polgári politikusnak...) A Reichsbannert természetesen föloszlatták, a Stahlhelmet beolvasztották az SA-ba. A szakszervezetek (Allgemeine Deutsche Gewerkschaftsbund, ADGB) vezetői megpróbáltak alkudozni, de a május 1-i „Tag der Arbeit” másnapján fölszámolták őket, létrehozva a náci-szatellit Deutsche Arbeitsfrontot (DAF). (Ld. uo.: 447 sk.) A legalitásnak ekkor már csak egyetlen eleme maradt meg: a birodalmi elnök még a helyén volt. Aktívan ugyan jóformán semmit nem tett a törvénytelenségek uralma ellen, de illetén föllépésének lehetősége még mindig valamelyes korlátozó tényezőt jelentett. Ám az egyre inkább magatehetetlen Hindenburgnak már mindenki a halálára várt, ami végül 1934. VIII. 2-án bekövetkezett. Az előző napon Hitler a miniszterekkel aláíratta, hogy az elnök jogköre a kancellárra fog szállni; a következő napon pedig Blomberg és Reichenau már órá eskette föl a hadsereget. Oskar von Hindenburg, utolsó szélhámosságaként, kinyilvánította, hogy atyja Hitlert jelölte utódjának, amihez egyrészt nyilvánvalóan nem lett volna joga, másrészt aligha volt igaz. A népszavazás VIII. 19-én az ilyenkor szokásos 89,9 %-os többséggel erősítette meg Adolf Hitlert a „Führer und Reichskanzler” méltóságában. Az önkényuralom rendszerének kiépítése ezzel formálisan is befejezetté vált. (Ld. uo.: 491.)

Ezt megelőzően azonban Hitlernek még egy komoly válsággal kellett szembenéznie, mely támogatóinak két oldaláról fenyegette a rezsimjét. Az egyik oldalon a náci tömegmozgalom a hatalomátvétel után úgy vélte, az ő ideje is elérkezett, nemcsak a vezéréké. Az SA elkezdte követelni az igazi („második”) nemzetiszocialista forradalmat, amelynek két eleme lett volna: egyrészt bizonyos népi követelések teljesítése a nagybirtokos és nagytőkés körökkel szemben, másrészt egyszerűen az SA-tagok becsvágyának kielégítése. Niekisch így jellemzi követeléseiket: „Még nem szüntették meg a munka és fáradság nélküli jövedelmeket, nem törték meg a kamatrabszolgaságot. [...] Semmi nem történt, hogy államosítsák a részvénytársaságokat, a nagyüzemek remélt nyereségrészesedése még sehol nem volt. [...] [Éppígy] 'a nagyáruházak azonnali kommunalizációja és bérbeadása alacsony árakon a kisiparosoknak'; [...] várni kellett a földreformra, a törvény 'a föld térítés nélküli kisajátításáról közösségi célokra' nem jött létre, a földszpekulációt nem akadályozták meg, az uzsorásokat és az üzérkedőket nem sújtották halálbüntetéssel.” Igaz, a

Mein Kampf-ban mindezek nem is voltak benne, de ha a kisemberek egyáltalán olvastak valamit, akkor az a párt hivatalos, eredeti 1920-as programja volt: így ahhoz tartották magukat, s azt hitték, annak pontjai szószerint vehetők. „De amennyire nyíltan fölfedte Hitler a könyvében a kártyáit, éppoly tudatosan vezette félre a programjával a híveit. [...] A munka nagyját az SA végezte el. [...] Az SA-emberek nagyrészt szegény ördögök voltak, a kapitalizmusnak egyáltalán nem megfelelők [*grün*]. [...] A cromwelli forradalom létrehozta a maga vasbordásait, a francia forradalom a jakobinus seregeit, a bolsevik forradalom a maga Vöröshadseregét. [...] A barna hadseregnek a Harmadik Birodalomban azt a helyet kellett elfoglalnia, amelyet a Vörös Hadsereg betöltött Szovjetországban: ő, és nem a Reichswehr hajtotta végre a forradalmat.” (Niekisch, *Dämonen*: 158-159.) Csakhogy erre semmi reményük nem volt, hiszen Hitler hatalomrajutásának feltétele éppenséggel a kiegyezés volt az uralkodóosztályokkal és a hadsereggel. Az SA szerepe ezzel végetért: „Hitler zabolátlan párthadserege, az SA már túlélte azt a célt, melynek érdekében létrejött. Ez pedig a hatalom megszerzése volt.” (Kershaw, *Hitler I.*: 469.) A hatalomátvételt követő terrorban az SA-legények persze kitombolhatták magukat, ami azonnal legalább 500-600 áldozattal járt a „vad” koncentrációs táborokban – ám egy idő után mindez már kellemetlen lett az uralkodó köröknek. Mint Ormos Mária írja, a náciuk ugyan rögtön fölrukták a szabályokat, de ez nem izgatta a polgárságot, viszont az SA azt hitte, „hogy valóban ő, a náci tömeg jutott uralomra”, és „a lázadó tömeg akkor sem kívánatos, ha náci” (Ormos, *Fasizmus*: 389-390). Papen alkancellári hivatala az elszabadult terrorral elégedetlenkedők gyűjtőhelye lett, de Ludendorff is az erőszak eluralkodásáról, ijesztő mértékű hihetetlen eseményekről írt egyik levelében Hindenburghoz. Bár Hitler sorozatosan érvénytelenítette a „túlkapások” miatti bírói ítéleteket, főnnállt a veszély, hogy ha nem fékezi meg önállósodott banditáit, a Reichswehr – Hindenburg jóváhagyásával vagy annak halála után – esetleg mégis átveszi a hatalmat. Göring októberben végre megszüntette az SA „kisegítő rendőrség” szerepét, s a koncentrációs táborok az SS fölügyelete alá kerültek; ami ugyan a foglyok helyzetén sokat nem változtatott, lévén, hogy az SS vezetősége rendre leváltotta a „puhának” minősített táborparancsnokokat. Röhm voltaképpen azt a szerepet szánta az SA-nak, mint amit később az SS (és a Waffen-SS) töltött be; ezért hadserege folyamatos növelésére törekedett: véleménye szerint az SA-ba beléphet minden hazafias érzületű német férfi, még a nemzetiszocialisták korábbi ellenfelei is 3 hónap próbaidő után – és valóban, tudjuk, hogy a betiltott Rot Front egész alakulatai beléptek. (Ld. Jamin: 331 sk.) A különbség a szociális összetételben rejlett: az SA harmada volt náci párttag, viszont jelentős részük munkanélküli, akiknél nagy visszhangot keltettek a „második forradalom” és a „néphadsereg” jelszavai (ld. Kershaw, *Hitler I.*: 471 sk., 689-690). Ezzel szemben: „Az SS összetétele más

volt, mint az SA-é, jobb és előkelőbb származású volt. Benne voltak a *jeunesse dorée*, a művelt körök, a jólszituált polgárság, a jómódú parasztok.” (Niekisch, Dämonen: 167.) Amikor Röhme követelni kezdte Blombergtől az SA „nemzetvédelmi szerepének” elismerését, a hadügyminiszter elkezdett túlteljesíteni Hitlerrel: bevezette a náci jelvényeket a hadseregben és az ún. árjaparagrafust (ld. lentebb) a tisztikarban – ez rögtön 70 elbocsátással járt. Hitler kibékülésre kényszerítette őket, mire Röhme a háta mögött „röhejes kis káplárnak” nevezte, s kijelentette: ha nem vele, akkor nélküle fogja véghezvinni céljait. Ezt azonnal besúgták Hitlernek (Viktor Lutze, a következő SA-vezető), az SA-ban terjedő Röhme-kultusszal együtt – a leszámolás mostmár elkerülhetetlenné vált. (Ld. Kershaw, Hitler I.: 470-471, 473-474.)

A másik oldalon az ún. „reakciósök” kellemtelenkedtek: Hitler és a náciok így nevezték azokat a konzervatív köröket, amelyek vagy ellene voltak az uralmuknak, vagy ha támogatták is, de korlátozni kívánták a terrort. Az DNVP ugyan benne volt Hitler kormányában, de Hugenberg állítólag már a kinevezés másnapján kijelentette: ez volt élete legnagyobb ostobasága, mert Hitler a világtörténelem legnagyobb demagógja. Ám miniszteri tisztségéről csak júniusban mondott le, és mint az NSDAP „vendége” továbbra is az egypárti Reichstag tagja maradt. A Stahlhelm vezetője és ilyenként szintén koalíciós miniszter, Seldte viszont belépett a nácipártba és az SA-ba is, majd mindvégig kiszolgálta Hitlert; míg helyettese, Duesterberg, akit „nem tiszta árja” származása miatt a náciok már korábban is támadtak, passzív maradt. A legfontosabb személy e körben azonban Papen volt, akit mint alkancellárt Hitler a fölhatalmazási törvény alapján folyamatosan mellőzni tudott, s aki ezért végül egy meglehetősen nyílt bírálatra szánta el magát, 1934. VI. 17-én a Marburgi Egyetemen elmondott beszédében. A még mindig meglehetősen rossz gazdasági helyzet és az ebből adódó elégedetlenség nyomán Papen körében ekkoriban egy olyan terv kezdett kiforrni, hogy egy direktóriumot kellene fölláttatni, melynek tagjai Papen mellett a konzervatív Brüning és Goerdeler valamint Fritsch tábornok, nemzetiszocialista részről pedig Hitler és Göring lennének. (Ld. uo.: 674, 691.) (Ezt Papennek persze 1933 januárjában kellett volna meggondolnia, most régen elkésett már vele.) Papen a beszédében, melynek szerzője munkatársa, a konzervatív forradalom híve, Edgar Julius Jung volt (bár Papen 1945 után azt állította, hogy ő maga), a viszonyok normalizálását követelte, nyílt vagy burkolt bírálatban részesítve nemcsak az SA szerepét, de a náci vezérek doktrínere és fanatikus akcióit is. Niekisch szerint a beszéd „a Harmadik Birodalom legfontosabb dokumentumainak egyike. A Harmadik Birodalom reakciós tendenciáit világos és tiszta kifejezésre hozta, egyértelműen és félreérthetetlenül megformálta, mit is vár Hitlertől a polgári felső réteg. A nemzetiszocialista vezérek föl voltak háborodva, amiért Papen fölfedte a kártyákat...” (Niekisch, Dämonen: 221). Mivel a beszéd közlését Goebbels csak kés-

ve tudta letiltani, a *Frankfurter Zeitung* részleteket közölt belőle, továbbá Papen egy másik munkatársa, Herbert von Bohse röpiratként is kinyomtatta. A betiltás miatt Papen tiltakozott Hitlernél, és kijelentette, hogy lemond – ám az szokás szerint megnyugtatta, mert a válsághelyzetben olyan hírek terjedtek el, hogy ha a kormány nem tud rendet tartani, akkor az elnök szükségállapotot hirdet, és a Reichswehr veszi át az irányítást. Amikor Jungot a Gestapo, a dühöngő Hitler egyenes kívánságára, letartóztatta, Papen két ízben próbált meg interveniálni a kancellárnál, sikertelenül. Ekkor Herbert von Bohse és Fritz Günther von Tschirsky (Papen személyi titkára) kezdeményezett Oskar von Hindenburgnál egy Papen-látogatást az elnöknél (aki táviratban gratulált a marburgi beszédhez), illetőleg egy találkozót Hindenburg, Papen és Hitler között, VI. 30-ra. A terv rövidesen Reichenau tudomására jutott, aki azonnal riadóztatta a náci vezéreket, ezek pedig döntő cselekvésre szánták el magukat: június 30-ra időzívté. (Ld. Kershaw, Hitler I.: 476 sk.)

A közismerten „die Nacht der langen Messer” névvel illetett eseménysor (mint említettük, e kifejezés már korábban is használatos volt) kettős funkcióval bírt. Egyfelől eliminálni kellett az SA lázadóit, hogy ne nyugtalanítsák többé az amúgy nácibarát derék polgárok nyugalma. Ez egy igazi kalandor gengszter-vállalkozás formájában ment végbe. Hitler, Göring és Lutze VI. 28-án résztvettek egy esküvőn, ahol Himmlertől tudomást szereztek az SA körében mutatkozó egyre nyíltabb nyugtalanságról. Ekkor Hitler az SA-vezetőket Bad Wiesseebe rendelte VI. 30-ra, miközben a hadsereget és az SS-t riadókészültségbe helyeztette. A másik oldalról is feszült helyzet miatt Goebbels előbb azt hitte, hogy a kirendelt osztagok majd a „reakcióval” számolnak le – ami persze szintén megtörtént, mintegy mellékesen (ld. uo.: 480-481). Miután Hitler 29-én éjszaka megtudta, hogy Münchenben az SA (hallva ugyanis a fenyegető híresztelésekről) ellene tüntetett, dührohamot kapott, s azonnal odament és személyesen letartóztatta az SA bajor vezetőit. Majd átment Bad Wiesseebe, ahol, meg sem várva az SS-különítményt, rendőrök kíséretében fél 7 körül pisztollyal berontott Röhm szobájába, és letartóztatta. A megbeszélrt értekezletre közben érkező SA-embereket hazaküldte, de a müncheni ún. Barna Házban egybegyűlteknek tovább őrjöngött: szerinte Röhm a francia követélt kapott megbízást az ellene irányuló összeesküvésre! A lefogottak listáján sajátkezőleg keresztekkel jelölte meg a kivégzendőket, Röhmnek, egykori barátjának azonban lehetőséget adva az öngyilkosságra – ám az a cellájában inkább a mellén nyitott inggel várta be gyilkosait. Azonban a gyilkosságsorozatnak volt egy másik szála és másik értelme is. Az események nemcsak Münchenben, de Berlinben is pörögtek: ott Göring irányította őket. Hogy az ottani gyilkosságok közül melyikre kapott megbízást Hitlertől, s melyiket tervezte ki saját maga (mint mondotta: „kiterjesztettem a megbízásomat”), illetőleg melyik parancsot szabotálta el, nem világos. Edgar Julius

Jung és Herbert von Bohse mellett mindenesetre megölték Schleicher és Bredow tábornokokat, Gregor Strassert és Gustav von Kahr, Erich Klausnert, az Actio Catholica vezetőjét és még sokan másokat. Papen megúsza – Göring azt tanácsolta neki, hogy húzza meg magát –, és bár tisztségeiről lemondott, rövidesen Hitler különmegbízottja lett Ausztriában, ahol aztán résztvett az Anschluss előkészítésében. (Ld. uo.: 481-482, 484.) Ezzel egyfelől vége volt a nemzetiszocializmus egykori forradalmi szárnyának. „A forradalmi szikrát, mely az SA-ban parázslott, alapjainban elnyomták. A radikális balosokat, akiket minden forradalmi folyamat felszínre dob, leverték. Így égették ki az újrakeresztelők, így a levellereket; így tombolt Cavaignac a francia munkások, így Noske a német spartakisták ellen. A második forradalom gondolata halott volt; a nemzetiszocialista forradalom immár zavartalanul betölthette eredendő értelmét: a markolatot a nagyburzsoázia és a Wehrmacht kezébe nyomni.” (Niekisch, Dämonen: 167.) Amint Ormos Mária megállapítja: az SA „lázongásával együtt halt el végleg a nácizmus eszmei baloldala” (Ormos, Fasizmus: 390-391). Az uralkodó körök reakciója ennek megfelelő volt: Blomberg a köszönetét nyilvánította, és Hindenburg nevében is jött egy jóváhagyó távirat. A kormány rendelete (VII. 3.), majd a Reichstag határozata (VII. 13.) végképp mindent jóváhagyott mint szükséges intézkedést, Carl Schmitt főntebb ismertett szofisztikájának szellemében (ld. Kershaw, Hitler I.: 485-486). A meggyilkolt konzervatívok ügyét másfelől mintegy balesetnek tekintették és a szőnyeg alá söpörték. Blomberg odáig ment, hogy megtiltotta a részvételt Schleicher és Bredow temetésén, s ezt a tilalmat csak a náciellenes érzelmei miatt már nyugállományba helyezett (később a háborúban rövid időre reaktivált) Hammerstein-Equord szegte meg (ld. uo.: 488). Mindez nem akadályozta meg Hitlert abban, hogy a neki bármely okból nem tetsző konzervatív nacionalistákkal később is kénye-kedve szerint bánjon. Kétségtelen, hogy a hadsereg vezetői: nemcsak a Hitlert kezdettől kiszolgáló Blomberg és a döntő 1934-es pillanatban melléje álló Fritsch, de a később ellene forduló Beck, sőt még a hatalomátvétel előtt Hammerstein-Equord is céljuknak és föladatuknak tekintették a német hadsereg újrafölfegyverzését, s éppenséggel lehet mondani, hogy „a hadsereg szükséges ütőképességét megteremtve kikövezték az utat a későbbi terjeszkedés felé” (Kershaw, Hitler II.: 38); de a céljuk végülis nem ez volt, legalábbis nem mindegyikük esetében. És bár a szolgalelkű Blomberg kegyvesztése és az ostobaságig hű Fritsch meggyanúsítása magánjellegű okok alapján történt 1938-ban, mégis jellemző volt (ld. uo.: 71, 73 sk.). Nemcsak azért, mert Fritschnek hiába adott bíróság igazat, Hitler mégsem rehabilitálta, sőt (bár 1939-ben a fronton esett el) 1944-ben kijelentette, hogy már annakidején „összeesküvő” volt (ld. uo.: 77, 728). Hanem mert a Blomberg–Fritsch ügyet Hitler a hadseregvezetés teljes átszervezésére használta föl, 12 tábornok elmozdításával, sőt párhuzamosan leváltot-

ta Neurath külügyminisztert és átszervezte a diplomáciai testületet is, hogy ezeken a területeken is teljhatalma legyen (ld. Kershaw, Hitler II.: 76 sk.; Rigg: 143).

A nemzetiszocialista állam így végül valóban egy a montesquieu-i értelemben vett önkényuralom alakját öltötte, ahol a despota hatalmát sem tőle független törvények, sem tőle független intézmények nem korlátozzák, s ahol a *principe du gouvernement* a félelem. Persze a fanatizmussal kiegészítve, hiszen már Machiavelli megmondta, hogy a fejedelem számára az a legjobb, ha szeretik is, félnek is tőle – bár ha választani kell, az utóbbi a fontosabb. Niekisch a „Tyrannis” és a „Willkürstaat” fogalmait alkalmazza erre az államra (ld. Niekisch, Dämonen: 71 sk., 78 sk.), amelyben a totális anarchisztikus terror uralkodik (ld. uo.: 101). „Totális a világnézet, a szekularizált hit: a Harmadik Birodalom, formaelvei alapján, a hívők egy közösségeként épül föl, állami formában szerveződve. Alaki típusa szerint egy világiasított egyház.” (Uo.: 102.) Ám nemcsak a „totális”, hanem az „anarchisztikus” jelző is jogos, mivel Hitler valóban improvizálta a döntéseit, csak éppen egy modern és precíz államgépezet állt készen a végrehajtásukra, sőt arra, hogy külön utasítások nélkül is „a Führer szellemében” dolgozzon. Ormos Mária a következőképpen jellemzi a hitleri hatalomirányítást: „Hitler azért mindig tudta, mit tart fontosnak, mit akar elérni, és azt valami rejtélyes összevisszaságban el is érte. Úton-útfélen – séta közben, az ebédlőasztalnál, kiállításon vagy kutyasétáltatáskor – adta ki intézkedéseit. Papírt, tollat szinte egyáltalán nem használt, íróasztal mellett senki se látta, a beszédeit, rendelkezéseit diktálta. [...] Mindent összevéve, a náci Németországban az állami és pártszervek, funkciók és funkcionáriusok sokszor szemben álltak egymással, máskor a feladatkörök keresztezték egymást vagy összecúsztak és összefonódtak; állami szervezetek pártideológiával kezdtek működni (Reichsarbeitsdienst), pártalakulatok pedig állami jellegűvé váltak (SS). [...] Az NSDAP-nak nem volt semmiféle tisztikara, se választmánya, se elnöksége. [...] A müncheni Barna Házban kialakítottak ugyan egy termet a leendő pártszénátus számára, a szenátus azonban sosem jött létre. [...] A döntéshozó szervek hiánya [...] nem jelentette, hogy egyáltalán nem voltak döntések. Hitler ugyan bizonyos esetekben és bizonyos kérdésekben valóban sokáig habozott, illetve olykor a döntés nyilvánosságra hozását [...] késleltette...” (Ormos, Hitler: 90, 93, 95 sk.) Hitler meg volt győződve saját tévedhetetlenségéről, illetőleg igazi kalandor módjára mindig föltett mindent egy lapra, ami általában be is jött neki. Münchenben, 1936. márciusában jól jellemezte saját helyzetét, amikor kijelentette: „Az alvajáró biztonságával megyek végig azon az úton, melyet a Gondviselés kijelölt számomra.” (V.ö. Kershaw, Hitler I.: 552-553.) Ezért nem érdekelték az állam struktúrájának kérdései: „Németországban a kormányzati struktúrák megsemmisülése előrehaladottabb állapotban volt, mint a szovjet államban Sztalin zsarnoksága idején.” (Kershaw,

Hitler II: 522.) Jellemző, hogy a weimari alkotmány elvileg mindvégig érvényben maradt, csupán a fölfüggesztését rendelték el újra és újra. Ténylegesen nem hajtottak végre valódi igazgatási reformokat, még a „Reich–Preussen dualizmus” is megmaradt, például a külön porosz pénzügyminisztérium; s amikor Frick szeretett volna birodalmi reformot végrehajtani, Hitler elutasította. A birodalmat azonban mégiscsak egységesítette a maga módján: az egyes tartományokat „gleichschaltolta”, autonómiájukat megszüntette, s a náci párt „Gau”-rendszerében a Gauleiterek mint birodalmi kormánybiztosokat egyben a polgári közigazgatás fejevé is tette – ez a rendszer később a meghódított területeken is érvényesült. (Ld. uo.: 285, 489-490, 601-602, 723-724.) Szemben azzal, hogy Mussolini a kormányon keresztül irányított, Sztalin pedig a Politikai Bizottság révén, a német kormány már 1935-től csak ritkán, 1938-tól pedig egyáltalán nem ülésezett, a minisztereket Hitler külön-külön utasíttatta, legfőlőbb rögtönzött szóbeli egyeztetésekkel (ld. Kershaw, Hitler I.: 500 sk.). Amikor Schacht, még tárcanélküli miniszter korában (mielőtt megbízhatatlanként koncentrációs táborba került volna) kérte a kormány összehívását, süket fülekre talált (ld. Kershaw, Hitler II.: 213-214). A háború kitörése előtt, 1939 augusztusában létrejött ugyan a 6 tagból álló, Göring által vezetett „Ministerrat für die Reichsverteidigung” intézménye (a rendeleteit nem kellett Hitler elé terjesztenie, bár annak fölülvizsgálati joga volt), azonban ez novemberben ült össze utoljára (ld. uo.: 282-283). Éppígy nem volt szüksége Hitlernek pártintézményekre sem. Amikor a feltreti találkozó előtt Himmler jelentette neki az olasz fasiszta párt államcsínytervét, azt mondta: helyes volt, hogy nem engedte fölállítani az NSDAP szenátusát (ld. uo.: 505-506). És valóban, számára nem is a párt volt döntő jelentőségű (Hess mindigis befolyás nélküli ember maradt), hanem a közvetlenül neki alárendelt SS (Himmlerrel mint teljhatalmú megbízottjával az élen): a zsidókérdés is ezért tartozott ennek a főügyelete alá (ld. Kershaw, Hitler II.: 133-134, 136; Ormos, Fasizmus: 396). Mindez nemcsak formai, de egyszersmind tartalmi jelentőséggel is bírt. Hitler nemcsak a törvényes intézményeket, de magukat a törvényeket, magát a törvényességet mint olyat is utálta. „Megvetése nem ismert határokat a törvények szerint gondolkodó hivatalnokokkal szemben.” (Kershaw, Hitler II.: 483.) Habár Gürtner igazságügyminiszter az elején ugyan még tiltakozott a koncentrációs táborokban elkövetett törvénytelenések ellen, utána haláláig készségesen kiszolgáltá Hitler, ám a helyére lépő Otto Thierack az SA-tól mégis inkább megfelelt Hitler ízlésének: a jogállam helyén a rendőrállam ezzel lett valóban totálissá. Amikor Hoepner tábornok az 1942 januári igazságtalan leváltása és elbocsátása miatt nem kapott nyugdíjat, pert indított, s azt meg is nyerte – mire Hitler a bírák és köztisztviselők elleni rendszabályokat határozott el és populista propagandaszólamokat kezdett hangoztatni a kiváltságok és rangok ellen (ld. uo.: 435-436). Végül elvileg is ki lett mondva

a Reichstagban, hogy a Führer bárkit leválthat, megbüntethet stb. (ld. uo.: 438). Az állam tökéletes önkényuralmi jellege azonban a *Führerprinzip* jogforrásként való alkalmazásában mutatkozott meg. Ennek jellegzetes megnyilvánulása volt az eutanázia-program elrendelése, mely először csak szóbeli utasításban történt meg, majd Gürtner írásba is adta, s amikor egy Lothar Kreyszig nevű bátor körzeti bírónak ellenére sem volt hajlandó alkalmazkodni, az igazságügyminisztertől ezt a választ kapta: „[H]a nem ismeri el jogforrásként és jogalapként a Führer akaratát, akkor nem maradhat bírónak!” – mire nyugdíjba is ment, és ezzel még olcsón megúszta (v.ö. uo.: 235 sk.).

A jól szervezett porosz-német intézményrendszer azonban olajozottan működött, éppígy, a jóvátételi kötelezettség és a válság elmúltával (egyik sem a náci hatalomátvétel következménye, hanem párhuzamos jelenség volt), a gazdaság is. A Reichsbank elnökeként Schacht speciális váltók bevezetésével biztosította a pénzt a gazdaságot föllendítő újrafegyverkezés számára, habár számított rá, hogy ez a fogyasztásban majd problémákat is fog okozni (ld. Kershaw, Hitler I.: 421; Ormos, Fasizmus: 402-403). „Bár 1933 februárjában közvetlenül még nem terveztek háborút, a fegyverkezési politika óhatatlanul is ebbe az irányba terelte a gazdaságot, melyet csak a nemzetközi gazdasági életbe való visszatéréssel, vagy pedig – háborút kockáztatva – hódításokkal lehetett volna orvosolni.” (Kershaw, Hitler I.: 421-422.) És valóban, a fegyverkezési program miatt ellátási válság lépett föl (ld. Göring: „vaj helyett ágyút gyártunk”), s miközben a bérek az 1932-es szinten maradtak, áremelkedés kezdődött – emiatt időlegesen háttérbe is kellett szorítani a fegyverkezést (ld. uo.: 539 sk., 542 sk.). Goerdeler, sőt Schacht is kíváncsún tartotta volna a nemzetközi piacokra való visszatérést, amihez a fegyverkezés további visszafogására lett volna szükség (ld. Kershaw, Hitler II.: 48). Ennek hiányában később a kezdeti terjeszkedés hozott jelentős föllendülést már 1938-ban, de ismét nőtt az infláció – ekkor Schacht vezetésével a Reichsbank igazgatósága korrekciós beadványt intézett Hitlerhez, aki erre leváltotta legjobb gazdasági és pénzügyi szakemberét (ld. Kershaw, Hitler II.: 158). A voluntarizmus kezdettől fogva megvolt, és később egyre nagyobb szerepet játszott a gazdaság irányításában. Az végülis eléggé természetes, hogy egy gazdaságon kívüli cél, mint amilyen a fegyverkezés, gazdaságon kívüli eszközök erősödő alkalmazásával járjon – így volt ez már az I. világháború alatt is. (Ld. Jamin: 335 sk.; Recker: 10 sk., 63 sk.) Idetartozott Hitler „nagy négyéves terve” is, amiről az akkor még fungáló Papen gúnyosan megjegyezte, hogy „szovjet módszer” (v.ö. Kershaw, Hitler I.: 417). Azonban a nemzetiszocialista gazdaságpolitika nemcsak a szovjet modellt próbálta másolni. Visszaemlékezve az I. világháború előtti időre, amikor Németország az Egyesült Államokéhoz hasonló ipari fejlődést produkált, ismét megpróbáltak Amerika nyomába lépni: „Hitler magát

egy anakronisztikus birodalomeszme prófétájának tekintette, ám ugyanakkor a gép szerelmese volt, azzal a céllal, hogy Németországot egy második Amerikává tegye.” (Schäfer: 209.) A diktatúra látszólag korlátlan lehetőségei ebben sikerrel látszottak kecsegtetni: „A nemzetiszocializmus tapasztalata azt mutatja, hogy modernizáció egy diktatorikus rendszerben is végbemeget. [...] A gazdaságpolitika modern eszköztárának bevetése a leginkább zökkenő nélkül egy diktatorikus rendszerben sikerülhet.” (Zitelman: 9.) Szemben a modernitás normálformáival, mint az emancipáció, humanitás, demokrácia, létezhetnek patológikus kivételformák is, mint terror, diktatúra, inhumanitás – és a nemzetiszocializmus a modernizációt csak egyfajta praktikus módon hajtotta végre (ld. uo.: 11, 14-15). A gazdaságpolitikai tervezésben „utopisták” (Darré, Rosenberg) és „technokraták” (Heydrich, Backe) küzdöttek egymással (ld. uo.: 18). Nem föltétlenül ott forszírozták a racionalizációt és modernizációt, ahol közvetlen hadicélok voltak, sőt azok erőltetése inkább irracionális akadályt jelentett – más területeken ezért inkább volt hatékony, így az infrastruktúrában: vasútvillamosításban, repülőterek, autópályák, csatornahálózat építésében (ld. Ritschl: 49, 58). Racionalitás és irracionalitás kereszteződését a különféle ideológiai és gyakorlati célok egymásbavegyülése okozta: „A nemzetiszocializmus a maga fajilag értett népközössége számára egyszerre akart mindent: több teret, több jólétet, több hatalmat. Politikájának célja egy kontinentális-európai impérium volt, Középeurópával [*Zentraleuropa*] mint hatalmi centrummal, és Keleten egy gyarmati térséggel, amelynek népei legjobb esetben csak egy helóta-létet tehetnek volna. Romantikához és múltbanéző agrárideológiához mindennek igen csekély köze volt.” (Ritschl: 69.) Ezért lehetett sikeres a szovjet tervgazdálkodás, és nem lehetett sikeres az amerikai New Deal utánzása: a náci gazdaságpolitika „a társadalmi és gazdasági kérdések megoldását a társadalmon és gazdaságon kívülre helyezte, az egész szervezetet a külső megoldásra (expanzió) állította be, ami egyúttal magában hordozta a voluntarizmust” (Ormos, Fasizmus: 404).

A „nemzetiszocialista forradalomnak” azonban nem a gazdaságban, hanem a német társadalomban kellett volna alapvető változásokat hoznia. És, amint láttuk, a mozgalom balszárnyának – a Strasser-fivérek, sőt Röhm törekvéseinek – voltak is a forradalmiság irányába mutató vonásai. Ezek a tendenciák a balszárny veresége után sem tűntek el teljesen, és részint a régi, hierarchikus rendszer lebontására irányuló törekvésekben, részint egy szociális háló kiépítésében jelentkeztek. Az előbbi a régi porosz hierarchia tagadását, az utóbbi a porosz szocializmus hagyományának folytatását jelentette – természetesen csakis az uralkodó osztályok érdekeinek sérelme nélkül. A nemzetiszocializmushoz csatlakozott tömegek azonban mindkettőt elvárták Hitlertől, hiszen a meghirdetett cél változatlanul a *Volkgemeinschaft* megvalósítása volt. Egyfelől tehát a hierarchia lebontását: „II. Vilmos időiben az osztály-

különbségeket örökké fönn akarták tartani; Hitler meg akarta törni a nemesség és a nagypolgárság teljhatalmi állását. Ebben állt forradalmi potenciálja.” (Schäfer: 209.) Másfelől egy szocialisztikus rendszer kialakítását: „A Hitler-mozgalomban élte meg Németország az egyetlen genuin forradalmát, mégha ez nem is felelt meg az elméleti modellnek. A nemzetiszocializmus a forradalom-fogalom egy teljesen új variánsa, amennyiben a kispolgári tömegek megkésett fölkelése a modernitás, valamint az erőltetett, politikailag és társadalmilag nem kellően alátámasztott iparosítás következményei ellen.” (Kettenacker: 130.) Láttuk, hogy ilyen vonásai a jakobinizmusnak és a bolsevizmusnak is voltak. Mivel azonban Hitler számára valójában nem ezek a célok voltak az elsődlegesek, hanem a nacionalista (és rasszista) fantazmagóriák, ezek megvalósításának érdekében lepaktált a junkerekkel és a burzsoákkal egyaránt. A forradalmi célok megvalósítása tehát nehézségekbe ütközött, főleg természetesen az első vonatkozásban. Habár a „Heimat” és a „Volkstum” kultúrideológiája és a társadalmi „Gleichschaltung” sokakban – főleg a polgárosodó új középrétegekben – reményeket ébresztett és energiákat szabadított föl egy modern, hatékony és egalitárius társadalmi rendről (ld. Prinz: 314), ebből inkább csak az valósult meg, hogy a nácik (mint Olaszországban a fasiszták) egalitárius jelszavaikkal betörték a hagyományos elitbe (ld. Ormos, Fasizmus: 398-399). (A *völkisch* egyenlősdi egyébként egy szembenállást is kifejezett az arisztokrata és a polgári integer mentalitással; ld. Ormos, Hitler: 102-103.) A második vonatkozásban ilyen nehézségek nem merültek föl, s így lehetővé vált legalább egy gondoskodó (paternalista) szociálpolitika kiépítése. Ehhez magának Hitlernek egyébként nem sok köze volt, neki itt is csak általános víziói voltak, amelyek régi kamaszkori ábrándozásaira mentek vissza: ezek szellemében bírálta például a linzi munkáslakásokat az erkély hiánya miatt (ld. Kershaw, Hitler II.: 189)... Ellenben Wilhelm Lautenbach, majd Fritz Reinhardt programjait (még Brüning, Papen, Schleicher időiből) a munkahelyteremtésre, a kormány által ellenjegyzett cse-rebankjegyekre, a közmunkák (pl. autópálya-építések) bevezetésére, a náci szakértők tényleg átvették (ld. Kershaw, Hitler I.: 425); éppígy egy sor, a Strasser-szárny által kidolgozott gazdasági és társadalmi programot (ld. Ormos, Hitler: 62-63), melyek nyomán a párt mellett a különféle szatellit-érdekképviseletek hálóját hozták létre (ld. Kershaw, Hitler I.: 323 sk.). „Hitler minden bizonnyal egy jólétben élő német társadalom gondolatát dédelgette magában, melyben megszűnnek az osztályok régi előjogai, kihasználják a korszerű technika előnyeit, s az embereknek is magasabb lesz az életszínvonaluk” – persze a hódítások révén (uo.: 424). Mint ahogyan a ténylegesen növekvő jólét is éppen a fegyverkezési konjunktúra melléktermékeként jött létre (ld. Peukert: 41). Általában véve elmondható, hogy „ha Hitlernek voltak is évekkel előbb megfogalmazott alapelvei, amit nehéz lenne tagadni, 'forgatókönyvvel' mindazonáltal nem rendelkezett semmilyen tekintetben sem. Ez pedig helyet hagyott bizonyos

játéktérnek, mozgásnak, improvizálásnak, a kialakult körülményekhez való alkalmazkodásnak” (Ormos, Hitler: 8). Ő maga mondta Rauschningnak, hogy Spannt, Federt, Darrét „hagyja játszadozni” (ld. uo.: 64-65), már legalábbis egy darabig. „A népközösség ideológiája össze van kötve a nacionalizmus, az organikus gondolat, a *Ganzheit/Ganzheitlichkeit* követelményeivel, melyek összefoglalva egy represszív társadalmi rendbe torkollnak.” (Otto–Sünker: 17.) Mindamellett a társadalmi gondozás területén a szociális munka nem lebecsülendő szerepet játszott a rendszer fönntartásában (ld. uo: 84); beleértve azokat az „energikus kísérleteket”, hogy az üzemeken belül csökkentésük a különbségeket alkalmazottak és munkások között (ld. Prinz: 306). Meglehet, de a burzsoázia – úgy látszik – nagyon elégedett volt a helyzetével: „A vállalati szféra az egész korszakban nem hallatott magáról, ami arra vall, hogy meghatározó része nemcsak a munkaügyi viták és sztrájkok megszűntét üdvözlötte, de üzleti számítását is megtalálta.” (Ormos, Hitler: 101.) Az olasz korporációkhoz hasonló valamiféle közvetítéssel eleinte a DAF is kísérletezett, de mindig a munkaadók mellett lépett föl, s végül az egész rendszert átalakították a „Kraft durch Freude” programjává, miközben a kötelező munkaszolgálatot is bevezették (ld. uo.: 91-92). Nehéz lenne nem fölismerni mindebben a folyamatos háborúkra való fölkészülés és a katonai nevelés szükségleteit, ahogyan végső soron ezek játszották a fő szerepet a szociális gondoskodás különleges súlypontját képező családpolitikában is (ld. Prinz: 54).

Mindenesetre kétségtelen, hogy az 1933/34-es nagy rendcsinálás, a zavarok megszűnése a diktatúra bevezetése révén, s a további – előbb gazdasági, majd külpolitikai sikerek – a német nép nagy többségét Hitlernek ha nem aktív támogatójává, akkor passzív elfogadjává tették. A rendszerrel szembeni kritikai magatartásra csak ritkán került sor, s ez akkor is inkább csak a náci nómenklatúrát érintette, például a korrupció miatt, és nem a *Führer* személyét. Ez márcsak helyzetének tudatos alakításából is következett: „Hitler fokozatos eltávolodása a belpolitikától [...] közvetlenül mint vezérnek a helyzetét tükrözte, akinek tekintélye és a róla kialakult kép nem engedte meg, hogy politikailag kényelmetlen helyzetbe kerüljön, vagy népszerűtlen politikai döntések foltot ejtsenek a nevéen.” (Kershaw, Hitler I.: 499.) Márpedig nehéz volt úgy bírálni tudatosan a rendszert, hogy az ne terjedjen ki a rendszer megtestesítőjére – illetve megfordítva. „Mindezt figyelembe véve hinni lehet annak a feltevésnek, hogy a széles tömegek a náci rendszerrel szemben meglehetősen kritikusak maradtak, de jó ideig fenntartás nélkül behódoltak a 'Führer' zsenialitásának.” (Ormos, Hitler: 104.) Így aztán a rendszer lehetséges kritikája mintegy eleve le volt blokkolva, és csak nagyon tudatos értelmiségi körökben volt rá egyáltalán esély: „Az átlagember valószínűleg nem értett egyet a rendszer egyre brutálisabb barbarizmusával, [...] ám meglepően nagy számban legfeljebb tor-

zúlásoknak tartották e jelenségeket. [...] Akik könyveket is olvastak, Hitler *Mein Kampf*ját is beleértve, azok a rasszista agitátorok vérszomjas retorikájából, Dachau és Buchenwald lokalizált kínzási és gyilkolási módszereiből valószínűleg felismerték egy olyan világ fenyegető közeledését, mely a civilizáció visszafordítására törekszik.” (Hobsbawm: 146-147.) De valójában az értelmiség jó része is ugyanazt a magatartást mutatta, mint a szélesebb tömegek. A hivatalnok-értelmiség tagjai a hatalomátvétel után tömegesen jelentkeztek a náci pártba, ezeket illeték gúnyosan a *Märzgefallene* névvel (ld. Kershaw, Hitler I.: 450 sk.; a kifejezés eredetileg az 1848 márciusi barikádokon elesettekre vonatkozott, majd így nevezték a Kapp-puccs idején a köztársaság védelmében meghaltakat). Azonban kezdetben szimpátiák mutatkoztak vezető értelmiségiek részéről is: a *Tat* új szerkesztője, Giselher Wirsing csatlakozott az SS-hez, Ernst Bertram pedig lelkesen ünnepelte a könyvégetést, bár Kölnben megpróbálta megmenteni a lángoktól barátja, Thomas Mann műveit; Gottfried Benn hajlandó volt elfoglalni a száműzött Heinrich Mann elnöki székét a porosz Akadémia költészeti osztályán, bár később szembefordult a rendszerrel, mégpedig az antiszemitizmus miatt is, Gerhart Hauptmann pedig egyízben képes volt elénekelni a „Horst-Wessel-Lied”-et, bár egyébként belső emigrációba vonult (ld. uo.: 451 sk.; mindenkire nem térhetünk itt ki, a filozófusokra viszont később még visszatérünk). A Nietzsche által megalapozott és Schmitt által kifejlesztett decizionizmus mint magatartás nagymértékben elősegítette a bizonytalanságokból a hamis biztonság felé vezető döntést. Mint Niekisch írja: „A Nyugat alkonya, melyről a 'porosz szocialista' Spengler prófétált, a polgári rend alkonya volt. [...] Jellemző erre az egész időre, hogy a 'decizionizmus' mint olyan kiépülhetett rendszerre. Nem az érvényes tartalmak alapján döntenek, hanem csak azért hoznak ki egy dologból valamit, mert mellette döntenek. A decizionista tant a Weimari Köztársaság bizonytalan levegőjében a legéleselmjűbben Carl Schmitt fejtette ki. De a weimari időkben sem a Centrumpárt, sem Brüning autoritárius rezsimje, sem Papen nagybuzsoá kormánya nem szánta rá magát, hogy a polgári egzisztenciát egyáltalában egy döntés pusztá tényével alapozzák újra; csak a fasiszta aktivizmus volt erre később képes. [...] [Schmitt:] Egy pillanatra habozott, melyik fronthoz is kellene gyakorlatilag csatlakoznia. Olvasta Marxot és Lenint is, és kikérte magának a csökönyös német nacionalista fecsegést a marxizmussal szemben; megfontolandó, hogy egyszer alkalmilag azt mondta: vajon nem kellene-e neki magának marxistának lennie. [...] Schmitt átlátta a polgárháborús helyzetet.” (Niekisch, Dämonen: 67, 199.) A két szélsőség közötti döntés kényszerének érzése, amelyről főttebb általában a német polgársággal kapcsolatban volt szó, nagyon sok értelmiségit is befolyásolt: „Ama kérdésre, hogy számtalan, magánéletében általában integer személyiség miért hagyta magát a rezsimtől korrumpálni, nem pusztán azzal válaszolható meg, hogy több ponton

tartalmilag egyetértettek a nemzetiszocialista politikával, különösen az antibolsevizmussal és részben az antiszemitizmussal is, de többször képviselték a hagyományos elitek tagjai is azt a felfogást, hogy a zsidóüldözés az egyszeri ár, amit meg kell fizetni azért, hogy a nemzetiszocialista mozgalmat a szociális-radikális rendszabályoktól – beavatkozás a tulajdonviszonyokba és a német nagypolgárság szokásos társadalmi privilégiumaiba – visszatartsák. Még az ellenállási mozgalom tagjainál is csak azután lett a zsidókérdés egy botrány, amikor az üldözés rendszabályai érintették az asszimilált zsidó csoportokat, valamint a félszidókat és a vegyesházasságokat, miközben megmaradt az a fikció, hogy a keleti zsidóság befolyását a német társadalomból eliminálni kell.” (MommSEN, Hitler: 55-56.) Például Goerdeler is mutatott eredetileg némi kultúrantiszemitizmust, de amikor Lipcsében 1937-ben eltávolították a Mendelssohn-emlékművet, lemondott főpolgármesteri tisztségéről (ld. uo.).

Hogy konzervatív körök és értelmiségiek a harmincas évek közepétől esetenként kezdték elfordulni Hitlertől, annak épp az lehet a magyarázata, hogy az 1933-as hatalomátvétel és az 1934-es leszámolás (mondjuk mint „egyszeri ár”) után a helyzet 1935-re konszolidálódni látszott ugyan, de rövidesen kiderült, hogy ez a konszolidáció pusztán átmeneti volt. A koncentrációs táborokban 1935-ben már mindössze 3500 foglyot őriztek, amikor Hitler – aki a Himmler kezében egyesített totális terrorapparátus (SS, SA, SD, Gestapo) teljhatalmát mindvégig támogatta és a „védő-őriztetések” jogi védelmét folyamatosan elutasította – 1935. IX. 11-én „Kampf gegen die inneren Feinde der Nation” néven elindított egy újabb üldözési hullámot. Eszerint a koncentrációs táborok rendszerét éppenhogy szélesíteni kell, a harc során a nemzet „politikai egészségét” veszélyeztetők ellen – ehhez a továbbiakban már nem is kellenek a Fűhrer külön utasításai (ld. Kershaw, Hitler I.: 507-508, 699). Bár az 1936-os berlini olimpiai játékok miatt a terrorgépezet némileg visszafogta magát, ez nem tartott sokáig. Hitler az ideológiájában rövidesen továbblépett a következetes és nyílt totalitarizmus felé: 1937. május 1-én meghirdette, hogy a német társadalom egy osztály nélküli társadalom, melyben mindenki érvényesülhet, a szeptemberi pártkongresszuson pedig meghirdette egy „új ember” megteremtésének programját, szemben a Moszkvából irányított zsidó bolsevizmussal (ld. Kershaw, Hitler II.: 60-61). Ami persze együttjárt az idegen elemek schmitti kizárásának programjával a Fűhrer által vezetett vagy még inkább megtestesített „népközösségből”. Ez politikai szempontú kirekesztéssel kezdődött: az első „Ausbürgerung”-listán, 1933. VIII. 25-én, még csak 33 név szerepelt (de persze nagyszerű nevek), hogy azután 1945-ig több mint 39 ezer újabb név kerüljön oda. Természetesen a politikai üldözés a Reichstag-tűz utáni rendeletről kezdődően folyamatos volt, de 1934 után ilyen szempontból jóformán már nem volt kit üldözni, legalábbis indokoltan. Időnként ugyan az elégedetlenség miatt voltak elszigetelt sztrájkok, kommunista ízű meg-

jegyzések a lakosság körében, és például 1936 márciusában az esedékes üzemi-tanács választásokat lemondták a várható rossz eredmények miatt, de ez volt jóformán minden (ld. Kershaw, Hitler I.: 709, 711). A kirekesztés a továbbiakban azután már biológiai alapon történt. A német totalitárius rezsim más jellegű volt, mint az olasz: „Felületesen nézve azt hihetjük, hogy nagyon közel állt egymáshoz a náci és a fasiszta diktatúra, de [...] míg a nácik faji, addig a fasiszták nacionalista nézeteket vallottak; a nácik történelemellenes, a fasiszták történeti alapokon álltak; [...] Hitler és a nácik vallástalan társadalmat tartottak szem előtt, Mussolini és a fasiszmus integrálni igyekezett a katolicizmust.” (Ormos, Hitler: 11-12.) Az első biológiai jellegű kirekesztést a zsidók elleni ún. árjaparagrafusok jelentették már 1933-ban, majd ezt követték a nürnbergi törvények 1935-ben; a zsidók szisztematikus üldözése azonban egyelőre – persze a mindennapi zaklatások mellett – megmaradt ezen a jogi szinten. (A zsidóüldözés további fokozataira, egészen az „Endlösung”-ig, később majd részletesen visszatérünk.) A következő biológiai kirekesztést a „népközösség” testéből az eugenikai rendelkezések jelentették, és ezek nem maradtak meg a jogi intézkedéseknél. A kényszersterilizációs törvényt már 1933-tól kezdődően alkalmazták a „kisebértékű” (*minderwertig*) emberekkel szemben, jóllehet ekkor még Papen az aggályait fejezte ki a katolikus egyházzal kötendő konkordátum miatt – amit azonban a törvény nem akadályozott meg, miközben végül összesen mintegy 400 ezer emberrel szemben jártak így el (ld. Kershaw, Hitler I.: 457-458). Még ennél is súlyosabb ügyet jelentett a kényszereutanázia, amire 1939-től kezdődően (a háborús állapot beálltát kihasználva) került sor. Bár ezzel kapcsolatban Hitler – érthető okokból – megkövetelte a legnagyobb titkosságot és ezért a legkisebb bürokráciát, de mivel túl sok esetről volt szó (végül mindösszesen legalább 200 ezer emberről, meglehet többről), így a gyilkosságssorozatot nem lehetett eltitkolni. Minthogy az egyházak ellenállása előrelátható volt, előzetesen véleményt kértek Joseph Mayer paderborni morálteológiai professzortól, aki az intézkedéseket elfogadhatónak minősítette. (Ld. Kershaw, Hitler II.: 240 sk.) Nem így maguk az egyházak. A katolikus egyházi vezetők közül Galen münsteri püspök nyíltan tiltakozott, más katolikus és protestáns vezetők bizalmasan; így a programot a nácik kénytelenek voltak leállítani (ld. uo.: 371 sk.). Mivel most olyan egyházi vezetők is szembefordultak a nácizmussal, akik annakidején még üdvözölték Hitler kancellári kinevezését, a náci párt (élén a „puha” Hess helyére lépett keményvonalas Bormann-nal) dühödttámadásokat intézett az úgymond bukásra-érett kereszténység, különösen az őselenség katolicizmus, de a „protestáns árulók” ellen is. Így Hitler komolyan fontolgatta a konkordátum fölmondásának tervét – de végül a háború utánra halasztotta az egyházakkal való leszámolást. (Ld. uo.: 61 sk., 369 sk., 722.)

Hitler valójában kezdettől mindvégig mindent egy lapra tett föl: a háborúra,

pontosabban a revansra az I. világháborús vereségért, a compïègne-i fegyverletételért és a versailles-i diktátumért. A versailles-i béke elsősorban nem az egyes rendelkezései miatt volt a németek számára elviselhetetlen, hanem mert abban „Németországot nevezik meg a konfliktus egyetlen felelőseként, és arra ítélik, hogy meglakoljon bűneiért” (Furet: 100). Ez ellen radikálisan – mindenki másnál radikálisabban – föllépve aratta sikereit kezdettől fogva Hitler, minthogy a revansba a szocialista és zsidó „árulók” elleni fanatikus bosszút is beleértette. „A náciizmus a háborúban teljesen magára talált. A náci mozgalom a vesztes háború romjai közt született. A háborús élményeket és a vereség szégyenfoltjának letörlesztését hordozta szívében. A 'nemzeti megújulás' eszméje és az európai dominancia megszerzése [...] érdekében egy újabb háborúra való felkészülés volt a mozgatórugója.” (Kershaw, Hitler II.: 220.) Egy ilyen radikális és fanatikus mozgalomnak egyébként is a természetéhez tartozik a háborúra való folyamatos fölkészülés: állandó mozgásra, terjeszkedésre van szüksége, különben társadalmi zavarok jelentkezhetnek, miközben a háború egyben lehetőséget ad az ideológia és a cselekvés radikalizálására is (ld. uo.: 68, 220). Ami azonban nem jelentette azt, hogy Hitler a szokásos elvtelen pragmatizmusával ne tett volna időnként engedményeket – kivéve programjának azt a két pontját, amelynek megvalósításához mániákusan ragaszkodott. Ugyanis Hitler nagymértékben opportunistá volt, kivéve azonban a keleti léttér és a zsidók eltávolítása célját, s a kettő ott függ össze egymással, hogy a „Lebensraum” fogalmát a *Mein Kampf*-ban egy szigorú szociáldarwinista értelemben veszi (ld. Jäckel, Hitler: 106, 120). „A két legfontosabb cél pedig, amit Hitler el akart érni, [...] a kontinentális hatalmat biztosító háborús győzelem, valamint a német és európai társadalmak 'zsidótlanítása' volt.” (Ormos, Hitler: 96.) Az előbbi célkitűzés kontinuitást jelentett az I. világháborús német hadicélokkal, a második célkitűzés kontinuitást jelentett a pángermán mozgalommal; csak Hitler mindkét célkitűzést a végletekig radikalizálta. „Ám a zsidóellenességgel és a 'Lebensraum' háborújával Hitler nem eredetileg jelenik meg, hanem [...] mint a német és osztrák-magyar történelem és az I. világháború gyermeke. [...] A geopolitikai-stratégiai és gazdasági célkitűzés ('Nach Ostland wollen wir seilen!') kontinuitást jelent a wilhelmiánus és nagynémet expanzionizmussal.” (Fischer F.: 174, 179.) Habár Hitler Compiègne-ért és Versailles-ért akart revansot venni, vagyis a kifejezett revans Franciaország és így szükségképpen a Nyugat ellen irányult, hiszen Oroszországot éppen Németország győzte le és kényszerítette megalázó békére Breszt-Litovszkban; a keleti léttér alap-eszméje mégis szükségszerűen (a ráadásul immár „zsidó-bolsevik”) Oroszország ellen indította. A Nyugat-ellenes és Kelet-barát antikapitalista Niekisch nem győzi ezt a szemére hányni: „A versailles-i rend az a törvény, amelyet a romanikus világ Középeurópára kényszerített. [...] A fasiszta nemzetiszocializmus nem lázadás Ver-

sailles ellen, hanem az az árnyék, amit a romanikus túlhatalom a német *Protestra* vet. [...] Aki a Nyugat szellemi értékeihez, civilizatorikus javaihoz ragaszkodik, az Versailles-hoz tartozik; földjára Németországot, hogy ezeket az értékeket és javaikat ne veszélyeztesse. [...] Németország számára Versailles összehasonlíthatatlanul rombolóbb, mint a bolsevizmus. Versailles kivérezteteti a német népszubsztanciát, Versailles egyszerűen a német halál. [...] Egy 'német bolsevizmus' végül egy machiavellizmusra futna ki, amelynek révén Németország a Nyugatot ténylegesen romba tudná dönteni." (Niekisch, Hitler: 14 sk.) Niekisch szemében a bolsevizmus mindenekelőtt egy forradalom a Nyugat ellen, mely viszont már Nagy Károly óta keresztesháborúkat visel a „pogány” Kelettel szemben: szerinte ilyen volt a világháború is, és ha Foch akarta volna, Erzberger már a compïègne-i erdőben csatlakozott volna hozzá – most ezt teszi meg Hitler (ld. uo.: 16). Ha nem is közvetlenül Franciaországgal, de egy másik romanikus hatalommal, Olaszországgal szövetezve: „Hitler olyan, mint Stresemann; ami annak Franciaország volt, az ennek Olaszország, az odadobta Elzász-Lotharingiát, ez Dél-Tirolt.” (Uo.) Hitler azonban egyértelműen a „Drang nach Osten” hagyományát kívánta követni; az általa preferált német keleties történelmi hagyományban (az *Ostmarkok*: Ausztria és Poroszország keleti terjeszkedése) ez volt az alapvető. Geopolitikai világképében a tengereket Angliának hagyta, a Mediterráneumot az olaszoknak. A brit gyarmatbirodalmat határtalanul csodálta, ezért bár fölvetődött benne az alternatíva: „vagy Angliával Oroszország ellen, vagy Oroszországgal Anglia ellen”, ez nem volt komoly és tartós – inkább csak ürtűgy volt, mint indok, hogy az orosz szövetség csak akkor jöhetne szóba, ha a zsidóságot eltüntetnék. Az olasz fasizmusban pedig eleve mintaképet látott, ezért mondott le a javára Dél-Tirolról. (Ld. Jäckel, Hitler: 35, 40, 48, 55; Kershaw, Hitler I.: 240 sk.) A volt német gyarmatok kérdését időnként ugyan fölvetette, ám csak taktikai okokból, mert a cél mindvégig a keleti élettér megszerzése volt (ld. Kershaw, Hitler II.: 721). Geopolitikai és szociáldarwinista világképében ugyanis a paraszti hagyományú német népnek a keleti térség ad lehetőséget a megművelendő földek megszerzésére, a jogot hozzá pedig az adja, hogy a német faj felsőbbrendű az ott vegetáló szlávokkal szemben. Persze Hitler a fehér fajt általában magasabbrendűnek tartotta a színeseknél, így a japániaknál is: bizalmas körben nem titkolta, hogy egy napon majd a sárga fajjal is le kell számolni, s hogy a legszívesebben 20 hadosztályt küldene ellenük – most azonban hasznosak (ld. uo.: 433, 841).

A Saar-vidék politikai és a Rajna-vidék katonai visszacsatolásával (1935 ill. 1936) Hitler német nemzeti sérelmeket szüntetett meg, és valójában ez volt a helyzet az *Anschluss*-szal is. Németország és Ausztria népe már az I. világháború után, Ausztria-Magyarország fölbomlásakor egyesülni akart, s ezt (vagy legalább egy vámuniót) csak az Antant ismételt tilalma akadályozta meg. Ezeket a lépéseket előbb-utóbb

nyilvánvalóan megtette volna egy demokratikus német kormány is, mint ahogyan a három terület lakosai sem annyira Hitlerhez, mint inkább Németországhoz kívántak csatlakozni. Habár Ausztriában emellett volt egy kifejezett náci vonзалom is, melyet nem is annyira az osztrák katolikusok, Innitzer bíboros-hercegprímás által a bécsi bevonulás alkalmával kifejezett, lojalitás-nyilatkozata bizonyított, mint inkább az ugyanezen alkalomból azonnal kitörő hatalmas, pogromszerű antiszemita hullám, valamint a továbbiakban az osztrákoknak arányszámukat jóval meghaladó részvétele a náci pártban és apparátusokban (ld. uo.: 96, 98-99). Ezután indult meg a tényleges, hódító jellegű terjeszkedés, habár meglehetősen furcsa módon. A végső cél, mint tudjuk, a keleti élettér megszerzése volt, amihez mindenképpen fizikai kontaktusba kellett kerülni a Szovjetunióval. Ez nyilvánvalóan csak Lengyelországon keresztül történhetett meg, s Hitler ezt olyannyira belátta, hogy még 1934-ben megemeltámadási szerződést kötött a lengyel állammal. A szerződésnek az volt a célja, hogy Lengyelországot a Német Birodalom függő partnerévé tegye, mégpedig ket-tős funkcióval. Először is rövid távon rávenni a lengyeleket bizonyos engedményekre: Danzig csatlakozása a Birodalomhoz, kelet-porosz összeköttetés, határkorrekció Sziléziában. Másodszor hosszabb távon rávenni a lengyeleket egy szovjetellenes háborúban való részvételre, amelyért – és a jelzett engedmények fejében – jutalmat kaphatnának az ukrán területekből. A dolog persze már a kezdeti német követeléseken elakadt, de Hitler még 1938 elején is föltételezte, hogy Lengyelország végül mindenben engedni lesz kénytelen, és német csatlóssá válik a Szovjetunió ellen (ld. uo.: 172); ezért csak 1939 áprilisában mondta föl a szerződést, hogy a követeléseit immár erőszakkal kényszerítse ki. Ausztria megszerzése után (1938 március) ugyanis nem tudott ellenállni Csehszág megszerzése lehetőségének (két lépésben: 1938 október és 1939 március). Két okból. Egyrészt Csehszág könnyű zsákmánynak látszott. Másrészt a régi cseh-ellenes osztrák indulatok ott éltek benne, s bosszút akart állni, amiért a csehek oly ellenségesek voltak annakidején a csehszági németekkel és a bécsi központi kormányzattal szemben. Ne felejtjük el azt sem, hogy a nemzeti-szocialista mozgalom gyökerei a Szudétaföldre nyúltak vissza... Mindenesetre elég komikusan csengenek túlradóan patetikus szavai: „Ez életem legboldogabb napja! Amire évszázadokon át hiába törekedtünk, azt most volt szerencsém megvalósítani. Létrehoztam Csehszág és a Birodalom egyesülését. [...] A legnagyobb németként vonulok be a történelembe.” (V.ö. uo.: 166.) Amit mond, az egyszerűen nem igaz. A Cseh Királyság (a Morva Őrgrófsággal együtt) része volt a Német Birodalomnak, ha nem is egyesült az eredeti Német Királysággal; viszont a Cseh-Morva Protektorátus, bár ugyanúgy a Birodalom része volt, ugyanúgy nem tartozott szorosan a német területhez: ahogyan annakidején nem voltak cseh-morva *Kreisek*, most ugyanúgy nem voltak cseh-morva *Gauk*. Amellett nagy örömmámorában Hitler láthatólag nem ér-

zékelt, hogy valójában végzetes hibát követett el. Az új világháború fenyegetésétől rémült nyugati hatalmak *egyszer* hajlandók voltak engedni neki – de csak egyszer. Ezt a lehetőséget kapta meg Münchenben, és ki is használta; ám a prágai bevonulással el is játszott. Nem volt, mert nem lehetett többé Nyugaton még egy – bármennyire békevágyó és békülékeny – politikus, aki egy ilyen szélhámosnak még egyszer engedjen. Ha tehát Hitler kihagyta volna Csehországot, és az *Anschluss* után azonnal az igazán fontos Lengyelország ellen fordul, ott kaphatta volna meg az egyszeri müncheni lehetőséget „mérésékelt” követelései teljesítésére; s ha a lengyelek nem engedtek volna, a nyugati hatalmak valószínűleg éppúgy magukra hagyták volna őket, mint a cseheket. Így azonban a dolog abszolúte lehetetlenné vált: a hamiskártyás kalandor rosszkor játszotta ki az egyetlen igazi aduját. Lengyelország megtámadása mostmár elkerülhetetlenül vezetett a II. világháború kitöréséhez, méghozzá az eredeti stratégiai elképzeléssel tökéletesen ellentétes módon: nem Angliával szövetségben a Szovjetunió ellen, hanem a Szovjetunióval szövetségben Anglia ellen. Hiszen a Szovjetunióval, hosszas kölcsönös tapogatózások és taktikázások után, nem egyszerűen megneemtámadási és érdekszféra-felosztási szerződést kötöttek (1939. VIII. 23.), hanem barátsági szerződést is (IX. 28.). Miután pedig Sztalin elcserélte a Visztula-Bug területet Litvániáért, így a tulajdonképpeni Lengyelország sorsa teljesen német kézbe került. A makacs Hitler azonban még mindig nem adta föl teljesen a régi terveit: IX. 7-én még tárgyalt volna a lengyelekkel, sőt még 5 nap múlva is egy csonka lengyel autonómia mellett volt (csak Felső-Szilézia és a Korridor annektálásával), ha a Nyugat hajlandó a háborúból kivonulni. Amikor aztán X. 6. után végleges nyugati elutasítást kapott, egy a Birodalomhoz nem tartozó, de német uralom alatt álló „Nebenland” formájában létrehozta a (Lengyel) Főkormányzóságot (ld. uo.: 223). (A név még az orosz időkből öröklődött át, csak akkor a központ Varsó volt, most meg Krakkó lett.) Lengyelország hatalmas területeit annektálták, jóval túllépve az 1918-as határokon, és Hitler közölte: őt nem érdekli, hogy milyen eszközökkel érik el az új *Gauk* elnémetesítését, csakis az eredmény. A „puha” Forster Nyugat-Poroszföldön az asszimilációval kísérletezett, a kemény Greiser a Warta-vidéken egy apartheid-politikával: ő kapott dicséretet. A Főkormányzóságban viszont szabad kezet kaptak a náci erőszakszervezetek, így a már Ausztriában, majd Csehországban is bevetett Einsatzgruppék. A kívánt végső eredmény a lengyel nép szolgasorba-süllyesztése, az arisztokrácia, a klérus és az értelmiség pusztulása volt. A Főkormányzóság lett a keleti élettér próbaterepe. (Ld. uo.: 225, 232.)

Ahogy Lengyelország meghódításához a cseh annexió kerülőútján jutott el Hitler, éppúgy a Szovjetunió megtámadásához a nyugati agresszió kerülőútján. Erre a távlati programja szempontjából semmi szükség nem lett volna. Persze a francia és brit hadüzenet után Németország hadiállapotban volt e két állammal,

azok hadseregei azonban semmilyen hadműveletet nem kezdeményeztek, s ez a „furcsa háború” a végtelenségbe látszott nyúlni. Amikor német vezető körökből a brit titkosszolgálat információkat kapott a náci tervekről, ezt azzal intézték el: úgy látszik, ezek abban bíznak, hogy mi szabadítjuk meg majd őket a náciaktól (ld. uo.: 775). Amerikában nemcsak a brit-francia *appeasement*-politika időszakában, de még annak kudarca után is, nem kevesen láttak a hitleri Németországban védőgátat a bolsevizmus ellen: politikusok, mint Herbert Hoover, nagyvállalatok, mint a Ford, alapítványok, mint a Rockefeller (ld. Schäfer: 207). Hitler (no meg Hess) reményei egy esetleges nyugati békében éppúgy nem voltak teljesen megalapozatlanok, mint Sztalin ettől való főbiája. Aki persze szintén kettős játékot folytatott. Litvinov külügyminisztersége idején az oroszok folyton azt sulykolták az angolszászoknak: ha Hitler megszerzi a hegemoniát a kontinensen, Nagy-Britanniát is lenyeli majd. Amikor a nyugati hatalmak, de főleg a lengyelek ódzkodtak vele egy veszélyes szorosságban szövetkezni, Sztalin – aki nagyjából 1939 júniusa óta tudta, hogy Németország a francia-brit garanciavállalás ellenére is meg fogja támadni Lengyelországot – fölsírmerte a kínálkozó lehetőséget, s jelzéseit, így a „zsidó” Litvinov menesztését, Hitler is megértette. Némi további taktikázás után a két angolelles külügyminiszter, Molotov és Ribbentrop aláírta a paktumot. (Ld. Kershaw, Hitler II.: 186-187, 195, 729, 764, 768.) Sztalin kellően angazsálta magát: ő maga várta a német küldöttséget, s még pohárköszöntőt is mondott Hitler egészségére, aki viszont telefonon egyezett bele bizonyos követelésekbe, és később hajlandó lett volna parádés fogadtatást rendezni diktátor-társának Berlinben. A barátkozás mindkét oldalról cinikus volt, s nemcsak a kommunista mozgalomban váltott ki döbbenetet, de Rosenberg is kijelentette: „elvesztettük morális tisztességünket”, a müncheni Barna Ház kertje pedig ekkortájt eldobált náci jelvényekkel volt tele. (Ld. uo.: 196, 199-200.) Ugyanakkor egy bármilyen cinikus, de elvi jellegű alapot csak Sztalin részéről találunk: ő egyszerűen a nagyorosz imperializmus régi pánszláv hagyományait követte a paktum által lehetővé tett terjeszkedő politikájában. Hitler esetében ilyesmiről nem volt szó. Mert bár a német külpolitikának volt egy szintén hagyományokkal bíró alternatív angol-ellenes vonala, amit most Karl Haushofer a „Kontinentalblock” ideológiájával támasztott alá (ld. erről Lendvai, Középeurópa: 211-212), ez nem Hitler vonala volt. A paktumot számára, szokásos kalandor-politikájának megfelelően, a pillanatnyi érdek diktálta: így a francia-brit garanciák mellett nem kellett még az orosz medvével is szembenéznie. Érdekeltsége továbbra is fennmaradt, amikor a Franciaországgal szembeni compïègne-i revansnak éppúgy nem tudott ellenállni, mint a prágai bevonulásnak. Ami újabb – megintcsak nem föltétlenül szükséges – kalandokba sodorta: a német erők Nyugaton mostmár Dániában és Norvégiában, Belgiumban és Hollandiában is le voltak kötve, miköz-

ben az angolok szilárdan kitartottak, tengeri és légi-flottájuk megbízható védelme alatt. Pedig a franciaországi győzelem ajándéka után Hitler végre már megint az eredeti szándékát szerette volna követni: a keleti élettér meghódítását. „A nyugati hadjáratban aratott győzelem után azonnal a Szovjetunió elleni, általa alapvetően elkerülhetetlennek és szükségesnek tartott hadjáratról kezdett beszélni, és egyre jobban megszállottja lett ennek az ötletnek. Az első, magától értetődő nehézségek után feladta a kísérletet, hogy a britek erejét Olaszország, Spanyolország és a vichyi Franciaország érdekeinek összehangolásával szétforgácsolja. [...] A Szovjetunió viszont ebben az időszakban még nem jelentett közvetlen fenyegetést Németország számára. [...] Hitler megítélése szerint [...] olyan veszélyt jelent, mely az elkövetkezendő időszakban csak fokozódni fog. [...] Mindezt kétségkívül a 'zsidó bolsevizmus' egyszer s mindenkorra történő megsemmisítésének immár majdnem két évtizede hangsúlyozott szándéka tartotta össze, tehát az a célkitűzés, mely egyben megteremténé a szükséges élettér biztonságát...” (Kershaw, Hitler II.: 305 sk.)

Az Oroszország elleni gyarmatosító expedíció terve tehát folytonosságot mutat a *Mein Kampf*tól a *Fall Barbarossáig*; amint Furet mondja, „a Barbarossa-hadművelet nem más, mint a *Mein Kampf* folytatása fegyverekkel” (Furet: 63-64). A lengyeleknek nyújtott francia-brit garancia és a franciaországi villámháború szorította csak háttérbe. Persze Hitler nem szívesen fordult el a háta mögött fegyverben álló Angliától; szívesen megrendszabályozta volna, még szívesebben békét kötött volna vele, de mivel egyik sem ment, azzal indokolta meg Oroszország megtámadását, hogy nyilvánvalóan már csak ez a makacs britek egyetlen reménysége (ld. uo.: 277, 279). Ha Keleten győz, mondotta, „kalózháborút” indít az angolszászok ellen, amit azok nem tudnak majd elviselni (ld. uo.: 443), s olyannyira biztos volt a gyors keleti sikerben, hogy haditervei a télre egy már inkább megszálló, mint harcoló hadsereggel számoltak (ld. uo.: 821); sőt nem sokkal a Szovjetunió megtámadása előtt már kiadott egy utasítást a Brit Birodalom elleni fölkészülésre, preferenciával a flotta és a légierő fejlesztése vonatkozásában (ld. Ormos, Hitler: 150). Végül tehát mégiscsak elkövette azt a hibát, amit ő maga is mindenáron elkerülendőnek tartott: a kétfrontos háború alaphibáját. Az ideológiai szempont mindennél erősebb volt, s az oroszországi hadjárat mindentől függetlenül el volt határozva, akár tartott Hitler szovjet veszélytől, akár nem, s akár volt erre oka, akár nem. Hosszú távon tartott az orosz terjeszkedéstől a Balkánon, s mondott olyasmit is, hogy ha Németország meggyöngyül (dehát miért gyöngyült volna meg?), akkor az oroszok majd lerohanják (ld. Kershaw, Hitler II.: 817). Rövid távon azonban erre nemigen kellett számítania. Hess repülőútja után a gyanakvó szovjet vezetés a német határon ugyan harckocsiösszpontosítást rendelt el, s Timosenko és Zsukov egy megelőző csapás tervét is kidolgozta egy brit-német különbéke esetére, de Sztalin elutasította ezt a lehetőséget (ld. uo.: 335). Márpedig

ha ebben a számára kedvező helyzetben, a Wehrmacht nyugati hadjárata idején nem akart támadni, több mint kérdéses, hogy akart-e egyáltalán (ld. Ormos, Hitler: 142). Nem kezdődött el egy erőltetett szovjet fegyverkezés sem, Sztalin az egyébként általa is elkerülhetetlennek vélt összecsapást a jelek szerint legalább 3 évvel későbbre várta. Hiszen közismert, hogy a tényleges német támadás előjeleit negligálta, s még a támadás után is azt hitte, hogy az egész csak blöff (ld. Kershaw, Hitler II.: 345-346, 813)... Az kétségtelen, hogy Molotov a novemberi berlini tárgyalásain szinte mindent követelt, amit a cárok birtokoltak, plusz még egy kicsit többet (nemcsak Finnországot, de a tengerszorosokat is); ám az is kétségtelen, hogy Hitler már az érkezés napján kiadta az utasítást a Szovjetunió elleni tervek további részletes kidolgozására (ld. Kershaw, Hitler II.: 299 sk.; Ormos, Hitler: 149-150). Amint a támadás után Mussolininak kijelentette: a szovjet partnerség ellentétben állt egész lényével, boldog, hogy végre megszabadult tőle; mert mint kiáltványában közölte: „Ezért eljött az óra, hogy szembeszálljunk a zsidó-angolszász háborús gyújtogatókkal és a moszkvai bolsevik főhadiszállás hasonlóképpen zsidó vezetőivel.” (Vö. Kershaw, Hitler II.: 340-341.) Sztalinról különböző időpontokban egészen különbözőképpen nyilatkozott. Volt olyan kijelentése, hogy Sztalin elmebeteg, egy véres rezsim főnntartója, voltaképpen csak eszköz a zsidóság kezében, vagy hogy egy Dzsingisz kán, aki az egyéni kezdeményezést tévesen rendeli a despotikus állami irányítás alá (ld. uo.: 65, 451). Máskor viszont kijelentette: a „ravasz kaukázusi” egyike a világtörténelem legnagyobb embereinek, akinek sikerült a szláv nyúlcsaládból államot csinálni, melyet a dolgozószobájából irányít; s aki a bolsevizmust orosz nemzeti és állami eszmévé alakította, szláv moszkovitzmussá, megszabadítva a zsidó internacionalizmustól (ld. uo.: 261, 266, 351). Egészében véve úgy látszik, hogy Hitler eleinte lenézte Sztalint, később viszont értékelte, míg Sztalin esetében ez fordítva alakult – amit a háborús eseményekben játszott szerepük egyébként kellőképpen meg is indokol (ld. Ormos, Hitler: 172-173). Hogy azonban a szláv népeket Hitler alacsonyabbrendűnek tartotta, ahhoz nem fér kétség, s a német megszállók a háborúban ennek megfelelően bántak mind a szovjet hadsereg katonáival, mind a civil lakossággal. Heydrich már májusban fölállította a front mögött azután előnyomuló és szisztematikus terrort gyakorló 4 Einsatzgruppét (A, B, C, D: északról dél felé beosztva), melyek a fogságba ejtés után azonnal kivégezték a szovjet hadsereg 140 ezer katonáját (az ún. komiszárparancs célja a kommunista értelmiség kiirtása volt), ezen kívül pedig számtalan atrocitást és gyilkosságot hajtottak végre a civil, elsősorban zsidó lakosok között (ld. Kershaw, Hitler II.: 315 sk., 336, 815). Amikor Sztalin meghirdette a partizánháborút, Hitler kijelentette, hogy ez kifejezetten hasznos, mert több ellenséget lehet így megölni, s a zsidókat természetesen partizánokként kell agyonlőni (ld. uo.: 346, 422, 832). A Wehrmacht

tisztességesebb parancsnokai, mint Beck, Hoepner, Tresckow és mások a fegyelemsértéseket meg akarták torolni, de Hitler mindenkit amnesztiában részesített, s az úgymond puha, ti. a hadijogot figyelembevevő katonai közigazgatás helyére „polgárit” állított, vagyis az SS-nek adott szabad kezét (ld. Furet: 582 sk.; Kershaw, Hitler II.: 318-319). A megszállók az elfoglalt (vagy részben elfoglalt) területeket 4 ún. „Reichskommissariat”-ra osztották: Ostland (a Baltikum), Ukrajna, Kaukázus, Moszkóvia. A helyi antikommunista vagy nacionalista politikai erők fölkínálkozását azonban elutasították, mert semmiféle autonóm szerveződésre nem volt szükségük; pedig mondjuk Ukrajnában bizonyosan találtak volna támogatókra, sőt a litvánok eleve egy szovjetellenes fölkeléssel és kormánnyal várták őket. (Ld. Furet: 63-64.) Katonai alakulatokat is nehezen engedélyeztek (ez volt a helyzet Vlaszov ún. hadseregével is), szívesen igénybevettek viszont kiegészítő rendőri egységeket a brutális terrorakciókhoz (ld. Kershaw, Hitler II.: 613). Amikor fölmerült a lehetőség, hogy a kezdeti súlyos veszteségek hatása alatt Sztalin békét akar kérni, Hitler úgy gondolta, hogy följáánlhat egy kapitulációs megoldást: a szovjeteket át lehet dobni Ázsiába, mert a katonai hatalomtól megfosztott bolsevizmus már nem veszélyes (ld. uo.: 360, 363). Az európai rész azonban az új keleti német léttér lett volna. A Himmler által 1942. VI. 12-én előterjesztett „Generalplan Ost” legalább 30 millió szláv lakos áttelepítését irányozta elő az Urálon túlra, s az így nyert szabad területen egy 20 éves „Ostaufbau” keretében német lakosságot telepítettek volna le, olyan ősi germán hagyományok jegyében, mint a Krim-félszigeti volt „Ostgotengau” (ld. Kershaw, Hitler II.: 382, 831; Ormos, Hitler: 118). A modern mintakép azonban a Brit Birodalom volt, mely kis létszámmal igazgat hatalmas gyarmatokat – s ami az angoloknak India, az a németeknek most Oroszország lesz. A germán telepések Amerika meghódításának módjára hódítják majd meg a hatalmas térséget, ahol a meg hagyott „őslakosság” rabszolgamunkája alapján, egyben állami szociális programok keretében, a munkások is magas színvonalon fognak élni (ld. Kershaw, Hitler II.: 351 sk., 377, 388).

Az alacsonyabbrendű szláv lakosság azonban legalább szolganépnek megfelelt volna, más „fajoknak” azonban el kellett tűnniük a náci-német Új Európai Rendből (*Europäische Neuordnung*). Idetartoztak a színesek (bár, amint láttuk, a japániak egyelőre hasznos szövetségesnek minősültek), akiből azonban eléggé kevés élt a német fönnhatóságú területen. Idetartoztak továbbá a cigányok, akiknek száma viszont jelentős volt: őket mint végső soron ártalmasnak minősülő fajt üldözték, és később időnként gyilkolták is, ám sem Himmlernek, sem Heydrichnek nem volt valamiféle szervezett programja velük szemben, Hitlert pedig egyáltalán nem is érdekelték (ld. uo.: 836). Akiknek az üldözése kezdettől fogva Hitler érdeklődésének középpontjában állott, s akiknek a kiirtására végül nagyszabású és jól szervezett

programot dolgoztak ki, azok a zsidók voltak. Az antiszemitizmusnak régi gyökerei voltak Németországban, s modern antiszemita áramlatok és mozgalmak léteztek már a wilhelmiánus időkben is, azonban ezek a pángermán nacionalizmus leg-szélsőségesebb vonalát képviselték. Az ő hangjuk erősödött föl a világháború alatt és méginkább a vereség után is. A német nép nagy többségét ez a harcos antiszemitizmus nem érintette, de azáltal, hogy támogatták általában a nacionalizmust, s annak szélsőséges áramlatai is meg tudták őket ragadni, a németek végül az antiszemitizmusra is vevőkké váltak. Ám voltaképp ennek az antiszemitizmusnak a tartalma is tisztázatlan volt. Vajon csak az ún. keleti zsidóság (*Ostjuden*) bevándorlása korlátozandó? Ezzel az asszimilált német zsidók is nagyrészt egyetértettek. Vajon csak a zsidó szellemi befolyást kellene korlátozni a német kulturális életben? Ezzel a „kulturális antiszemitizmussal” számos vezető értelmiségi is egyetértett. Vagy pedig a zsidóellenességet ki kell terjeszteni mindenkre, aki zsidó származású, bár egyébként már teljesen németté vált? Hitler és számos eszmetársa ezt a radikális, faji antiszemita változatot képviselte, s az antiszemitizmus enyhébb formáit képviselők gyakran nem tudtak vagy nem akartak elhatárolódni tőle vagy föllépni vele szemben. „A megtisztulás a zsidó szellemtől” – mondotta Hitler egy beszédében, Nürnberg 1923 – „nem lehetséges platonikus módon, mivel a zsidó szellem a zsidó személyéből jön létre.” (V.ö. Jäckel, Hitler: 65-66.) Beszédeiben és a *Mein Kampf*-ban is Hitler sorozatosan a parazitológia terminusait és a mérgegáz alkalmazását emlegette a zsidókkal és a tőlük való megszabadulással kapcsolatban, amit központi történelmi küldetésének tekintett és monoton makacssággal ismételtetett (ld. uo.: 75 sk., 84). De hogy voltaképpen mi legyen a gyűlölt, a német nép egészségét úgymond fertőző bacilusként megrontó zsidókkal, azt eleinte maga Hitler sem tudta. Általánosságban „a zsidók eltávolításáról” (*Entfernung der Juden*) beszélt, arról, hogy ki kell toloncolni, vasseprűvel kikergetni őket, vagy egyszerűen csak arról, hogy megmutatjuk „a zsidónak”, ki itt az úr, „és ha jól viselkedik, akkor maradhat, ha nem, akkor ki vele” (beszéd Münchenben, 1928). „A ’zsidókérdésben’, az ’életterkérdésben’ és a ’társadalmi kérdésben’ Hitler valami távoli utópia vízióját rajzolta meg.” (Kershaw, Hitler I.: 284.) Az általa fölszűrt antiszemiták zsidóellenes tetteinek azonban így is mindenképpen fölbujtója volt már a hatalomátvétel előtt is, a hatalomátvétel után pedig különösképpen. A zsidók elleni erőszak nyomán Amerikában bojkottfölhívás kezdődött, mire egy szervezett német zsidó-bojkott volt a válasz (élenjárt benne a már említett Kampfbund des gewerblichen Mittelstandes); s mivel nyilvánvaló volt, hogy a nácik a zsidókat „túszok” gyanánt kezelik, a nemzetközi zsidó szervezetek elhatárolódtak a bojkottfölhívástól (ld. uo.: 444-445). A zsidó-bojkottot a német lakosság általában nem támogatta, viszont az áprilisban hozott törvények a zsidók kiszorításáról a hivatalokból („árjaparagra-

fus”), majd a zsidónak tekintett jogászok és orvosok számának korlátozása és az iskolai *numerus clausus* nem ütközött különösebb ellenállásba. Habár Hindenburg elnök nyilván a nagy többség véleményét fejezte ki, amikor kivételezést kért a háborúban német hazafiságukat bizonyított zsidók számára – ennek Hitler kénytelen volt engeni, míg a szintén nagytekintélyű Mackensen egy későbbi intervencióját figyelmen kívül hagyta (ld. Kershaw, Hitler I.: 446; Rigg: 115, 117). Schacht viszont az esetleges gazdasági károokra figyelmeztetett, mire Hitler megtiltott minden egyéni zsidóellenes akciót – erre viszont a náci párt radikálisai kezdtek folyamatosan elégedetlenkedni, amiért úgymond alig történik valami a zsidók kirekesztésére és a fajtisztaság védelmére (ld. Kershaw, Hitler I.: 527-528). Időnként azért továbbra is voltak bojkottok, vagy divattá vált a helységnévtáblák mellett antiszemita föliratokat elhelyezni – ezt Hitler nem ellenezte még az olimpia idején sem (ld. uo.: 525-526, 704). Végül ez a mozgás vezetett az ún. Nürnbergi Törvényekhez 1935 szeptemberében: ezek a teljes állampolgári jogokat csak a „tiszttavérű” németeknek biztosították, s ennek folytán például megtiltották a zsidóknak a horogkeresztes német zászló használatát, továbbá „fajvédelmi” intézkedéseket tartalmaztak. Ezzel kapcsolatban nagy vita bontakozott ki arról, hogy voltaképpen ki számít zsidónak. Megkülönböztették a „Volljude” (legalább 3 zsidó nagyszülő) és a „Mischling”, ezen belül pedig a „Halbjude” (2 zsidó nagyszülő) és a „Vierteljude” (1 zsidó nagyszülő) fogalmát. Bár 1933-ban még a „negyedzsidókat” is zsidónak minősítették, most a vitát Hitler úgy zárta le, hogy ezek németek, s a „félzsidók” is csak bizonyos esetekben (zsidó vallás, zsidó házastárs) minősülnek zsidónak. Az egész dolog abszurditását az mutatja, hogy bár a kategorizálás faji alapon kellett volna történni, ennek tisztázhatatlansága folytán egyszerűen a zsidó valláshoz való tartozást vették alapul. (Ld. Kershaw, Hitler I.: 531 sk., 535-536; Rigg: 132 sk.) Hitler a törvényeket azzal indokolta: ha nem akarjuk, hogy a nemzetközi zsidó provokatív akciók miatt fölháborodott lakosság ellenőrizhetetlen védelmi akciókat hajtson végre, akkor jogi szabályozásra van szükség. Képmutatón kijelentette: „[E]zzel az intézkedésével [a kormány] egyszer s mindenkorra biztonságos megoldást talál a kérdésre, és olyan alapot teremt, melyen a német nép tűrhető kapcsolatokat tud kialakítani a zsidókkal.” Hozzá tett azonban egy fenyegetést is a jövőre nézve: ha az intézkedés nem váltja be a hozzá fűzött reményeket, akkor „a kérdés végső megoldását a törvény a nemzetiszocialista pártra bízza”. (Vö. Kershaw, Hitler I.: 533-534.) A továbbiakban a zsidók elleni intézkedések hullámmást mutattak, így 1936-37-ben ún. „árjásításra” került sor a gazdasági életben (ld. Kershaw, Hitler II.: 28, 64, 134). A zsidók kivándorlása Németországból a náci uralom kezdeteihez képest előbb csökkent, majd stagnált: 1933-ban 37 ezer, 1934-ben 24 ezer, 1935-ben 21 ezer, 1936-ban 25 ezer, 1937-ben 23 ezer zsidónak minősülő német emigrált (ld. uo.: 723).

A helyzet azonban 1938-ban megváltozott. „[A] viszonylagos mérsékletesség mintegy kiegészítette az 1933-1938-as korszak álszent külpolitikáját, és mihelyt ennek vége lett, befejeződött a zsidókérdés lebegtetésének időszaka is.” (Ormos, Hitler: 109.) A most kezdődő háborús politika a zsidóellenes lépések újabb, és minőségileg más jellegű hullámát hozta. Előbb durva diszkriminációt, majd kifejezett üldözést. Ez a folyamat 1938 novemberében kezdődött, ugyanolyan módon egy kapóra jött ürügy fölhasználásával, mint amilyen annakidején a Reichstag-tűz volt. De hogy ez csakugyan ürügy volt, azt két dolog is mutatja. Az egyik, hogy már VIII. 17-én kiadtak egy rendeletet, amely szerint minden zsidónak minősülő férfi az „Israel”, és minden ilyen nő a „Sara” nevet is köteles viselni; X. 5-én pedig a zsidók dokumentumait egy nagy „J” betűvel jelölték meg (ld. Kershaw, Hitler II.: 134-135; Rigg: 150). Ez már – szemben a korábbiakkal – egy kifejezetten középkori jellegű diszkriminációt jelentett, és nem sok jót ígért a jövőre nézve. A másik, hogy amikor több mint 2 évvel azelőtt, 1936. II. 4-én egy horvátországi származású svájci zsidó fiatalember, David Frankfurter meggyilkolta az ottani nácik vezetőjét, Wilhelm Gustloffot, ő ugyan megkapta a megfelelő börtönbüntetést a svájci bíróságtól (később kiszabadulva Izraelban halt meg), ám egy németországi megtorlás elmaradt, nyilvánvalóan az olimpia miatt is (ld. Kershaw, Hitler I.: 536). Most ellenben, amikor a lengyelországi származású francia zsidó fiatalember, Herschel Grynszpan, 1938. XI. 7-én lelőtte Ernst vom Rath párisi német követségi titkárt, aki 9-én meghalt, Németországban elszabadult a pokol. (Maga a tettes Franciaország megszállása után német fogságba került, s egy ideig, mielőtt megölték volna, kirakatpert terveztek vele a „Weltjudentum” felelősségének bizonyítására.) Hiszen a *Das Schwarze Korps* már X. 27-én így írt: „Ők [a németországi zsidók] szintén felelősséggel tartoznak azért, amit a világ zsidósága Németország ellen elkövet, s felelősek azokért a károkat is, melyeket a világ zsidósága okoz és okozni fog számunkra.” Ugyanúgy kell őket kezelni, mint egy ellenséges állam polgárait: internálni kell őket. (Ld. Kershaw, Hitler II.: 150.) Goebbels, aki éppen újabb diszkriminatív intézkedésekre készült, a merénylet után azonnal dühödt sajtótámadásba kezdett, és helyi náci vezetők még aznap zsidóellenes pogromokat szerveztek. Goebbels és Hitler megbeszélése után ezek kifejezett bátorítást kaptak, azzal a párhuzamos utasítással, hogy a rendőrség legyen passzív (ezt, dicséretes módon, nem mindenütt tartotta be, hanem föllépett a randalírozások ellen). Az SA és az SS tagjai (civilben) aktivizálódtak, éppígy a Gestapo is, ami végül mintegy 30 ezer (preferált módon: gazdag) zsidó letartóztatásához vezetett (ld. uo.: 138 sk., 140). A lakosságban a pogrom inkább ellenérzéseket váltott ki, úgymond a német kultúrnéphez nem méltó magatartás és rombolás miatt; az anyagi javak megsemmisítését egyébként a gazdasági takarékoságot szervező Göring is fölhánytorgatta, mire a károkat a zsidókkal fizettették meg „jóvátétel”

címén (ld. uo.: 143-144). Sőt a végén még maga Hitler is méltatlankodott, hiszen – mint tudjuk – kezdetől fogva nem a pogromok, hanem a „szisztematikus” megoldás híve volt (ld. uo.: 147-148)... Mindenesetre, ha a „Reichskristallnacht” cinikusan eufemisztikus nevét kapott pogromok célja a zsidók emigrációba-kényszerítése volt, ez bizonyos eredménnyel járt: most 1 év alatt kb. 80 ezer zsidó vándorolt ki (ld. uo.: 145). Ezzel együtt a német zsidók nagyobb része még mindig az országban volt; ezért az SD most az önkéntes emigráció helyett a presszionált emigráció vagy valamifajta kitelepítés mellett foglalt állást, mely kb. 10 év alatt lenne lebonyolítható (ld. uo.: 137). Miután egy XI. 12-i értekezleten Göring és Heydrich elhatározták a Goebbels által korábban tervezett intézkedések nagy részének bevezetését, Göring XII. 5-én Hitler nevében továbbította ezeket a Gauleitereknek, majd 1939. I. 24-én létrehozta a Zsidó Emigráció Központi Hivatalát, s a vezetésével Heydrichet bízta meg. A cél a zsidókérdés megoldása volt emigráció és „evakuáció” révén – ebből a megbízásból lett később a wannseei konferencia (ld. uo.: 147).

Valóban napirendre került tehát „a zsidók eltávolítása”; ám rögtön fölmerült a kérdés, melyet annakidején Hitler nagyvonalúan nem tett föl magának: „Hová?” (Ld. Ormos, Hitler: 114.) A leginkább kézenfekvő ötlet az SD keretében működő Herbert Hagennak és Eichmann-nak jutott az eszébe: együttműködni a cionistákkal egy palesztinai zsidó állam létrehozásában. Miután még 1937-ben kapcsolatba kerültek a Haganah egyik emberével, Feivel Polkesszal, a döntő tárgyalásra az év végefelé került sor Kairóban. Csakhogy a palesztinai brit mandátumban kialakult zavaros helyzet, az arab-zsidó ellentétek hatására tiltakozott a külügyminisztérium – ennek nyomán Hitler, aki pedig eleinte egyetértett, később mégis veszélyesnek talált egy palesztinai zsidó államot (ld. Kershaw, Hitler II.: 747-748). A következő ötletet Himmler vetette föl: a zsidókat valahová Afrikába kellene kitelepíteni, s a hely végül Madagaszkárban konkretizálódott. Az Evianban rendezett nemzetközi menekültügyi konferencián a Madagaszkár-tervet a lengyel delegátus vetette föl, s a franciák hajlandóságot mutattak annak megvizsgálására. Eközben hangzott el Hitler fenyegető beszéde, 1939. I. 30-án: „Ma ismét próféta szeretnék lenni: ha a nemzetközi pénzügyi zsidóságnak, Európa határain belül és kívül, ismét sikerül egy világháborúba belerángatni a nemzeteket, akkor ez nem az egész Föld bolsevizálását, és így a zsidóság győzelmét, hanem a zsidó faj európai megsemmisülését [*Vernichtung*] fogja eredményezni.” (V.ö. uo.: 151.) Ez persze fenyegetőzés volt, annak érdekében, hogy a Nyugat áldozzon valamit – de közel sem üres fenyegetőzés. Hitler eléggé pontosan tudta, mire készül, s éppen ezt jósolta meg, arra az esetre, ha most nem engednek neki. A Heydrich által az említett megbízás alapján a saját hatáskörébe tartozónak minősített „territoriale Endlösung”-ra Eichmann dolgozott ki tervezetet, mely a madagaszkári zsidó provinciát autonómia nélkül, az

SS fennhatósága alatt képzelte el (ld. uo.: 290). A terv megvalósításának azonban hiányoztak az anyagi feltételei. Már 1940-ben állt elő ezért a német kormány az a képtelen tervével, hogy a Nyugat hajótér biztosításával és kölcsönrel járuljon hozzá a kivitelezéshez, az utóbbit – jellemző módon – a konfiskált zsidó vagyonból fizették volna vissza. Mivel azonban Franciaország már nem volt abban a helyzetben, hogy ne értsen egyet, a terv napirenden maradt, olyan formában, hogy esetleg csak a nyugat-európai zsidókat telepítik oda, míg a keletiek túszként (Hitler: „Faustpfand”) megmaradnak – úgymond Nagy-Britannia és az USA „zsidó irányítású” plutokráciájával szemben (ld. uo.: 289 sk., 311). Az elzászi zsidókat át is vitték Dél-Franciaországba, de mivel a hajózás nem volt biztonságos, egyelőre ott maradtak. Az egész terv lényegében csak 1940 nyarán volt valamennyire komolyan vehető egyáltalán (ekkor leálltak még a lengyelországi gettók létesítésével is), utána szóba sem jöhetett (ld. uo.: 292).

Említett fenyegető jóslatára Hitler a háború alatt újra és újra visszatért, ám annak dátumát már mindig 1939. IX. 1-re téve: vagy tudatos, vagy tudatalatti csúsztatással, hogy ugyanis így közvetlen és egyértelmű összefüggést létesítsen a háború és a zsidók megsemmisítése között (ld. uo.: 151). Ami egyébként csakugyan, ténylegesen is fennállt: pontosan a háború, és különösen az Oroszország elleni „totális” háború adta meg a lehetőséget a zsidókérdés „végső megoldására”. A jóslat egyik jellemző főlemlítése volt így Hitler 1942. XI. 7-i beszéde Münchenben, már negyedik alkalommal abban az évben, amelyben a náci vezetés az „Endlösung der Judenfrage” döntését meghozta: „Egy másik erő, mely valaha nagyon is jelen volt Németországban, megtanulhatta, hogy a nemzetiszocialista jóslatok nem csupán üres szavak. Ez az a legfontosabb erő, melynek minden eddigi szerencsétlenségünket köszönhetjük: a nemzetközi zsidóság. Még emlékezhetnek a Reichstagnak arra az ülésére, melyen bejelentettem: ha a zsidóságnak eszébe jut kirobbantani egy világháborút, hogy az európai fajokat megsemmisítse, akkor ez nem az európai fajok, hanem az európai zsidóság kiirtását [*Ausrottung*] fogja eredményezni. Engem mint prófétát mindig ki-nevettek. Azok közül, akik akkor nevettek, ma már nagyon sokan nem nevetnek. Aki még mindig nevet, az pedig már nem sokáig [*in einiger Zeit*] fog nevetni.” (V.ö. uo.: 461-462.) Hitler azonban a továbbiakban is mindig úgy beszélt, mintha ez a folyamat a jövőben menne végbe, s még 1945. I. 30-i rádióbeszédében is a nemzetközi zsidó összeesküvés veszélyeit emlegette (ld. uo.: 652). Arról pedig természetesen egy árva szót sem ejtett, hogy voltaképpen mitől és hogyan is következik be az európai zsidóság megsemmisülése a világháború kirobbanása következtében. Pedig az összefüggés valóban egészen közvetlen volt, és Hitler ezt igazán jól tudta, hiszen folyamatosan informálva volt a Wehrmacht nyomában előrehaladó 4 SS-Einsatzgruppe tevékenységéről. Ő maga jelentette ki erről VII. 22-én, miután tárgyalt Himmlerrel

(VII. 15-20 között) a főhadiszálláson, és teljhatalmat adott neki: ez egy véres boszorzú a zsidó komiszárok korábbi brutális hatalomgyakorlásáért a Baltikumban (ld. uo.: 406). A komiszárparancs elvileg nem terjedt ki a civil zsidó lakosságra, tehát nem írta elő minden zsidó automatikus kivégzését, azonban, mint láttuk, Hitler a zsidókat eleve a megsemmisítendő partizánok kategóriájába sorolta. Ebben a szellemben tájékoztatta őt Himmler arról, hogy az oroszországi „banditizmus” elleni egyik akció során a „banditákkal” együttműködő vagy együttműködésigyanús 363 211 zsidó mellett még – mintegy mellesleg – további 14 257 (nem-zsidó) személyt végeztek ki... Az Einsatzgruppe-parancsnokok különbözőképpen értelmezték a parancsot: így a C. kommandó 1941 decemberéig 138 272 személyt kivégzését hajtotta végre, s ebből jellemző módon zsidó volt 136 421; míg a B. kommandó (vezetője a későbbi összeesküvő és ezért kivégzett Arthur Nebe volt) nem tartotta szükségesnek minden zsidó megölését. (Ld. Kershaw, Hitler II.: 831, 833; Rigg: 172-173.) Augusztusban ugrásszerű növekedés következett be, rendőri pótzászlóaljak bevonásával, s a szabályos kivégzések helyett általánossá vált az áldozatok legéppuskázása. Együttal utasítást adtak ki, hogy a gyilkosságoknak ne legyenek nézői, s a Wehrmacht se tudjon róluk. Ez azonban megintcsak az egyes Wehrmacht-parancsnokokon múltott: a hírhedtté vált Babij (ukránul: Babin) Jarban végrehajtott mészárlás (IX. 29-30), melyben 33 771 zsidót öltek meg, elvileg megtorlás volt korábbi, néhány száz német katona halálát okozó kievi robbantásokért, s ebben a Wehrmacht, konkrétan Reichenau tábornok, közreműködött. (Ld. Kershaw, Hitler II.: 404, 832.) Egy ilyen tömegmészárlás megtekintése során, Minszk mellett VIII. 15-én, Himmler rosszul lett, de utána kijelentette, hogy ő és a Führer is vállalja a felelősséget a történelem előtt a bolsevizmust hordozó zsidók kiirtásáért, beleértve a nőket és gyermekeket is, akik ugyanis potenciális bosszúállók (ld. uo.: 404-405). Ezt az érvelést később szélesebb körben is előadta. Posenban (Poznan) két beszédet tartott 1943 októberében; 4-én az SS-vezetőknek, 6-án a Gauleitereknek, akiket másnap maga Hitler fogadott. Himmler elismerte, hogy itt egy borzasztó munkáról van szó, amit azonban mégis el kell végezni, bár „történelmünk dicső lapjaira soha be nem írható”, s ehhez az erkölcsi alap az, hogy a zsidók a németeket elpusztítani akaró bacilusok, beleértve a nőket és a gyermekeket is, akiket ha életben hagynának, később bosszúállók lehetnének. Ez az eddigi legnehezebb „megbízatása” (*Auftrag*) – tette hozzá. (Ld. uo.: 514-515.) Himmler természetesen hazudott: torz logikája alapján ugyanis a félzsidó utódokat vagy a nem-zsidó rokonokat és barátokat szintén meg kellett volna ölni mint potenciális bosszúállókat – a zsidó gyermekeknek tehát egyszerűen csak azért kellett meghalniuk, mert zsidók voltak.

Az tehát 1941 nyarán és őszén világossá vált, hogy egyrészt a nácik a megszállt szovjet területen válogatás és indoklás nélkül, korlátlan számban ölik a zsidókat, s

hogy másrészt ehhez a módszereik primitívek és lassúk. Ha a később betelepítendő keleti gyarmatukról most legalább a zsidókat el akarták távolítani, hatékonyabb megoldásra volt szükségük, s egyben olyanra, ami kíméletesebb – ha nem is az áldozatokhoz, de legalább a hóhérokhoz. Erről a megoldásról: a zsidókérdés „végleges megoldásáról” döntött a náci vezetés Berlin-Wannseebe összehívott konferenciája Heydrich vezetésével 1942. I. 20-án. (Később még 2 hasonló konferenciát tartottak; ld. Rigg: 185 sk.) Ehhez Heydrichnek nem kellett külön megbízást kapnia: a Hitler nevében Göringtől 1939. I. 24-én kapott megbízása a zsidók (immár nem egyszerűen a németországi, hanem az egész német élettérbe tartozó zsidók) „evakuálására” érvényben volt. (Hogy mi mindent jelenthet ez a szó, mutatja, hogy amikor Himmler jelentést tett neki a varsói gettó megsemmisítéséről, Hitler azt mondta: helyes, fejezzék csak be az evakuálást; ld. Kershaw, Hitler II.: 502.) Hitler már 1919 óta egyfolytában a zsidók „eltávolításáról” beszélt, ha nem is tudta még konkrétan, hogyan fog ez végbemenni. Első megoldásként megelégedett volna a zsidók kikényszerített „önkéntes” emigrációjával, utána jött a kitelepítésük terve Palesztinába vagy Madagaszkárra, vagy ha oda nem megy, valami kevésbé barátságos területre, mondjuk – mivel a Főkormányzóság számbavétele ellen Frank vehemenssen tiltakozott – Oroszország valami zord vidékére, netán Szibériába (ld. uo.: 312). Csakhogy ez sem ment: a moszkvai vereség 1941 decemberében világossá tette, hogy Oroszországban nem lehet villámháborúra számítani. Márpedig az 1938 végén elhatározott és 1939 elején voltaképpen meghirdetett, 1939 szeptemberétől megvalósításra váró és 1940 januárjától „endgültige Lösung”, „endgültige Judenevakuierung”, „Endlösungsprojekt” néven emlegetett döntést nem akarták visszavonni – különösen, hogy 1941 júniusától már folyamatba is tették a megvalósítását (ld. Kershaw, Hitler II.: 313-314; Ormos, Hitler: 97). „Be kell vallanom,” – írja Furet – „hogy soha nem értettem igazán annak a historiográfiai vitának a tétjét, amely az irodalomban a nácizmussal kapcsolatban az 'intencionalista' értelmezés és a 'funkcionalista' értelmezés védelmezői közt dúlt. [...] Nem igazán látom, mennyiben összeegyeztethetetlen a két magyarázat, és miért kellene szembeállítani őket egymással.” (Furet: 332.) Ez a vélemény annyiban helytálló, hogy Hitler számára kezdettől az „eltávolítás” volt fontos, teljesen mindegy, hogy milyen módon. Nem volt parancs rá, hogy minden zsidót meg kell ölni, csak arra, hogy minden zsidót el kell távolítani. Elvileg 1938 óta mindvégig az „evakuálás” volt érvényben, csak az volt a kérdés, hogy hová. Most eldőlt: koncentrációs táborokba, mégpedig újtípusú, nem munkatábor jellegű, hanem megsemmisítő táborokba. Egyben az is eldőlt, hogy ezeket a Birodalomhoz nem tartozó, de mégsem túl távoli Főkormányzóságban fogják létesíteni (ld. Kershaw, Hitler II.: 416; különös kivételként épp a leghírhedtebbé vált tábor, Auschwitz német-birodalmi területen volt). A zsidókér-

dés megoldására más kiút nem lévén, kiterjesztették és átalakították a koncentrációs táborok intézményét. „A koncentrációs tábor mint intézmény értelme egyúttal átalakult. [...] Most olyan intézménnyé vált, amely befogadhatott minden, náci fenntartóság alá került zsidót, [...] arra az átmeneti időre, amíg munkaerejük kihasználható, illetve amelynek keretében a nem használható 'fajidegenek' elpusztíthatóak.” (Ormos, Fasizmus: 411.) A táborok megsemmisítő működésének mechanizmusát Hitler eléggé nyíltan jellemezte Horthynak, egyik klessheimi találkozójukon (1943. IV. 16-17). A kormányzó azon ellenvetésére, hogy mégsem ölheti meg az összes zsidót, azt felelte: koncentrációs táborokba kell őket zárni és dolgoztatni, s ha erre nem hajlandók, akkor agyonlőni, ha pedig nem tudnak, majd elrohadnak (*verkommen*) (ld. Kershaw, Hitler II.: 496). A nyilvánosság előtt azonban ezt a gyilkos metódust nem vállalták; Hitler ugyanúgy elleplezte a megsemmisítő táborokat, mint Sztalin a Gulagot (ld. Ormos, Hitler: 172). Ezért beszélt mindvégig úgy, mint ha a zsidók eltávolítása egy még megoldandó föladat lenne, s a náci vezetők senki előtt nem mondták ki az igazságot. A gettók föllállítását, a sárga csillag bevezetését (a Főköormányzóságban 1939-től, a Birodalomban 1941-től, a megszállt területeken 1942-től), az állítólag a hátország hangulatát rontó zsidók deportálását mint úgymond szükséges intézkedéseket persze nem tagadták – a német lakosság körében egyébként mindezek igen vegyes fogadtatásra találtak. De Himmler még a Hitler számára készült statisztikában is azt írta, hogy a „zsidó szállítmányokat” bizonyos (megnevezetlen) „táborokon átzsilipelik”; Hitler egyetértett Rosenberggel, hogy nem helyénvaló a nyilvánosság előtt „megsemmisítésről” beszélni; Bormann cáfolta a „végső megoldásról” szóló híreket – mindez mutatja, hogy „a német nép még nem készült fel a zsidók legembertelenebb kiirtásának befogadására”. (Ld. Kershaw, Hitler II.: 446-447.) Fölösleges tehát Hitler valamiféle külön utasítást keresni – erre egyszerűen nem volt szükség. Az viszont abszolúte kizárt, hogy Himmler és Heydrich bármit csinált volna Hitler egyetértése nélkül (ld. pl. Ormos, Hitler: 113). Maga Himmler egyfelől így mentesítette *Führer*ét az elkövetett bűnök terhe alól: „[A] talán érthetetlennek látszó dolgokért kész [vagyok] a nép és az egész világ előtt vállalni a felelősséget, mert a *Führer* személye nem hozható összefüggésbe ezekkel a dolgokkal.” Másfelől így fecsegte ki annak végső felelősségét: „Semmi olyat nem tettem, amiről a *Führer* ne tudott volna.” (V.ö. Kershaw, Hitler II.: 230-231.)

A zsidókérdésnek egy különös mellékágát jelentette a nácik hezitálása az ún. „*Mischling*”-ekkel kapcsolatban. A csaknem bizarr történet azonban ebben az esetben nagyjából szerencsés kimenetellel zárult. Az összes, fokozatosan bevezetett zsidóellenes intézkedés teljes mértékben csak a „tisztá zsidók” (*Volljuden*) esetében került, minden tragikus következményével együtt, alkalmazásra. Az ún. „negyedzsidók” (*Vierteljuden*) esetében, mint láttuk, elég korán eldőlt, hogy a né-

metek közé számítják őket, sőt Hitler egy ízben kijelentette, hogy a háború után „deutschblütig”-nek lesznek minősítve (ld. Rigg: 173). A probléma ugyanis elsősorban a Wehrmachtot érintette. A német zsidók ugyan alaposan kitüntették magukat az I. világháborúban, a faji intézkedések nyomán most mégsem teljesíthettek szolgálatot a hadseregben (sőt később a Volkssturmban sem), bár erre a legnagyobb mértékben készek lettek volna. Sokuknak ez súlyos lelki és identitás-problémát okozott, s amikor az osztrák hadsereget beolvasztották a németbe, ott számos öngyilkosághoz is vezetett. (Ld. uo.: 126, 144, 198.) A „negyed-” és „félzsidók” esetében különböző korlátozásokat érvényesítettek, melyek rendszere azonban az évek során teljesen irracionálisan ingadozott, legföljebb annyi következetességgel, hogy az előbbieket mindig enyhébb elbírálásban részesültek. Általában a magasabb katonai rangokhoz való eljutásukat akadályozták, s a „félzsidók” (*Halbjuden*) esetében időnként napirendre került a hadseregből való elbocsátásuk is. Ennek oka eléggé világos volt: a frontszolgálatot teljesítő katona nyilvánvalóan nehezen viselte el, hogy közben odahaza legalább az egyik szülője üldöztetésnek és életveszélynek van kitéve; mint valaki egyszer kifejezte, abszurd helyzet, hogy a fiú a vaskeresztet, apja vagy anyja meg a zsidócsillagot hordja. Tehát vagy a „tisztá zsidó” szülőt is védeni kellett volna, amire Hitler nem volt hajlandó, vagy logikus volt, hogy a „félzsidó” fiú, mint helyzete miatt megbízhatatlan, távozzon a hadseregből. (Ld. uo.: 153-154, 177.) A dolog azonban nem ilyen egyszerűen működött. Először is számos náci vezető volt, aki valamely okból kivételezést kért zsidóknak vagy méginkább félzsidóknak, olyannyira, hogy Hitler egy ízben megjegyezte: elvtársai több derék zsidót ismernek, mint ahány zsidó egyáltalán van Németországban; Himmler pedig egyszer azon gúnyolódott, hogy úgy látszik, mind a 80 millió német ismer legalább egy zsidót, aki megérdemli, hogy kivételezzenek vele (ld. uo.: 241). Ámde végül csak ugyan kivételeztek számos „fél-”, méginkább „negyedzsidóval”, mégpedig Hitler személyes beavatkozása nyomán, akik ily módon akár a legmagasabb rangokban is megmaradhattak (ld. uo.: 2). Ennek alapvető oka az volt, hogy minden fanatizmusa ellenére ő maga is hajlandó volt figyelembevenni bizonyos szükségleteket, ha nem is minden esetben (ld. uo.: 237). És nemcsak olyan kiváló katonai vezetők, mint Manstein vagy Rommel igyekeztek menedéket nyújtani a diszkrimináltaknak, hanem Göring marsall mint a légierő és Raeder admirális mint a haditengerészet főparancsnoka is hajlandó volt a munka érdekében szabotálni az intézkedéseket vagy szemethúnyni nyilvánvalóan hamis adatszolgáltatások fölött (ld. uo.: 121, 146, 169, 240). Fontosnak tartott érdekből egyébként tudósokkal és kutatókkal is hasonló módokon kivételt tettek (ld. uo.: 239). A legkülönösebb azonban az volt, hogy Hitler mint legfőbb autoritás számos esetben úgy döntött: a szóbanforgó „Mischling” a továbbiakban „deutschblütig” gyanánt kezelendő. Bryan Mark Rigg kutatásai össze-

sen 306 olyan személyt mutattak ki, akik Hitlertől ilyen módon vagy kivételezési engedélyt, vagy egyenesen „Deutschblütigkeitserklärung”-ot kaptak (ld. uo.: 252). Ezekben az ügyekben a Führer, aki a „fajtisztaság” kérdését mint kardinálisat kezelte, rendkívüli műgonddal járt el. Alaposan megvizsgálta a benyújtott iratokat és fényképeket, sőt a kérelmező politikai nézeteit is (és gyakran már egy itt talált hiba elég volt az elutasításhoz), főleg azonban a fronton tanúsított hősiek magatartást, adott esetben a hősi halált értékelte (ld. uo.: 167, 245-246). (Bizonyos ritka esetekben, amikor az SA-ban vagy a náci pártban is előfordult ilyesmi, azt is figyelembe vette, hogy az illető tudott-e a származásáról; ld. uo.: 184.) A radikális fajvédők ismételt követeléseit, hogy a „félzsidókat” minősítsék át zsidóknak, vagy legalább (mint a Wannsee-konferencián fölmerült) sterilizálják őket – nyilvánvalóan részint a társadalmi, részint a technikai komplikációk miatt –, figyelmen kívül hagyta (ld. uo.: 166, 186, 189). Tekintve, hogy Hitler a faji kérdésben mindig fanatikus megszálloítottként viselkedett, s a „végső megoldás” lebonyolítása során semmiféle racionális ellenvetést nem volt hajlandó figyelembevenni, fölvetődik a kérdés, hogy itt miért, illetőleg milyen alapon tett engedményeket. Erre nézve egyízben egy egészen különös fejtegetésbe bocsátkozott. Eszerint ha a „Mischling”-ek tovább keverednének, a természetes kiválasztódás működése nyomán az erősebb árja vér nyilvánvalóan legyőzné a kisebbértékű zsidót, s a 7-8-9. generáció gyakorlatilag már szinte árja lenne – ez csak azért nem kívánatos, mert egyrészt túl lassú folyamat lenne, másrészt rengeteg bonyolult problémát vetne föl (ld. uo.: 181). Vagyis Hitler abszurd rasszista logikája szerint a „Mischling”-ben van egy értékes (háromnegyed vagy legalább fél) német rész, és ennek érvényrejutását bizonyíthatja a „nordikus” megjelenés, a helyes politikai nézetrendszer, de leginkább a hősiek magatartás. Ezen az alapon kivételezett tehát, bár magatartásában folyamatos ingadozások voltak. A franciaországi hadjárat után elbocsátási hullám kezdődött a hadseregben, melynek során a bajtársak és a parancsnokok is általában szolidarizáltak az elbocsátottakkal; az oroszországi hadjárat során visszahívásokra került sor. Az elbocsátásokat a föltételezett megbízhatatlanság, a visszahívásokat a katonai helyzet indokolta. (Ld. uo.: 156 sk., 164 sk., 174, 186, 245.) A dolog irracionalitására utal azonban, hogy szigorításokra először a Heydrich elleni merénylet, másodszor a Hitler elleni merénylet után került sor, 1942 szeptemberétől ill. 1944 szeptemberétől (ld. uo.: 188, 190, 289, 200 sk.). Végül számos, korábban kivételezett személyt a Todt-szervezet munkatáboraihoz vezényeltek kényszerszolgálatára (ld. uo.: 193 sk., 201).

Hogy a hitleri Németország ennyi abszurd energiát fordíthatott vélt ellensége megsemmisítésére, mutatja a dolog abszolút irracionális voltát, főleg mivel a valóságos háborús ellenségek elleni harcot is hátráltatták vele időnként. A belső ellenállással sajnos alig kellett számolni, az a harmincas évek közepén gyakorlatilag

megszűnt. Csupán annak – lassan kibontakozó – fölismerése nyomán, hogy Hitler a háborúbalépéssel katasztrófa felé indította el az országot, majd ahogyan ez a folyamat ki is bontakozott, kezdett fokozódni az elégedetlenség, bár nyilvános jelét alig lehetett látni. Jellemző, hogy amikor 1939 novemberében a bátor Georg Elser egymaga merényletet kísérelt meg a háborút indító zsarnok ellen, a brit titkosszolgálatot vádolták meg a merénylet megszervezésével (ld. Kershaw, Hitler II.: 250). A háború előrehaladtával az ellenállás növekedett, és látható jelei is lettek. Az 1942-es év fordulópontnak látszik ebből a szempontból: a titkosrendőri jelentések szerint az elégedetlenkedők ettől kezdve lassanként már nemcsak általában a náci vezetésre, de magára a Vezérre is kritikai megjegyzéseket tettek. Bár ilyesmikre csak kevesen mertek vetemedni, tény, hogy Hitler népszerűsége foszladozni kezdett (ld. uo.: 593 sk.), s ezt valahol ő maga is érezte, mert nagy nyilvános beszédei ritkulni kezdtek: 1940-ben 9, 1941-ben 7, 1942-ben 5, 1943-ban 2 ilyen beszédet tartott (ld. uo.: 482). Az nyilván nem volt csodálható, hogy a zsidószármazású egykori ifjúkommunista Herbert Baum, aki mint jó elektronikus-szakember még egy hadiüzemben dolgozott, ellenállási csoportot szervezett, mely 1942 májusában megkísérelte fölgyújtani a berlini ún. „Sowjetparadies” propagandakiállítást. Baum a rendőrségi vizsgálatok során vesztette életét, a csoport számos tagját kivégezték – a tomboló Goebbels pedig, mint berlini Gauleiter, ezt az alkalmat használta ki, hogy megszerezze Hitler egyetértését a berlini zsidók „evakuálásához” és a hadiüzemek „megtisztításához”, azzal, hogy oda a zsidók helyett Speer hozzon külföldieket (ld. uo.: 445, 845). Annak viszont már komoly tünetértéke volt, hogy a müncheni egyetemen egy elit ellenálló csoport szerveződött, a korábban már említett Weisse Rose, 1942 júniusában. Az elsősorban Hans és Sophie Scholl által vezetett csoporthoz kiváló diákok és tanárok tartoztak. Tevékenységüket az egyetem egyik pedellusa leplezte le 1943 elején (amiként Baumék is valószínűleg följelentette valaki). Motívumaik – mint említettük – a német idealizmus legjobb hagyományaiban gyökereztek. A csoport nevének eredetével kapcsolatban számos föltevés született: annyi utalást talán mi is megkockáztathatunk, hogy az ún. Luther-rózsa is egy fehér rózsa. (Ld. uo.: 471.) Már viszonylag késői fejlemény volt, hogy a bombázások elleni védelem hiánya miatt növekvő elégedetlenség nyomán Kölnben és más rajnavideki városokban 1944 őszén az ún. „Edelweißpiraten” veszélyes, kommunista és anarchista befolyásoltságú csoportjai alakultak és kezdtek működni – az erőszakapparátus csak nehezen bírta el velük (ld. uo.: 507 sk., 596).

Ám ekkoriban valamennyi ellenállócsoport közül kétségtelenül az ún. „Rote Kapelle” (rendőri fedőnév) tevékenysége volt a legveszélyesebb. Már 1938-tól röplapokat terjesztettek a háborús politika ellen, 1941-től pedig katonai információkat juttattak el a szovjet vezetéshez. Vezetői: Harro von Schulze-Boysen és Arvid

Harnack a hivatalos német elit kiváló képviselői voltak. Tevékenységüket szintén 1942-ben leplezte le a Gestapo, s járt el ellenük a szokásos eszközökkel. A halálra ítélték száma végül megközelítette a nyolcvanat, a kivégzéseket Hitler külön utasítására hajtották végre most először a kampóra-akasztás módszerével. (Katonák esetében főbelövés, civilek esetében lefejezés dukált volna.) Egyébként a hivatalos elitből általában alig hangzott el bármiféle náciellenes tiltakozás, bár 1944. VI. 26-án a fegyveripar 100 vezetője találkozott Hitlerrel, s egy panaszlistával állt elő, a náci párt beavatkozásai miatt az ipari és gazdasági tevékenységbe (ld. uo.: 873). Sőt magában a náci vezetőségben sem volt teljes az egyetértés. Amikor 1943 júliusában a Schirach-házaspár látogatást tett Hitlernél, ez kisebbfajta botrányral végződött. (Baldur von Schirach nagy érdemeket szerzett annakidején az egyetemi ifjúság megnyerésében, felesége, Henriette pedig Heinrich Hoffmann udvari fényképész lánya volt.) Hitler már korábban is dühös volt, amiért Schirach mint bécsi Gauleiter engedett kiállítani néhány modern festményt, most pedig Henriette helytelenítő hangszívekkel mondta el amszterdami zsidó nők brutális deportálását és kirablását, melynek tanúja volt. Hitler közölte, hogy ez szentimentális locsogás, és lehordta Schirachot, hogy Bécsben, a goebbelsi Berlinnel ellentétben, „puha” politikát folytat, amikor pedig az még a háború esetleges befejezésének problémáját is fölvetette, dührohamot kapott: hogy képzele? hiszen akkor nem marad más hátra, mint főbelőnie magát! (Ld. uo.: 502-503.) Az közismert, hogy Speernek is egyre inkább főnntartásai lettek, s a háború végén elszabotálta a megsemmisítési parancsot, sőt ennek helyességéről a Gauleitereket is meggyőzte, ill. saját magára ruháztatta Hitlerrel az irányítást, pedig szabotálsi szándékai teljesen nyilvánvalók voltak (ld. uo.: 602 sk., 661 sk.).

Igazi veszélyt a hitleri rezsimre azonban csak egy, valóban nagyszabású összeesküvés jelentett, vagy legalábbis jelenthetett volna. Ez sok különböző csoport szándékaiból keletkezett, amelyek azonban végül mind az 1944. július 20-i merényletben illetve annak előkészítésében találkoztak. Az összeesküvők központi csoportja a hagyományos porosz-német konzervatív (polgári és katonai) elitből származott, de a résztvevők között volt néhány baloldali és néhány – Hitleről elfordult – náci is. Alapvetően ez az összeesküvés is a háborús kalandorpolitikával történő szembenállásból fakadt. Már 1938-ban, a cseh válság idején kialakultak az első csírái: Beck, Canaris, Goerdeler megbeszélései nyomán (ld. uo.: 101-102). A nyugati hadjárat előtt Hans von Oster tábornok információkat szivárogtatott ki, Gerhard Graf von Schwerin pedig egyenesen biztatta a briteket az ellenállásra, de amikor Hitler váratlanul elhalasztotta a támadást, maga Oster, továbbá Canaris és munkatársa, Gisevius is úgy látták, nincs szükség puccsra (ld. uo.: 211 sk.). Mindenesetre Oster a továbbiakban igyekezett fontos pozíciókba helyezni a bizalmi embereit, Halder

tábornok egyetértésével, egy biztosan bekövetkező háborús katasztrófa esetére (ld. uo.: 242-243, 247-248). Amikor azonban Hitler – anélkül, hogy bármi konkrétumot tudott volna – bírálta az úgymond defetista „zoszeni szellemet”, Halder megrémült, s a Hitler ellen tervezett merényletet ellenezni kezdte (ld. uo.: 249). A keleti fronton elszenvedett kudarcok, melyek egy részéért kétségkívül Hitler dilettáns beavatkozása volt felelős, valamint a mézárások, amelyekbe a Wehrmacht is belekeveredett, tovább szították az elégedetlenséget. Annál is inkább, mert bekövetkezett Hitler balsejtelve, hogy ti. a szovjet fogságba esett tábornokok, mint Paulus, majd propaganda-tevékenységet fognak ellene folytatni (ld. uo.: 470; ezzel kapcsolatban emlegette a patkányokat, ld. fentebb). Moszkvában két szervezet is létrejött: a Nationalkomitee Freies Deutschland korábbi (életbenmaradt) emigránsokból és hadifoglyokból, valamint a vele együttműködő Bund Deutscher Offiziere, Walter von Seydlitz tábornok vezetésével (őt 1950-ben ennek ellenére halálraítélték, de 5 év múlva a Szövetségi Köztársaságba távozhatott). (Ld. uo.: 867.) Hitler mindentől annyira megrémült, hogy ellensúlyozásként létrehozta a Nemzetiszocialista Vezetés Tisztjei testületét, és 1944. III. 19-én Goebbels kezdeményezésére a német tábornokoknak külön hűségnyilatkozatot kellett tenniük neki (ld. uo.: 525, 534). A sokszorozódó ellentétek miatti ideges hangulatot mutatta, hogy amikor 1944. I. 27-én Hitler beszédet mondott a katonai vezetők előtt, s egy ponton Manstein – bár helyeslőleg – közbeszólt, hogy ti. igenis mellette állnak, ezért nem dicséretet, hanem szidalmakat kapott (ld. uo.: 525 sk.).

Szó sincs róla azonban, hogy mindezek után az összeesküvők könnyen rászánhatták volna magukat a Hitler elleni merényletre, melynek természetszerűleg kulcsszerepet kellett játszania bármilyen akciónak során. Németország háborúban állt, méghozzá kétfrontos háborúban, Hitler pedig ennek az államnak ha nem is a legitim, de a legális vezetője, a hadsereg főparancsnoka volt. Nemcsak a hagyományos porosz katonai fegyelem átlépése volt nehéz (például Manstein kijelentette: „A porosz tábornokok nem lázadoznak”; ld. uo.: 566), de az összeesküvő tisztek általában is tisztában voltak vele, hogy nem számíthatnak a német közvélemény együttérzésére. Az egyik főszervező, Claus Schenk Graf von Stauffenberg ezredes azonban így fogalmazott: „Ideje tenni valamit. Annak az embernek, akiben lesz elég bátorság ahhoz, hogy megtegye, tudatában kell lennie, hogy árulóként fog bevonulni a német történelembe. Ha nem teszi meg, akkor viszont saját lelkiismerete ellen követ el árulást.” Egy másik főszervező, Henning von Tresckow tábornok pedig így: „A gyakorlati szempontok most már nem számítanak, de meg kell mutatni a világnak és a történelemnek, hogy a német ellenállási mozgalom, élete kockáztatásával is, döntő lépésre [Wurf] szánta el magát.” (V.ö. uo.: 558-559.) A katonák mögött morális megerősítésként az ún. Kreisauer Kreis (rendőrségi fedőnév) állt:

a konzervatív Helmuth James Graf von Moltke (neki volt birtoka az alsó-sziléziai Kreisauban), Peter Graf Yorck von Wartenburg, Adam von Trott zu Solz; továbbá a szociáldemokrata Carlo Mierendorff és a socialista Adolf Reichwein; a jezsuita Alfred Delp és a protestáns lelkész Eugen Gerstenmeier (ld. uo.: 565 sk.). (A Stauffenberg-fivérek: Claus és Berthold közvetlen kapcsolatban is álltak a körrel: Yorck az unokatestvériük volt.) Az összeesküvő katonatisztek a Hitler elleni merényletkísérletek egész sorát tervelték ki és próbálták végrehajtani: Hubert Lanz és Hans Speidel 1943 februárban Poltavában letartóztatni akarta, Georg von Boeselager márciusban Szmolenszkben lelőni, ezután Tresckow pokolgépet tett egy repülőgépre tévedésből, amit aztán alig lehetett visszaszerezni; majd öngyilkos merényletet terveztek sorban Rudolf Christoph von Gersdorff (a berlini Zeughausban, ahol Hitler váratlan távozása után az utolsó pillanatban tudta hatástalanítani a bombát), Axel von dem Bussche, Ewald Heinrich von Kleist; végül Eberhard von Breitenbuch 1944 márciusában már nem is jutott Hitler közelébe, hogy lelőhesse (ld. uo.: 561 sk., 568-569). Ami azért azt mutatja, hogy Hitlernek nemcsak szerencséje volt. Egy diktátort mindig különlegesen védenek, s ebbe beletartozik az is, hogy lehetőleg senkit nem engednek a közelébe, és az is, hogy nem árulják el programjainak pontos ütemtervét és koordinátáit. Ugyanakkor már a titkosrendőrség is kezdett sejteni valamit: vizsgálatokat folytattak Canaris (és a körébe tartozó Bonhoeffer), Oster és a volt moszkvai követ Schulenburg ellen (ld. uo.: 566-567). Himmler, aki Mussolini bukása után igencsak aktivizálódott és kereste a potenciális belső veszélyt, maga is kapcsolatot próbált teremteni a kreisau körrel Popitzon át, jelezve Hitlernek, hogy ez beépülési kísérlet – ámde közben tisztában volt a háborús vereség eshetőségével is, és azzal, hogy Vezére akkor akadályt jelenthet a manőverezésben (ld. uo.: 863-864, 881). Végül az összeesküvés igazi sikere föltételezte nemcsak Hitler meggyilkolását, hanem az ún. Operation Walküre végrehajtását is, a hazai tartalék-hadsereg (Ersatzheer) bevetését a rendkívüli helyzetben. Ebben kulcsszerepe volt egyrészt a merénylet végrehajtójának, Stauffenbergnak, másrészt az Ersatzheer helyettes főparancsnokának, Friedrich Olbricht tábornoknak, aki 1944. VII. 15-én, Stauffenberg első próbálkozásánál egyszer már elrendelte ariadót, utólag azzal magyarázva, hogy ez csak próba volt (ld. uo.: 560 sk.). A színhely tehát részint a kelet-poroszféldi főhadiszállás, a Wolfsschanze, részint a berlini Bendlerblock volt, és Stauffenbergnek voltaképpen mindkét helyen jelen kellett lennie, mert nélküle a berliniek eléggé határozatlanok voltak – így a merénylet után rögtön Berlinbe repült. A terv szerint a merényletért a náci párt vezetőit tették volna felelőssé, a náci erőszakszervezeteket a Wehrmacht hatalma alá vetették volna (ld. uo.: 569-570), tehát lényegében katonai diktatúrát vezettek volna be. Azonban direktíváikat – melyeket abban a hitben rendeltek el, hogy Hitler halott –, nem tudták keresztülvinni,

amiben nagy szerepe volt, hogy nem közöltek egy rádiónyilatkozatot, főleg pedig, hogy nem tettek komoly kísérletet Himmler és Goebbels letartóztatására. A végső kudarcban ez utóbbinak lett kulcsszerepe, mivel érintkezésbe tudott lépni Hitlerrel, s aztán be tudta bizonyítani az ún. rezidens őrzászlóalj parancsnokának (bizonyos Otto-Ernst Remernek), hogy a Führer igenis él, a rádió tehát téves vagy hamis (ld. uo.: 574 sk.). Az összeesküvők sajnos megintcsak nem számoltak az egy totalitárius diktatúra lényegéből szükségszerűen adódó ilyesfajta véletlenekkel.

Friedrich Fromm tábornok, az Ersatzheer főparancsnoka tudott az összeesküvésről, de nem vett részt benne – a kudarc után viszont a Bendlerblock udvarán azonnal agyonlövötte a helyben elfogott összeesküvőket (Olbricht, Stauffenberg; Ludwig Beck öngyilkos lehetett). Hitler sem az egyiket, sem a másikat nem nézte el neki, és később (1945 márciusában) őt lövette agyon (ld. uo.: 569, 571). Többen öngyilkosságot követtek el: így Henning von Tresckow, Hans Ulrich von Oertzen, Eduard Wagner – Erich Fellgiebel viszont (mondván: az ember maradjon talpon), miután megpróbálta az összeesküvőket Berlinben értesíteni, vagány bátorsággal gratulált Hitlernek az életbenmaradáshoz, s a főhadiszálláson várta meg a letartóztatását (ld. uo.: 585). Amiben aztán a többieknek is részük lett; alig néhányan (így Gersdorff vagy Bussche) kerültek el a letartóztatást, a kínzásokat, a kivégzést. Ugyancsak öngyilkosságot követtek el a nyugati front összeesküvői, így Carl-Heinrich Stülpnagel, aki Párisban végrehajtotta az eredeti tervet, s letartóztatta a Gestapo, az SD és az SS embereit (öngyilkossága nem sikerült, kivégezték); Günther von Kluge, aki habozott Stülpnagelhez csatlakozni, majd elmozdította, de hiába, mert hazarendelték, s útközben mérgezte meg magát egy Hitlernek írt ostoba hűségnyilatkozat után; és végül a háborús legenda Erwin Rommelnak sem maradt más választása (ld. uo.: 575, 610, 619 sk.). A főtisztek közül a *Volksgerichtshof* (1945 után is ismert fogalom: „népbíróság”) elé kerültek többek között Erich Fellgiebel, Erich Hoepner, Erwin von Witzleben; a kémelhárítói–rendőri körből Wilhelm Canaris, Hans von Oster (és velük együtt Dietrich Bonhoeffer), Wolf-Heinrich Graf von Helldorf és Arthur Nebe (főltehetőleg Canaris munkatársának, Hans Bernd Giseviusnak a hatására csatlakozott, aki azonban Svájcba tudott menekülni); civilek, mint a Kreisaui Kör neves személyiségei: Helmuth James Graf von Moltke, Adam von Trott zu Solz, Peter Graf Yorck von Wartenburg, továbbá Carl Goerdeler (dezipnált kormányfő), Friedrich Werner Graf von der Schulenburg (dezipnált külügyminiszter) és unokaöccse, Fritz-Dietlof von der Schulenburg, és persze Berthold Schenk Graf von Stauffenberg. A letartóztatásokra és a kivégzésekre nem egy időben került sor, azok több csoportban elhúzódtak 1944 augusztusától 1945 áprilisáig. Lehetetlen akár csak a fontosabb neveket is felsorolni, mivel már az első körben is 400-500 emberről volt szó, de augusztus végéig az ún. „Gewitteraktion” során 5000 emberrel

tartottak, akik sokszor csak közvetett összefüggésben voltak az összeesküvéssel; sőt Himmler az „áruló vér” ősi elve alapján azt követelte, hogy a teljes családokat ki kell irtani (ld. uo.: 586). Az örvöngő Hitler kijelentette, hogy az egész vezérkar fertőzött, minden kudarc oka az ő árulásuk, ez egy „régmúlt időkből ittmaradt szemét”; el kell őket távolítani a hadseregből és civilként bíróság elé állítani, bűnözőként rabruhában fölakasztani. Ezért egy „Katonai Becsületbíróság”-nak csúfolt testület, mely először VIII. 4-én ült össze, majd még 3 ülést tartott, csakugyan határozott 55 tiszttel kizárásáról. „A baloldalon már letörtük az osztályharcot” – közölte Hitler –, „de sajnos elfelejtkeztünk azt a jobboldalon is letörni [*zur Strecke zu bringen*].” (V.ö. uo.: 585-586.) Sztalinnek igaza volt, mondta, amikor kiirtotta a tisztikart, de most majd Freisler lesz a mi Vysinszkijünk (ld. uo.: 583 sk.). És csakugyan az is lett. A vérbíró Freisler úgy üvöltött a tárgyalásokon, hogy tönkretette a Goebbelst utasítására készített filmfölvétel hangját (ld. uo.: 882). Ennek ellenére nem sikerült teljesen befolytasítani a szót a vádlottakba. Fellgiebel gúnyosan megjegyezte: „Siessenek az akasztással, különben előbb lógnak, mint mi!”; és Witzleben megjósolta: „[A] felbőszült és elkínzott nép ezt számonkéri maguktól!” (Ld. uo.: 586-587.) A Führer pedig most ismét fölemelkedett a Legfőbb Hóhér méltóságába, s ismét megszabta, hogyan történjenek a kivégzések: *à la Rote Kapelle*. Mivel a régi náci (berlini rendőrfőnök-ként még az ottani gettó ötletét is fölvető) Helldorf árulása különösen földühítette, parancsba adta, hogy őt utolsónak kell fölakasztani a csoportjában. A kivégzésekről szintén fényképek és filmfölvételek készültek – a fényképeket Hitler biztosan látta, hogy a filmet is megtekintette, nincs bizonyítva (ld. uo.: 587-588).

A merénylet csakugyan nem találkozott a német közvélemény helyeslésével, nemcsak akkor mindjárt, de jó darabig a háború után sem. Csak az ötvenes-hatvanas években kezdték Stauffenberget és társait hősként tisztelni. (Nyugat-Németországban sokáig szinte árulóknak, Kelet-Németországban meg reakciósnak minősültek.) A külföld sem reagált kedvezően: a szövetséges hatalmak egyszerűen le akarták győzni és föltétel nélküli kapitulációra kényszeríteni Németországot, Hitlerrel vagy Hitler nélkül is. (A brit titkosszolgálat úgy értékelte, hogy egyenesen jó, ha a dilettáns Hitler irányítja a német hadsereget; v.ö. uo.: 885). Így közvetlenül valóban csak annak a morális gesztusnak az értéke realizálódott, amiről Tresckow beszélt: „[M]egmutatni a világnak és a történelemnek, hogy a német ellenállási mozgalom, élete kockáztatásával is, döntő lépésre szánta el magát.” A német, de porosz szellemiségű ellenállási mozgalom, Kant és Fichte ideáljait követve: mert a porosz katonai és hivatalnoki hagyományú összeesküvők voltak a történelemben az utolsók, akik még megmutatták, mi is igazából *Preussens Glanz und Gloria*. Amint Ernst Niekisch írja könyve 1948-as zárszávaiban: „Megállapítható, hogy az összeesküvők vége egy mélyebb értelmet is magábfoglalt. Alapjában a kivégzett összeesküvőcsoport volt a foglalata mindan-

nak a becsületesnek, előkelőnek és lovagiasnak, jogosnak, férfiasságnak és morálisan bátornak, amit a német katonaság [*Soldatentum*] magában rejtett. [...] A kivégzettek magukkal vitték a sírba, ami a 'Potsdami Szellem'-ből még élt; természetes volt, hogy az 1945-ös katasztrófa után Poroszországot, amely üres burokká, tartalom nélküli burokká vált, teljesen likvidálták." (Niekisch, Dämonen: 306.) A puccsistáknak siker esetén egyébként nehéz dolguk lett volna: Nyugaton békét szerettek volna kötni, de Keleten folytatni egy védekező jellegű háborút, s ezt a szövetségesek nyilvánvalóan nem fogadták volna el. Ha azonban a céljukat nem is tudták volna e formában megvalósítani, a német vereség mégis kevésbé katasztrofális következményekkel és kisebb pusztítással járt volna, hiszen Nyugaton egyszerűen beszüntethették volna az ellenállást és letehették volna a fegyvert, mivel a németországi megszállási zónákról csak később döntött a jaltai konferencia.

Volt azonban a merényletnek még egy elég súlyos és következményeiben végülis káros hatása: Hitler sokkot kapott és totális bizalmatlanság alakult ki benne, végül már orvost sem hívatott (akárcsak később Sztalin) (ld. uo.: 588-589, 614-615). Himmlert kinevezte előbb az Ersatzheer, majd a Volkssturm parancsnokává, és megbízást adott neki a Wehrmacht átszervezésére (ld. uo.: 606); s többé jóformán nem lehetett vele katonai kérdésekről tárgyalni, mert mindenütt árulást sejtett (ld. uo.: 637). Bizalmatlansága odáig ment, hogy 1945 januárjában egyidőre letartóztatta Guderiant és másokat, és Himmlert nevezte ki a Visztula-frontra, bár rövidesen (március) leváltotta – az SS vezérében talán ekkor kezdett éreledni az árulás (ld. uo.: 640). Guderian ugyanis azt javasolta, hogy védekezzenek tovább Keleten, de keressenek békét vagy kapituláljanak Nyugaton – még tartott az összeesküvők folyamatos kivégzése, akiknek ugyanez volt az elgondolásuk! Hitler erre közölte, hogy aki szerint a háború elveszett, az hazaáruló, s a tanácskozásokon innentől kezdve Kaltenbrunner is résztvett. Azt nem tudta megakadályozni, hogy Dietrich von Choltitz (akinek egyébként volt kapcsolata az összeesküvőkkel) Párisban megadja magát a franciáknak, de amikor Gerhard Graf von Schwerin föl akarta adni Aachent, leváltotta (ld. uo.: 611). Hitler most tulajdonképpen szakított a német állam 1933-ban átvett gépezetével, s mindenhová a náci pártbandát akarta betölteni. Mint Kershaw írja: „A párt tevékenységének a kezdetektől fogva a mozgósítás és az ellenőrzés volt a lényege. Most, a dülöngélő rezsimben, a párt visszatért saját elemébe.” (Uo.: 605.) Ugyanakkor az alvezéreivel már megint nem tudott mit kezdeni: „Utódom sincs... Hess megőrült, Göring eltékozolta a német nép bizalmát, Himmlert a párt nem fogadja el.” (Vö. uo.: 662.) Annyi realitásérzéke még maradt, hogy a bukás közeledtét érzékeli, kezelni azonban nem tudta. Abszolút voluntarizmusmal reagált, s ellenállást hirdetett a végsőig (ld. Ormos, Hitler: 152). Szerinte csak erőből lehetett volna tárgyalni, ezért indította el a hadműveleteket az Ardenneken és Elzászban, illetve a Balatonnál (ld. Kershaw, Hitler II.: 627 sk.).

Voluntarizmusa azonban mindenekelőtt abban nyilvánult, hogy minden kudarcnál árulásról beszélt: Sepp Dietrich elárulta, mert nem győzött Magyarországon, Steiner meg azzal, hogy nem mentette föl Berlint – igen, az SS is áruló! (Ld. uo.: 676.) (Hát ha az egész SS nem is, de a vezére rövidesen tényleg elárulta – amit azonban tulajdonképpen nem lehetett csodálni, és nemcsak a Visztula-front ügye miatt.) A végsőkéig való kitartásnak a maga önző szempontjából volt egy racionális oldala is, bár egyébként teljesen irracionális volt. Ugyanis a „föltétel nélküli megadás” követelménye a szövetségesek részéről már eléggé ismert volt, és sokan tudták, hogy az elkövetett bűnök miatt Németország bűnösségének kimondása most nem lesz olyan jogtalan, mint az I. világháború után volt, és hogy ennek most meglesznek a személyi konzekvenciái is (ld. Ormos, Hitler: 156). Ha Hitler félt ettől, a maga szempontjából jogosan félt – értesült például Mussolini kivégzéséről is (ld. Kershaw, Hitler II.: 693). De nem ez volt a döntő szempont. Hanem azok a – már részben idézett – kijelentései, mint pl. ez: ha a német nép nem elég erős, megérdemli a bukást (ld. uo.: 589-590); vagy ez: „Nem fogunk kapitulálni! Soha! Elbukhatunk, de magunkkal rántjuk a világot is!” (V.ö. uo.: 631.) Hitlert, ugyanúgy, mint egyébként Goebbelst is, az *imázs* megőrzése érdekelte (ld. uo.: 681); mondhatni Németország sorsának rendezését összetévesztette „Az istenek alkonya” rendezésével... Ha egyébként valahol lett volna ok a végsőkéig való védekezésre, az a keleti front volt. Gumbinnent (ma: Guszev) 1944/45 fordulóján megszállta a szovjet hadsereg, és a város időleges visszafoglalása után kiderült, hogy ott mit műveltek, például tízezres nagyságrendű erőszaktevést (ld. uo.: 623, 644). Nem csodálható, hogy pánikszerű menekülés tört ki mindenütt, amiben viszont a nácik éppenhogy élen jártak (ld. uo.: 644 sk.). Amire ügyeltek, az a koncentrációs táborok megsemmisítése és evakuálása volt: gyalogmenetben, folyamatos gyilkosságokkal (ld. uo.: 647 sk.). Hitlernek két ötlete volt mindezzel kapcsolatban. Az egyik szerint azt a dezinformációt kellene terjeszteni az angolszászoknál, hogy az oroszok a Freies Deutschland révén kommunista német nemzeti kormányt készítenek elő (ld. uo.: 651). A másik szerint el kellene terjeszteni a lakosság körében, mi történt Gumbinnenben, akkor megnőne az ellenállási kedv – Goebbel azonban jobban látta, hogy ez csak fokozná a pánikot (ld. uo.: 894, 898-899). A jaltai megállapodás hírére azt javasolta, hogy bánjanak brutálisan a nyugati hadifoglyokkal, ez majd vissza fog hatni, és a német katonák akkor nem adják meg magukat (ld. uo.: 656). Többek közt Jodl figyelmeztette, hogy a genfi egyezmények megsértése praktikus szempontból is hátrányos lenne, mivel egyszerűen jóval több német hadifogoly van (ld. uo.: 905).

Eközben Ribbentrop már megpróbált tájékozódni esetleges nyugati tárgyalásokról (ld. uo.: 511, 649-650); majd Göring következett, aki Hitler IV. 22-i dühkitörése alapján úgy vélte, hogy az lemondott a vezetésről – át akarta tehát venni azt mint helyettes, hogy lebonyolíthassa a megadást Nyugaton (ld. uo.: 679). Himmler is (aki rég-

óta próbált tárgyalni) úgy értelmezte a dolgokat, hogy Hitler lemondott, netán meghalt, ezért a lübecki svéd konzulátuson végső tárgyalásba bocsátkozott Bernadotte gróffal, továbbá a Zsidó Világkongresszust inkognitóban képviselő Norbert Masurral is. Ennek során a koncentrációs táborok foglyait túszként kezelte: megígérte, hogy a táborokat (Hitler parancsa ellenére) épségben fogja átadni, beszüntette a zsidók további gyilkolását, sőt kisszámú zsidó foglyot szabadon engedett Ravensbrückből. Tárgyalásairól a stockholmi rádió hírt adott (IV. 28), és hiába tagadott, Hitler őrvjngve kijelentette: ez a végső árulás (ld. uo.: 686 sk.). Hogy mennyire értelmetlenek voltak a drákói rendszabályok a dezertálók ellen, a Wehrmacht több ezer katonájának agyonlövése különféle vétségek, fölforgatás és szabotázs vádjával (ld. uo.: 666, 886), mutatja, hogy amikor a már nem „Führer”-nek, hanem ismét „Reichspräsident”-nek kijelölt Dönitz (még a Hitler halála előtti napon) elfogadta a Himmler jobbkéze, Karl Wolff és Allen Dulles megállapodását a nyugati kapitulációról, valamint Kesselring délen letette a fegyvert, így több, mint másfél millió német katona elkerülte a szovjet fogságot (ld. uo.: 691, 700-701). Hitlert mindez már nem érdekelte. Bár Roosevelt halálakor Goebbels még megpróbálta fölrázni Nagy Frigyes megmenekülésének példájával (ld. uo.: 666 sk.), ez csak álmodozás volt. Göring és Himmler árulásából Hitler megérthette, hogy gyakorlatilag senki (a fanatikus Goebbels kivételével) nem kíván vele együtt pusztulni, s mostmár csak politikai végrendeletére koncentrált – és mi mással foglalkozott volna ebben, ha nem a zsidósággal: „Aziránt sem hagytam azonban kétséget, hogy ha a nemzetközi pénz- és pénzügyi összeesküvők Európa népeit ismét csak egy részvénytársaságnak fogják tekinteni, akkor felelősségre lesz vonva az a nép is, mely e gyilkos küzdelemben a voltaképpen bűnös: a zsidóság! Nem hagytam senkiben kétséget afelől sem, hogy ezúttal az európai árja népek gyermekeinek milliói nem halnak éhen, férfainak milliói nem pusztulnak el, asszonyainak és gyermekeinek százezreit nem égetik és nem bombázzák halálra a városokban anélkül, hogy az igazi bűnös, habár humánusabb módszerek által, ne lakoljon meg a bűneiért. [Ich habe aber auch keinen Zweifel darüber gelassen, dass, wenn die Völker Europas wieder nur als Aktienpakete dieser internationalen Geld- und Finanzverschwörer angesehen werden, dann auch jenes Volk mit zur Verantwortung gezogen werden wird, das der eigentlich Schuldige an diesem mörderischen Ringen ist: Das Judentum! Ich habe weiter keinen darüber im Unklaren gelassen, dass dieses Mal nicht nur Millionen Kinder von Europäern der arischen Völker verhungern werden, nicht nur Millionen erwachsener Männer den Tod erleiden und nicht nur Hunderttausende an Frauen und Kindern in den Städten verbrannt und zu Tode bombardiert werden dürfen, ohne dass der eigentlich Schuldige, wenn auch durch humanere Mittel, seine Schuld zu büssen hat.]” (Vö. uo.: 690; javítva.) Mindenesetre világosan elismerte tehát, méghozzá írásban, hogy valóban megpróbálta kiirtani a zsidóságot, bár azt nem árulta el, hogy a „humánusabb

módszerek” vajon Babij Jar, vagy Auschwitz módszereit jelentik-e. De ez már szintén mindegy volt. A kalandor ripacs, aki a körülmények szerencsétlen alakulása folytán egy ideig Németország megváltójának szerepében tetszeleghetett a történelem színpadán, most elérkezett kezdettől szükségszerű bukásának végórájához: „Ez a német polgárok ura! Ő a német polgári társadalom valósága és élete, egy szekularizált Mesiás... Ő az a Gonosz, akinek a német polgárság elígerte a lelkét, s aki ezért, szolgáló szellemeinek és alsóbb ördögeinek segítségével, e világ aranykincsének birtokát adja neki, mígcsak nem üt az éjféle óra, amikor elkerülhetetlenül pokolra kell majd mennie.” (Niekisch, Dämonen: III.)



IV. RÉSZ: A GONOSZ BIRODALMAI A TUDOMÁNYBAN ÉS A FILOZÓFIÁBAN

*„Mintha Luther és Kant legalábbis nem érnének föl a francia forradalommal.
Mintha az egyén emancipációja Isten előtt és a tiszta ész kritikája
nem lenne egy sokkal radikálisabb áttörés,
mint az 'emberi jogok' kinyilatkoztatása.”*
(Thomas Mann, 1914)

*„Luther egy nagy német ember, egy konzervatív forradalmár volt,
aki megmentette a kereszténységet. [...] Egy szabadsághős volt –
csak hogy német stílusban, mivel semmit nem értett meg a szabadságból.
Nem a keresztyén ember szabadságából,
hanem az állampolgár politikai szabadságából.”*
(Thomas Mann, 1945)

7. POLITIKAI ÉS TÖRTÉNELMI MÉRLEG

Amint fentebb már Berdjajevnél láttuk, a totalitarizmus két fajtája: kommunizmus és fasizmus összehasonlításának problémája, rokonságuknak és különbözőségeiknek összevetése elég régen fölmerült. A Hitler–Sztalin analógia állítólag magától Trockijtól ered (ld. Krausz, Sztálin: 311), ám valójában annyira kézenfekvő, hogy teljesen mindegy, kitől. (A valóban plutarchosi „párhuzamos életrajzokról” Alan Bullock külön, nagyhatású könyvet írt: *Hitler and Stalin: Parallel Lives*, New York 1992.) Az elmúlt évtizedekben töméntelen mennyiségű publikáció jelent meg a kérdésről, nagyon sok pusztán propagandisztikus célokkal, ám számos tudományos értékkel bíró is.

7.1. POLITIKAFILOZÓFIAI ELEMZÉSEK

Az összevetés elméleti alapját a *totalitarizmus* fogalmának kiépülése képezi. (Magának a szónak az eredetéről fentebb már beszéltünk.) Ez mai – szintén elég régen, bár fokozatosan megszilárdult – értelmében olyan társadalmi berendezkedést jelent, melynek közvetlenül alárendelhető a kommunizmus és a fasizmus, általánosabban pedig olyan diktatorikus rendszert, mely nem elégszik meg a politikai szféra ura-

lásával, hanem a privát szférába is behatol. A fogalom mai elterjedtsége nagymértékben Hannah Arendt: *A totalitarizmus gyökerei* c. művének (1951) köszönhető. Elméleti szempontból azonban még nagyobb jelentősége van Karl R. Popper művének: *A nyitott társadalom és ellenségei* (1945). E könyv aktuális politikai kihívásokra válaszolva keletkezett; amint előszavában a szerző megjegyzi: „Noha nagy része annak, amit e könyv tartalmaz, már korábban megfogalmazódott, a megírására irányuló végső elhatározás 1938 márciusában született, azon a napon, amikor értesültem Ausztria megszállásáról.” (Popper: 10.) A Bevezetés egy jegyzetében Popper a fogalomhasználatot illetően utal rá: „Tudomásom szerint a 'nyitott társadalom' és 'zárt társadalom' fogalmát először Henri Bergson használta a *Les deux sources de la morale et de la religion* (1932) c. művében” – itt azonban e fogalmak, mint mondja, racionalizálva vannak (uo.: 446). Konkrét jelentésüket illetően talán akkor járunk el a leghelyesebben, ha Ferdinand Tönnies: *Gemeinschaft und Gesellschaft* (magyarul a szokványos fordításban „Közösség és társadalom”) c. művének klasszikus foglaimra megyünk vissza. A „zárt társadalom” a tönniesi organikus közösség, a vér és a föld (*Blut und Boden*) premodern közössége, *Gemeinschaft* (Tönnies: 23 skk.); míg a „nyitott társadalom” Hobbes és Smith mechanikus (modern polgári) társasága, *Gesellschaft* (uo.: 73 skk.). Tönnies azonban világosan megmondja, hogy itt – a hagyományos közösség és a modern társadalom esetében – bár logikailag parallel típusokról, történelmileg azonban egymás utáni korszakokról van szó (ld. uo.: 328). Sőt, még egy – alapvetően marxi befolyásoltságú – történelemfilozófiai séma fölvázolását is megkockáztatja: „Az egész mozgás pedig [...] felfogható olyan tendenciaként is, amely az eredeti (egyszerű, családszerű) *kommunizmustól*, s az abból létrejövő, abban rejlő (falusi–városi) *individualizmustól* tart a *független* (nagyvárosi–univerzális) individualizmus, s az azáltal tételezett (állami és nemzetközi) szocializmus felé.” (Uo.: 332.) Popper is megállapítja: „A zárt társadalom tökéletes formájában jogosan hasonlítható egy organizmushoz.” (Popper: 171.) Mivel pedig az ilyen közösségi tudat a társadalmi élet törzsi formáiból nőtt ki, véleménye szerint joggal nevezhető *tribalizmusnak*: „a törzsnek kitüntetett jelentősége van, és az egyén nélküle semmi”, s ez vezet a későbbiekben a „választott nép” gondolatához, amiből a XIX–XX. század folyamán a marxizmusban a választott osztály, a fasiszmusban (pontosabban a nemzetiszocializmusban) a választott faj koncepciója fejlődik ki (ld. uo.: 23); egyáltalán az összes, a „barát–ellenség” sémát követő fölosztások mind az irracionalista tribalizmus megnyilvánulásai (ld. uo.: 405). A zárt társadalom – a csoport, a törzs – erkölcsisége valóban nem individualizmus, de mégis egoizmus, mert kollektív önzés. „A kollektívizmus nem áll ellentétben az egoizmussal, de nem is azonos az altruizmussal vagy önzetlenséggel. A kollektív vagy csoportegoizmus nagyon gyakori jelenség...” Ezzel szemben az altruizmussal

átszótt individualizmus a nyugat-európai civilizáció alapja. (Uo.: 105, 112.) A viszszafejtés az eredeti organikus közösséghez azonban, ha az egyszer már – bármilyen okból – fölbomlott, nem lehetséges többé, és csak súlyosan káros, erőszakos kísérletekhez vezet. „Azok számára, akik ettek a tudás fájáról, a paradicsom elveszett. Minél inkább megpróbálunk visszatérni a törzsiség hősi korába, annál biztosabban eljutunk az inkvizícióhoz, a titkosrendőrséghez és a romantikussá színezett gengszterizmushoz. Ha azzal kezdjük, hogy elfojtjuk az értelmet és az igazságot, szükségképpen azzal végezzük, hogy a legbrutálisabb és legerőszakosabb módon elpusztítjuk mindazt, ami emberi.” (Uo.: 196.) Ez történt meg a fasizmusban és a kommunizmusban, melyeknek Popper itt az általábanvett eszmei előkészítését vizsgálja. Három nagy – egészben vagy részben – utópikus jellegű filozófiát: Platón és Marx, illetve összekötő kapocsként Hegel filozófiáját.

Két évezred távlatából nézve furcsa gondolni, hogy államutópiája kidolgozásakor már Platón is a múltba fordult, hogy abban két alapvető osztálynak adjon helyet: egy dolgozó tömegnyájnak és a harcosok előkelő rendjének, amelyből azután az egész államot felügyelő „örök” (királyok) kerülnek a szervezet élére. Platón egy közvetlenebb előzményként Spártára tekintett, ahol a klasszikus polisz-korszakban is megőrződtek bizonyos régi patriarchális maradványok (ld. uo.: 56, 59); s elmélete az állam hódítás útján való keletkezéséről Popper szerint „Nietzsche ízlése szerint való, mivel kedveli ezeket a szöke vadállatokat” (uo.: 480). (A nietzschei elmélet történeti értékét fentebb érintettük.) Távolabbi előzményként azonban Egyiptomra is: ott az aitiópsok arany, a görögök ezüst, a szudániak bronz, a szírek vas fajnak számítottak, s ez az elképzelés talán föníciai közvetítéssel elkerült a görögökhöz, amire a hasonló példabeszédet előadó Platón céloz is (v.ö. uo.: 533). Mint ismeretes, Marx szerint ez az elképzelt állam „csak athéni eszményítése az egyiptomi kasztrendszernek” (Marx, Tőke I.: 344). Azonban Platón korára Hellaszban, és mindenekelőtt Athénban, már annyira előrehaladt a pénzgazdálkodás kifejlődése, hogy egy ilyenfajta berendezkedést (ami nem is olyan sokára már Spártában is fölbomlott) csak erőszakkal lehetett volna bevezetni, és csak hazugsággal lehetett volna (ideig-óráig) fönntartani. „A pénz a nyitott társadalom egyik jelképe, ugyanakkor egyik komoly problémája is. Kétségtelen, hogy még nem vagyunk képesek racionalis ellenőrzést gyakorolni használata felett” (Popper tehát a jövőre nézve ezt el tudja képzelni); „a vele való legnagyobb visszaélés az, hogy megvásárolhatóvá teszi a politikai hatalmat.” (Uo.: 587.) Még Aristotelész is – aki, mint Popper megjegyzi, nem barátja ugyan a demokráciának, de elfogadja – határozottan a hasznot hozó kereskedelem (az ún. *chrématistiké*) és a szabad polgárhoz méltatlan pénzkereső tevékenység ellen volt (v.ö. uo.: 199). Már Hésiodosz és Hérakleitos is pesszimiztikusan, hanyatlásként és elkorcsosulásként tekintettek a történelem menetére, Platónnál azonban a

rokonszenz az ősi és a gyűlölet a fönnálló viszonyok iránt aktív alakot ölt (ld. uo.: 90). „Az individualizmus azonosítása az egoizmussal Platón hatásos fegyverrel látja el mind a kollektívizmus védelmében, mind pedig az individualizmus ellen intézett támadásában.” (Uo.: 106.) Mint minden későbbi utópiában, már a Platónéban is egy „társadalommérnöki magatartás” (*social engineering*) alapján rendezik be a társadalmat (ld. uo.: 33). És a „jó cél” érdekében már Platón sem riadt volna vissza sem az erőszak, sem a hazugság alkalmazásától. A *Törvényekben* például kijelenti: a „farkasokat” a nyáj érdekében ki kell irtani, mert még ha ezek jóra való emberek is, ám elméjük fertőzött – ez minden, régebbi és modern inkvizíció logikája, jegyzi meg Popper (ld. uo.: 220). „Ezt a tervezetet, azt hiszem, joggal nevezhetnénk totalitáriusnak.” (Uo.: 93.) Mert az állam hatalma valóban totális, és ez a magánélet szférájára is kiterjed, egészen a rasszista jellegű fajnemesítésig (ld. uo.: 149). „Láthatjuk itt, hogy Platón csak egyetlen meghatározó mértéket ismer el, az állam érdekét. Minden, ami ezt előmozdítja, jó, erőnyes és igazságos; minden, ami fenyegeti, rossz, romlott és igazságtalan. A cselekedetek, amelyek az államot szolgálják, erkölcsösek; azok viszont, amelyek veszélyeztetik, erkölcstelenek. Más szóval, Platón erkölcsi kódexe szigorúan utilitarista jellegű; ez a kollektivista vagy politikai utilitarizmus törvénykönyve.” (Uo.: 111.) Mint láttuk, ugyanezt az erkölcsöt követték a modern totalitárius államok is. A leginkább megdöbbentő azonban, amikor Platón kertilés nélkül kijelenti, hogy a királyok élhetnek hazugsággal és csalással az állam érdekében (v.ö. uo.: 139 sk.); vagy például csalást alkalmazhatnak a sorsoláznál, vagy háború idején a hősöknek szexuális privilégiumokat biztosíthatnak (ld. uo.: 150). És ezeket az erőszakos és hazug uralkodókat volt képes Platón – aki „összesen legalább kilenc zsarnokkal dicsekedhet egykori tanítványai és társai köréből” (uo.: 138) – „bölcseknek”, filozófusoknak nevezni! Valójában Platón filozófusa „nem a bölcsesség odaadó kutatója, hanem gögös birtokosa”, egy „szophokrácia” politikai rendszerében (uo.: 145), amelyben az uralkodó bölcs a törzsi pap-király örököse – amire a nosztalgia már Hérakleitosnál és a pythagoreusoknál is megtalálható volt (ld. uo.: 148). Sőt, nyilvánvalóan: „A filozófuskirály maga Platón, az Állam pedig Platón saját jogigényét fejezi ki a királyi hatalomra” – amint erre folyamatosan célzások találhatók nála (uo.: 152). Dehát ez végülis természetes: aki egy ilyen elméletet előad, az mindig úgy gondolja, hogy neki föltétlenül, sőt mérvadó módon, az uralkodó elithez kell tartoznia. Viszont az igazi filozófusnak, a nem-államférfi tudósnak (a tudomány érdekében öncélúan dolgozó tudományos kutatónak), mutat rá Popper, éppúgy nincs helye a platóni államban, mint a művésznek (ld. uo.: 537).

Platónnak, mint minden (szükségképpen totalitárius) utópikus társadalomtervezés ősatyjának ez a bírálata persze nagy meghökkenést keltett a filozófiatörténészek körében. „Nem ért váratlanul” – írja Popper az 1950-es 2. kiadásban –, „hogy

néhányan elmarasztaltak azért, hogy túlzott szigorral kezeltem Marxot, míg mások engedékenynek ítélték eljárásomat, összevetve azzal a heves támadással, amelyet Platón ellen intéztem. Én azonban továbbra is szükségét érzem annak, hogy kíméletlen kritikával közeledjünk Platónhoz, éppen azért, mert az 'isteni filozófus' közkeletű kultuszának komoly szerepe van abban, hogy szellemi befolyása ennyire túlteng." (Uo.: 10.) Platón, nagy szerencséjére, soha nem került olyan helyzetbe, ahol eszméit megvalósítani próbálhatta volna. Így nézetei mint tiszta utópiák is olvashatók (mondjuk Morus *Utópiájához* hasonlóan), s akkor a szándékaiban megtalálható jóhiszeműség inkább előtérbe kerülhet. Amint Popper írja: „[H]iszek Platón totalitarizmusának őszinteségében. [...] A totalitarizmus nem egyszerűen amorális.” (Uo.: 113.) Emiatt az őszinteség miatt vannak nála humanitárius gondolatok, s ezért tartják aztán őt magát is olyanoknak. Platón kísérlete tehát őszinte volt, szociális érzékenység munkált benne; ám a bajok gyökerét a korábbi „zárt” társadalom összeomlásában látta, s emiatt „az általa javasolt terápia rosszabb, mint az a baj, amely ellen harcolni próbál” (ld. uo.: 169, 193, 195). Még érdekesebb, ahogyan a Platónról levont következtetését Popper általánosítja és aktualizálja: „[A]z a kísérletem, hogy Platónt a modern totalitarizmus analógiája révén értsem meg, meglepetésemre ahhoz vezetett, hogy a totalitarizmusról alkotott nézetemet módosítottam. Nem változtatta meg ellenséges állásfoglalásomat, viszont végül megértette velem, hogy mind az új, mind a régi totalitárius mozgalmak ereje azon alapult, hogy bármilyen rosszul értelmezték is kísérletüket, egy nagyon fontos szükségletre próbáltak választ adni.” (Uo.: 168.) Már amennyiben volt bennük legalább feleannyi jóhiszeműség, mint Platónban.

Szemben Platón és Marx elméletével, melyek csakugyan tekinthetők valamely totalitárius rendszer elméleti megalapozásának, Hegel elmélete valójában egyáltalán nem ilyen. Popperek talán azért volt igénye rá, hogy Hegelt mégis összekötő kapocsnak ábrázolja Platón és a totalitarizmus modern formái között, méghozzá a „Hegel és az új tribalizmus” teljesen félrevezető címe alatt (ld. uo.: 222 sk.), mivel Platón és a fasiszmus között a kapcsolat időben és térben egyaránt túl távolinak látszhatott neki (ld. uo.: 225), kéznél volt viszont néhány, a fasiszmussal tényleg rokonszenvező vagy rokonszenvezni látszó újhegelianus filozófus. Már az tökéletes félreértés, ahogyan az állam hegeli értékelését és ennek valóban meglévő antik (ám közel sem föltétlenül platóni) előzményét Popper ábrázolja: „Más szóval, az államot valami magasabb rendűnek és nemesebbnek gondolják egy racionális célon alapuló társulásnál; az állam imádat tárgyát képezi.” (Uo.: 124.) Hiszen, mondja, Aristotelés szerint is az állam célja az, hogy polgárait erényessé tegye, lásd Lykophrón elleni polémiaját a *Politika* III. könyvében (v.ö. uo.: 117). A tény igaz, az értelmezés történetietlen; azt már föl sem említve, hogy Hegel görögség-kultusza, épp mint

Aristotelés elmélete is, éppenséggel a zsarnoki államok ellen irányult. Úgyszintén nagy tévedés ezért azt mondani, hogy Hegel az ellenőrizetlen szuverenitás elvét vallotta, ahol az egyetlen kérdés az, hogy ki uralkodjon (ld. uo.: 116); mert bár tényleg tanult Hobbestól (ugyan ki nem?), *A szellem fenomenológiája* híres, „Az abszolút szabadság és a rémület” c. pontjából világosan kiderül, hogy Montesquieu idevágó nézeteit vallotta az államhatalmi ágak megosztásáról. Popper szerint továbbá Hegel a polgárok egyenlőségét átváltoztatja egyenlőtlenségbe – ebben az a fantasztikus, hogy magából a fölhozott idézetből is világosan kiderül: a törvény előtti egyenlőség mellett tételezi föl a gazdasági stb. egyenlőtlenséget (v.ö. uo.: 237-238). Az állam állítólagos hegeli „imádata” továbbá különösen „a ténylegesen létező porosz állam” imádatát jelentené (ld. uo.: 234 sk.), ahol Popper szerint akkor még az az önellentmondás is föllépne, hogy Hegel alkotmányt követel egy olyan államnak, mely az alkotmány (az abszolút monarchia) legjobb formáját élvezi (ld. uo.: 238). Hegel természetesen nem a létező, hanem az ebből még kifejlesztendő porosz monarchiát igenelte, melynek épp ezért a jövőben igenis egy rendi-alkotmányos formát kell még öltenie. Rendi-alkotmányos formát, valóban, az állam erőteljes intervenciójával a gazdaságba, dehát Popper sem tagadja: „A liberalizmus és az állami beavatkozás nem ellentétesek egymással.” (Uo.: 115.) Mérhetetlen elfogultságában Popper még azt sem értékeli, hogy Hegel pontosan úgy fogja föl állam és nemzet viszonyát, ahogyan azt ő helyénvalónak látja: a nemzeti állam elve eszerint mítosz, ha nem azt mondjuk, hogy az állam határozza meg a nemzetet, hanem fordítva; különben ugyanis senki nem tudja megmondani, mi a nemzet (ld. uo.: 243). Szerinte ugyanis a „fasiszta kotyvalék” képlete: Hegel + evolucionista materializmus (ld. uo.: 251); csak itt már az állam helyén a vér, a nép, a faj szerepel – hogy „a faj vagy a nemzet” célja a nagyhatalmú állam, ez állítólag Hegel, „eltekinthetve attól, hogy a szellemet a vérrel helyettesítik” (uo.: 253). Na igen, ha ettől el lehet tekinteni... Schopenhauer összes Hegel-ellenes rágalmát Popper készpénznek veszi, azon az alapon, hogy bár ez platonikus idealista, konzervatív, sőt reakciós, de „rendkívül tisztességes ember, aki az igazságot mindenek elé helyezte!” (Ld. uo.: 227 sk., passim.) Sajnos nem szabadulhatunk attól a gyanútól, hogy Popper nem ismerte első kézből Hegel filozófiáját, mert már a személye: úgymond „a porosz állam filozófusa” olyannyira ellenszenves volt neki mint osztráknak, hogy a műveit nem volt hajlandó elolvasni.

Célszerűnek látszik ezért itt közvetlenül fölidézni egy „államimádatall” véletlenül sem gyanúsítható filozófus, Ernst Cassirer: *The Myth of the State* c. könyvéből (nagyjából a Popperével egyidőben, 1946-ban, nemsokkal a szerző halála előtt jelent meg) néhány idevágó gondolatot. Cassirer egyetért Popper tézisével a platóni „filozófus” szerepét illetően, még a jeles filozófiatörténész, Werner Jaeger ellenében is, hogy ti. a platóni állam nem a filozófus otthona – az államférfit ugyanis

nem a hajlam, hanem a kötelesség teszi, s ha valaki önállóan gondolkodik, meg kell maradnia a spekulatív életnél (ld. Cassirer: 63-64). A fasiszmus XIX. századi eredetét azonban egészen másutt nyomozza: a romantika filozófusainál (akikhez Schopenhauer is tartozott); így Carlyle hőskultuszában, amit azután Gobineau a faj kultuszává alakított. Bár ezek a kultuszok persze teljesen eltérő jellegűek, hatásukban mégis párhuzamosak; mindketten ellenségei ugyanis a szabadság–egyenlőség–testvériség eszméinek: mint általában a romantika a fölvilágosodásnak (ld. uo.: 224 sk., 243). Hegel azonban nemcsak nem tartozott a romantikához, de kifejezetten az ellenfele volt. „Hogyan lehetséges,” – kérdezi mármost Cassirer – „hogyan egy filozófiai rendszer, amely kanonizálta ’a létezőt mint olyat’, a modern politikai gondolkodás egyik legnagyobb *forradalmi* erejévé válhatott?” (Uo.: 251-252.) Amit maga Hegel bizonyosan elutasított volna, mert konzervatív volt, aki a tradíciót védte – tegyük hozzá, olyan konzervatív, aki sokmindent megőrzött korai liberalizmusából –, ám ugyanakkor meg akarta érteni a történelmet mint egészt, ez pedig nem azonos a kanonizálással (ld. uo.: 253). Hiszen Hegel központi gondolatai mindig a vallás és a történelem körül forogtak, a fiatalkori művektől a késői előadásokig (uo.: 254 sk.). „A korábbi filozófiai vagy teológiai gondolkodók, mint Szent Ágoston, Vico vagy Herder a történelemről mint isteni revelációról beszéltek. De a történelem a hegeli rendszerben nem Isten megjelenése, hanem a valósága: Istennek nem egyszerűen ’van’ történelme, ő a történelem. [*God not only ’has’ history, he is history.*]” (Uo.: 262.) Ebből fakadt azután a panteizmus vádjá, amelyet irracionalista-romantikus bírálói fogalmaztak meg vele (akárcsak korábban Fichtével) szemben. „Hegel ’historizmusa’ racionalizmusának szükségszerű korrelációja.” (Uo.: 269.) Vagyis politikai szempontból nem reakciós-konzervatív eszme: „Aki úgy tud beszélni, mint Hegel, az nem nevezhető egyszerűen politikai reakciónak.” (Uo.: 271.) Igaz ugyan, hogy az állam Hegelnél valami magasrendű és a moralitás hordozója is, de csak „objektív szellem” – és így az „abszolút szellem” alakulatai: művészet, vallás, filozófia nincsenek alárendelve neki. Ez pedig alapkülönbség a modern totalitarizmushoz képest (ld. uo.: 274). „Hegel talán magasztalja és dicsőíti az államot, talán épp apologizálja is. Mindamellettt világos és félreismerhetetlen különbség van az államhatalom általa adott idealizálása és azon idolizálás között, mely a modern totalitárius rendszerek jellemvonása.” (Uo.: 276.) Hegelnek a fölvilágosodásból átvett racionalizmusával szemben a totalitárius ideológiák jellegzetes mágikus és mitologikus vonásokat mutatnak (ld. uo.: 283 sk.). Ilyen például Spengler elmélete, aki persze nem náci, hanem konzervatív porosz gondolkodó, de elmélete mégis a nemzetiszocializmus elfogadásának irányában hatott: „Spengler a Nyugat alkonyáról beszélt; ezek a világ meghódításáról a germán faj által.” (Uo.: 289, 291.) Cassirer szerint végső soron ugyanez az irra-

cionalista tendencia érvényesül Heideggernél is, ti. a fatalizmus (ld. uo.: 292-293). Popper elemzésében, rendkívül leegyszerűsítő módon, Heidegger és Jaspers mint nihilisták szerepelnek – és a heideggeri „Semmi” fogalma szerinte ugyanaz, mint a Hegelé! (Ld. Popper: 264-265.)

Amennyire elfogult és használhatatlan Popper „elemzése” Hegelről, annyira korrekt és használható a Marx-elemzése. Marxban elsősorban természetesen a tudóst becsüli. Mint írja: „A magam részéről kész vagyok elismerni, hogy elméleti módszereim [...] Marx hatásának bélyegét viselik magukon.” (Uo.: 269.) Ezzel kapcsolatban alapvetően rendjénvalónak látja, hogy a marxizmus lényegileg *módszer*, ugyanakkor az róla a véleménye – ami aligha meglepő –, hogy „historicista”, s ezért szegényes (ld. uo.: 271). A munkaértékelmélet és az értéktöbbletelmélet szerinte nem „helytelen”, mint általában mondják, csak az összefüggések fölösleges túlbonyolításai (ld. uo.: 349 sk.); a gazdasági ciklusok leírása pedig helyes, bár ezt Marx összekapcsolja egyfajta próféciaival (ld. uo.: 355 sk.). Ám Popper hozzáteszi: „Hogy ne legyünk méltatlanok Marxszal szemben, meg kell mondanunk, hogy nem vette mindig túlságosan komolyan saját rendszerét, és mindig nyitottnak mutatkozott arra, hogy egy kicsit eltávolodjon alapkoncepciójától, amelyet inkább szemlélet-módnak, [...] s nem dogmák rendszerének tekintett.” (Uo.: 648.) Bármekkora is közöttük a távolság, itt mégis bizonyos egybeesés mutatkozik Popper gondolata és Lukácsnak az „ortodox” marxizmusról adott elemzése között. Popper még azt is meglátja, hogy *A tőke* alcímében: „Kritik der politischen Ökonomie” a *Kritik* kifejezés használata kapcsolódás a kanti filozófiai tradícióhoz (ld. uo.: 650). És bár a tudóst becsüli a leginkább Marxban, tisztelettel nyilatkozik a tudományon túli törekvéseiről is – arról, hogy elmélete több akar lenni tudománynál, sőt még egy prófécianál is: a gyakorlati politikai cselekvés alapjául kíván szolgálni (ld. uo.: 308). Marx az utolsó nagy „holista” (átfogó elméletet alkotó) gondolkodó: „[M]indezek egy hatalmas filozófiai rendszerré olvadnak össze, amely Platón és Hegel holisztikus rendszereihez mérhető, sőt talán még azokon is túltesz. Az, hogy a filozófiatörténet Marxot oly kevés figyelemre méltatta, és elsősorban propagandistának tartotta, kizárólag annak a mellékes körülménynek köszönhető, hogy nem volt reakciós.” (Uo.: 315.) Mint mások, mint mondjuk Tillich, éppúgy Popper is észreveszi Marx elméletében annak morális töltetét. A korabeli kapitalizmus erkölcsi érzéketlensége következtében még azt sem tartja csodálhatónak, hogy Marx nem volt jó véleménnyel a liberalizmusról: „[S]zenvedélyes tiltakozása e bűntettek ellen, amelyeket akkoriban nemcsak eltűrtek, hanem néha még védelmeztek is hivatásos közgazdászok, de még az egyház képviselői is, örökké helyet biztosít számára az emberiség felszabadítói között.” (Uo.: 305.) Marxnak azonban egészében véve csak saját korára nézve volt igaza (ld. uo.: 366, 369), olyannyira hogy még bizonyos

rövidtávú próféciai is beváltak (ld. uo.: 360); mások azonban, mint például az elnyomorodás elmélete, csak a korlátozatlan kapitalizmusra nézve voltak relevánsak – a későbbi intervencionista kapitalizmusban már nem (ld. uo.: 353 sk.). A profitráta süllyedésének tétele Popper szerint szellemes ugyan, de a jelenség nem vezet el a kapitalizmus összeomlásához, s a gyarmatok szerepének bevonása (Rosa Luxemburg koncepciója) ezen nem segít: nem jó magyarázat, hiszen nincsenek minden kapitalista országnak gyarmatai (ld. uo.: 357 sk., 361 sk.; persze a kapitalista világrendszer mint olyan élvezte az összgyarmati rendszer előnyeit). Bár a szociáldemokrácia is a marxi prófécia követője, de mivel szkepticizmust mutat a forradalom lehetőségével szemben (és talán összefügg ezzel a szkepticizmussal, hogy a közép-európai fasiszmus uralomrajutása előtt vereséghangulat alakult ki benne), kétségtelen, hogy Marx eredeti próféciájának a radikális azaz kommunista álláspont felel meg a „*tabula rasa*” – egyaránt platóni és marxi – követelésével, mely adott körülmények között a „likvidálás” gondolatához vezet, például Leninnél (ld. uo.: 163, 324, 332, 655). Az utóbbival nem az az alapvető baj, hogy forradalmat akar: „Nem vagyok minden esetben és minden körülmények között az erőszakos forradalom ellensége.” (Uo.: 330.) Ez azonban csak antidemokratikus rendszerek ellenében és a demokrácia érdekében helyeselhető. Az alapvető probléma azonban az, hogy a kommunizmus egy államkapitalizmusnak nevezhető, mert a munkások győzelme nem osztály nélküli társadalomhoz vezet: habár csak egy osztály marad meg, ám ez önmagában megoszlik, s így mégis egy bürokratikus uralkodóosztály jön létre (ld. uo.: 318-319). Ezért a modern intervencionista kapitalizmus három formája tehát: a skandináv, angol és amerikai demokratikus „New Deal”, a totalitárius-katonai fasiszta rendszerek, végül az orosz kollektivizmus (ld. uo.: 321, 653). Ez utóbbi ugyan szintén totalitarizmus, mégsem vehető teljesen egy kalap alá a fasiszmussal: „Csábító dolog volna kifejteni a marxizmus, a baloldali hegelianusok és fasiszta elmenténpárjuk közt felmerülő hasonlóságokat. Messzemenően tisztességtelen volna azonban elsiklani a köztük meglévő különbségek mellett. Noha szellemi gyökereik [ti. állítólag a hegeli filozófia] szinte azonosak, nem lehetnek kétségeink a marxizmus humanitárius indíttatása felől.” (Uo.: 268-269.) Ennek hatásai pedig sokkal nagyobbak, mint azt esetleg maga Marx is gondolta volna: „A kereszténységre tett hatása talán Luthernak a katolikus egyházra tett hatásához mérhető. [...] Marx alábecsüli saját erkölcsi gondolatainak jelentőségét, mivel nincs kétség afelől, hogy vallási erejű hatásának a titka éppen erkölcsi vonzerejében rejlik, hogy a kapitalizmusról adott bírálata elsősorban erkölcsi bírálatként hatott. Marx föltárta, hogy egy társadalmi rendszer mint olyan lehet igazságtalan; hogy ha egy rendszer rossz, akkor azoknak az egyéneknek a tisztessége, akik hasznot húznak belőle, csak látszattisztesség, pusztá képmutatás. Mert felelősségünk kiterjed az egész rendszerre, azokra

az intézményekre, amelyeket működni engedünk. [...] A 'tudományos' marxizmus halott. A társadalmi felelősség iránti érzületét és szabadságseretetét viszont kötelességünk életben tartani." (Uo.: 374, 383.) Általában Popper szerint fönntartandó a fölvilágosodás racionalista öröksége a különféle irracionalizmusokkal szemben: „Így, jobbról és balról egyaránt fenyegetve, a társadalmi és gazdasági kérdésekben tanúsított racionalista hit aligha volt képes ellenállni, amikor a historicista prófécia és az orákulumszerű irracionalizmus frontális támadást indított ellene. Ezért vált a racionalizmus és az irracionalizmus összecsapása korunk legjelentősebb szellemi, sőt talán erkölcsi kérdésévé.” (Uo.: 395.) Itt ismét egybeesés mutatkozik Popper és – ezúttal a késői – Lukács egy alapgondolata között, bár persze Lukács nem sorolta az irracionalizmushoz az említett baloldali változatot, melynek maga is híve volt. Poppernál egy igazi racionalizmus valójában olyan mint a Sókratésé, melytől már Platón pszeudo-racionalizmusa, ténylegesen intiucionizmusa is eltér (ld. uo.: 398). Egy mindent átfogó kritikátlan racionalizmus (mint a Hegelé) ugyan tarthatatlan – ám vele szemben a *kritikai* racionalizmus a valódi alternatíva, nem pedig az irracionalizmus (ld. uo.: 400 sk.). „Szilárd meggyőződése, hogy az érzelmekre és a szenvedélyekre fektetett irracionalista hangsúly végeredményben olyasmire vezet, amit csak bűnözésnek nevezhetünk.” (Uo.: 404; ha arra gondolunk, amit Nietzsche a bűnözőről mondott, nem lepődünk meg ezen az állításon.) A politikában ugyanis az egyenlőségellenes magatartás már eleve bűnös: „Nem siklom el a tény fölött, hogy vannak irracionalisták, akik szeretik az emberiséget, és hogy az irracionalizmus nem minden formája bátorítja a bűnözést. Úgy vélem azonban, hogy az, aki azt tanítja, hogy nem az észnek, hanem a szeretetnek kell uralkodnia, utat nyit azok számára, akiknek uralma a gyűlöletre épül.” (Uo.: 406.)

Racionalizmus és fölvilágosodás, illetve irracionalizmus és romantika hagyományának XX. századi továbbélését, a kommunizmusra és a faszizmusra gyakorolt bonyolult hatását Isaiah Berlin is figyelmet érdemlően vizsgálta *Négy esszé a szabadságról* c. kötete írásaiban. Így a „Politikai eszmék a huszadik században” c. esszéjében úgy látja: a XIX. század két nagy fölszabadító politikai mozgalma, a humanista individualizmus és a romantikus nacionalizmus bár ellentétben álltak, de közös vonásuk volt, hogy az értelem és az erény mindkettejük szerint legyőzheti a társadalmi bajokat (ld. Berlin: 114-115). „Ez a két nagy áramlat a kommunizmusban és a faszizmusban érte el tetőpontját, eltűzött és voltaképpen torz formában. Az egyik az előző évszázad liberális internacionalizmusának örököse, a másik a korszak nemzeti mozgalmait éltető misztikus patriotizmus csúcspontja – és csődjé.” (Uo.: 117-118.) A fölvilágosodás hagyományát a romantika és prófétái: Carlyle, Dosztojevszkij, Baudelaire, Schopenhauer, Nietzsche kezdték el tagadni; a klasszikus konzervatívok szövetségest, de egyben idegesítő különcöket láttak bennük (ld. uo.:

130 sk.; ugyanis már ők sem a klasszikus értelemben vett konzervatívok voltak). A marxizmusban is van azonban ilyen romantikus-irracionalista elem, mely Leninnél végül napvilágra jut: „A kommunizmus a hatékony támadó és védekező módszerek keresésében tulajdonképpen a végletekig feszített doktriner humanitarianizmus.” (Uo.: 133.) Már 1903-ban vita folyt az orosz szociáldemokráciában arról: vajon mit lehet föláldozni a forradalom érdekében? Plehanov és Lenin válasza egyaránt az volt, hogy mindent, de az előbbi ezt később visszavonta, az utóbbi azonban nem, mert a demokratikus módszereket és a racionalista meggyőzést egyaránt hatástalannak látta. Ezzel utópia és cinizmus egy sajátos keveredése jött létre nála (ld. uo.: 135 sk.). Általában a totalitárius rendszerek eliminálják az alternatívákat pszichológiailag is, úgy kényszerítve ki ugyanis a politikai és ideológiai homogenitást, hogy mítoszokat építenek ki – ez az eljárás a fasizmusban azért logikusabb, mert ez tagadja a racionalista vizsgáldást, s a régi polgári jelképekhez sem ragaszkodik: kiátkozza a szabadság és a demokrácia fogalmait egyáltalán (ld. uo.: 149 sk.). Ezzel kapcsolatban a legfontosabb szempontra Berlin „A szabadság két fogalma” c. esszéjében mutat rá, ahol megkülönbözteti a „negatív”, illetve „pozitív” szabadság fogalmát: az előbbivel szemben az utóbbi már eleve a valóban helyes és jó választását tételezi föl. Valóban: az elvi különbség a kettő között a rossz választásának lehetősége (erre már Bentham is utalt); mert nem igazi szabadság a jó választása, ha nem volt adva a rossz választásának lehetősége is. Míg a gyermek esetében e lehetőség megvonása elfogadható, felnőtt esetében képtelenség: a gyermek szintjére való lefokozását jelenti ugyanis (ld. uo.: 342 sk., 361, 393).

Popper szerint mármost a politikai választásban is adva van ez a lehetőség: a szabadság paradoxona, hogy a szabad ember önmaga fölé zsarnokot emelhet. „Már számos esetben megtörtént, és valahányszor megtörtént, lehetetlen intellektuális helyzetbe hozta azokat a demokratákat, akik elfogadják, mint politikai hitvallásuk végső alapját, a többség uralmának elvét vagy a szuverenitás elvének hasonló formáját.” (Popper: 126.) Elvileg persze föltételezhetünk valamely tehetséges és jószándékú diktátort, sőt ilyenek időnként tényleg akadtak is a történelem során (legyen a klasszikus példa mondjuk Julius Caesar). Az utópista módszer ráadásul a racionális cselekvések egy végső célját föltételezi, tehát mintegy megkívánja a diktatúrát, mert egy ilyen kísérlet a kevesek központosított hatalmát implicálja (ld. uo.: 156-157). A baj azonban általában nem annyira a diktátor személyéből, mint inkább a diktatúra struktúrájából szokott adódni: „Az egyik nehézség, amellyel egy jó szándékú diktátor szembesül, annak megállapításában áll, hogy vajon intézkedéseinek következményei megegyeznek-e a jó szándékaival... [...] A nehézség abból keletkezik, hogy az önkényuralom szükségképpen elbátortalanítja a kritikus magatartást; ennélfogva pedig a jóakarató diktátor nem egykönnyen értesül azok-

ról a panaszokról[...]” (Uo.: 158-159.) De a helyzet ténylegesen ennél is rosszabb: már eleve egy elvi jellegű nehézség, hogy az utópikus társadalomtervező érzéketlen kell legyen a panaszokkal szemben. Ehhez járul aztán az a technikai nehézség, hogy nincs megoldva az organikus utódlás kérdése: márpedig ha nincs folytatás, az egész kísérlet hiábavaló volt. A legrosszabb velejárója a diktatúrának azonban az a tény, hogy „[m]ég a leghatalmasabb diktátor is függ titkosrendőrségtől, csatlósaitól és hóhéraitól” (uo.: 125), minek folytán jóformán lehetetlen egy valóban jószándékú diktatúra megvalósítása. Ezért a helyes elv csakis a demokrácia elvi igenlése és a diktatúra elvi elutasítása lehet (még akkor is, ha ezt kivételes esetekben és meghatározott föltételekkel netán megengedhetőnek tartjuk). Abban az értelemben, amelyet főntebb mi is alkalmaztunk, miszerint csak két alapvető kormányzási típus van: az emberek vagy vérontás nélkül megszabadulhatnak nemkívvánt kormányuktól (demokrácia), vagy pedig nem (diktatúra) (ld. uo.: 127).

Hannah Arendt a totalitarizmusról írt híres könyvében szintén a Popper által tribalizmusnak nevezett jelenségből indítja elemzését: az ún. „pán-mozgalmak” előretörésével a XIX. század folyamán (ld. Arendt: 271 sk.). Amint írja: „A náciizmus és a bolsevizmus többet köszönhet a pángermánizmusnak illetve a pánszlávizmusnak, mint bármely más ideológiának vagy politikai mozgalomnak.” (Uo.: 271.) Az első világháború hódító nacionalista céljait a totalitarista rendszerek új változatban, és éppen a *pán*-jelszavak átvételével fogalmazták újra, s ez a tribalizmus már eleve fogékonyságot mutatott a fajelmélet iránt is, hatást gyakorolva az értelmiségi körökre: a pángermánizmus osztrák diákmozgalomnak indult, a pánszlávizmus gondolatát orosz írók áptolták (ld. uo.: 272). „Ez az újfajta, így vagy úgy minden közép- és kelet-európai nemzetre és nemzetiségre jellemző törzsi nacionalizmus, ha hevületében nem is, tartalmában és jelentőségében alapvetően elütött a nyugati ultranacionalizmustól.” (Uo.: 274.) Ennek oka természetesen a nemzettévalás normális nyugati útjától eltérő, deviáns fejlődési különutakban keresendő. A *pán*-jelenség ugyan Németországban is létrejött, de főleg keleti: osztrák-német és balti-német hatásokra erősödött meg. A soknemzetiségű Osztrák-Magyar Monarchia és Oroszország ugyanis „valóságos iskolája volt a törzsi nacionalizmusnak” (uo.: 284). A tribalizmus nem mindig azonnal, hanem gyakran csak fokozatosan ment át a fajelméletbe: a pángermán linzi program (1882) szerkesztői között még három zsidó volt, s a program a zsidókról csak 1885-től tartalmazott egy bekezdést (ld. uo.: 320). Viszont a nyugati típusú nemzetállam hiánya fölerősítette a Nyugaton is föllépő parlamentarizmus-ellenességet. „Az állammal mint intézménnyel való szembenállás jelen van az összes *pán*-mozgalom esetében.” (Uo.: 285.) A német *Volksgemeinschaft* eszméje valójában csak előkészítője volt, nem is a germán, hanem az árja faj közös-ségének (ld. uo.: 443). Főntebb már láttuk, hogyan keletkezett „[a] tömegek elide-

genedése a kormányzattól, ami végül a parlamentarizmus iránti gyűlöletükhöz és undorukhoz vezetett” (ld. uo.: 303); így a pán-mozgalmak egybefonódtak a kezdődő totalitárius mozgalmakkal. „A pán-mozgalmak perdöntő találmánya ennek folytán nem az, hogy pártokon kívül és felett állónak mondják magukat, hanem az, hogy ’mozgalomnak’ nevezik szervezetüket”; ám „az európai pártrendszerek bomlását nem a pán-, hanem a totalitárius mozgalmak idézték elő.” (Uo.: 299.) Mussolini rendszere abból a szempontból sem volt tipikusan totalitárius, hanem csak nacionalista diktatúra sokáig, hogy nem kapcsolódott valamiféle pán-mozgalomhoz, habár mégiscsak „mozgalom” volt. „A fasiszta párt diktatúra egyetlen tipikusan modern vonása az volt, hogy a párt itt is azt állította magáról: nem párt, hanem mozgalom”, de ez csak addig volt igaz, amíg meg nem szerezték a hatalmat (ld. uo.: 304). Utána az olasz fasiszta mozgalom mintegy azonosult a nemzettel és az állammal, a „totális állam” koncepciója jegyében (ld. uo.: 305). „Fasiszta államot és hadsereget akartak, melyek azonban mégiscsak hadsereg és állam; csak a náci Németországban és Szovjet-Oroszországban vált az állam és a hadsereg a mozgalomnak alárendelt eszközé.” (Uo.: 306.) A náci ezért általában elutasították és lenézték az olasz fasizmust, Hitlernek Mussolini iránti személyes csodálata ellenére is (ami talán hozzájárult ahhoz, hogy az őt támogató német uralkodó körök abba a tévedésbe estek: egyszerű politikai diktátor lesz majd). Az olasz fasizmus nem igazán totalitárius jellege abban is megnyilvánult – mutat rá Arendt is –, hogy politikai cselekmények miatt meglepően kevés embert ítélték el, és az ítéletek viszonylag enyhék voltak (ld. uo.: 414). Az igazi totalitárius uralomnak ezért csak két formáját ismerjük: a bolsevik illetve a nemzetiszocialista diktatúrát (ld. uo.: 511). Emiatt a náci viszont a bolsevik rezsimet csodálták (a csodálat határát persze a szlávok lenézése jelentette); mint Arendt írja, Sztalin volt az egyetlen, akit Hitler tisztelt, Hitler volt az egyetlen, akiben Sztalin bízott (ld. uo.: 380; már persze a főtebb megismert koordináták között). A Mussolini–Hitler fokozatiság ugyanúgy megvan a Lenin–Sztalin viszonyban: „A diktatórikus terror – amely abban különbözik a totalitárius terrortól, hogy csak a tényleges ellenfeleket üldözi”, már Lenin alatt megvolt (uo.: 392); „[b]e kell azonban látnunk, hogy Sztalinnak nem volt nehéz ezeket a módszereket Lenin elméletére hivatkozva igazolnia. [...] Mindazonáltal Lenin nem vonta kétségbe a párton belüli demokrácia létjogosultságát” – legalább azt nem (uo.: 479). Nem is volt igazi tömegvezér, igazi diktátor: tévedéseit bevallotta, mivel tisztában volt az orosz társadalom és munkásosztály gyöngeségével és a forradalom után a bürokratikus új osztály kialakulásával egyaránt (ld. uo.: 389-390). Az igazi totalitárius rendszerben a mozgalom abszolút elsődlegességet élvez az állammal, a nemzettel, a néppel szemben, és „nagyjából ugyanolyan értelemben ragadja meg a hatalmat, ahogy egy idegen hódító”, aholis a legértékesebb új elit: a Vezér és a káderek (ld. uo.: 505, 509 sk.). Az állam itt csupán

kulissza: „A hatalomra jutott totalitarizmus külső homlokzatként használja az államot, amelynek a nem-totalitárius világban kell képviselnie az országot.” (Uo.: 512.)

A totalitárius mozgalomban egy kvázi-misztikus viszony jön létre a vezető elit és a vezetett tömeg között; a totalitárius mozgalmak arra töreksenek, hogy tömegeket (nem osztályokat) szervezzenek maguknak: deklasszált tömegeket, melyek atomizált egyénekből állnak, az atomizált társadalom eredményei (ld. uo.: 379, 388). Korai megnyilvánulásai voltak ennek a jelenségnek már a Dreyfus-ellenes csőcselék Franciaországban és az oroszországi „feketesázak” is: ami mutatja, hogy a vezér és kísérete mintegy kitermelődik – mondhatjuk hozzáillő – elitként az eleve adott csőcselékből (ld. uo.: 323). „Abban persze semmi új nincsen, hogy a tömegmentalitás vonzódik a gonoszhoz és a bűnhöz” (uo.: 378); s ennek a vonzalomnak a megtestesítője lesz a Vezér, maga válva így a megtestesült gonosszá és bűnné. „A totalitárius vezető lényegében nem több és nem kevesebb, mint az általa vezetett tömegek funkcionáriusa; nem valamiféle hataloméhes egyén, aki alattvalóira ráerőszakolja zsarnoki és önkényes akaratát.” Ezért mondhatta Hitler az SA tagjainak: „Minden, ami ti vagytok, tőlem van; minden, ami én vagyok, csakis tőletek van.” (V.ö. uo.: 396.) Ez a dinamika tehát a lényeg, ez élteti a mozgalmat: „A mozgalom gyakorlati célja az, hogy önnön keretei között a lehető legtöbb embert szervezze meg, s hogy mozgásba lendítse és mozgásban tartsa őket. Olyan politikai cél, amely a mozgalom célját alkotná, egyszerűen nem létezik.” (Uo.: 397.) Főntebb láttunk erre példákat Sztalinnál is, méginkább a tipikusabb Hitlernél. A tömegek ugyan megfogalmazhatnak maguknak illuzórikus elképzeléseket a propagandaszólamok alapján: „[A]z osztály nélküli társadalom fogalma nyilvánvalóan azt jelenti, hogy mindenki a gyári munkás szintjére kerül; a népközösség eszméje viszont azt a reális reményt ébresztette fel, hogy végül minden németből gyártulajdonos lehet. [...] Amint ugyanis ezek a propagandajelszavak egyetlen 'élő szervezetben' integrálódnak, nem lehet őket kiküszöbölni anélkül, hogy ne esne szét az egész szerkezet.” (Uo.: 442 sk.) Sztalin és főleg Hitler nem voltak weberi értelemben vett karizmatikus vezetők (ld. uo.: 477). „A lebilincselődő társadalmi jelenség. Az a lenyűgöző hatás, amelyet Hitler gyakorolt környezetére, csakis abban a közegben érthető meg, amelyben ez a hatás megnyilvánult. [...] Az ilyenfajta fanatizmus hajmeresztő önkényessége nagy vonzerőt gyakorol a társadalomra...” (Uo.: 412.) *Mutatis mutandis* ugyanez érvényes Sztalinra is. A fanatizmus minden totalitárius mozgalom inherens eleme: „A totalitarizmus lendülete csak az elitet és a csőcseléket ragadja magával; a tömegeket meg kell nyerni, mégpedig a propaganda eszközével. [...] Ott, ahol a totalitarizmus abszolút uralomra tesz szert, a propagandát indoktrinációval váltja fel, és az erőszakot nem annyira abból a célból veti be, hogy megfélemlítse az embereket, [...] hanem azért, hogy ideológiai doktrínáit és gyakorlati hazugságait

folytonosan valósággá tegye.” (Uo.: 425.) Ezért minden totalitárius mozgalom nemcsak fanatikus, de irracionalista is: „A totalitárius mozgalmak a szocializmust és a rasszizmust úgy használják fel, hogy mindkettőből kiölik az utilitárius tartalmat, az osztály- illetve nemzeti érdekeket. [...] A tömegek vezetőjének fő tulajdonsága a csálhatatlanság; [...] [őket] egyetlen cél vezérli, s ez minden utilitarista megfontolást félretol: céljuk az, hogy jóslataikat valóra váltsák. [...] [m]intha ők csupán értelmezői volnának az erők előrelátható mozgásának.” (Uo.: 432.) Céljaikat ezért próféciaaként hirdetik meg, mint Hitler hírhedett „jóslata” a zsidóság eljövendő pusztulásáról a háborúban, vagy Sztaliné az osztályok elhalásáról – ahol azután a prófécia visszamenőlegesen alibivé válik (ld. uo.: 432-433). A Vezér csálhatatlansága egyúttal elmozdíthatatlanságának biztosítéka is: „A belső klikk örökös cselszövései és az állandó kádercserék, az emberekben felhalmozódott hatalmas mennyiségű gyűlölet, elkeseredettség és személyes sértettség ellenére a Vezér pozíciója szilárdan tartja magát, [...] mert az emberek őszintén – és nem alaptalanul – meg vannak arról győződve, hogy nélküle azonnal vége lenne mindennek.” (Uo.: 455.)

A totalitárius mozgalmak Arendt találó kifejezésével „fényes nappal alapított titkos társaságok”, amelyek tagjait különleges szertartások során választják ki, veszik föl és avatják be a szervezetbe (ld. uo.: 456-457). Ennek a belső meggyőződésből és egyszersmind összeesküvő cinizmusból táplálkozó fanatizmusnak az eredménye a résztvevők totális engedelmessége: nemcsak az SA nem állt ellen, de a régi bolsevikok is a legképtelenebb vallomásokat tették meg: „Mivel pedig a szervezet kizárólagos célja mindig is az volt, hogy becsapja a külvilágot, harcoljon ellene és végül legyőzze, tagjai boldogan feláldozták életüket, ha ezzel sikerül ismét becsapni a világot.” (Uo.: 461.) A külvilág megtévesztésére előadott színjátékokat őszinte és naiv hittel csak a szimpatizánsok hitték el (ld. uo.: 461 sk.). „A totalitárius elit legszembeűnőbb negatív tulajdonsága, hogy megszűnik gondolkodni a valódi világról, és a hazugságokat sohasem veti össze a valósággal. [...] [...] hogy a hazugság és a fikció végül győzelmet arasson az igazság és a valóság felett.” (Uo.: 465.) A totalitárius mozgalom objektíve nézve vallás- és egyházpótlék, a résztvevők számára szubjektíve pedig valóságos vallás és egyház. Nekik valóban ez az igazi közösségük, amiért, ha kell, odahagynak minden más köteleket, hogy a mozgalmat és annak vezérét követhessék. „A [totalitárius] mozgalmak az atomizált, elszigetelt egyének tömegszervezetei. Minden más párttal és mozgalommal összehasonlítva, legszembeűnőbb külső jellemzőjük, hogy tagjaiktól teljes, korlátlan, feltétel nélküli és visszavonhatatlan hűséget követelnek.” (Uo.: 394.) Innen az olyan jelszavak, hogy „a Pártnak mindig igaza van”, vagy hogy „a becsületelem: a hűség”. A magukat alávető résztvevők máshoz nem is igen tudják magukat tartani: Sztalin jóformán naponta változtatta az értékeléseit, Hitler meg egyszerűen igno-

rálta a pártprogramot (ld. uo.: 395). „Az egyetlen szabály, amelyben egy totalitárius államban mindenkinek bizonyosnak kell lennie, az az, hogy minél láthatóbbak a kormányzati szervek, annál kisebb a hatalmuk, s minél kevesebbet lehet tudni valamely intézmény létezéséről, az végül annál hatalmasabbnak bizonyul.” (Uo.: 498.) Ez a titokzatosság és egyben rettegett hatékonyság jellemezte mind a sztalini, mind a hitleri erőszakapparátusokat, amelyekről mindenki tudta, hogy a Vezér közvetlen irányítása alatt, s ennek megfelelően a törvények fölött állanak: ezért, hogy bármilyen nagy hatalma is van a rendőrfőnököknek, ő csak a Vezér (leváltható) szolgája, csahos kutyája, s így nem lehet annak utódja – Himmler és Berija hatalomátvételi kísérletei eleve kudarcra voltak ítélve (ld. uo.: 500). Ahogyan semmi más nem lehetett irányadó szempont a résztvevők és az alattvalók számára, mint a Vezér éppen adott iránymutatása, éppígy semmi más nem szabályozhatta magatartásukat, mint a Vezér iránti föltétlen engedelmesség. Biztosítékot ugyan ez sem jelentett: sosem lehetett ugyanis tudni, mikor válik valakiből „objektíve” ellenség. „Az 'objektív ellenség' fogalmának bevezetése sokkal döntőbb fontosságú a totalitárius rendszerek működése szempontjából, mint a megfelelő kategóriák ideológiai meghatározása. [...] Ilyen célokat szolgáltak a nyilvános perek, amelyekben az 'objektíve' azonosított ellenségektől bűnük szubjektív bevallását követelték; ezeket a színjátékokat azokkal tudták legjobban eljátszani, akik totális átnevelésben részesültek, s ennek következtében 'szubjektíve' meg tudták érteni 'objektív' kártékonyságukat, és az 'ügy érdekében' vallomást tettek. [...] A gyanúsítottak objektív ellenséggé történő átalakulásánál jogi szempontból még érdekesebb az, ahogyan a totalitarizmus felcseréli a gyanított kihágást a lehetséges bünténnyel.” (Uo.: 516 sk., 546.)

Az önkényuralmi rendszerek montesquieu-i *vezérelve* a félelem, a totalitárius rendszereké az irracionális félelem. Ahogyan Marx szerint az egyes üzemen belül racionalitás uralkodik, az egész rendszer viszont irracionális, ugyanilyen jelleggel működik a totalitárius terrorgépezet is. A terror konkrét gyakorlóit legfőljebb eleinte vezették gyűlölködő irracionális ösztöneik, hogy kegyetlen bosszút álljanak valószínű vagy vélt ellenségeiken: az orosz polgárháborúban és az SA „vad” táboraiiban. A későbbiekben ugyan a kegyetlen kínzás továbbra is eszköze marad a totalitárius titkosrendőrségnek, de ekkor már „meghatározott, ésszerű célja van, bizonyos határok között marad” (uo.: 518). A különféle koncentrációs táborokat, legyenek bár egyszerű munkatáborok vagy megsemmisítő lágerek, éppígy szigorú szervezethez jellemezte, az egész rendszer azonban már nem egy racionális, hanem egy irracionális célt követett. „Az, hogy a táborok hasznavehetetlenek, hogy a hasznosságot cinikusan tagadják, csak a látszat. Valójában a rendszer hatalma szempontjából sokkal lényegesebbek, mint bármely más intézmény. Koncentrációs táborok nélkül, az általuk kiváltott meghatározatlan félelem és a nagyon is jól meghatározott

nevelés nélkül, amelyet a totalitárius uralom tárgyában nyújtanak, [...] a totalitárius állam sem rohamosztagait nem tudná kellően fanatizálni, sem az egész népet teljes apátiában tartani.” (Uo.: 548.) Az NKVD és az SS tagjait nem toborozták, hanem kiválasztották (ld. uo.: 566). A leírások szerint az orosz örök a táborokban nem voltak szadisták, csak embertelenek (ld. uo.: 574), éppígy az SS táborait is egyfajta gépies embertelenség jellemezte – a kegyetlenséget kifejezetten ki akarták kapcsolni, s egy SS-alakulat dícséretet kapott, mert oly „idealista” volt, hogy alkoholfogyasztás nélkül csinálta végig a „megsemmisítést” (ld. uo.: 575-576). Erre az „idealizmusra” biztatta Himmler az SS tagjait a főntebb említett beszédeiben, hogy ti. vállalják tudatosan a bűnök elkövetését: úgy tűnik, maga is megrettent, amikor megkapta a megbízást az „Endlösung”-ra, Arendt szerint már 1941 tavaszán, de – tudta vagy sem, Nietzsche szellemében – végrehajtotta és végrehajtottatta (ld. uo.: 481). És az egész, jólszervezett gyilkolási mechanizmus mégis irracionális volt. Alfred Rosenberg, aki balti emigráns lévén a háború alatt a keleti ügyek legfőbb intézője lett elvileg (valójában hatalom nélkül, mert konkrétan mindig és mindenütt Himmler intézkedett), a kelet-európai népeket ésszerűen kizsákmányolni akarta volna különféle csatlós államokban (ld. uo.: 561); a megszálló apparátus számos hivatalnok, így Hans Frank „főkörmányzó” is folyamatosan panaszkodott, amiért nem egy ésszerű kizsákmányolást csinálnak, legalább a háború végéig (ld. uo.: 563); Wilhelm Kube minszki főbiztos pedig berzenkedett a tömeggyilkosságoktól, és „humánusabb” megoldásokat követelt, a Birodalom és a Párt tekintélye érdekében (ld. uo.: 422). Tudjuk, ebből mi lett – de azért jellemző, hogy még a rendszer képviselői is lázadoztak a rendszer gyilkosságainak ésszerűtlensége ellen. Ebben a gyakorlati ésszerűtlenségben azonban a totalitárius rendszer egészének ésszerűtlensége jelent meg. A Vezér ugyanis a saját őrült ideológiája alapján irányított, még ha a részletekben – koncedáljuk – akár okosan is. Hitler és Sztalin egyaránt halálosan komolyan vették az ideológiát, ahogyan ők azt értelmezték; rendkívüli képességeik úgymond a „jéghideg gondolkodás” illetve a „könyörtelen dialektika” voltak (ld. uo.: 591). És ezek fölötté álltak a józan emberi észnek. „A haszonelvű gondolkodáshoz szokott józan ész azért tehetetlen ezzel az ideológiai fölöttes értelemmel szemben, mert a totalitárius rendszerek az értelmetlenség működő világát teremtik meg. [...] Egész filozófiai hagyományunk lényegéből fakad, hogy nem vagyunk képesek felfogni a 'radikális rosszat'. [...] Egyetlen dolog látszik csak felfoghatónak számunkra. Azt mondhatjuk, hogy a radikális rossz egy olyan rendszerrel összefüggésben jelentkezett, amelyben minden ember egyformán fölöslegessé vált. A rendszer működtetői éppúgy hisznek a saját fölöslegességükben, mint másokéban.” (Uo.: 550 sk.) A radikális rossz problémájával azonban a filozófusoknak, mondja Arendt, professzionálisan foglalkozniuk kell – vagy kellett volna. Szere-

pükre később visszatérünk. Arendt szerint viszonylag csekély számú német tudós ment túl a közönséges együttműködésen – ezért nem helyes, ha egy történész nem tesz itt különbséget, „és így neves, nagy teljesítményt felmutató embereket helyez, minden megkülönböztetés nélkül, a tehetségtelen ostobákkal egy kategóriába... A legérdekesebb a jogtudós Carl Schmitt esete, akinek a demokrácia és a legális kormányzás végéről szóló igen eredeti elgondolásai ma is lebilincselő olvasmányt nyújtanak. [...] már a harmincas évek közepén felváltották [nácikkal]” (uo.: 423). Schmitt szerepével főntebb kimerítően foglalkoztunk, s a tehetséget nem is tagadtuk meg tőle. (Arendt könyvében viszont Nietzsche csak néhányszor mellékesen kerül említésre, Heidegger neve pedig egyáltalán nem fordul elő.) Hogy aztán ezek az emberek akkoriban miről tudhattak, és miről nem, azzal kapcsolatban egy későbbi jeles filozófus, Reinhart Koselleck – aki akkor egyszerű katona volt, s amikor 1945 májusában orosz fogságba esett, neki és a többi hadifogolynak megmutatták Auschwitzot – így emlékezett 1999-ben: „[A]z Auschwitz nevet addig soha nem hallottam, nem tudtam, micsoda Auschwitz, nem ismertem ezt a helyet, semmit nem tudtam ennek a KZ-nak a létezéséről” – és a többi 30 000 hadifogolytársa sem, akik eleinte nem is akarták elhinni a gázkamrákat, hiszen azok föl voltak robbantva. „Az 1945 körüli időről talán azt lehetne mondani: Mindenki tudott valamit valamiről, de senki nem tudott mindent mindenről [*Jeder wusste etwas von etwas, aber niemand wusste alles über alles*].” (Koselleck: 213-214.) A szovjet viszonyokra úgyszintén alkalmazható megállapítás. Hogy itt persze azért különbözőségek vannak, azt főntebb Popper és Arendt értéktételei is világosan kimondták; ám ez nem jelenti, hogy ne lenne lehetséges az összehasonlítás egyáltalán, hiszen nemcsak az azonosságokat, de a különbözőségeket is csak az összehasonlítás alapján lehet megállapítani. Ahogyan Koselleck fogalmaz: „Az összehasonlíthatóságot sok tekintetben tagadják, de természetesen ez az elméleti előfeltétel, hogy morális vagy szociológiai megállapításokhoz jussunk. Mert ha nem tehetek összehasonlításokat, akkor azt sem mondhatom, hogy valami egyszeri vagy egyedülifajta dolog kell legyen.” (Uo.: 219.)

Az összehasonlítás, az azonosságok és különbözőségek megállapítása során Popper és Arendt számára az elsődleges problémát még a náciizmus németországi hatalomrajutása jelentette, s ennek összefüggésében vonták be elemzésükbe a szovjet kommunizmust. A kelet-európai filozófiai elemzők számára az utóbbi volt a központi probléma; ahogyan az ún. „létező szocializmus” rendszere az összeomlás felé haladt, egyre inkább. A magyar Vajda Mihály: *A fasizmusról* c. könyvében (egy része még 1974-ben megjelent) számos, a Popperével és az Arendtéval párhuzamos elemzés található. Például, hogy az általábanvett fasizmus esetében nem egyszerűen a bonapartizmushoz hasonlítható rendszerről van szó, mert nemcsak a végrehajtó hatalom önállósulása megy végbe, hanem a hatalom átengedése más

periferikus rétegeknek (ld. Vajda: 123): a „harci tábor” így lesz az adekvát szervezeti forma a deklasszáldott vagy ezzel fenyegetett elemek számára (ld. uo.: 66). A kispolgárság szerepe nála is jellegzetes: az 1793-as francia kispolgár emberi emancipációját az 1933-as német kispolgár visszaveszi, s az általános emberi jogok elveinek helyére a fasiszta „totalitásvé” valójában a nemzeti partikularitás gyakorlatát teszi (ld. uo.: 48 sk.). A szerző 1974-ben még nem mondhatta ki nyíltan mindennek érvényességét a szovjet kommunizmusra nézve. Az 1995-ös kiadás „Elő-utószavában” viszont már így ír: „Talán nem is érdemes a totalitarizmus kétféle típusáról beszélni, hiszen ha volt is az ideológiáknak nem jelentéktelen szerepük, és azok bal- vagy jobboldalisága nem jelentéktelen különbség, nagyon nem használ az elemző megértésnek, ha ez a különbség a kiindulópontja. [...] [...]nem tartom jobbnak, sőt néha talán rosszabbnak érzem, ha azoknak a bizonyos [emberiségi] szent érdekeknek a nevében gyilkolnak.” Másrészt az ideológiai kiindulás azt is elfedi, hogy „a modernitás nem tud kiteljesedni a magántulajdon tagadásának talaján. A kommunizmus ennél fogva nem tudta igazából modernizálni a gazdaságot és a társadalmat.” (Uo.: 11.) Az utóbbi szempontot, a modernizáció problémáját, főttebb mindkét totalitarista rendszer esetében érintettük. A két rendszer gyakorlati azonosága az ideológiai különbözőség mellett viszont az összehasonlítás lényeges új szempontja. – Ezzel is foglalkozik a lengyel Leszek Kolakowski: „Megjegyzések a kommunizmusról és a nemzetiszocializmusról” c. cikkében (1999). Eszerint bár mindkét totalitárius rendszer hazug volt, a hazugság más módon játszott szerepet az egyikben és a másikban: „A nemzetiszocializmus nem volt ráutalva nagy hazugságokra, többé-kevésbé világosan kimondta lényegét. A kommunizmus maga volt a megtestesült, monumentális hazugság, amely hatalmas lendülete révén már-már emelkedettnek tűnt. [...] Már maga az a tény fontos, hogy a kommunizmus hosszú időn át egészen másfajta embereket vonzott, mint a náciizmus; ők valóban hittek az emberiségben, s remélték, hogy ez hamarosan lerázza a szegénység, a munkanélküliség, a militarizmus, a nemzeti és a faji elnyomás, a gyűlölet és a háborúk igáját.” (Kolakowski: 80.) A bolsevizmus is eleve terrorrezsimmé kezdte azonban, s ezért nem kellett eleinte hazudnia, csak később, az ideológiai autenticitás miatt. Ami viszont lehetővé tette egy sajátos magaskultúra kialakulását: „Azok a nyomok, amelyeket a kommunizmus az irodalom, a költészet, a film, a színház és a festészet történetében hagyott, még mindig láthatók és jelentősek.” Hogy emögött mennyi vakság vagy önbecsapás volt, nyilván esetenként megvizsgálandó: mindenesetre a vakság jellegzetes példái voltak azok az „ideológiai zárandokok”, akik aztán dicsőhimnuszokat zengtek a Szovjetunióról (ezt főttebb láttuk), míg volt kommunisták nagy szerepet játszottak a hazugságok és bűnök leleplezésében – ilyesmi a náciizmussal kapcsolatban nem léteztek. (Pontosabban csak igen ritkán: Lloyd George is

nagy embernek mondta Hitlert, és Rauschning vagy Thyssen is írtak leleplezéseket a náciizmusról.) Az nyilvánvaló, hogy egy fogoly Vorkutában semmivel sem volt szerencsésebb, mint Dachauban, de az tény, hogy a Gulag túlélői közül számosan kommunisták maradtak: „Bár ez csak az elvakultság mértékéről, nem pedig a kommunizmus erkölcsi fölényéről tanúskodik, mégis érdekes lenne elgondolkodni egy ilyen fokú vakság feltételeiről.” (Uo.: 81.) Mit is jelenthet egy ilyenfajta elgondolkodás? „Az a tény, hogy mint említettem, a kommunizmus létrehozta saját kritikusait és ellenfeleit, akik legalább egy ideig ugyanazokra az ideológiai frázisokra hivatkozhattak, melyek groteszk ellentétben álltak a valósággal, arra utal, hogy nagyon fontosak a genealógiai különbségek. A kommunizmus a felvilágosodás törvénytelen gyermeke volt, a nemzetiszocializmus pedig a romantikáé. A totalitarizmus genealógiáját tetszés szerint visszavezethetjük Platónra, Szent Ágostonra, Hobbesra, Hegelre, Fichtére, Helvétiusra, Comte-ra, hogy a többiek most ne is említsük.” (Uo.: 80.) Trockij megjegyzése a „felületes” hasonlóságokról Kolakowski szerint ostoba, de hogy a kommunizmus Lengyelországa vagy Magyarországa is tömeggyilkos rendszer lett volna, ez még nagyobb ostobaság – kérdezzenek meg erről egy lengyelt, aki mindkét (náci és szovjet) megszállást átélte (ld. uo.: 81-82). Nos igen, ám a dolgok relatívak, sajátos tér- és időbeli függőségük van. A náci megszállás Lengyelországban olyan borzalmas volt, hogy azt a rákövetkező szovjet megszállás meg sem közelítette. Ugyanakkor nemcsak az abszurditásig paradox, de a fölfoghatatlanságig szörnyű a tény, hogy legalábbis egy bizonyos időszakban (ti. 1934 és 1938 között) valaki még kommunista vagy akár zsidó létére is nagyobb biztonságban lehetett a hitleri Németországban, mint a sztalinai Szovjetunióban... Az ideológiáknak nem pusztán eszmei, hanem szociálpszichológiai jelentőségét Kolakowski viszont megvilágító erővel írja le. Ebből a szempontból az sem számít, hogy a kommunizmus előbb volt, mint a fasizmus. „Az, hogy a nemzetiszocializmus részben a bolsevizmusra adott válaszként született, igaz, de mit mond ez az egyik vagy a másik természetéről? A kommunizmus sikere minden bizonnyal részben az I. világháború borzalmaira adott válaszként magyarázható, de milyen következtetéseket lehet ebből a vitathatatlan tényből levonni?” (Uo.: 80-81.) Ezzel a problematikával azonban már a történészviták területére léptünk át.

7.2. TÖRTÉNÉSZVITÁK

A történészek között a kérdésről lezajlott számtalan vitából kiemelkedő jelentősége van a német történész-szakma által lefolytatott ún. „Historikerstreit”-nak. A vitát lényegében Jürgen Habermas egyik cikke (*Die Zeit*, 1986. VII. 11.) robbantotta ki, amelyet egyes német történészek, mindenekelőtt Ernst Nolte bizonyos apologeti-

kus tendenciái ellen írt. Ezért, mielőtt magára a vitára rátérnénk, érdemes lesz előbb szemügyre vennünk Nolte módszertani alapvetését. Ezt egy „Filozófiai történetírás ma?” c., eredetileg a bonni egyetemen 1984-ben tartott és a *Historische Zeitschrift* 242. évfolyamában (1986) megjelent előadásában vázolta föl. Eszmefuttatását Aristotelés egy gondolatával indítja, aki azt mondja a *Poétikában*, hogy a történész a változóról beszél, a költő a változó lényegi lehetőségeiről; ám akkor Antigóné és Kreón dialógusa Sophoklészánál több filozófiai (általános) igazságot tartalmaz az államról, mint a történészek leírásai az egyes államokról. Később hasonlóképpen vélekedett Malebranche és Lessing is; modern történészek viszont „a történetírás ősellenségének” nevezik a filozófiát. (Ld. Nolte, *Történetírás*: 183.) Condorcet és Hegel még filozófiai történetírást művelt, amit ma általában történelemfilozófiának tekintenek, s amit Marx azáltal haladt meg, hogy nála maga a történetírás (a történelem mint „egyetlen tudomány”) lépett a filozófia helyére, s így a „filozófiai történetírás” fogalma pleonazmussá lett (ld. uo.: 184). A történészek általában a XIX. század óta partikuláris témákkal foglalkoznak, mivel a világtörténetírás „ma már csak vázlatként vagy perspektivikus áttekintés formájában lehet érvényes”, de azért a filozófiai történetírás megjelent például Droysen, Guizot, Macaulay műveiben; általában véve a XIX. századi történetírás „jelentős része filozófiai történetírás volt: szabadság és ezzel együtt civilizáció illetve kultúra, a világtörténelemben adott, haladásának történelemfilozófiai koncepcióján nyugodott” (uo.: 186). Ilyenfajta változatai voltak a következők: 1. Hegel nyomán Stein és Droysen, a germán-protestáns világról; 2. Guizot, Thierry, Mignet, Franciaországról mint az európai civilizáció centrumáról; 3. Marx és Engels koncepciója a proletárforradalomról a fejlett országokban. Mindeme változatokban a filozófiai történetírásnak ugyanarról a neméről volt szó: a haladás historiográfiájáról a condorcet-i–hegeli történelemfilozófia nyomán; ám kezdettől fogva negatívan is, mint fölbomlásról, így de Maistre, Novalis, Nietzsche esetében; vagy pedig Janus-arcúságról Tocqueville, Burckhardt, Renan elméleteiben – Marx „dialektikája” ezt is integrálni próbálta (ld. uo.: 186–188). Ezen a ponton kapcsolja be azután Nolte a filozófiai történetírás perspektívájába korábbi fasizmus-elemzéseit. Eszerint az olasz fasizmus és a német nemzetiszocializmus igazi jelentése az, hogy „a rombolásként fölfogott 'haladás' elleni gyakorlati fordulat” gyanánt tekinti magát. Goebbels a naplójában 1943-ban följegyzi, hogy a Vezér szerint az ősember nem ismerte a hazugságot, mert ez az intellektualitás fejleménye, tehát az abszolút intellektuális lény, a zsidó a hazugság igazi föltalálója és lényegi hordozója, ezért nem tud ellene védekezni egy intellektuális ember. „Nem lehet tehát kétséges, hogy Hitler és Goebbels számára 'a zsidó' nem más volt, mint amit a haladásfilozófia történelmi vagy emancipációs folyamatnak hívott” – és amivel szemben a „vadember” nevében Rousseau is

föllépett (uo.: 189-190). (Egy másik formában pedig Nietzsche; egyébként nagy tévedés, hogy az ősember vagy a vadember egyáltalán ne tudnának hazudni, tekintve, hogy egy bizonyos fokú intellektualitás minden emberre jellemző – nemcsak a felnőttre, de már a fejlődő gyermekre is.) A haladáshit válságai nyomán kimondható: „Filozófiai történetírás így csak akkor áll rendelkezésünkre, ha egy antropológiai alapmeghatározás kialakítása révén átfogóbb perspektívát nyertünk, melyben mind a konkrét haladás [*Fortschritt*], mind a konkrét visszalépés [*Rückschritt*] megkapják lehetőségük alapját. Úgy hiszem, hogy ez a fundamentális meghatározás a transzcendencia fogalma. [...] [...]a saját történetírásomról beszélek, s azon a véleményen vagyok, hogy ezt filozófiaként lehetne jellemezni.” (Uo.: 190-191.) Ez a koncepció – mondja – egészen különböző hatásokra alakult ki benne. Először is Heidegger 1933 előtti kisebb írásai („Vom Wesen des Grundes”, „Was ist Metaphysik?”) hatására, melyek szerint a transzcendencia valami túllépés; másodsor Marx és Engels gondolatának hatására *A német ideológiából*, a természet állati tudatáról: „Csak a tudat megkettőződése, világ- és környezettudatra, teszi először lehetővé az emberi munkát, [...] [a] transzcendencia másfajta használata... [...] Marx és Heidegger úgyszólván kéz a kézben járnak” – bár Marx megkülönböztette a gyakorlati és az elméleti transzcendenciát. (A két hatásról jegyezzük meg, hogy Nolte egyidőben Heidegger tanítványa és barátja is volt, disszertációját pedig a freiburgi egyetemen „Selbstenfremdung und Dialektik im Deutschen Idealismus und bei Marx” címmel nyújtotta be – bár erről ezt írta a *Magyar Filozófiai Szemle* szerkesztőségének 1994. VII. 15-én: „Meine Dissertation [...] ist wohl nur noch durch den Titel interessant, sie war insofern ein charakterisches Produkt der Heidegger-Schule, als sie die Sekundärliteratur zu Hegel und Marx überhaupt nicht zur Kenntnis nahm”; v.ö. uo.: 252.) A fasizmus mármost – ezt a fasizmus-könyvben Nolte részletesen kifejtette, ld. fentebb – küzdelem a gyakorlati és elméleti transzcendencia ellen is. (Uo.: 191-192.) Vajon, teszi föl a szónoki kérdést, olyan előzmények, mint Taine, Barrès, Maurras iránt nincsenek-e szimpátiák? vajon Horkheimer 1965-ben nem mondta-e azt, hogy hite a haladó aktivitásban most átschap a mindent átfogó irányítástól való félelemből? vajon Lorenz és mások nem mutattak-e rá az ökológiai válságra? (Ld. uo.: 192 sk.) „Ezért semmi okot sem látok rá, hogy visszavonjam vagy tompítsam azt a mondatomat, [...] hogy a nemzetiszocializmustól sem lehet megtagadni bizonyos 'szimpátiát', mely nem személyeknek vagy tetteknek szólna, 'hanem annak a tanácsalanságnak, amely éppen a legszörnyűbb kísérlet alapjául szolgál, hogy véget vessünk neki'...” (Uo.: 195.) (Majd látni fogjuk, hogy Nolte megkülönbözteti az általában vett nemzetiszocializmust, mint amilyen például a Heideggeré, a konkrét hitlerizmustól – mindamellett az itteni megfogalmazás, ha nem csúsztatás, legalábbis zavarosnak tekinthető, hiszen nem világos, hogy mond-

juk Heideggerre vagy Hitlerre értendő-e.) Ha pedig a fasizmus lényege az antimarxizmus, akkor a marxizmus is téma kell legyen. „Vajon a marxizmus lényegében nem a gyakorlati transzcendencia jelenségeivel való összecsapásból keletkezett-e? [...] paradox szintézis[ként] [...] egyrésztől Charles Hall, Piercy Ravenstone és Charles Fourier, másrésztől Adam Smith, David Ricardo és Henri de Saint-Simon között... Hegelre történő hivatkozással [Marx] 'dialektika'-nak nevezi, melynek veleje abban a hitben áll, hogy az ember számára tisztító, a termelés számára kedvező haladás konzekvenciája végső soron és 'magasabb szinten' a legősibbnek a visszaállítása lesz...” (Uo.: 196-197.) (Ezzel kapcsolatban fölvetődhet a kérdés, hogy vajon Lukács a fasizmus előzményeiről írott elemzéseiben miért nem utalt a transzcendencia-tagadás mozzanatára; s a válasz alighanem az lehet, hogy azért, mert helyzeténél fogva nem ismerhetett el semmiféle transzcendenciát a marxizmusban.) Nolte a marxista történelemfölgfogásban kétségtelenül meglévő romantikus modernitáskritikából (valamint Marx és Engels némely alkalmi megjegyzéséből) merész következtetést von le: „Marx és Engels munkásságában valójában számos olyan kezdeményt találhatunk – a nagy államok szerepének kiemelése, nagynémet nacionalizmus, vitalizmus, számos 'fölszabadító mozgalom' megvetése, a 'faj' mint történelmi faktor kiemelése, a 'zsidó-keresztény' civilizáció kritikája – melyek nagymértékben a fasizmus és annak éppen legradikálisabb alakja felé mutatnak. [...] [...] mint az a két, 1945-ig legfontosabb kísérlet – még ha karakterükben és nívójukban teljességgel különböztek is – melyek a 'modernitás', azaz a gyakorlati transzcendencia révén meghatározott időszak félelemkeltő realitásaira a gondolkodásból született és a gyakorlatban realizálandó választ kívántak adni. [...] Eképpen egy filozófiai történetírás perspektívájából Marx és Maurras, Engels és Hitler – minden ellentétesség kiemelése mellett – mégis rokon figurák lesznek...” (Uo.: 198.) Már mint az ő filozófiai történetírásának perspektívájából, amelynek számára, úgy látszik, mindegy (legalábbis ezen a ponton), hogy a marxizmus az *aufheben* értelmében kívánta tagadni a modernitást, szemben a fasizmussal.

A *Historikerstreit* közvetlen anyaga e címmel és Rudolf Augstein, Karl Dietrich Bracher, Martin Broszat, Micha Brumlik, Walter Euchner, Joachim Fest, Helmut Fleischer, Imanuel Geiss, Jürgen Habermas, Hanno Helbling, Klaus Hildebrand, Andreas Hillgruber, Eberhard Jäckel, Jürgen Kocka, Robert Leicht, Richard Löwenthal, Christian Meier, Horst Möller, Hans Mommsen, Wolfgang J. Mommsen, Thomas Nipperdey, Ernst Nolte, Joachim Perels, Hagen Schulze, Kurt Sontheimer, Michael Stürmer, Heinrich August Winkler szövegeivel (tanulmányok és olvasói levelek) először 1987 júliusában jelent meg, és októberben már a 4. kiadásnál tartott. A vita meglehetősen szenvedélyes, néha személyeskedő jellegű volt, olyannyira, hogy a résztvevők helyenként manipulációkról, idézethamisításokról beszéltek (v.ö.

Jürgen Habermas vagy Andreas Hillgruber zárómegjegyzéseit, Historikerstreit 383 sk., 393 sk.); Ernst Nolte pedig egyik levelében a *Die Zeit* szerkesztőségéhez (1986. VIII. 1.) Habermast – meglehetősen komikus módon – kritikájáért egyenesen az-
 al vádolta meg, hogy cenzori hivatalnak gondolja magát (v.ö. uo. 94). Habermas bírálatait konkrétan Nolte két előadása ill. cikke váltotta ki. Az egyik: „Zwischen Geschichtslegende und Revisionismus? Das Dritte Reich im Blickwinkel des Jahres 1980” c. müncheni előadása (megjelent rövidítve a *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 1980. VII. 20-i számában). Itt Nolte mindenekelőtt azon méltatlankodik, hogy a Harmadik Birodalom ma is élő témának számít akár filmekben, akár a politikában, miközben mondjuk III. Napóleon császársága már régóta csak történelmi téma, I. Napóleoné pedig már 1850 óta legenda, méghozzá pozitív legenda – a Harmadik Birodalom témája viszont csak negatív értelemben él (Nolte, *Geschichtslegende*: 13 sk.). Hogy Nolte már a fasiszmus-könyvben nyilvánvalóan relativizálási célból szerepeltette a francia fasiszta mozgalmat, arról föntebb volt szó. Most méginkább ki-világlik, hogy a német nemzeti érzület elkötelezett híveként (és ezt lehet patriotiz-musnak vagy nacionalizmusnak egyaránt tekinteni) megpróbál történelmi vádakot elhárítani Németországról. Így különösen bizonyos tradíciók és rétegek ellen emelt vádakot, mint amilyenek a „junkerek” vagy éppen a „poroszság” mint olyan; to-vábbá a Németország végzetes elválása a Nyugattól vagyis a „német különút” ellen emelt vádak (ld. uo.: 16). Provokatív „gondolatkísérlete” szerint, ha a PLO megse-mmisítené Izraelt, a történelemábrázolásban csak Izrael negatív vonásait bírálnák (ld. uo.: 17); s ez éppen olyan lenne, mint amikor A. J. P. Taylor a II. világháború okairól értekezve németellenes vádiratot szerkesztett (ld. uo.: 19). A közismert antiszemi-ta David Irving nyílt revíziós kísérletével: *Hitler und seine Feldherren* (1977), mely egy táviratra hivatkozik, miszerint Hitler nem tudott a zsidók megsemmisítéséről, nem ért egyet: ez tévedés, a távirat világosan értelmezve épp az ellenkezőjét tételezi föl. Viszont ő is figyelemreméltónak tekinti Chajjim Weizmann 1939 szeptemberi nyilatkozatát (melyet ő maga sem ismert 1963-ban, pedig hozzáférhető volt): ezért kezelte volna ugyanis Hitler a német zsidókat mint hadifoglyokat (*Kriegsgefangene*); a Hamburg elleni 1943 júliusi légitámadás pedig a német civilek tömeges megse-mmisítését célozta, pedig az *Endlösung*ról akkor még semmit sem tudtak (ld. uo.: 23-24; ehhez Nolte később helyesbítést ad: pontosabb lenne a „civil internáltak”, *Zivilinternierte* kifejezés, mint amilyenek a németek voltak Angliában és a japániak Amerikában; ld. Nolte, *Geschichtslegende*: 35, v.ö. Nolte, *Antwort*: 68). Irvingre tehát szerinte mégiscsak oda kell figyelni, habár kétségtelen, hogy Weizmann nem volt abban a helyzetben, hogy mintegy hadat üzenjen, és Coventry 3 évvel előbb volt, mint Hamburg (ld. Nolte, *Geschichtslegende*: 25). Nolte érvelésmódja azonban más irányban halad tovább. Eszerint amikor manapság mindenki fölháborodik Pol

Pot rémtettein, nem szabad elfelejteni, hogy annak számos történelmi előképe volt: az orosz forradalom, a hadikommunizmus, a kényszerkollektívizálás, a „kulákok” elleni hadjárat; továbbá régebbi időkől Thomas Spence és az angol „agrárreformerek”, Morelly és a francia korai szocialisták, John Gray és William Benbow, Babeuf és Fourier tervezetei (ld. uo.: 25-27). „Mindezen projektumokat kiindulópontjukban mint kommunalisztikus diagnózisokat [*kommunistische Diagnosen*] lehet jellemezni.” (Uo.: 27.) Az újabb európai történelemben először a francia forradalom valósított meg osztály- és csoportmegsemmisítést, de ez „befejezetlen” forradalom maradt; ám egészen más jellegű volt az orosz forradalom, ahol „egy nem annyira marxista, mint inkább babouvista–spenceánus megsemmisítő terápiát sikerrel alkalmaztak” (uo.: 29). Mármint ezt hozza Nolte összefüggésbe a holokausztal: „Auschwitz elsősorban nem a hagyományos antiszemizmusból származott, és lényegében nem pusztán ’népirtás’ volt, hanem mindenekelőtt szó volt egy aggodalomról született reakcióról az orosz forradalom megsemmisítési folyamataira. E másolat sokkal irracionálisabb volt, mint a korábbi eredetije (mivel egyszerűen őrült képzet [*Wahnvorstellung*] volt, hogy ’a zsidók’ valaha is a német polgárság vagy épp a német nép megsemmisítését akarták volna)...” (Uo.: 32.) A másik cikk: „Vergangenheit, die nicht vergehen will. Eine Rede, die geschrieben, aber nicht gehalten werden konnte” (megjelent: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 1986. VI. 6.) ismét Napóleon, sőt Augustus példáját hozza föl azon méltatlankodva, hogy ezek már a múlthoz tartoznak, míg a nemzetiszocialista múlt még nem (ld. Nolte, *Vergangenheit*: 39). Újabb párhuzamokkal áll elő, mint amilyenek a „Schuld der Deutschen” – „Schuld der Juden”; vagy éppen az „Endlösung” – „Völkermord” (Vietnamban vagy Afganisztánban)... Előveszi Hitler sztalingrádi utalását is a „Rattenkäfig”-ről, mely tehát nem egyszerűen a Lubjankára utal (bár Hitler rögtön utána a Lubjankáról beszél), hanem az orwelli példára, ld. fentebb – és pedig mint reálisan motiváló tényezőt (ld. uo.: 44). Ebből aztán ide konkludál: „Vajon a bolsevista ’Klassenmord’ nem logikus és faktikus priusza a nemzetiszocialista ’Rassenmord’-nak?” (Uo.: 45.)

Habermas említett cikkének már a címe is találóan ragadja meg Nolte (és mások) írásainak alaptendenciáját: „Eine Art Schadensabwicklung. Die apologetischen Tendenzen in der deutschen Zeitgeschichtsschreibung”; s ezt mindjárt a Nolte második cikkéből vett mottóval illusztrálja is: „A nemzetiszocialisták és Hitler talán csak azért követtek el egy ’ázsiai’ tettet, mert magukat és a hozzájuk hasonlókat egy ’ázsiai’ tett lehetséges vagy valóságos áldozatainak látták?” (V.ö. Habermas, *Schadensabwicklung*: 62.) Több példát is fölhoz még ezekről a tendenciákról: az erlangen-i történész Michael Stürmert a történelemnélküli országról, Joachim Ritter újkonzervatív világképét, a kölni kortörténész Andreas Hillgrubert, aki szerint a Wehrmacht célja az volt, hogy megmentse a német Kelet-Poroszföldet és

általában a nagyhatalmak által klisé-szerűen bemutatott Poroszországot a Vörös Hadsereg bosszúorgiáitól (v.ö. 62 sk.). Ezzel csak annyi a probléma, mutat rá, hogy Hillgruber nem vesz tudomást a különösen Poroszországban konzervált társadalmi struktúráról és ennek szerepéről a birodalom hatalmi struktúrájában (ld. uo.: 65); és ugyanezen a vonalon mozog bonni kollégája Klaus Hildebrand is (ld. uo.: 68). Ernst Nolte azonban ennek az irányzatnak az úttörője: amikor kiindul Pol Potból, hogy innen folyamatos előtörténetet konstruáljon a Gulagon át a bolsevik forradalomig és még tovább Babeufig, a francia korai szocialistákig és az angol agrárreformerekig – lényegében egy lázadást fogalmaz meg a kulturális és társadalmi modernizáció ellen. Ezt alapvetően mint Heidegger-tanítvány teszi; erre szolgál az ő „philosophische Geschichtsschreibung”-ja (ld. uo.: 69). A folyamatos párhuzambaállításokkal Nolte végül oda lukad ki, hogy a zsidók megsemmisítésének (*Judenvernichtung*) szingularitását kizárólag az elgázosítás technikai folyamata (*technischer Vorgang der Vergasung*) adja, s hogy a Gulag-szigetcsoport „eredendőbb”, mint Auschwitz (ld. uo.: 71). A társadalmi és kulturális modernizáció elutasításával Nolte valójában a Szövetségi Köztársaság nehezen kivívott alapjait kérdőjelezi meg: „A Szövetségi Köztársaság fönntartás nélküli nyitása a Nyugat politikai kultúrája felé a háború utáni korszakunk nagy intellektuális teljesítménye, amelyre éppen az én generációm büszke lehet. [...] E nyitás éppenséggel a Közép ideológiájának ama meghaladása révén ment végbe, melyet revizionistáink a geopolitikai tamtamjokkal: 'a németek régi európai középhelyzete' (Stürmer) és 'a szétrombolt európai Közép rekonstrukciója' (Hillgruber) ismét fölmelegítenek. Az egyetlen patriotizmus, mely nem idegenít el bennünket a Nyugattól, az alkotmány patriotizmusa [*Verfassungspatriotismus*]. Az egyetemes alkotmányos elvekhez való, meggyőződésekkel alapuló kötődés a németek kultúr-nemzetében sajnos csak Auschwitz után – és révén – alakulhatott ki.” (Uo.: 75.) Amiből eléggé nyilvánvalóan kitűnik, miért is nem lehetett a nemzetiszocializmus még 1980-ban sem ugyanolyan történelmi múlt, mint a napóleoni éra.

Mielőtt továbbmennénk, vegyük szemügyre közelebről is Nolte egyes idézett állításait. Igaza van, amikor azt mondja, hogy bizonyos szerzők (mint Taylor) a történetírást helyenként német-ellenes vádirattá változtatták, különösen Poroszország szerepének sommás elítélésével (v.ö. Lendvai, Középeurópa: 219 sk.); hiszen ez volt már a versailles-i békeokmány (a németek számára elviselhetetlen) szentenciájának értelme is – hogy azonban itt arról lenne szó, miszerint a legyőzöttről már csakis rosszat lehet mondani, az a mindennapokban egyideig így lehetett ugyan, a tudományban azonban soha nem volt igaz. Weizmann nyilatkozatának értelmezése teljesen téves, mert ő ugyan tényleg „a zsidókról” beszélt, de ehhez ténylegesen nem volt joga: csakis a Jewish Agency nevében beszélhetett, s ennek folytán hadi-

fogolyként vagy akár civil internáltként is csak e szervezet tagjait, képviselőit vagy ügynökeit lehetett volna kezelni, nem pedig a zsidókat általában, nem is beszélve a pusztán zsidó származásúakról. Az való igaz, hogy az angolszász országokban is voltak hasonló internálások, de egyrészt az egyik bűn nem igazol egy másikat, másrészt ezek a táborok nem hasonlíthatók össze a német lágerekkel és gettókkal, sőt azokkal még a volganémetek deportálása vagy a háború során és után a német lakosság többmillió elűzése sem: a zsidókat ugyanis, kitelepítési területet nem találván, olyan táborokba deportálták, amelyek voltaképpen óriási városonkívüli gettók voltak, egyben azonban olyan kényszerszermunkatáborok, ahonnan a kényszer-munkára nem fogható, tehát oda nem való személyeket egyszerűen a megölésükkel távolították el. A hamburgi – és drezdai stb. – légitámadás valóban terrorbombázás volt, de nem tűzte ki célul már eleve e városok minden lakosának megsemmisítését, mint az *Endlösung* az összes zsidóét. A Pol Pot rendszeréből való elvi kiindulás körülbelül olyan jogos történetileg, mintha valaki Nagy Frigyes abszolutizmusát Qin Shi Huangdi despotizmusából kiindulva próbálná értelmezni. Az utopisztikus terroristák felsorolása irreleváns, lévén, hogy – szerencsére – papíron maradt elképzelésekről van szó, de ha már ragaszkodik valaki földidézésükhöz, tegye oda a sor elejére (mint Popper) az őszkonzervatív Platón is. Hitler ugyan sok rosszat mondott a zsidókról, de azt soha nem állította, hogy azért kell megsemmisíteni a zsidókat, mert a németek megsemmisítésére törnek; sőt, mint fentebb láttuk, első terveiben még nem is akarta megsemmisíteni őket, hanem (kétségtelenül: bármi áron) eltávolítani a német élettérből – ezt viszont már az előtt, mintsem hogy összeköttetésbe hozta volna a zsidóságot a bolsevizmussal. Arról, hogy a bolsevista *Klassenmord* „faktikus priusza” a nemzetiszocialista *Rassenmord*nak, idéztük Kolakowski helytálló nézetét: a *post hoc, ergo propter hoc* hamis logikájának tipikus esetéről van szó, ám egy olyan kiváló elemzőnek, mint Nolte, nem lenne szabad ennek bedőlnie – különösen, hogy maga mondja: egy őrült képzetéről van szó (amellyel tehát legföljebb egy őrült tetteit lehetne pszichiátriailag megmagyarázni).

A továbbiakban egyre inkább egy melléktéma került a vita középpontjába, aminek következtében a megjelent kötet alcíme is ez lett: „Die Dokumentation der Kontroverse um die Eigenartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung”. Vagyis röviden: ugyanúgy akarták-e megsemmisíteni a bolsevikok a polgárságot („Klassenmord”), mint a nácik a zsidókat („Rassenmord”)? Klaus Hildebrand cikke: „Das Zeitalter der Tyrannen” (eredetileg: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 1986. VII. 31.) egy az egész vitával kapcsolatban fontos mozzanatra hívja föl a figyelmet, amikor arra utal, hogy a Vörös Hadsereg spontán kihágásokat és esetenként háborús bűnöket követett el ugyan Lengyelországban, Romániában, Magyarországon is, Németországban azonban mondhatni tervszerű népirtást (ld. Hildebrand: 88). Ami

persze eltűzött állítás (általában a „népirtás” szót manapság túlzott gyakorisággal szokás használni, miáltal inflálódik), de annyiban jogos, hogy egy sokáig kényszerűen elfojtott német sérelemre utal. Együttal elárulja a historizálási törekvés rejtett okát is, amikor kimondja: „A németek a mai napig nyögik Hitler örökségét.” (Hildebrand: 90.) Erre válaszul Habermas olvasói levelet küldött a lapnak, mely azt 1986. VIII. 11-én közölte. Levelében Habermas rámutat, hogy Hildebrand voltaképpen a keleti német lakosság nézőpontjával azonosul, ami teljesen helyénvaló lenne egy veterán memoárjaiban, de nem egy 4 évtizede dolgozó történésznél... Így akár szándéktalanul is apologetikus a tendenciája, amikor a „zweierlei Untergang” kifejezést használja (párhuzamba állítva ugyanis Németország szétzúzását az európai zsidóság végével); azonban méginkább ilyen jellegű Nolte értékelése Weizmann nyilatkozatáról: „[A] világ zsidóságának nemzetközi jogi alanyként való beállítását nem tudom megkülönböztetni egyéb antiszemita elképzelésektől. És a dolog a legkevesbé sem maradt meg a deportálásoknál.” (V.ö.: Historikerstreit: 96-97.) Ezt az apologetikus jelleget mások is hangsúlyozták. Így Eberhard Jäckel cikke: „Die elende Praxis der Untersteller. Das Einmalige der nationalsozialistischen Verbrechen läßt sich nicht leugnen” (eredetileg: *Die Zeit*, 1986. IX. 12.), mely szerint a Cseka egyik vezetője 1918 végén valóban kijelentette: „Arra törekszünk, hogy a burzsoáziát mint osztályt kiirtsuk [ausrotten].” Tehát mint osztályt: „De ezzel nem azt mondta, hogy úgy gondolná: minden egyes burzsoát meg kell ölni, nem beszélve a nőkről és gyerekekről.” (Jäckel, Untersteller: 118-119; szembeállítva Himmler idézett tézisével.) Martin Broszat: „Wo sich die Geister scheiden. Die Beschwörung der Geschichte taugt nicht als nationaler Religionsersatz” (eredetileg: *Die Zeit*, 1986. X. 3.) c. cikke úgy véli, hogy Habermas ugyan helyenként túloz a Hillgruber és Stürmer elleni polémijában, de alapvetően igaza van; Nolte viszont gyakorlatilag igazolja a deportálást a Weizmann-féle „hadüzenet” emlegetésével: „Itt egy objektív apológia pontjára jut, mely a szerző motivációjától függetlenül, és attól is függetlenül, hogy mindenki tudja, nem szándékos apologéta, nem teszi lehetővé, hogy bagatellizáljuk.” (Broszat, Geister: 192.) Rudolf Augstein: „Die neue Auschwitz-Lüge” (eredetileg: *Der Spiegel*, 1986. X. 6.) c. cikke egy ponton igen éles hangot üt meg: eszerint Hillgruber „zweierlei Untergang” elképzelése szembefordul az országban elfogadott véleménnyel, miszerint a német birodalom szétzúzása a nemzetiszocialista rezsim büntetéseire adott válasz volt. „Aki így gondolkodik és beszél, az alkatilag náci [konstitutioneller Nazi], olyan, aki Hitler nélkül is az lenne.” (Augstein: 198.) – Az ellenoldali fő érveit Nolte fejtette ki, „Die Sache auf den Kopf gestellt. Gegen den negativen Nationalismus in der Geschichtsbetrachtung” (ezúttal: *Die Zeit*, 1986. X. 31.) c. írásában, amelyben azzal vádolta Habermast és Jäckelt, hogy nem tartják be a polémia szabályait és félremagyarázzák őt (ld. Nolte, Sache: 223). Konkrét-

tan azt veti vitapartnerei szemére, hogy míg Hitler és Himmler csak szűk körben mertek a zsidók kiirtásáról beszélni, viszont a Szovjetunióban az olyan jelszavak, mint „a burzsoázia kiirtása” (*Ausrottung der Bourgeoisie*) vagy „a kulákok likvidálása” (*Liquidierung der Kulaken*) a legnagyobb nyíltsággal voltak propagálva. Ezekről azonban már Jäckel megmondta, hogyan is értelmezendők: a hitleri–himmleri szóhasználatban e kifejezésekkel mondjuk a zsidók „eltávolítását” lehetne összevetni, mert ott az *Ausrottung* és a *Liquidierung* valóban szószerint voltak értendők, és nem is általánosságban a zsidóságra, hanem konkrétan a zsidókra értették őket. (Maga Nolte másutt az „ausrotten” igét az orosz *unicstozsat*’ igével azonosítja, mely azonban nem azt jelenti, hogy kiirtani, hanem azt hogy megsemmisíteni; ld. lentebb.) Általánosságban pedig elismeri: „Valóban az a véleményem, hogy nemcsak a németeknek van ’súlyos múltjuk’ [*schwierige Vergangenheit*] és hogy a németeknek nem csupán súlyos a múltjuk.” (Uo.: 230.) Igaz, csak a konkrét összefüggésben nem sokra megyünk vele. Sőt, elvileg igaz a következő tétel is: a nacionalizmus pusztá megfordítása semmire nem vezet. Csakhogy a *Verfassungspatriotismus* nem a nacionalizmus negatív megfordítása, hanem valódi hazafiság... Habermas válasza: „Vom öffentlichen Gebrauch der Historie. Das offizielle Selbstverständnis der Bundesrepublik bricht auf” egy hét múlva jelent meg ugyanott (*Die Zeit*, 1986. XI. 7.). Ebben Habermas ismét a lényegre mutatott rá: a valódi kérdés az, hogy *milyen módon* lehet a nemzeti-szocialista korszakot „historizálni” (ld. Habermas, *Historie*: 243).

A „Historikerstreit” minden bizonnyal nagymértékben hozzájárult egy egészes német történelmi tudat végső kialakulásához, többek között ahhoz, hogy a németek ne nyögjék tovább Hitler örökségét... Nolte a maga részéről még hosszú utóvédharcokat folytatott, kifejezetten apologetikus jelleggel. Így a *Das Vergehen der Vergangenheit. Antwort an meine Kritiker im sogenannten Historikerstreit* (1987) hosszas védekezéseket és vádaskodásokat tartalmaz a „baloldali intellektuelekkel” (Jürgen Habermas, Eberhard Jäckel, Rudolf Augstein) szemben, egyben védelmezi Andreas Hillgruber és Michael Stürmer nézeteit is a „geschichtsloses Land” ill. a „zweierlei Untergang” ügyében, mert úgymond itt kizárólag tudományos fogalmakról van szó (Nolte, *Antwort*: 14)... A döntő szempont persze a saját védelme. Így a Habermas-cikk tőle vett mottójával kapcsolatban azzal védekezik, hogy az „asiatisch” jelző csupán átvétel Scheubner-Richtertől, aki német konzul volt Erzerumban 1915-ben, továbbá a „nur deshalb” kifejezést is módosítja később „zu einem wesentliche Teile deshalb” formára (ld. uo.: 15, v.ö. uo.: 68). A Weizmann 1939 szeptemberében Chamberlainnek írt nyílt levelével (*Time*, 1939. IX. 5.) kapcsolatban mondottakról – hogy ti. ha a zsidók Anglia oldalán állnak, ebből Hitler logikusan következtet arra, hogy a német élettérben élő zsidók ellenséges külföldiek – most azt állítja, hogy ez pusztá idézet Irvingtől (ld. uo.: 20; tőle egyébként később

egyértelműen elhatárolódik egy a *Haaretz*-nak adott 1987 áprilisi interjúban). A baloldali intellektuelek bírálataival szemben az ellentételt szerinte nem „jobboldali” intellektuelek képviselik, hanem „realisztikus, utópiakritikus intellektuelek ill. történészek és gondolkodók... [...] Nem tagadom, hogy magamat ehhez a csoporthoz számítom, és tudatában vagyok annak a rokonságnak, mely a nemzetiszocializmust is a kezdeteiben ahhoz az antiutópizmusához sorolta, mely antikommunizmusnak nevezhető. [...] Jó lenne azonban, ha ezek a jórészt ’alkotmánypatrióta’ baloldaliak, akik az állítólag ’neonacionalista’ történészek ellen a kampányt folytatták, hasonló komolysággal föltennék a kérdést, vajon ők nem kerülnek-e abba a veszélybe, hogy tömeges megsemmisítésekkel szimpatizálnak, amennyiben ezek a ’haladást’ és a ’szocializmust’ szolgálják” (uo.: 58-59). Amihez a következő megjegyzések kívánkoznak: 1. a „jobboldali” jelző Németországban, úgy látszik, olyannyira kompromittálódhatott, hogy Nolte nem kívánja fölállalni; 2. Nolte úgy fogalmaz, mintha a náci ismerték volna az ő fasizmus-könyvének elméleti eszmefuttatásait; 3. és úgy, mintha az őt bíráló baloldali intellektuelek tényleg kifejezetten szimpatizáltak volna az említett „tömeges megsemmisítésekkel”. Az általa felsorolt – főntebb idézett – illetlen forradalmi tendenciákkal kapcsolatban most igyekszik árnyaltan fogalmazni, például egy SPD-fórumon 1986 októberében: „Ez politikai vélemény volt már a korai munkásmozgalomban, de az eredeti marxizmusban azután egészen másként gondolták, hogy ti. a burzsoázia, mint egészen kis csoport, félreterelhető fizikai erőszak bármilyen alkalmazása nélkül. De nem így Oroszországban.” (Uo.: 75.) Egy televíziós beszélgetésben (1987. február) ezt így konkretizálja: az orosz polgárság és intelligencia kiirtása (*Ausrottung*) nem Sztalin műve volt, a terror Lenin alapozta meg (erről főntebb részletesen szoltunk, egyben differenciáltunk is); „és innen vették tapasztalataikat az olyan emberek, mint Scheubner-Richter és Rosenberg” (uo.: 86); amihez a *Haaretz*-interjúban még megjegyzi: „Egy aggodalom a fenyegetéstől nem kell szükségképp legitim legyen. Lehet pusztán képzelt is.” (Uo.: 93.) Hát hogyne. Csak, mint mondtuk, ez pszichiátriai magyarázat, nem pedig logikai vagy történelmi.

Az „Abschliessende Reflexionen über den sogenannten Historikerstreit” soraiban (megjelent a Backes–Jesse–Zitelman, Hg.: *Die Schatten der Vergangenheit* c. 1992-es kötetben) Nolte, hat évvel a vita után, még mindig folytatja a védekezést és ellentámadást, ellenfeleit érzelmi motívumok érvényesítésével vádolva a tudományosság szempontjai helyett (ld. Nolte, *Reflexionen*: 83 sk.); miközben ő más sem tesz, mint amivel ellenfeleit vádolja – így arról panaszkodik, hogy őt még Ian Kershaw is félreérti (ld. uo.: 87). Újból hosszasan rágódik a zsidóság és a bolsevizmus kapcsolatán. Eszerint a „zsidó bolsevizmus” nyilvánvaló leegyszerűsítés, hiszen Lenin és Sztalin, vagy Liebknecht nem voltak zsidók, de a zsidók mégsem

egyszerűen egy gyöngye kisebbség, hanem egy „Welt-Volk”, mely az emberiségnek egy „Welt-Religion”-t adott; és vajon „nincs-e egy belső rokonság a szocializmus messianizmusa és az Ótestamentum messianizmusa között?” (uo.: 92). Az orosz forradalomban más kisebbségek is szerepet játszanak, pl. a lettek, de a zsidó kérderek aránya föltűnően nagy volt, és csak a sztalin *csiszka* semmisítette meg őket (ld. uo.: 92-93). Mit kezdjünk ezekkel a közhellyekkel? Természetesen logikai sor van az ószövetségi, újszövetségi és mindenféle szekularizált messianizmus között; és hogy a zsidók miért vettek részt nagyobb arányban az orosz forradalom (és általában a forradalmi mozgalmak) harcaiban, arról főntebb magunk is beszéltünk. Mivel Nolte mindenütt egyértelmű különbséget tesz Marx elmélete, a marxizmus, illetve a nevében föllépő forradalmi mozgalmak között, itt a legérdekesebb rész az „Intellektuelle Vorkämpfer der utopistischen Sehnsucht” c. fejtegetés: Lukács, Bloch, Horkheimer nézeteinek elemzése (94 sk.). Lukács Györgyről megállapítja, hogy fiatal korában Max Weber és Emil Lask körében fejlődött a gondolkodása, a német idealizmus által befolyásoltan, amelyhez azonban már ekkor éles társadalomkritika járult: „romantikus antikapitalizmus”, akár a fiatal Marxnál. Ez megy át a politikai cselekvésbe, amikor a kommunista párthoz csatlakozik, és világosan megfogalmazza, hogy olyanoknak kell most gyilkolniuk, akik tagadják a gyilkolást. Ez a tudatos bűnvállalás azonban szerinte különbözik az addigi történelmi bűnöktől, mert az erőszakmentes osztálynélküli társadalomhoz vezet, s ez igazolja a vörös terrort (így saját tizedelési eljárását is). A *Geschichte und Klassenbewußtsein* világosan mutatja, mennyire megmaradt nála a német idealizmus öröksége, ám Lukács sajnos gyorsan meghajolt elvtársainak kritikája előtt, és végül Sztalin föltétlen híve lett. Ámde aligha azért, mert ő volt az egyetlen létező „Anti-Hitler-Macht” – sokkal inkább szerepet játszik ebben Lukács kezdettől meglévő ellen-szenve a „nyugati civilizációval” szemben (v.ö. uo.: 94-95). – Ernst Bloch fiatal korában egy olyan új középkor hirdetője volt, melynek ő lenne a „paraklétosza”, s csak 1917-től lépett át politikai térre. „Vademecum für heutige Demokraten” (megjelent Bern 1919, a Suhrkamp-összkiadásban nincs benne, v.ö. *Kampf nicht Krieg. Politische Schriften 1917-1919*, hg. v. M. Korol, Frankfurt 1985) c. műve Poroszország és Ausztria szenvedélyes gyűlöletét mutatja. Bloch szerint ők a háború bűnősei, s még Zimmerwald „defetistáit” is bírálja, mert egyaránt bűnösnek tartják a háború összes hatalmait, holott Németország a főbűnös. Ezzel szemben a jók: Amerika wilsoni „farmerdemokráciája”, de főleg Oroszország, ahol a marxizmus legyőzi Tolsztoj szellemét és „porosz-cári” proletárdiktatúrát vezet be (v.ö. uo.: 96-97). Egy 1918. novemberi levelében kijelenti, hogy semmi köze Németországhoz: „[É]n teljesen fajtudatos [*rassebewußter*] zsidó vagyok, büszke vagyok ősi, titokzatos népemre, s legjobb részemben a zsidó vérben és népem nagy vallási tradíciójában

vagyok otthon.” (V.ö. uo.: 97.) A háború utáni realitásban Bloch szerint választani kellett a kapitalista Weimari Köztársaság és a szocialista Szovjet-Oroszország között: az előbbi istennélküli, léleknélküli stb., míg az utóbbiban az újrakeresztelek taborita–kommunisztikus–joachimista típusa tér vissza. A náciizmusban (ld. *Erbschaft dieser Zeit*; erről v.ö. fentebb saját elemzésünket) figyelemreméltó pontokat talál, de éppen ezért az emigrációban, még hozzá Amerikában, még szorosabban csatlakozik Sztalinhoz, mint Lukács a Szovjetunióban (ld. uo.: 98-99). – Max Horkheimer 1934-ben, Svájcban megjelent aforizmái: *Dämmerungen* félig marxista, félig schopenhaueri társadalomképet vázolnak föl a pénz uralmáról, mely azonban az előszó szerint elavult a náciizmus új típusú uralmi hatalmának győzelme nyomán. Azonban Horkheimer tudta, hogy már korábban egy ilyen hatalom győzött Oroszországban, s ezért a világháború után Adornóval együtt a „totalitarizmus”-elmélet egyik fő kidolgozója lett. (V.ö. uo.: 100 sk.) Miért vázolta föl Nolte ezt a három intellektuális életutat? Nolte szerint az „európai polgárháború” (ld. lentebb) még csak nem is a Kommunista Kiáltvánnyal kezdődött, hanem az életviszonyoknak az ipari forradalom által kiváltott átalakulásával (ld. uo.: 102). „Az 1917-es év bolsevik forradalma az utópikus-egalitárius ideológiának mindaddig legnagyobb sikerét és legmesszibb előretörését jelentette, s az odafordulás, amelyet Lukácsból, Blochból, Horkheimerből és széles áramlatokból kiváltott, bár persze igen különböző módokon, teljes egészében e jellegének köszönhető. Erejét azonban a háborús kimerültség negatív tényállásából vette, s egy nagyon egyénileg formált talajon ment végbe. E forradalomnak megvolt a történelmi jogosultsága, ám ugyanakkor egy visszájára fordulása is, mely jogtalanra tette. Ha e forradalom manapság nyilvánvalóvá lett hamissága a tervgazdálkodás hibás számítása és ezzel kapcsolatban a 'polgárság' különböző rétegeinek megsemmisítése volt, akkor egy re-akció nem lehetett már eleve jogtalan, amiért a fenyegető erőszaknak erővel állt ellent. Azonban a nemzetiszocialista, jobban mondván: radikálisista ellenforradalom történelmi jogosulatlansága abban állt, hogy nem volt kényszerítően szükségzerű, mivel a liberális rendszer társadalma még Németországban is, bár gyöngye, de nem ellenállásra képtelen volt...” (Uo.: 104-105.) (Ezzel kapcsolatban Hobsbawm például egyértelműen leszögezi, hogy „ebben a korszakban a liberális intézményeket kizárólag a politikai jobboldalról fenyegette veszély”, hiszen a szociáldemokraták államfenntartó erő voltak, a kommunisták viszont elszigeteltek; ld. Hobsbawm: 110-111). A jövőt illetően Nolte végülis egy – nyilván: konzervatív módon fölfogott – liberális modernitás jövőképét vázolja föl, habár egy bizonyos jellegzetes fönntartással: „Az amerikaiaknak talán igazuk van a jövőt illetően, ha a világ nemzeteinek történelmét az amerikai modernizáció paradigmája alapján szemléljük, de a XX. századi Európára nézve e szemléletmód – megítélésem szerint

– túlságosan leegyszerűsítő.” (Nolte, Reflexionen: 107.) Vagy pedig Európa zúrza-
varos történelmi múltja túl bonyolult hozzá, ahogyan egyszer – Thomas Mann
szívesen idézte, ld. később – maga Goethe utalt rá...

Direkt módon senki nemigen vitakozott Nolte eme polémiáival és utóvédharca-
ival. Indirekt vitának tekinthetjük például Martin Broszat könyvét: *Nach Hitler. Der
schwierige Umgang mit unserer Geschichte* (1986). A „történelemnélküli ország” kimé-
rájával kapcsolatban Broszat leszögezi: a náciknak semmi közük nem volt a német
kultúra és történelem voltaképpeni tradícióihoz (ld. Broszat, Hitler: 107). És még hoz-
zás teszi: „[Viszont] a történelmi visszapillantás nem kerülheti el: Dachau, Flossen-
burg vagy Sachsenhausen előtörténetéhez hozzátartoznak a *staatliche Arbeitshäuser*, az
intézetek a bajorországi Rebdorfban, a Köln melletti Brauweilerben, s ahogy még
hívták őket, akiknek lakóit 1933-ban elsőként vitték át a koncentrációs táborokba.”
(Uo.: 110.) A fő vitakérdésről a következőket írja a „Plädoyer für eine Historisierung
des Nationalsozialismus” jellemző című részben (159 sk.): „Mind 1933 előtt, mind
később is, a Harmadik Birodalomban a nemzetiszocializmus tömegbázisa nem vagy
csak csekély mértékben volt az egyetértés Hitler világnézetének lényegével, mely a
kortársak számára nem volt teljességében ismert, és konzekvenciáiban végképp nem
volt átlátható. Sokkal inkább alapult azokon az egyidejű, bár logikailag és politikailag
ellentmondásos, de mégis reálisan egymás mellett létező elementáris védekezési és
mobilitási szükségleteken, éppenséggel a középrétegben, melynek a nemzetiszocia-
lizmus a maga fölemelkedési, helyreállítási és megújulási jelszavaival ösztönösen egy
egyszerre társadalmi-konzervatív legitimitációt és egy dinamikus evokációt nyújtott.”
(Uo.: 168.) A DAF (Deutsche Arbeitsfront), bár többnyire csak szociálpolitikai propa-
ganda és manipuláció mellett, haladó szociálpolitikai újításokat is hozott: „Nem min-
den, ami az NS-időkben történt és történetileg jelentős volt, szolgálta kizárólag csak
a rendszer diktatorikus és embertelen uralmi céljait.” (Uo.: 171-172.) A „historizálás”
tehát természetesen lehetséges. – Ugyanezt mondja végső soron és a maga egészé-
ben a Dan Diner által szerkesztett kötet is: *Ist der Nationalsozialismus Geschichte?
Zu Historisierung und Historikerstreit* (1987). A szerkesztő a könyv bevezetésében
ténymegállapítás-szerűen szögezi le, hogy Németországban egy „Rekonstitution des
Nationalen” megy végbe (ld. Diner: 7). Saul Friedländer tanulmánya: „Überlegungen
zur Historisierung des Nationalsozialismus” a historizálásról viszont ezt írja: „A
historizálás minden történész számára – és ez esetben a náci időszak historizálása is,
amennyiben a történetírás minden rendelkezésre álló módszerével megértik – magá-
tól értődő dolog.” (Friedländer: 35.)

A vitával párhuzamosan azonban Nolte egy nagy összehasonlító munkát is
készített, ez volt a *Der europäische Bürgerkrieg 1917-1945: Nationalsozialismus und
Bolschewismus* (1987). Ennek az alaptézise az a főtebb már látott tézis, ezúttal mo-

nografikusan kifejtve, hogy mivel a bolsevizmus *előbb* volt, ezért a nemzetiszocializmus *miatta* volt. „Valójában az a meglepő, hogy messze nem Európa és Ázsia [!] összes polgára és kispolgára volt ennek az aggodásnak és gyűlöletnek az érzésétől eltelve, hanem ellenkezőleg, Szovjetországnak *nagy szociális kísérlete* több oldalról is rokonszenvező érdeklődést kapott. [...] A jelen könyv abból a föltevésből indul ki, hogy a kommunizmushoz való, rettegéssel és gyűlölettel teli viszony volt Hitler érzésének és ideológiájának mozgatórugója.” (Nolte, Bürgerkrieg: 16.) A kiinduló föltevés azonban nyilvánvalóan hibás: Hitler „érzése és ideológiája” még az előtt kialakult, hogy 1919-ben, még inkább 1920-ban foglalkozni kezdett volna a bolsevizmussal. Mindkettő alapja valójában a „zsidó” liberalizmus, marxizmus és a marxista szocializmus (szociáldemokrácia) gyűlölete volt, s a bolsevizmus inkább úgy jelent meg számára, mint egy radikális zsidó szocializmus, eredeti eszméjének végső bizonyítéka. A későbbiekre nézve már elképzelhető, amit Nolte állít: „A bolsevizmus a nemzetiszocializmus számára egy rémkép és mintakép [*Schreckbild und Vorbild*] volt egyszerre.” (Uo.: 22.) Legalábbis a szövegek szintjén. De hogy a közös vonások megvannak, az persze igaz: „Nemcsak Hitler jellemezhető mint az emberiség ellensége, a Gonosz megtestesülése, a civilizáció lerombolója; a történész tudja és ki is kell mondania, hogy mindezen kifejezések [...] a bolsevizmusra is alkalmazhatók, amikor Hitlerről még senki nem tudott; nem Hitler volt az első, aki hatalmi pozícióból hivatalosan kinyilvánította, hogy ő és a pártja nem tud egy bolygón élni embereknek milliókat számláló csoportjával, s ezért ki kell irtania [*ausrotten*] őket.” (Uo.: 25.) Nos, ha nekem is szabad így fogalmaznom, „a jelen könyv abból a föltevésből indul ki”, hogy a hitleri és a sztalini totalitarizmus egyaránt „a Gonosz megtestesülése”. De ettől még nem lesz igaz, hogy akár a bolsevikok, sőt akár maga Hitler, eleve azt nyilvánították volna ki, méghozzá hivatalosan, hogy emberek milliós csoportjait ki akarják irtani... Nolte ugyanakkor azonban látja a különbségeket, mégpedig minden fönntartása ellenére is: „Hogy a különbségeket nem lehet tagadni, szinte magától értődik... De a történelmi gondolkodásnak szembe kell fordulnia az ideologikus és emocionális gondolkodással, [...] és a 'másik oldalt' kizárni a mérlegelésből. [...] Ha Hitler győzött volna, a német uralom alatt álló Európában és nyilván a világ más nagy részein is, a történetírás évszázadokig a Vezér tetteinek dicsőítéséből állt volna. Egy *dehitlerizálás* [*Enthitlerisierung*] minden emberi számítás szerint lehetetlen lett volna.” (Uo.: 26-27.) Egy ideig bizonyosan, hosszú távon azonban ez végülis nem biztos.

Nolte fő tézise tehát, amennyiben valamennyire is komolyan akarjuk venni, úgy értelmezhető át, hogy a nemzetiszocialista totalitárius rendszer számára lehett a hasonló bolsevik rendszer „Schreckbild und Vorbild”; ld. különösen a „Die antimarxistische Machtübernahme in Deutschland: 1933” c. fejezetet (uo.: 28 sk.).

Ahogy a hitleri paranoiának az orosz bolsevizmustól való rettegését Nolte megteszi általános történelmi indoklásnak, ugyanezt megteszi német belső vonatkozásban is: „Ténylegesen a KPD volt a legerősebb párt a birodalmi fővárosban, s az egész [1933-as] február folyamán tele volt a levegő híresztelésekkel a kommunisták polgárháborús előkészületeiről; titkos fegyverszállítmányokról, sőt olyan tervekről, hogy német templomokat és múzeumokat borítanak lángba. Nehéz volna kételkedni benne, hogy Hitler e széles körben elterjedt gondokat és aggodalmakat osztotta.” (Uo.: 33.) Ebben azért annyival mégis több ráció van, hogy a német kommunisták tényleg handabandáztak az erőszakos forradalom – 1923 óta a napirendről ténylegesen lekerült – jelszavával; mindamellett annak kijelentése a Reichstag-tűz pillanatában, hogy ez márpedig a kommunisták műve, mégiscsak a paranoia megnyilvánulása volt, amennyiben nem tudatos hazugság – hiszen később sem találtak semmiféle bizonyítékot a kommunista összeesküvésre. (Hogy a kortársak szükségképpen a kommunistákat látták Németországban a szélsőségesebb erőnek, ld. uo.: 209; ez legalább egy valóságos szociálpszichológiai tény.) És Nolte ráadásul nem mér azonos mércével, neki csak a német nemzetiszocializmus mentegítése a fontos az orosz bolsevizmussal szemben – bár nem azért, mert a náciakat, hanem mert a németeket próbálja védeni. A kezdeti bolsevik terrorról például a következőket írja: „Nem lenne helyes azt mondani, hogy a bolsevizmus rezsimje az ellenségeitől volt fenyegetve és polgárháborúba sodorva, s a védekezésnél nagy keménységet és néha gonosz borzalmakat mutatott. A rezsim inkább már kezdettől fogva aktív erő volt, amely, egy pillanatnyi tömeghangulat támogatásával, minden politikai ellenfelének és minden olyan társadalmi erőnek, mely nem a szegényekhez és rabszolgákhoz számít, hadat üzent, és megsemmisítéssel fenyegette.” (Uo.: 64.) Az utóbbi állítással kapcsolatban fontosabb mi is beszéltünk az elmaradt és nyomorgó orosz néptömeg forradalmi bosszújáról. De mit kezdjünk az előbbi állítással? Eltekintve is a ténylegesen létezett fenyegetésektől, ha Hitler esetében elfogadható, hogy nem volt ugyan tényleges veszély, de ő azt hitte, hogy van, s ez magyarázza a cselekedeteit, miért ne fogadhatnánk ezt el a bolsevikok esetében? Ugyanez a helyzet a folytonosan fölemlegetett „kiirtással” is. Nolte szerint Zinovjev 1918. IX. 17-én kijelentette: „Szovjetoroszország százmillió lakosságából meg kell nyernünk magunknak kilencvenet. A többről nincs mit beszélni, ki kell irtanunk [ausrotten] őket.” (V.ö. uo.: 67.) Mármost először is Nolte jegyzetben megadja, hogy a német „ausrotten” igének az orosz eredetiben az *unicstozsat*’ ige a megfelelője (ld. uo.: 558), s azt hiszi, ezzel erősítette, holott éppenséggel gyöngítette az álláspontját. „Kiirtani” a burzoáziát, ez nem ugyanaz, mint *megsemmisíteni*. Az utóbbi egy társadalmi csoport fölszámolását jelenti, az előbbi az egyes személyek megölését. Az „Endlösung” például nem megsemmisíteni akarta a zsidóságot, hanem kiirtani. Továbbá: Zinovjev

tehát egy 10 milliós tömeg megsemmisítéséről beszél. Kik lennének ezek az emberek? Körülhatárolja őket, akár csak megközelítőleg is? Javasol konkrét terveket a kivitelezésre? Vagy neki is csak a szája jár, mint a német kommunisztáknak? És ha igen – mint ahogy nyilvánvalóan igen –, hogyan építhet erre bármilyen tézist egy komoly történész? Éppígy: mennyire lehet bazírozni átfogóbb jellegű téziseket olyasmikre, hogy „Dachau első parancsnoka, Hilmar Wäckerle, az SS-legényektől szó szerint azt követelte meg, hogy ők ugyanaz legyenek Németország számára, mint Oroszország számára a Cseka” (uo.: 40)? Ez egy – talán – érdekes kuriózum. Ennél mégiscsak több, hogy, mint Nolte maga is rámutat, a másik oldal is utánzott, mégpedig a legfelsőbb szinten: ő írja, hogy Sztalinra mély hatást tett, hogyan bánt el Hitler az ellenzékével, hogyan szervezte meg a Kirov-merényletet és folyományait ennek – bár nem közvetlen – mintájára, hogyan semmisítette meg 1938-ra gyakorlatilag Lenin pártját (ld. uo.: 233-234, 272). Főntebb idéztük továbbá Sztalin szavait a Berija-Himmler párhuzamról, ami gyakorlatilag Wäckerle szavainak megfordítását adja, és jóformán kizárt, hogy tudatosan. A két rezsimnek egyszerűen közös *an sich* törvényszerűségei voltak, kifejezett utánzásra valójában nem volt szükség, s így az is mindegy, melyik rendszer volt előbb és melyik később. A bűnököt is mindkét oldalon a végtelenségig lehetne sorolni. Amit azonban Nolte éppen mint történész nem akar megérteni, mint „filozófiai történetíró” azonban különös módon megért, az a két rendszer elvi síkon jelentkező különbsége. Joggal mutat rá az orosz forradalom (minden tömegforradalomhoz hasonló) borzalmasságára: „Minden bevett fogalom szerint bűnözők és tömeggyilkosok voltak, az ő számukra azonban ezek a bűnök és tömeggyilkosságok éppenséggel egy magasabb ‘forradalmi’ morál posztulátumai voltak, mely végül az igazságosság és erkölcsiség birodalmához vezethet. Még azáltal sem hagyták magukat útjuktól eltéríteni, hogy saját beismerésük szerint is szadistákat és bűnözőket vettek rá a szolgálatukra.” (Uo.: 361.) De hogyan lehetséges akkor, hogy az orosz forradalom és Lenin 1917-ben és utána nagyobb szimpátiát kapott, mint a német ellenforradalom és Hitler 1933-ban és utána? Nolte elvi szinten végülis tudja a választ: az előbbiben elementárisabb és monumentálisabb célok jelentek meg, míg az antiszemitizmus egy kifejezetten *mittelalterlich* jelenség volt (ld. uo.: 67-68). Ennek folytán: „A Szovjetunió a Gulag-szigetcsoporthoz képest is közelebb állt a nyugati világhoz, mint a nemzetiszocializmus.” (Uo.: 594.) A marxizmust az eltorzításaitól mindig megkülönböztető Nolte ezért egy másik helyen úgy látja: a nyugati marxizmus mindezek után is, egy önkritika révén, megőrizheti a marxi gondolat eredeti racionális magját, miszerint „nem az embernek kell a haladáshoz, hanem a haladásnak az emberhez alkalmazkodnia” (Nolte, *Revolution*: 534).

Nolte könyvével csaknem párhuzamosan készült (8 évvel később, 1995-ben jelent meg) François Furet könyve, a *Le passé d'une illusion*. Furet számára a

historizálás nem probléma, hanem tény: „A kommunizmusnak vége, s ez olyan, boncolásra alkalmas történelmi tárgyat csinált belőle, mint amilyen a fasizmus (vagy a nácizmus).” (Furet: 275.) Számára is probléma viszont fasizmus és kommunizmus viszonya, de nem azokkal a súlyos szociálpszichológiai koloncokkal, mint Nolténak: neki valóban csak „historizált” történelmi probléma. Egy helyen érinti is Nolte elméletét, mely „a lineáris oksági viszony miatt, amely az előzmény-nyel magyarázza a következményt, túlságosan leegyszerűsített magyarázatot ad. [...] Egy ilyesfajta értelmezés, ha a nácizmus igazolásához nem is, de részleges felmentéséhez mindenképp elvezethet...” (Uo.: 283-284.) Furet szerint Nolte határozottan „gyengítette saját értelmezését, amikor tézisést túlhajtotta: a zsidókat Hitler szervezett ellenfeleivé akarta megtenni, mondván, hogy ellenségeinek szövetségesei voltak... [...] Az érv sokkoló, ugyanakkor hamis. Ez kétségkívül arra a megalázott német nacionalizmusra vezethető vissza, amelyet ellenfelei már húsz éve hánytak Nolte szemére, és amely könyveinek egyik mozgatórugója” (uo.: 285-286). Furet ugyanakkor maga is részletesen és alaposan bemutatja bolsevizmus és fasizmus közös vonásait, kezdve attól, hogy „közös talajból születnek, a háborúból: ugyanannak a történelemnek a gyermekei... A lövészárkokban szerzett előtanulmányokat viszik át a politikába: az erőszak megszokását, a szélsőséges szenvedélyek naivitását, az individuális alárendelését a közösségének” – s ezzel elérkezik, amitől a liberálisok mindig rettegtek: a tömegek kora (uo.: 287-288). A két rendszer közös sajátosságait a legjobban a „totalitarizmus” fogalma fejezi ki, de a mozgalmak fejlődésében világosan kimutatható két korszak: a Lenin/Mussolini illetőleg a Sztalin/Hitler fémjelezte korszakok (ld. uo.: 293; a Lenin–Mussolini párhuzam egyébként magától Mussolinitól származik). A kifejlődött totalitarizmust Sztalin és Hitler rendszerei képviselik, melyek „közös abban, hogy a civil rend megsemmisítésén dolgoztak, az individuumokat abszolúte alárendelve az ideológiának és az állampárt terrorjának” (uo.: 317). Furet rámutat számos figyelemreméltó érintkezési pontra az előzményekben is, melyeket főntebb részben már érintettünk; ilyenek: Moeller lelkesedése Dosztojevszkij, Radek lelkesedése Schlageter iránt (ld. uo.: 338), a Nyugat közös gyűlölete és a Rapallo utáni gazdasági és katonai együttműködés, mely végül oda vezet, hogy a német konzervatívok Sztalin politikájában (egyébként nem alaptalanul!) mindenekelőtt a nacionalista fordulatot lássák – nekik „Sztalin Oroszországa valami újpórosz dolog primitív változata, orosz szocializmus, katonai táborként megszervezve”; s az ilyen elképzelések visszhangra találnak a nemzeti bolsevik Niekischnél, a forradalmi nemzetiszocialista Strasser-fivérekén át, egészen az oroszbarát náci Goebbelsig (ld. uo.: 348 sk.). A két rendszer lényegi azonosságáról Furet részletesen idézi Waldemar Gurian korabeli (1935-ös) elemzését (v.ö. uo.: 356 sk.). Eszerint a nácizmus „a bolsevik ideológia

legtisztább típusa”, mert merő nihilizmus; „még az a távoli kötődés sincs meg benne, mint a bolsevizmusban, amely a marxizmuson keresztül megőríz valamit az ész univerzalizmusából. [...] A nácik ellenségessége az orosz bolsevizmussal szemben” abból adódik, hogy gyűlölik azt, „amit megőrzött a marxizmusból. [...] Az orosz bolsevizmus a múlttal való szakítás kívánt lenni, miközben a nácizmusban számos konzervatív ember vagy német polgár a hagyományok valamiféle folytatását vélte látni... De mind tévedtek: [...] a nácizmus az eredeti bolsevizmus ellen fordult bolsevizmus.” (V.ö. uo.: 360-361.) Hasonló tipikus jelenségeket vett észre különféle reakcióiban és szemmel Thomas Mann is – például a stílusok látványos azonosságában a Lenin-mauzóleum és a Feldherrnhalle előtt álló díszőrség között (v.ö. uo.: 363 sk.; Mann reflexióira később még visszatérünk).

Ezen a helyzeten, pontosabban a helyzet értékelésén a II. világháború változtatott. Láttuk, hogy a bolsevizmus és a fasizmus is egyaránt az I. világháborúból született, s ez a második most az első folytatása volt radikálisan túlhajtott, erőszakos eszközökkel – éppen mert bolsevizmus és fasizmus egyaránt résztvettek benne: „A második világháború ideológus jellege példátlan a történelemben (kivételt a polgárháborúk jelentenek)...” (Uo.: 623; v.ö. Nolte: „europäischer Bürgerkrieg.”) A változást pedig a kommunista Szovjetunió győzelme és a náci Németország bukása indukálta: „Ebben az értelemben az 1939-es háború fejezi be azt, amit az 1914-es elkezdett: az európai közvéleményt a nagy politikai vallások befolyása alá vonja. Ezt azonban úgy teszi, hogy az egyiket megsemmisíti, a másikat pedig kitünteti – vagyis megsokszorozza erejét. A győztes antifasizmus nem forgatja fel azt az erkölcsi és politikai rendet, amelyben felnőtt. A demokratikus gondolat válságát viszont elmélyíti, miközben úgy tesz, mintha feloldaná. Ez a kor nagy illúziója. Csak nemrég jutottunk túl rajta, de most sem az értelmünkön múlt, inkább magától alakult így.” (Uo.: 618.) Az 1945-ös háborús vereség iszonyatos terhet zúdított a németekre, mert Németországot azonosnak vette a nácizmussal. Itt végül mindegy lett, hogy a totalitárius Olaszország nem követett el hasonló bűnököt, és hogy a totalitárius Szovjetunió igen. „A nácizmus utolsó négy éve immár kimondta az igazságot a fasizmusról. Ez a négy év olyan mérvű iszonyatot vált ki, hogy a civilizált világ minden haragját a fasizmusra zúdítja. [...] Mindenki helyett és a század minden bűnéért Németország fizet.” (Uo.: 615.) Németország az első világháború egyik fő – a látszat szerint a legfőbb – felelőse volt a világ szemében; most a második világháború legfőbb – a látszat szerint azonban az egyetlen – felelőse. „A nácizmustól való irtózás egyre növekedett a háború alatt. A rettenet a náci rendszer legyőzésekor robbant...” Ekkor válik mellbevágóan ismertté a koncentrációs táborok valósága, ám ebben a háborús vereségnek nagyobb a szerepe, mint magának a megismerésnek, hiszen az információk valójában már korábban

is hozzáférhetők voltak. (Ld. uo.: 627-628.) A németeket 1918-ban mint nemzetet ítélték el, 1945-ben nációként taszítják ki őket (ld. uo.: 629). Joggal mondhatjuk tehát, hogy Hitler első és utolsó áldozatai (1933-ban és 1945-ben) egyaránt a németek voltak... Ám a polgárháborús jelleg miatt a náciizmus veresége visszaüt az egész európai burzsoáziára is, mely most lakol azért, hogy a valós vagy vélt kommunista veszéllyel szemben a fasiszmusban keresett védelmet. Ismert Max Horkheimer tézise, miszerint aki nem beszél a kapitalizmusról, annak a fasiszmusról is hallgatnia kell (v.ö. uo.: 630-631)... A kommunista mozgalom (és vele a szovjet totalitarizmus) viszont most, a győzelem következtében, hirtelen fölértékelődik, élve azzal az előnyével, amely a fasiszmussal szemben – elvileg – kezdettől fogva jellemezte: „A leninista beszédmód intellektuális fölénye a fasiszta beszédmóddal szemben így abban áll, hogy az előbbi visszatér – a polgári demokrácia kritikáján túl – a liberális filozófia alapkövéhez: épp azért kell megdönteni azokat a rendszereket, amelyek a liberalizmusra hivatkoztak, hogy a liberalizmus ígéreteit beteljesítsék; tehát a kommunizmus ugyanúgy az egyén autonómiájára törekszik, ahogyan az a liberalizmusnak is középponti gondolata volt. Ez valóban nagy előny, mert lehetővé teszi, hogy a kommunista mozgalom belehelyezze tevékenységét a történelem menetébe, és önmagát a haladás örököséiként és folytatójaként gondolja el, a fasiszta mozgalommal ezzel szemben úgy kell elképzelnie saját szerepét, hogy az a modern történelem menetének a demokrácia felé vezető végzetes láncolatát hivatott megtörni.” (Uo.: 49.) És itt van annak a végső oka is, miért tartott Nolte – talán jogtalanul – lehetetlennek egy dehitlerizálást, s miért volt lehetséges, ha jóval később és nehezen is, egy desztalinizáció, sőt végül miért mehetett át a kommunista rendszer békés úton a liberális demokráciába.

Ha nem is szükségszerű, de eléggé természetes volt mindezek után Ernst Nolte és François Furet diszkusziója, mely egy levélváltás-sorozat formájában ment végbe: ezt a *Commentaire* c. folyóirat 1997. évi 3 és 4. száma közölte. Nolte egy 1996. II. 20-i levelével jelentkezett Furet-nél, a *Le passé d'une illusion* rá utaló jegyzete kapcsán (ld. Furet–Nolte: 10). Természetesen szerepet játszhatott lépésében a megváltozott világhelyzet is, melyet az írásaiból magyar nyelven megjelent válogatáshoz írt jegyzetében (1996. március) így regisztrált: „Meg vagyok győződve róla, hogy a XX. századot értelmező gondolataim az egykori 'keleti blokk' országaiban nem ütköznek abba az ideges, mondhatni hiszterikus ellenállásba, amelynek Németországban voltak kitéve; [...] s az olyan terminusok, mint 'historizálás' és 'relativizálás' (jobb kifejezéssel: 'relacionalizálás') megkapják egyszerű és megvilágosító értelmüket.” (Nolte, *Történetírás*: 252.) Furet-hez írt levelében Nolte, nyilvánvalóan ugyancsak abban bízva, hogy egy francia baloldali (az odahagyott kommunizmus bírálója) ezt kedvezőbben fogadja majd, mint a német baloldaliak,

ismét apologetikus álláspontot vesz föl: „Az a véleményem, hogy a 'végső megoldás' csakis akkor lesz megérthető [*verstehbar*] – szemben azzal, hogy érthető [*verständlich*] lenne –, ha hozzávesszük a 'zsidó messianizmus' jelenségét, illetve azt, ahogyan ezt Adolf Hitler és hívei felfogták.” (Furet–Nolte: 13.) Vagyis újból elővette a kommunista messianizmus eredetét a zsidó (és az általa persze nem említett keresztény) messianizmusból, mely ebben az általános formában semmitmondó; továbbá Hitler pszichológiáját mint szerinte objektívnak tekinthető történelmi faktort. – Furet a válaszában (1996. IV. 3.) mindenekelőtt Hannah Arendt totalitarizmus-konceptiójához utalta Noltét, mely a két mozgalom kölcsönös föltételezettségét és rokonságát is megvilágítja: „Ahogyan a fasiszta mozgalmat az antikommunizmus, ugyanúgy a kommunista mozgalmat az antifasizmus táplálta. De mindkettő tiszta szívéből gyűlöli a nagypolgári világot, és ebben a gyűlöletben egymásra is találhatnak.” (Uo.: 15.) Ugyanakkor magukon az egyes mozgalmakon belül is vannak különbözőségek, így Mussolini és Hitler fasizmusa között, hiszen Mussolini antikommunista volt, de például nem volt antiszemita. „Az az érzésem, hogy Ön a kelleténél jobban hangsúlyozza a fasizmus *reaktív* jellegét, vagyis azt, hogy a kommunizmus után és a kommunizmus precedensére adott válaszként jött létre. [...] A német szélsőjobbna, [...] sőt az egész jobboldalnak, egyáltalán nem életszükséglete a kommunistaellenesség, anélkül is minden oka megvan a demokrácia utálatára. [...] Az az állítás, amely szerint 'a Gulag megelőzte Auschwitzot', hamisnak éppen nem hamis, és nem is üres megállapítás. Mindössze az a probléma, hogy korántsem oksági viszony a jelentése. [...] Hitlernek meg a nácioknak nem volt semmi szükségük holmi 'racionális motivációra', hogy gondolatilag is megalapozzák az októberi forradalomnál sokkal régibb zsidógyűlöletüket. [...] A zsidók ugyanis először a demokráciának voltak a bűnbakjai, még jóval azelőtt, hogy a bolsevizmus bűnbakjai lettek volna.” (Uo.: 16-17.) – Nolte az újabb levelében (1996. V. 9.), Furet könyvére hivatkozva, először is tanújelét adja a másik oldal elvi álláspontja iránti nagybecsülésének (amint már utaltunk rá, ez nála valóban őszinte és jóhiszemű), amikor ezt írja a marxizmusról illetve a belőle sarjadt kommunizmusról: „Az utopisztikus illúziókat, meglehet, megcáfolta a történelem, ez azonban mitsem változtat a marxista-kommunista mozgalom nagyságán, úgyhogy sokkal inkább azoknak kellene megbánást mutatniuk, akik kimaradtak belőle, nem pedig azoknak, akik csatlakoztak hozzá.” (Uo.: 18.) Miután azonban ily módon mintegy hitelesítette magát, visszatér a vesszőparipájához: „Németországban már jóval 1789 előtt körvonalazódnak a felvilágosodás-ellenes tendenciák, amelyek ugyanolyan szemrehányásokkal halmozják el a felvilágosodás híveit, mint amilyeneket később a jakobinusokra fognak szórni. Mindamellet e tendenciák egészen más formát öltöttek, miután a királyt halálra ítélték és kivé-

gezték: ekkor fordult csak 'igazán komolyra' a dolog. Énszerintem Hitler esetében is akkor fordultak 'igazán komolyra' a dolgok, amikor szembesült a 'véres orosz diktatúrával' és a 'nemzeti értelmiség megsemmisítésével'. Csakis így lehet ok-okozati összefüggést teremteni Auschwitz és a Gulag között. Ez az ok-okozati összefüggés, persze, nem azonos a természettudományokból ismert okozatisággal. Ha figyelmen kívül hagyjuk Hitlernek és legközelebbi bizalmasainak felfogását, akkor nincs ok-okozati összefüggés Auschwitz és a Gulag között, sőt, már amennyire ezt meg lehet ítélni, Auschwitz sem lett volna. De lehetséges egy sokkal rejtettebb összefüggésről beszélni: ha valaki – bárki legyen is – elhatározza, hogy ugyanolyan 'határozott és következetes rendszert' állít szembe a bolsevizmussal, akkor e terv megoldásához szüksége van valami, az 'osztályok lerombolásának' tekintélyes célkitűzésével analóg dologra, amit oly világosan vázolt az ideológia; és aminek tárgya nehezen lehetne más csoport, mint a zsidóság." (Uo.: 19-20.) Szögezzük le először: nincs kétfajta okozatiság, egy, amelyik a természettudományok területén, s egy másik, amelyik a társadalomtudományokban szerepel; a két területen ugyanazon okozatiság érvényesül, legfőleg más föltételek és körülmények között. Másodszor, Hitler pszichológiája természetesen sok szempontból magyarázatot adhat Hitler cselekedeteire, de legfőleg megérthetővé, nem pedig érthetővé teszi őket. És nem győzzük ismételni: Hitler antiszemizmus nemcsak logikailag, de történetileg is eredendőbb volt, mint antibolsevizmusa, s ha ez nem így lett volna, találhatott volna magának más ellenséges célcsoportokat (a kommunistákat, a szocialistákat, a marxistákat). Nolte szerint Hitler antiszemizmusának volt egy „racionális magja”: az, hogy a zsidók vezető szerepet játszottak a kommunista és a szocialista mozgalomban, „nyilvánvalóan a történelmi judaizmus egyetemes és messianisztikus tradíciói miatt”; azonban „ennek emlegetése nem szükségszerűen legitimálás; a 'racionális' szó itt annyit jelent, hogy gondolatilag felfogható és immanensen ábrázolható” – ahogyan a középkori pogromok is magyarázhatók a kamatra adott kölcsön zsidó (kényszer)monopóliumával, bár ez nem igazolja őket... (Uo.: 20.) Ez végre értelmes beszéd, méltó egy történészhez: természetesen nyilvánvaló, hogy minden nagy – pozitív vagy negatív irányú – történelmi mozgásnak (ilyen vagy olyan módon) megvoltak a maga történelmi okai. Ami ezután következik, az viszont már szintiszta spekuláció: „Épp ezért érzem teljesen alaptalannak azt a felfogást, amely szerint aki azt állítja, hogy a nácizmus csak a bolsevizmusra adott reakció, az valójában igazolja a nácizmust.” Hogy a „zsidó részvétel” ne legyen eszköz az antiszemizmusnak, „lehet az oka annak, hogy túlságosan is 'áldozatként' mutatták be a zsidóságot. Így azonban elzárták a rálátást egy nagyon fontos tényre, arra, hogy a zsidóság ('Isten népe', 'az emberiség népe') történelmi nagyságánál fogva nem hozható egy szintre a cigánysággal, amely csakugyan nem

volt más, csak áldozat.” (Uo.) Hogy a cigányság nem játszott olyan történelmi szerepet, mint a zsidóság, minek következtében ők a nácikban csak megvetést, de nem gyűlöletet váltottak ki (minek folytán a cigányokat csak mellékesen gyilkolászták, a zsidókat meg fő célpontként), ez ugyan mondható, de az ok nem a vallástörténeti összefüggésben keresendő, melynek itteni beállítása a zsidóság értelmetlen mítizálásához vezet, még ha esetleg pozitív konnotációval is. – Furet, újabb levelében, igyekszik visszaterelni Noltét a kézzelfogható realitásokhoz, amikor rámutat, hogy az I. világháború sokkal nagyobb szerepet játszott a fasizmus „aktualizálódásában”, mint bármi más (ld. uo.: 23); az ún. „racionális mag” kapcsán pedig megjegyzi: „[N]em vagyok képes megérteni, mit is ért Ön ezen a kifejezésen. Ha azt, hogy ’ésszel megérthető’, akkor azzal érvelnék, hogy nincs olyan tébolyult hiedelem, amelyet meg ne lehetne érteni: és hogy ha az összes társadalmi igazságtalanságot a zsidók nyakába varrjuk, ez semmivel sem ’irracionalisabb’, mint a bolsevizmusnak zsidó összeesküvésként való felfogása. [...] Mellesleg Hitlernek és párthíveinek szemében a zsidók nemcsak a bolsevizmusnak, de a hazátlan kapitalizmusnak is jelképei voltak.” (Uo.: 24.) Utal arra a szimpla tényre, hogy Hitler nem hivatkozott antiszemitizmusa megindoklásaként a Szovjetunióban végbement eseményekre: „[K]ötve hiszem, hogy Hitlernek volna olyan megnyilatkozása, amelyben összehasonlítaná a kulákok elpusztítását a zsidók kiirtásával. Nekem is az a véleményem, hogy össze kell hasonlítani a bolsevizmusnak és a fasizmusnak a történetét, de a bolsevizmus és a fasizmus párhuzamos története, amely nélkülözhetetlen a XX. századi Európa történetéhez, nem homályosíthatja el sem szenvedélyeik, sem bűneik sajátosságát, azt, amitől olyanok lettek, amilyenek voltak: máskülönben hogyan is tudnánk megmagyarázni a szándékaikat? Hitlernek nem volt semmi szüksége a kulákság likvidálásának precedensére, tudta ő anélkül is igazolni a zsidók likvidálásának szükségességét. Félúton a bevallott szándék és a tett között, a háború meg a hódítás megannyi lehetőséget teremtett a likvidálásra, és ennek megértéséhez semmi szükség a kulákellenes terror ’utánzásának’ hipotézisére.” (Uo.: 25.)

A levélváltás egy második körében Nolte – amint már megszokhattuk tőle – sok tekintetben finomította álláspontját, fő téziseinek változatlan fönntartása mellett. Így 1996. IX. 5-i levelében a „racionális mag” ügyében a következőket mondja: „[A]z intellektuális fejlődésben, illetve az európai szocialista ideológia és mozgalom fejlődésében, majd a bolsevikok oroszországi hatalomrajutásában és uralkodásának első idejében a zsidó származású férfiak és nők által betöltött szerep egyaránt jóval meghaladja az átlagot”; de ugyanez a jelenség megvan mondjuk a Nobel-díjas tudósok esetében is – talán még ebből is lehetne vádakot fabrikálni (uo.: 29). Az előbbi ügyre már nem érdemes több szót vesztegetnünk, ám az utóbb-

binak is megvan a maga teljesen racionális, okszerű magyarázata. Minthogy a kapitalista társadalomban az emberi cselekedetek legfőbb mozgatórugója – amint ezt Max Weber megmutatta – a teljesítményelv, a gazdaságilag amúgyis a pénzügyletekre szorított zsidók pedig a középkori társadalomban csak kiemelkedő teljesítmények fölmutatásával remélhették helyzetük javulását, erre való szocializálódásuk előnyt jelentett számukra a modern polgári társadalom kifejlődésekor. Egészen más kérdés azonban az antiszemiták és különösen a nácik által különféle ügyekben hangoztatott „zsidó felelősség”. Nolte így folytatja: „Ám a kérdés ezen irracionális interpretációja még mindig messze volt attól a teljességgel irracionális bűntől, amely a zsidó népnek, pontosabban legszegényebb és leginkább nélkülöző rétegeinek elpusztításával nem csupán a 'zsidókérdés' megoldására szolgált, de arra is, hogy eltörölje a szocializmust, pontosabban az internacionalista, marxista szocializmust, végső soron a 'modernitást'. Bizonyítékok sora mutatja, hogy meggyőződéses antiszemiták háborodtak fel a keleti zsidók elpusztításán, és eszközeikhez mérten próbáltak szembeszegülni. Ezt a bűnt csak akkor lehetett véghezvinni, amikor egy fanatikus antiszemita – az antiszemitizmussal csak nehezen kapcsolatba hozható okoknak köszönhetően – egy nagy állam, ezáltal egy szerteágazó hatalmi gépezet abszolút ura lett. Ennek a központi személynek, Hitlernek a szándéka nélkül nem lehetett volna végső megoldás... De a félelmetes és irracionális végeredmény kiindulópontja szerintem egy helytálló megállapítás volt...” (Uo.: 30.) Hát persze. Ha azt látom, hogy egy számomra ellenszenves személy pisztolyt hord a zsebében, aztán éjszaka találkozom vele a sötét utcán, s úgy találok, hogy fenyegetően néz rám és a zsebe felé nyúl, ezért hát lelövöm, mielőtt ő tudna lelőni engem, ám végül kiderül, hogy a pisztolyában nem is volt töltény – akkor a félelmetes és irracionális végeredmény kiindulópontja kétségtelenül egy helytálló megállapítás volt... Érdekes viszont, amit Nolte itt saját történetírói szándékairól és az ún. „revizionista” történetíráshoz való viszonyáról mond. Elégge meglepő módon kijelenti: „Egyáltalán nem osztom azt a vélekedést, mely szerint a fasizmus 'kizárólag a bolsevizmussal szembeni reakció.’” Hiszen, mondja, fasizmus-könyvének első fele éppen az előtörténettel foglalkozik, például Gobineauval, viszont másfelől európai jelenségként kezelni a fasizmust nem arra szolgál, hogy ezzel fölmentést adjunk Németországnak... (Uo.: 30-31.) Majd hozzáteszi: de hogyan lehet a „Wehrmacht bűneiről” úgy beszélni, hogy közben a GPU bűneit „csupán mellékes ténynek vagy egész egyszerűen nemlétezőnek szokás tekinteni” (uo.: 32). Vagyis nem tévedés, amit Furet is megírt a könyvében: Noltéban, hiába is tagadja, csakugyan a megalázott német nemzeti érzés munkál egész tevékenysége során, s ha fölmenteni nem is, de menteni mindenképp szeretné Németországot; ami végülis nem bűn, csak éppen elhomályosítja – mert tendenciózussá teszi –

történeti tisztánlátását: célja nem a történelmi igazság szolgálata, hanem az általa vélt történelmi igazságszolgáltatás lesz. Az ún. „revizionizmusról” aztán először úgy véli, hogy nem perekkel, hanem érvekkel kell válaszolni rá (ld. uo.: 33), mely állításban nyilvánvalóan igaz, hogy érvekre mindenképpen szükség van, míg a perek szükségességén lehet vitatkozni. Mint mondja, fasizmus-könyve írásakor ezeket a problémákat még nem ismerte, viszont ismerte Hitler korai (mint kiderül: 1920 körüli) gondolatvilágát, s azokat a hatásokat, melyeket Alfred Rosenberg, Erwin von Scheubner-Richter és mindenekelőtt Dietrich Eckart, a „sarkossillaga” gyakorolt rá. (Főtebb minderről volt szó.) Hitler ennek nyomán lett az a fanatikus ideológus, a szociobiológia híve, akinél az antiszemitizmus és antikommunizmus precedens-nélküli egysége jött létre; s így – mondja Nolte – „tudomásom szerint én voltam az első, aki azt merte állítani, hogy bizonyos kijelentések, melyeket Hitler korábban tett [...] már egyértelműen előrevetítették a zsidók kiirtását” (uo.: 33-34). Ez az állítás az „előrevetítésről” csakugyan nem mond ellent ama ténynek, hogy Hitler sokáig nem a zsidók megölését, hanem elűzését tervezte: az előbbi nyilván ő sem látta kivitelezhetőnek normális körülmények között, csak a háború kitörése után. (Akkor viszont mi értelme volt Nolte részéről a Weizmann-levél többszöri előrángatásának?) Tehát a revizionizmusnak nincs igaza, viszont ha vannak revideálásra szoruló adatok, akkor a helyreigazítást meg kell tenni, bárhonnan jöjjön is. „Mégis látnunk kell, hogy e korrekciók és megszorítások egyike sem vonja kétségbe a dolog lényegét”, szemben a szélsőséges revizionizmussal. „Ám úgy vélem, a revizionizmus valamennyi érvelésénél összehasonlíthatatlanul nagyobb bizonyító erővel bír Hitler politikai testamentumának a következő mondata: a bűnös, vagyis a zsidóság időközben bűnhődött, 'habár humánusabb módszerek által [*wenn auch durch humanere Mittel*].’” (V.ö. uo.: 35-36; kissé javítva.) Ezt főtebb magam is így véltem. – Furet válasza (1996. IX. 30.) a zsidóság szerepét világos és egyértelmű társadalmi tényezőkkel magyarázza meg: „A 'racionális' elem [...] azzal magyarázható, hogy a zsidók a modern világban olyan embercsoportot (vagy mondjam azt, hogy népet?) alkotnak, amely nagyon erősen vonzódik – mégpedig a szónak mind politikai, mind filozófiai jelentésében – a demokratikus univerzalizmushoz.” (Uo.: 37.) A középkori antiszemitizmus (helyesebben: antijudaizmus) a keresztény érületen alapult, a modern szerint a demokratikus univerzalizmus csak a zsidó világuralomra szolgál (ld. uo.: 38). (Láttunk rá példákat, hogy voltaképpen Nolte is ebben látta Hitler antiszemitizmusának lényegét, egyben gondolkodásának korlátoltságát.) A fasizmus ezzel a modern fejlődéssel szemben nyilvánvalóan ellenforradalmi szerepet játszott, de nem akárhogyan, hanem álföradalmi módon, amire először Mussolini adott példát. „Én inkább [...] nem is annyira ellenforradalmi mozgalomként értékelném a fasizmust, hanem olyan

mozgalomként, amely a forradalom eszméjével [...] ajándékozza meg az európai jobboldalt. [...] Hitler személyisége alapvető szerepet játszott... Nélküle, az ő zseniális politikai negativitása nélkül talán minden más lett volna.” (Uo.: 39.) Ugyanakkor ez a korlátozottság és negativitás nem teszi lehetővé a kétfajta totalitarizmus egyenértékű kezelését, bármennyire is egyaránt és egyformán elítélendő a gyakorlatuk: „Mivel az erősebb uralmának volt a hirdetője, a legyőzött fasiszmusnak ma már csak a bűneit látjuk. A kommunizmust viszont, mivel az egyenjogúság látszatával lépett fel, még politikai és erkölcsi bukásában is felmenti eredendő jószándéka. [...] [...]a zsidók megsemmisítésének vállalkozása, minden politikai vagy hatalmi harctól függetlenül, pusztán azért ítélt halálra férfiakat, nőket és gyermekeket, mert zsidónak születtek. [...] Azzal pedig, hogy ezt a népet meg akarták semmisíteni, a náciak valójában az európai civilizáció megsemmisítését határozták el...” (Uo.: 40-41.) Végül Furet magátólértődőként szögezi le, hogy a történetírás összes szükséges korrekciói természetesen helyénvalók (ld. uo.: 41-42). – Nolte az újabb levelében (1996. XII. 11.) elismeri, hogy különbség van a „szociális kiirtás” (helyesebben: megsemmisítés) és a „biológiai kiirtás” között, de „a valóságban a választóvonalakat nem lehet olyan élesen meghúzni, mint elméletek szintjén”, s a kommunizmusról megjegyzi: „nem kellene-e szigorúbban megítélni egy olyan mozgalmat, melynek szándékait talán 'barátságosnak' nevezhetnénk, a valóságban azonban, bárhol került is erőszakkal hatalomra, óriási emberáldozatot követelt; szigorúbban, mint egy olyan pártot, amelynek szándékait egyből rossznak tekintjük?” (uo.: 42). Az előbbi állítás egy téveszméhez való makacs ragaszkodás: való igaz ugyan, hogy egy szociális megsemmisítés tényleg tendálhat a biológiai kiirtás felé, ámde nem szükségszerűen; a biológiai kiirtásban viszont már eleve szükségszerűen benne van ez a sajátlagos jellege. Az utóbbi kérdés azonban bizonyos szempontból – a cselekvés morális megítélése szempontjából – jogos: valóban szigorúbban ítéltethők meg morálisan azok, akik magasztos humanista eszmékkel igazolják büntetteiket, mint azok, akik ezeket egyszerűen az erő hatalmával indokolják. (V.ö. főntebb Vajda álláspontját.) – Furet utolsó levele (1997. I. 5.) általános-ságban méltányolja Nolte törekvéseit, azonban megjegyzi: ha Nolte úgymond nem nacionalista (akár a szó jó értelmében is), akkor „hogyan lehetséges, hogy minden olvasója kiérezte könyvéből annak a német honpolgárnak a sajátos fájdalmát, akit mélyen lesújt hazája tragédiája és az a példa nélkül álló közmegevetés, amellyel Németországnak a náci bűnök miatt szembe kellett néznie?” (uo.: 49). Ez nem szemrehányás, hanem csak ténymegállapítás egy nagyonis érthető érzelmi beállítódásról. (Majd látni fogjuk Thomas Mann hasonló pszichológiai helyzetét az I. világháború után és a II. világháború alatt, úgyszintén ennek pozitív megoldását.) Nolte történészi munkásságának emellett azonban valójában van még egy másik

problémája is; tudniillik amennyire előnyt jelent számára a „filozófiai” történetírás szempontjának érvényesítése, ugyanannyira hátrányt is: gyakran meglát olyan dolgokat, amelyekre más nem figyelne föl, máskor meg – hogy úgy mondjuk – nem látja az erdőtől a fát.

Számos mérvadó történész osztja Furet idézett nézeteit. Így Ian Kershaw, nagy Hitler-könyve előszavában leszögezi: az olyan vélemények, mely szerint Hitler csak reakció volt Leninre és Sztalinra, illetve hogy végülis „jót akart a németeknek”, bár nem mentegetni vagy igazolni akarják a cselekvéseit, hanem magyarázni, mégis kiinduló alapot szolgáltathatnak esetleges rehabilitálásához (ld. Kershaw, Hitler I.: 22-23). Hitler ún. „világnézete” egészenletes magyarázatot ad felelősségének minden problémájára, mert bár konkrét céljait elnagyoltan fogalmazta meg, jól ismert általános akarata hajtotta folyamatosan a híveit „dolgozni a Führerért” (ld. uo.: 27-28). Még Mussolini vagy Sztalin esetében sem olyan terhes morálisan az örökség, mint Hitlernél, aki a legnagyobb német hősök közé képzelte magát, végül azonban „[h]elyét mindenesetre biztosította a történelemben, bár messze nem úgy, mint ahogy azt elképzelte, hiszen ő a modern idők politikai gonoszát testesíti meg” (Kershaw, Hitler II.: 14-15). És ezen az sem változtat, hogy ez az *epitheton ornans* természetesen Sztalinra is ráillik. Ian Kershaw és Moshe Lewin érintik ezt a kérdést az általuk szerkesztett *Sztálinizmus és náciizmus* c. tanulmánykötet Bevezetésében. Az összevetés általános problémáját illetően ezt mondják: „[A] náci Németországot és a Szovjetuniót már számtalanszor nyíltan összehasonlították azáltal, hogy a 'totalitarizmus' fogalma alatt egyazon kategóriába sorolták őket – ez pedig *par excellence* komparatív fogalom. Ebben az esetben a kelleténél jobban is összehasonlították a két országot, nagy fokú hasonlóságot tételezve föl két eltérő és egymással szembenálló rendszer között. [...] Ugyanakkor a komparatív módszer ideológiai célokra történő fölhasználása nem kérdőjelezi meg a tudományos összehasonlítás érvényességét. [...] A komparatív elemzés egyaránt elfogadja a hasonlóságot és a különbözőséget.” (Kershaw–Lewin: 11-12.) Kétségtelen, hogy Németországban 14 évi „látens polgárháború” zajlott a bolsevizmus és a nacionalizmus között, s ebben a szovjet „modell” elrettentő példaként szerepelt; míg másfelől a Szovjetunió agyonhallgatta a saját területén zajló holokausztot az erős kollaboráció miatt (ezt csak Jevtusenko törte meg, híres „Babij Jar” c. versével, melyet később Sosztakovics megzenésített; ld. 13 sk.). Nolte álláspontjáról konkrétan a következő a véleményük: „Azáltal, hogy a szovjet kommunizmust [...] tartotta első számú bűnösnek, az elmélet figyelmen kívül hagyta a Hitler korai írásaiban és beszédeiben rejlő utalásokat. Ezek azt bizonyítják, hogy a bolsevizmus-ellenesség csak későbbi adalék volt a már létező és elterjedt, rejtve a faj kiirtását célzó zsidóellenes mítoszhoz, amely meghatározó eszme volt a *völkisch* jobboldalon már

jóval az orosz forradalom kitörése előtt...” (Uo.: 15.) Amint főntebb szintén szó volt róla, Hitler antiszemitizmusa már Bécsben kialakult, majd Münchenben 1919. áprilisában világosan és konkrétan artikulálódott, mégpedig Feder antiszemita antikapitalizmusra alapján, sem a bolsevizmusra, sem Oroszországra nem utalva – a váltás csak 1920 közepétől következett be, és épp erre az időszakra hivatkoznak Nolte elemzései. „A németekkel szemben, akik a múltat úgy akarták tisztára mosni, hogy Hitlert teljesen különválasztották tőle, mondván, hogy a Führer-jelenség csak pillanatnyi eltévelyedés volt, a szovjet kommunizmus örököi fenyegetésére adott érthető válaszreakció, az oroszok Sztalin igazolásával [ti. a nagy eredményekkel és a háborús győzelemmel] igyekeztek menteni a múltjukat. [...] A sztlini terrort azonban nem szükséges alábecsülni ahhoz, hogy rámutassunk a holokauszt egyediségére: ez az egyetlen példa a történelemben, hogy aprólékosan kidolgozott terv készült egy egész népcsoport fizikai megsemmisítésére. A sztalinizmus idején nem történt ehhez hasonló. Bár a tömeges terror valóban elképesztő méreteket öltött, rendkívül magas halálozási aránnyal, egyetlen népcsoportot sem akartak mind egy szálig kiirtani.” (Uo.: 16.) Ugyanakkor a komparatív elemzés egy komoly technikai nehézségbe ütközik és emiatt bizonyos egyoldalúsággal is küszködik az idevágó irodalom jellegzetessége miatt: ugyanis míg Németország történelme alaposan föl van térképezve, a Szovjetunió történelme viszont nincs (ld. uo.: 17; ez egyébként a jelen könyv számára is problémát jelent). A következőkben a kötet tanulmányainak mintegy felét fogjuk részletesebben vagy alkalmilag említeni a két rendszer és a két diktátor összehasonlításához.

Az első két tanulmány a sztlini diktatúra jellegzetességeivel foglalkozik a komparatív elemzés módszerével. Ronald Grigor Suny tanulmánya: „Sztalin és a sztalinizmus: hatalom és autoritás a Szovjetunióban, 1930-53” (in Kershaw–Lewin, szerk.: 37 skk.) megállapítja: „Az a hatalmas mértékű és költséges rombolás, amelyet Sztalin a második világháború előestéjén valamint a háború kezdetén országára zúdított, nem váltott ki szervezett ellenállást, és az általa létrehozott központosított ellenőrző apparátus nemcsak hogy túlélte a német támadást, hanem arra is képesnek bizonyult, hogy legyőzze az ellenséget, és ezáltal megóvja a rendszer lényegét, amely további fél évszázadon át működött.” (Suny: 37.) Ez azonban nem annyira Sztalin vezéri kiválóságának, mint inkább a pártapparátus, a párt, végül a tömegek önfeláldozó (és ez úgy is értendő, hogy önmagukat föladó) magatartásának eredménye volt. „Amint megkezdődtek a letartóztatási hullámok, a megfélemlítés már együttműködésen alapult, és Sztalin 'munkatársai' szinte soha nem próbáltak megszabadulni rettegésük forrásától.” (Uo.: 37-38.) Ez végső soron összefüggött azzal az alapszituációval, hogy – mint főntebb magunk is vázoltuk – a bolsevikok egyfelől nem rendelkeztek egy szabályos demokratikus legitimációval,

másfelől sikerült maguknak egy diktatorikus legitimációt teremteniük: „Az októberi forradalom ellentmondása abban állt, hogy a bolsevikok voltak annyira erősek és ütőképeseek, hogy megdöntsék az Ideiglenes Kormányt és feloszlassák az Alkotmányozó Nemzetgyűlést, ugyanakkor nem rendelkeztek sem az ország [...] vezetéséhez szükséges szavazatokkal, sem pedig olyan vitathatatlan legitimáló hagyományokkal, amelyek szentesítették volna a hatalomhoz való jogukat.” Céljuk volt ezért olyan küldetéstudat létrehozása az emberekben, „amelynek révén megértik és átérzik a történelmi pillanat nagyságát, és ezáltal a párt széles körű támogatottságra tesz szert”. (Uo.: 38.) Miközben már a polgárháború alatt csökkent a helyi szovjetek aktivitása és függetlensége, mely a szovjethatalomnak elvileg a legitimítást adta az Alkotmányozó Gyűlés fölösztatásával szemben, beléptek az újabb, végül sikeres legitimálási kísérletek: az orosz munkások és parasztok pártja eszerint a viláproletariátus élcsapata, egyben az egyetlen erő, mely az országban békét tud teremteni és sikeresen harcol az ellenségekkel – és ebben döntő mozzanat volt, hogy az orosz parasztság a bolsevikokban végülis a kisebbik rosszat látta (ld. uo.: 39 sk.). A hitleri Führer-mítoszsal szemben ezért Sztalin a hatalom megszerzése után is folyamatosan a Párt és a Központi Bizottság nevében beszélt (és bár ritkuló időközökben, kongresszusokat és üléseket is tartott), miközben a Központi Bizottság – Politikai Bizottság – Szervező Iroda – Titkárság hierarchiáját a gyakorlatban megfordította (ld. uo.: 42 sk.). Ugyanis már a 20-as években maga köré gyűjtötte és egyre fontosabb beosztásokba emelte későbbi embereit, mint Molotov, Mikojan, Ordzonikidze, Malenkov, Vorosilov; továbbá titkárságának tagjait, mint Mehliisz, Poszkrjobisev; alávetette magának a formálisan pártirányítás alatti állambiztonsági szolgálatot, amelytől politikai frakcióharcaihoz a szükséges információkat kapta; a 30-as évektől pedig az államapparátust is bekebelezte (így már a Rykov–Molotov miniszterelnök-váltással), ahol a cél természetesen az volt, hogy az államapparátus ne lehessen független vagy éppen ellenálló (ld. uo.: 44 sk.). (Ez a folyamat mutat bizonyos hasonlóságot Hitler hasonló intézkedéseivel Strasser vagy Röhm, illetve Blomberg vagy Schacht ellenében, már a nagy leszámolások előtt is.) Bár a korábbi NEP sokak számára elfogadható volt, és szintén adott bizonyos (gyöngye) legitimitást, ez Sztalin számára nem volt elegendő, ezért fölszámolta, helyette egy „fölülről jövő forradalom” mozgósítását teremtve meg: ez komoly társadalmi mobilitással és egy időben még javuló életszínvonallal is, főleg azonban hatalmas iparosítással járt együtt, s végül ennek hősieis erőfeszítései teremtették meg számára a széleskörű támogatottságot, autoritást és népszerűséget (ld. uo.: 47 sk.). (Miközben eredetileg a legkevésbé sem volt karizmatikus személyiség, s a kultuszát, hogy ti. ő Lenin méltó utódja és behelyettesítője, maga teremtette és formálta ki; ld. uo.: 51-52.) Amint tudjuk, ez a mezőgazdaságban katasztró-

fákhoz, az ellátás rendszerében éhínségekhez vezetett, ami tényleges vagy potenciális ellenzékét teremtett vele szemben (Solohov tiltakozásait, mint láttuk, maga utasította vissza); ilyenek voltak már a 30-as évek elején a főntebb említett Szyrcov–Lominadze, Szmirnov–Tolmacsov–Ejszmont csoportok, s a legfontosabb Rjutin-csoport: a Marxisták-Leninisták Szövetsége és az általa kiadott „Sztalin és a proletárdiktatúra válsága” c. memorandum (ld. uo.: 53-54). Hitler ellenében ilyen szerveződésekre – minthogy a náci párt egy Führer-párt volt – eleve nem kerülhetett sor, és később persze már Sztalin ellenében sem, aki ugyanis a szervezkedésekből levonta a „megfelelő” következtetést: „Ha Rjutinnak valóban igaza volt abban, hogy ’megingott a tömegek hite a szocializmusban, és évről-évre csökken az elszántságuk, hogy a proletárforradalmat bármi áron megvédjék az ellenségtől’, akkor a rendszernek csak két választási lehetősége volt: vagy a megegyezést keresi, és azonnali engedményeket tesz a társadalomnak, hogy visszanyerje az emberek bizalmát, vagy pedig még az eddigieknél is radikálisabb intézkedésekhez folyamodik.” (Uo.: 55.) Minthogy a mezőgazdasági politikát még hithű sztalinisták is bírálták, párhuzamosan pedig Ordzsonikidze–Molotov és Ordzsonikidze–Vysinszkij viták zajlottak a helyes gazdaságirányításról, továbbá Vorosilov és Tuhacseszkij között a hadsereg megfelelő irányú (páncélosok és légierő) fejlesztéséről, Sztalin egyrészt döntőbíróként lépett föl, másrészt egyre inkább az elnyomás közvetlen organizátoraként. Amikor 1930-tól kezdődően az OGPU nyomozásokat kezdett a különféle ún. „pártok” ellen (ld. főntebb), Sztalin személyesen rendelt el letartóztatásokat és rendelt meg főbelövéseket, vagyis Hitler későbbi szerepét kezdte játszani, miközben egyikük sem a másikat utánozta – ami ismét kiemeli a két rendszer lényegében rejlő strukturális hasonlóságot. (Mellesleg Sztalin 1930-ban „vörös militarizmust” emlegetett Tuhacsevszkijel szemben, ami a Trockij elleni vádaskodásra emlékeztetett, és bár 1932-ben formálisan bocsánatot kért és támogatott néhány reformot, az ügyet éppúgy nem felejtette el, mint Jakir aggályait az ukrainai éhínséggel kapcsolatban.) (Ld. uo.: 55 sk.) „A félelem és az éberség szükségességének érzése, amelyet egyfelől a rendőrség gerjesztett, másfelől a Szovjetunió vélt és valós gyengesége meg a biztonság hiánya táplált, a kommunistákat a bolsevik kitartás jelképének tartott vezérük köré tömörítette. A sztalin rendszer ugyanakkor megteremtette a jutalmak és kiváltságok, az információhoz való hozzáférés és a hatalom szilárd hierarchiáját, amely a lakosság többségét gyakorlatilag megfosztotta jogaitól, és egy párt- és állami tisztségviselőkből, értelmiségiekből valamint vállalatvezetőkből álló szűk csoportot privilegizált.” (Uo.: 57-58.) Ez azonban egyúttal, mint szintén szó volt róla, a hagyományos társadalmi formák felé történő visszatérést is jelentett: a Suny által egyenesen „konzervatív forradalmárnak” nevezett Sztalin „egyre inkább eltávolodott az egalitárius és kollektivistá-

elvektől, folyamatosan közeledett a hierarchikus rendszer, a kulturális hagyományelvűség és társadalmi konzervativizmus feltámasztása felé”. A parasztság ugyan gyakorlatilag röghöz volt kötve, de lehetett némi tulajdona, a munkások teljesítménybérézést kaptak, és új szovjet középosztály jött létre hagyományos kispolgári értékekkel. (Ld. uo.: 58 sk.) Ez sok szempontból szintén emlékeztet Hitler politikájára a radikális tendenciák letörése után. Mindezt betetőzte végül a „szovjet hazafiság” ideológiája: Sztalin a *Rodina-Mat'* képviselője lett (aki a Ribbentrop-hádköszöntőjében magát „új antikominternistának” nevezte), s végül, mint ilyenben, az emberek nélkülözhetetlen útmutatót láttak benne. Főleg pedig úgy érezték: bármilyen változás veszélyes lehetne az országra; s mint Buharin megállapította, mivel Sztalin a kommunista párt (és a szovjet-orosz állam) szimbólumává vált, az emberek vakon hittek benne, lehetetlenné téve így az ellenállást (ld. uo.: 61-62). Suny szerint a Kirov-gyilkosság előtti 6 év a sztalinizmus előtörténete, a rendszer mint olyan utána épült ki: „A sztalinista önkényuralom a nagy tisztogatások révén vált azzá, ami volt: egyrészt felszámolt minden lehetséges ellenállást, másrészt helyet csinált annak az új, hűségesebb felső vezetésnek, amely által Sztalin szabadon gyakorolhatta a teljhatalmat.” (Uo.: 63.) Mint új, szovjet cár, a „szovjet bojárokat” Rettenetes Iván módjára akarta megsemmisíteni, s ebben személyesen is részt vett (ld. uo.: 64). Az egész folyamat végül kufutásában szükségszerűen a tömeggyilkosság formáját öltötte: „Az általános elvárás, hogy mindenütt ellenséget keressenek, akit okolni és büntetni lehet, párosult az egyéni érdekekkel, hogy megvédjék magukat és magasabb pozíciókhoz jussanak; valamint gyakran egybeesett az egyszerű rosszindulattal, és oda vezetett, hogy a tisztogatások politikai holokaussztá váltak.” (Uo.: 65.) Ez a fanatikus törtétezés szintén valami hasonló volt, mint „dolgozni a Führerért”. És bár a háborús győzelem egy minden addiginál teljesebb és abszolútabb új legitimitást és autoritást adott neki, Sztalin nem állt le az újabb ügyek (leningrádi ügy, orvosper terve) kreálásával, s végül már saját csoportját és embereit is gyanakodva nézte: „Már senkiben sem bízom, magamban sem” – mondotta állítólag, Hruscsov emlékezése szerint (v.ö. uo.: 67). A háborús győzelem ellenére tehát lényegében ugyanoda jutott végül, mint a háborút elvesztő Hitler a berlini bunkerban.

Moshe Lewin tanulmánya: „A bürokrácia és a sztálini állam” (in Kershaw–Lewin, szerk.: 69 skk.) ehhez a témához kapcsolódóan állapítja meg: „A sztalinizmusban ebből a szempontból komoly kettősség figyelhető meg: támasza volt a bürokrácia, mégis egyszerre tekintette azt pótolhatatlannak (ezért kényeztette a felső rétegéhez tartozókat) és megbízhatatlannak (ezért voltak a megtorlások).” (Lewin: 71.) Sztalin tudta, hogy a bürokrácia a cárok idején is akadály volt az abszolutizmusnak (heylesebben: despotizmusnak). „A véres tisztogatások sztalinista módszere a bürok-

rácia megállíthatatlan növekedése, hatalma, mohósága és hibás működése elleni végső fegyvernek tűnt, de [...] hatástalannak bizonyult.” (Uo.: 72.) Ez megfelel Max Weber megállapításának a szinte megváltoztathatatlan bürokráciáról, és arról, hogy minden diktátor szükségképpen a bürokrácia hatalmába kerül, mert nem tudja megállapítani, hogy végrehajtják-e a politikáját (ld. uo.: 83; vö. még fentebb Popper elemzését). Az orosz társadalom a forradalom és a polgárháború pusztításai után primitívebb volt, mint a cári időkben, de Lenin „államkapitalizmus” koncepciója és a NEP el akarta hárítani az ázsiai despotizmus új kiadását; harcot hirdetett a bürokrácia ellen, miközben szükség volt a „burzsoá specialistákra” – őket aztán a 30-as években megbízható káderekre cserélték, akiket az egyenlősítő jelszavak kulisszái mögött különféle kiváltságokkal ruházták föl (ld. uo.: 72 sk.). Így végül az lett az eredmény, hogy „[a] hatalmas és indokolatlan növekedés, a túlbuzjánzás, az alacsony hatékonyság, a nepotizmus, a szűklátókörűség, a hazug jelentések gyártása, a rugalmatlanság és az önkényesség minden párt- és egyéb ellenőrzésnek ellenállt” (ld. uo.: 81). Hasonló jelenségekbe, mint láttuk, Hitler voluntarizmusa is folyamatosan beleütközött, főleg a háborús években.

A második két tanulmány a hitleri diktatúra hasonló vonásait (és persze a különbségeket) mutatja föl. Hans Mommsen: „A kumulatív radikalizálódás és az erősödő önpusztítás mint a náci diktatúra strukturális meghatározói” c. írása (in Kershaw–Lewin, szerk.: 92 skk.) abból indul ki, hogy a náci diktatúrának, a Führer-elv mindenekfölötti érvényesítése következtében, jellegzetessége volt a hivatalos struktúrák rombolása: „[A] náci diktatúrának elválaszthatatlan velejárója volt az önpusztítás. Nem a kormányzati jogait terjesztette ki bürokratikus eszközökkel, hanem önkényesen gyakorolta a hatalmat, egyre nagyobb mértékben megingatva ezzel az addig hatékonyan működő közintézményeket. Az adminisztratív apparátus gyorsuló szétrombolásával párhuzamosan egyre nagyobb számban jöttek létre a párt által ellenőrzött független, saját belátásuk szerint működő adminisztratív szervek.” (Mommsen, Radikalizálódás: 92.) Minthogy Arendt megfigyelése szerint a totalitárius diktatúra úgy viselkedik az uralma alá vetett társadalommal szemben, akár egy idegen hódító, nem lehet csodálni, hogy Mommsen szerint az elfoglalt területeken alkalmazott módszerek egy idő után a *Reich*-ban is megjelentek (ld. uo.: 92-93). Hitler elutasította Wilhelm Frick tervét, hogy a fölhatalmazási törvényt váltsák föl új alkotmánnyal; rendszeresen nem hívta össze a kabinetet, legföljebb a lassú írásbeli kapcsolat miatt időnként államtitkári értekezleteket rendelt el (ld. uo.: 93 sk.; ilyen volt Wannsee is). A náci párt már a 20-as évektől (Hitler kedvelt müncheni anyaservezetének mintájára) teljesen a Führer-elve épült, s bár az 1930-32-es nagy eredményeket a jól kiépített Strasser-apparátus érte el, ezt Hitler 1933-tól egy gyöngye struktúrával helyettesítette – később ugyan a meg-

bízható Bormann újból megerősíthette a pártkancellária létrehozásával, de akkor is a Hitlernek alárendelt Gauleiterek maradtak az „erős emberek”. Pártgyűlések és hasonlóak soha nem voltak, csak ünnepi rendezvények, éppígy nem jött létre a szenátus stb. (Ld. uo.: 95 sk.) Mindezekről főntebb már volt szó. Éppígy arról is, hogy Hitler a politikát valójában propagandának fogta föl, s nemcsak a hivatali munkát, de legszívesebben a döntéshozatalt is elkerülte volna – ami mondhatni igazán a megcsúfolása az őt hatalomra segítő schmitti decizionista elvnek (ld. uo.: 98). „A szociáldarwinista küzdelem ahhoz vezetett, hogy egyre erőteljesebbé vált a mozgalom extrém céljainak hajszolása, s ennek a kumulatív, önmagát erősítő radikalizálódás lett az eredménye. Mivel nem voltak intézményi garanciák, az egyes törzsfők minden rendelkezésükre álló eszközzel küzdöttek versenytársaik ellen. Valamennyi tisztségviselő a *Weltanschauung* látomásos és extrém céljai megvalósulásáért küzdő fanatikus harcosnak mutatta magát, hogy elnyerje a Führer szimpátiáját.” (Uo.: 99.) Ez természetszerűleg a „Weltanschauung” negatív elemeit (a sztalinista politikához hasonló állandó ellenségkeresést) helyezte előtérbe, s a mérsékelt pozitív célok háttérbe szorultak. Olyannyira, hogy fanatikus híveivel szemben időnként maga Hitler látta szükségesnek mérsékeltbben föllépni, mint pl. a nürnbergi törvények megfogalmazásakor vagy a „Kristallnacht” pogromjának szervezésekor – miként Sztalin is meglepően rugalmas álláspontokkal tudott esetenként előállni. Végső soron azonban az *Endziele* folytonos hajszolása lehetetlenné tette a kompromisszumokat és a konszolidációt – ezért a rendszer számára mintegy kényszerzubbonyt jelentett a háború előtti mérsékelt időszak, utána viszont Hitler üdvözölte a Keleten kialakított elszabadult kormányzati módszereket (ld. uo.: 100). Habár folyton a „porosz hagyományokat” emlegette, valójában sajnálta az őt hatalomra juttató 1933-as kompromisszumot, s végül 1944 júliusa (a porosz tisztikar és hivatalnokság „árulása”) után „visszatért szociális forradalmi gyökereihez és céljaihoz”, újra és újra örökösen a *Kampfzeitra* hivatkozva; miért is a megtorló akcióban nemcsak az érintettekkel, hanem általában összes ellenfeleivel szemben is föllépett: így egykori centрупárti és szociáldemokrata személyiségek ellen, mint Adenauer vagy Schuhmacher (ld. uo.: 101). Realitásérzékének folyamatos elvesztése a végső stádiumban a saját lakosság elleni általános terrorhoz vezetett (ld. uo.: 103). A nemzetiszocialista párturalom – mutat rá Mommsen – más jellegű volt, mint a kommunista, mivel az uralomnak nem voltak tartósan kiépített alapjai, s „az örökölt állam és a német társadalom forradalmasítása helyett megelégedett a társadalmi változások pusztá szimulálásával” az eredeti tömegbázisául szolgáló, Bloch által „nem-egyidejű”-nek nevezett rétegek számára. Végső soron a „nemzetiszocialista forradalom” minden nagy elképzelése, beleértve a nagy keleti áttelepítés iszonyatos ötletét (ennek a zsidóság tényleg megvalósult legyilkolása

is csak a része lett volna) megvalósulatlan maradt – szerencsére (ld. uo.: 103-104). „Az az állítás, hogy az ezeréves birodalomról szóló elképzelés több volt álcázásnál, és valódi modernizációt hozott Németországnak, pozitív értéként veszi számba a rombolás eredményeit, és figyelmen kívül hagyja a rendszer politikai meddőségét.” (Uo.: 104.)

Ian Kershaw: „A Führerért dolgozni”: gondolatok a hitleri diktatúra természetéről” c. írása (in Kershaw–Lewin, szerk.: 105 skk.) az összehasonlítást a címben szereplő, már többször említett megfogalmazás kapcsán végzi el. Mint mondja, nagyjából mindenki egyetért azzal, hogy a sztalin politika egy brutális modernizációs kísérlet volt, s egyesek szerint a hitleri is (ld. Kershaw, Führer: 105; az utalt Prinz–Zitelman kötetből fentebb idéztünk). „Elvileg nem kifogásolható a Hitler idején Németországban és Sztalin uralma alatt a Szovjetunióban kialakult diktatúráknak és – bármilyen kevésbé épületes is a téma – embertelenségük természetének és méreteinek az összehasonlítása. [...] A ’totalitarizmus’ megjelöléssel azonban [...] az a legfőbb probléma, hogy leíró jellegű, és csekély magyarázó erővel bír. [...] Az összehasonlítás alapja azonban igen sekélyes, jórészt a kormányzati apparátusra szorítkozik. [...] (Bevallom, ezen a téren híve vagyok a német *Sonderweg* manapság csöppet sem divatos elméletének.)” (Uo.: 105-106.) A két diktátor bizonyosan sokmindenben különbözött egymástól. Sztalin személyisége például inkább a Bormannéhoz hasonlítható; nála elképzelhetetlen lett volna, hogy megkérdezze, mint Hitler: hogyan is érték el ezt vagy azt az eredményt? Hitler maga nem volt tagja a nemzetiszocialista bürokráciának, és „1933 után kormányfőként szinte csak akkor érintett papírt a tollával, amikor aláírta a Lammers által elé tett rendeleteket” (uo.: 107). Sztalin folyton mindenbe beleavatkozott, még tudományos kérdésekbe is, Hitler nem, kivéve a katonai kérdéseket – polgári ügyekben csak valamelyik bizalmas vezetőembere ösztönzésére. „Alkalomszerű utasításait dodonai megfogalmazás jellemezte, és többnyire a birodalmi kancelláriát vezető Lammers, a háború idején pedig (amennyiben polgári ügyekről volt szó) egyre gyakrabban Bormann továbbította őket szóban.” (Uo.: 109.) Hitler pozíciója a pártjában és így később az állami vezetésben is, a Führer-elv következtében, kezdettől fogva biztos volt, Sztaliné a 30-as évekig nem: neki Kirov valódi potenciális riválisa volt, nem úgy, mint Hitlernek például Strasser vagy Röhm. Ezért Hitler örültnek tartotta Sztalint a tisztogatások miatt, s ehhez hasonló magatartást ő csak a „hosszú kések éjszakáján” és az 1944. júliusi merénylet után tanúsított: az előbbi vonakodva fogadta el, a Reichswehr, Göring és Himmler nyomására (bár azután, Carl Schmitt idézett tanúbizonysága szerint, „föl nőtt” a földatához), az utóbbi elkeseredett és vad megtorlás volt, ám valódi ellenfelekkel szemben. Sztalin a legközelebbi embereitől sem számított ősziinte lojalitásra, Hitler épített a személyi hűségre (és jól

számított például a Gauleiterek összefogására mellette, Gregor Strasser távozása után); nehezen vált meg még alkalmatlan régi embereitől is (mint Streicher), és valóban megdöbbenetette Himmler árulása (ld. uo.: 110-111). A kultuszuk ugyan hasonló volt, de Sztalin esetében ezt kívülről kényszerítették rá a pártra és az eszmére, míg Hitler esetében ilyen elkülönítés nem lehetséges, egy Führer-pártról lévén szó. Sztalin barbár és paranoiás volt ugyan, de a prioritásai racionális jellegűek voltak; Hitler céljait ezzel szemben mindig az irracionális látomások és víziók jellemezték (ld. uo.: 112-113). Hitler karizmatikus, az örökös harcra dinamizáló (v.ö. „Mein Kampf”) személye a náciizmusban pótolhatatlan volt; ezért is jelölte utódként Dönitz-et nem „Führer”-nek, hanem ismét „Reichspräsident”-nek – így a rendszer voltaképpen nem tudta magát reprodukálni: „A náciizmus nem véletlenül keveredett háborúba, az elválaszthatatlanul hozzátartozik. A háborút meg kellett vívni, s nem lehetett elhalasztani kedvezőbb időkre. És 1941 végére – bár a harc még három és fél éven át tartott – a ’világuralom’ megszerzéséért kezdett játszma elveszett. Azt lehet tehát mondani, hogy a rendszer dinamizmusa és önpusztító lényege elválaszthatatlan egymástól.” (Uo.: 114-115.) Hitler személyes dominanciája „gyakorlójának karizmájából és a nemzetmegváltással kapcsolatos víziójából nyeri legitimációját”; Sztalin ezzel szemben nem karizmatikus személyiség, mert a küldetés, amelynek nevében uralkodik, nem az övé, hanem a párté – ő csak kisajátítja (ld. uo.: 116-117). Ezért a náciizmusnak elvileg nem is lehet valamilyen pozitív programja és konstruktív jellege: egész mivolta nem más, mint az ellenségeivel vívott örökös háború. „A területi terjeszkedés és ’a zsidók eltávolítása’, Hitler *Weltanschauung*jának két központi eleme, 1938-ban került a figyelem középpontjába. Az utópista ’látomástól’ a gyakorlati politika felé történő elmozdulás megkezdődött.” (Uo.: 118.) Kershaw szerint Hitler szerepe hármas jellegű volt: 1. egységesítette a különböző áramlatokat, csoportokat és mozgásokat, biztosította a népi támogatást; 2. aktiválta az energiákat a vízióban meglévő célokra; 3. felhatalmazást adott. „Hitler tekintélye kimondatlanul is támogatást és engedélyt jelentett azok számára, akikre – bármennyire embertelen és radikális volt is az, amit tettek – alkalmazni lehetett azt az általános, megbocsátó szentenciát, hogy cselekedeteiket a Führer céljainak szolgálatában hajtották végre. A ’népközösség’ megteremtése, a bolsevizmussal való leszámolásra való felkészülés, a Birodalom megszabadítása politikai és biológiai vagyis faji ellenségeitől, s a zsidók Németországból történő eltávolítása – ezek a célok kezdeményezéseknek nyitottak teret, s azok, ha nem rossz időpontban történtek, s nem a szándékolttal ellentétes hatást eredményeztek, megkapták a felső jóváhagyást. A civilizációs szabványok összeomlása, amely 1933 tavaszán kezdődött, s a diszkrimináció és üldözések után a következő, spirálszerű radikalizálódása nemcsak hogy nem ütközött ellenállásba,

éppen ellenkezőleg, a világon a legnagyobb tekintély jóváhagyását élvezte, tőle nyerte legitimitását.” (Uo.: 119-120; kissé javítva.) Tipikusnak mondható, hogy Arthur Greiser (a Warthegau brutális Gauleitere) minden bírálatra azt válaszolta, hogy ő a Führertől teljhatalmat kapott (ld. uo.: 121)... „A Führer mint az ideológiai radikalizálódás szimbóluma és a 'vízió' vagy egy részének gyakorlati politikává változtatását szolgáló [...] 'alulról jövő kezdeményezések' között meglévő kapcsolatot jól jelzi egy náci funkcionárius [Werner Willikens élelmézési államtitkár] 1934-ben elhangzott rutinjellegű beszéde: 'A Führer nem diktálhat felülről mindent, amit előbb vagy utóbb megvalósult szeretne látni. Éppen ellenkezőleg, akinek valamilyen tisztsége van az új Németországban, az a tőle telhető legjobb munkát igyekszik végezni, amikor, hogy úgy mondjam, a Führerért dolgozik. [...] Aki hibát követ el, az elég hamar észre fogja venni, de [aki jól dolgozik, annak] [...] munkája jogi megerősítést is nyer.' Ezek a megjegyzések jól jelzik, hogyan működött a Harmadik Birodalomban a 'karizmatikus tekintély' – Hitler feltételezett kívánságait és szándékait a cselekvés vezérfonalának tekintették, abban a biztos tudatban, hogy az e kívánságokkal és szándékokkal összhangban álló tettek jóváhagyást és jogi megerősítést nyernek.” (Uo.: 122; kissé javítva.) Így tehát akár az *Endlösung*ra sem kellett vagy kellett volna Hitlernek semmiféle külön utasítást adnia, elegendő volt, hogy – akár a nürnbergi törvények vagy a „Kristallnacht” esetében – a beosztottai (Goebbels, Göring, Heydrich, Himmler) részint a *Mein Kampf*ből, részint a főnökük nyilvános beszédeiből és egyéb megnyilatkozásaiból, részint a vele folytatott hivatalos vagy privát beszélgetésekből pontosan tudták: a dolog következik a Führer programjából és így a tetszésével fog találkozni; s ő azután a megfelelő módszerek kiválasztása után és a megfelelőnek talált időpontban egyszerűen csak rábólintott a javaslatokra.

Néhány további tanulmány még érdekes adalékokat szolgáltat a fentebbiekhez. Így Moshe Lewintől a „Sztálin a másik diktátor tükrében” (in Kershaw–Lewin, szerk.: 125 skk.). A Szovjetunióban Lenin-kultusz az ő életében nem létezett, és a 20-as években még Sztalin-kultusz sem, ám ez a későbbiekben a Hitler-kultusztól is eltért: Németországban ugyanis a pártot magát belül nem a terror irányította. A Szovjetunióban viszont igen: a párt „nem volt a Sztalin-kultusz természetes támasza és hordozója – Sztalin legalábbis nem hitte, hogy az lenne”; ám a hívek megfélemlítése nem a tipikus karizmatikus vezér jellemzője (ld. Lewin: 126-127). Az az autokratikus önkényuralom viszont, amit Sztalin bevezetett, bizonyos szempontból visszalépést jelentett politikailag még a forradalom ill. a háború előtti cári rendszerhez képest is, melynek utolsó, modernizálódó időszakában ugyanis már enyhült az abszolutizmus. „A sztalinizmus létrehozása teljes ideológiai átalakulást jelentett, többek között visszatérést a nacionalizmus forradalomelőtti formáihoz, sőt még régebbi [szlavo-

fil] uralkodói motívumokhoz és szimbólumokhoz”, mint a *Rodina-Mat'*, a *Velikaja Rusz'*– és persze Rettenetes Iván kultusza (uo.: 129-130). Sztalin „az alapító atyák ideológiáját kiforgatta, lerombolta a bolsevizmus egész alapvetését, valójában elárulta az eszmét. Egész falat épített hazugságokból, hogy ezt elleplezze. [...] [...]valójában ellenforradalmár volt” (uo.: 130). Hitler alapélménye az I. világháború volt, Sztaliné a polgárháború: rájött, hogy „könyörtelensége milyen kiváló politikai fegyver lehet” (ezt az összefüggést már Alan Bullock fölmutatta „párhuzamos életrajzaiban”); miközben Lenin idején a mérséklet és egyszerűség mintaképének mutatta magát (ld. uo.: 131-132). Hitler az (egyik) alapítója és egyben elpusztítója volt a pártjának, de csak amennyiben önpusztító is volt; Sztalin egyszerűen csak pusztított maga körül, mondhatni folyamatosan alibit keresve magának: mindig másokat hibáztatott a saját hibáiért, végső soron az árulásáért (ld. uo.: 133-134). Hitler a meghódított területeken szerzett rabszolgákat, Sztalin meghódított területe a saját országa volt, tehát onnan; így viszont neki, Hitlerrel ellentétben, nem kellett háborús hőstetteket bizonyítania, megtette ezt az otthoni – tényleges és virtuális – polgárháború frontjain (ld. uo.: 134 sk.). Az egyetlen régi bolsevik, aki „egyéni terrort” alkalmazott, maga Sztalin volt – Tomszkij és Ordzonikidze nem őt, hanem magukat lőtték le (ld. uo.: 136, 144). Hitler a „Führer” volt, Sztalin maga a rendszer, de mindketten távortartották magukat az apparátustól, melyet így adott esetben hibáztathattak; s bár a „hosszú kések éjszakája” kisebb volt nagyságrendileg, mint a „csisztká”, de mintakép ettől még lehetett (ld. uo.: 140-141). Ellenben Hitlertől eltérően, akit igazából csak a külső nemzeti nagyság és hódítás érdekelt, Sztalin „rendkívül erős belső késztetést érzett az ország fejlesztésére, arra, hogy népét egy új korszakba vezesse át” (ld. uo.: 141-142). A hadsereg ügyeibe és katonai kérdésekbe azonban mindketten szenvedélyesen beleszóltak. Már a háború előtt is, ami Hitlernél a Blomberg-ügyben, Sztalinnál a Tuhacsevszkij-ügyben tetőzött (ld. uo.: 146). A háborúban mindketten az offenzív hadműveleteket erőltették, s az esetleges visszavonulás mindkét diktátornál hazaárulás-számba ment; viszonylag kevésbé ismert, de Sztalin 1941. VIII. 16-án utasítást adott a „hazaáruló” tisztek családtagjainak letartóztatására (ld. uo.: 149). Mint szó volt róla, végül a nagy háborús győzelem sem segített rajta, mert a győzelem mintegy „befagyasztotta” a rendszerét, melyen nem volt hajlandó semmiféle változtatásra. Egyre inkább titkosrendőr bűntársa, Berija befolyása alá került: megvált még Poszkrjóbisevtől, személyes politikai titkárától, és Vlasziktól, testőrparancsnokától is (ld. uo.: 154 sk.). Gyakorlatilag tényleg ugyanúgy végezte, mint Hitler: „Pályafutásának vége felé Sztalin gyakorlatilag egy bunkerben élt, kizárólag a biztonsági szolgálatban bízott, és elméje fokozatosan elborult.” (Uo.: 142.)

Michael Manntól „A permanens forradalom ellentmondásai” (in Kershaw-Lewin, szerk.: 157 skk.) frappáns fogalmazással abban adja meg a két diktátor

különbségének lényegét, hogy Hitler egy lusta karizmatikus, Sztalin viszont egy unalmas munkamániás volt (ld. Mann M.: 157). A rendszerek hasonlósága vagy különbözősége azonban ebből persze nem vezethető le. Mindkét országban inkább egy eléggé szétfolyó, állandó forradalmi lázban égő mozgalom irányított, mintsem egy intézményesített állam: forradalmi osztályideológia *versus* nemzetpolitikai ideológia (ld. uo.: 158). A szovjet marxizmus és bolsevizmus a forradalmi utópia hagyományának folytatása volt, amit a sztalinizmus mértéktelenül fölfokozott és eltorzított; a német nemzetiszocializmus praktikus osztálypolitikával elnyomta a szocialistákat és a szakszervezeteket, mert a náciak hittek a menedzseri hierarchiában és „kvázi-keynesiánus gazdaságpolitikát vezettek be, amely rövid távon sikeresnek bizonyult, valójában azonban az igazán fontosnak tartott újrafelfegyverzés mellékterméke volt” (uo.: 162-163). A hitleristák a társadalom rétegződésének új, faji-nemzeti elveit próbálták erőszakosan érvényre juttatni: „még a kulákok és a krími tatárok se voltak kitéve [a Szovjetunióban] olyan gyilkos szisztematikus terrornak, mint a zsidók, cigányok, szellemi vagy fizikai fogyatékosok [Németországban]” (uo.: 165). A maga kompromisszumok nélküli „permanens forradalmát” gyakorlatilag mindkét oldal a népiirtásig fokozta végül: „A náciak előre eltervezett népiirtást hajtottak végre. A sztalinisták tömeggyilkosságai csak az 'osztályellenességhez' tartozó felnőtt férfiakra terjedtek ki, ami nem minősül igazi népiirtásnak, ám ez a megállapítás nem több merő szórszálhasogatásnál, ha megnézzük, mit is tettek valójában.” (Uo.: 168.) A nagyságrend kétségtelenül azonos volt... Mindebből számos további azonosság és különbség is adódik. A nemzetiszocialista irányítást tipikusan az informalizmus jellemezte, de azért Sztalin is informális személyi kötődésekre épített, s nemcsak Hitler szándékait igyekeztek a hithű náciak kitalálni, de sok szovjet tisztségviselő is a Sztalinét. Mindkét mozgalom híveit jellemezte a fanatikus elkötelezettség és küldetéstudat, és Nietzsche tézisei a felsőbbrendű emberről és az akarat hatalmáról különböző formákban ugyan, de mindkét oldalon jelen voltak (ld. uo.: 168 sk.). Ugyanakkor a bolsevik forradalom bizonytalanul, a nemzetiszocialista viszont konzekvensen fejlődött: „Broszat és Mommsen megmutatta, hogy a náci vezetők nem törekedtek szisztematikusán a 'végső megoldásra', és hogy a 'kiiktatás' jelszava csak a háború alatt nyert új, az addiginál sokkal borzalmasabb jelentést. Ne felejtjük el azonban, hogy a zsidók 'kiiktatása', a német/teuton/árja faj 'megtisztítása' és a keleti *Lebensraum* létrehozása állandóan jelen volt a náci retorikában.” (Uo.: 173.) A német győzelmek idején nagyobb volt a hajlandóság a zsidóság tényleges kiiktatására, a orosz katonai helyzetekben inkább hajlott a náci vezetés a rabszolgamunka alkalmazására. „A holokauszt ezért rendszertelenül valósult meg, nem pedig koncentrált cselekvés formájában, ami politikai folyamatok esetében egy csöppet sem ritka.” (Uo.: 174.) Ámde a cél mindig jelen volt, sőt

a szlávok „eltávolításának” célja is, ami néha gyilkosságok, néha csak embertelen bánásmód formájában érvényesült: így az orosz hadifoglyoknak 58 %-a, míg az angol-amerikai hadifoglyoknak csak 4 %-a halt meg a táborokban (ld. uo.: 174). Oroszországban ilyesfajta – bár hullámzásszerűen érvényesülő – tervszerűséggel nem találkozunk, sőt különösen eleinte inkább a spontaneitás volt jellemző: „Sok városban és faluban az ősi narodnyikság, amelyet felerősített a forradalom és a polgárháború, Sztalin pedig legitimált, arra készítette a proletárokat és a parasztokat, hogy tömegesen leszámoljanak a gazdagokkal, a kulákokkal, a burzsoá szakemberekkel és tisztviselőkkel, s egyéb pártonkívüli és pártonbelüli értelmiségiekkel.” (Uo.: 175.) (Hasonló népi nyomás Németországban nem volt: az antiszemita kampányokat például mindig fölülről szervezte Goebbels propagandagépezete, s a náci bűnököt a végletekig titkolták, mert csak a nemzeti célok voltak népszerűek.) Hitler szociáldarwinista világképe viszont a „mi” és „ők” ellentétére épült, melyet a barbárságig radikalizált, ezzel lehetetlenné téve bármely kompromisszumot: Oroszország nem bocsáthatta meg a szlávokkal való bánásmódot, a Nyugat a holokausztot – de Hitler szándékosan is inkább a pusztulást választotta magának és népének, mint a kompromisszumos túlélést (ld. uo.: 176-177).

A háborús eseményekkel kapcsolatban két tanulmány érdemel figyelmet, német ill. szovjet politikai és ideológiai szemszögből. Az egyik Omer Bartovtól „A Blitzkriegtől a totális háborúig: a képzelet és a valóság közti ellentmondásos kapcsolat” (ld. in Kershaw–Lewin, szerk.: 182 skk.). Ez érinti azt a vitát is, mely az „Endlösung” koncepciójának keletkezéséről a „funkcionalisták” vagy „strukturálisták” *versus* „intencionalisták” között zajlott: hogy ti. ez csak a szovjet totális háború során alakult ki, illetőleg eleve megvolt. Kétségtelen, hogy a tömegkivégzések a szovjet háború kezdete után, 1941 nyarától indultak el, a haláltáborok létesítése pedig 1941 őszétől, működésük 1942 tavaszától kezdődött. Az is lehetséges, hogy ha a Blitzkrieg sikeres lett volna, akkor a zsidókat (már aki még megmaradt közülük) tovább Keletre, alkalmasint Szibériába űzik, csakhogy rájöttek, hogy nem tudják rövid távon legyőzni a bolsevizmust (ld. Bartov: 198-199). (Ez végülis Furet véleményét támasztja alá, aki szerint, mint láttuk, dinamikus kapcsolat van az intencionalista és a funkcionálista megoldás között.) A szerző szerint Nolte tézise a zsidó bolsevizmus utánzásáról ill. Weizmannról „természetesen mindennek nevezhető, csak eredetinek nem, mivel szorosan kötődik ahhoz a magyarázathoz, amellyel maguk a náciak álltak elő”. A gyilkosságok már a sikerek időszakában folytak, „a döntés tehát nem frusztráltságból született, hanem pontosan akkor, amikor Hitler úgy érezte, hogy a Szovjetunió elleni háborút megnyerték, és Németország a következő fontos feladatra, a világ zsidóktól való megtisztítására fordíthatja energiáit”. (Uo.: 200.)

A másik Bernd Bonwetsch-től a „Sztálin, a Vörös Hadsereg és a Nagy Honvédő Háború” (ld. in Kershaw–Lewin, szerk.: 210 skk.). Ebből kitűnik, hogy a diktátornak és a diktatúrának a hadsereg ügyeibe való politikai beavatkozása a Szovjetunió esetében méginkább megvolt, s még kártékonyabb volt a hatása, mint Németországban. Ott kizárólag Hitler akarata érvényesült a katonákkal szemben, viszont a háború szovjet vezetésének ügyeibe eleinte minden „katonai analfabéta” politikai vezető és komiszár beleszólhatott, bár elsősorban persze maga Sztalin. A visszavonulást itt is árulásnak minősítették, s mindennek óriási veszteségek lettek a következményei (ld. Bonwetsch: 218 sk.). Sztalin csak a kercsi katasztrófa után jutott el odáig, hogy leváltsa a fő dilettáns Lev Mehliszt (1942. május), majd megszüntesse a hadi komiszárok tisztségét (1942. október) (ld. uo.: 229). A katonai szakértelem azonban lassanként érvényrejutott (míg Németországban inkább fordított folyamat játszódott le); például Hrulev altábornagy már 1941. július elején az utánpótlási rendszer olyan átszervezését javasolta Mikojannak, ami nem volt más, mint egy 1914-es dokumentum följújtása, s ezt Sztalin végül elfogadta. Ezzel párhuzamosan, szimbolikus gesztusként, visszatértek a hadseregbe a tisztí rangok és váll-lapok (1943. január), s a hadbíróságokat is visszafogták (ld. uo.: 230). Ugyanakkor büntetőzászlóaljokat és ún. „zárolakulatokat” hoztak létre az engedély nélküli visszavonulás megakadályozására – engedéllyel azonban innentől kezdve már lehetséges volt taktikai visszavonulást elrendelni (ld. uo.: 231–232). A háború utáni szegényletes „szűrő” koncentrációs táborok létesítése a volt hadifoglyok számára közhírt – és főntebb már volt szó róluk.

Az Utószóban Kershaw és Lewin összefoglalólag megállapítják: Itt olyan (ti. totalitárius) rendszerekről volt szó, amelyek „korábban soha nem tapasztalt módon befolyásolták az élet minden területét... Mindkettő maga alá gyűrte a társadalom egészét”. A sok közös strukturális tényező mellett egy különbség-dimenzió semmiképp sem kerülhető meg: a modernizációt eltérő módon képzelték el, bár természetesen „[a] ’modernizáció’ nem szükségszerűen jelenti a társadalom ’javítását’, és még kevésbé a demokratizálását”, mégpedig egyik esetben sem (Kershaw–Lewin: 389–390). Mindkét rendszer „modern” akart lenni, bár azzal a lényeges különbséggel, hogy Oroszország eredetileg egyáltalán nem volt az, Németország ellenben már az I. világháború előtt jelentősen mértékben az volt. Igaz, nem polgári-demokratikus formában, viszont a legjobban szervezett európai szociáldemokrata párttal és munkásmozgalommal; a polgárság nem eléggé kifejlődött hatalma miatt azután eltúlozták ennek (inkább vélt, mint valóságos) veszélyét a magántulajdonra és a polgári rendre, s ez vezetett a mértéktelen szocializmus- és marxizmus-ellenességre, mely a náciakat végül hatalomra segítette. A német burzsoázia egyszerűen nem hitte el, hogy a szociáldemokrácia – mely

formálisan a kommunistákkal egyező ideológiát vallott – valójában a polgári társadalom megbízható védelmezője. Bloch tézise a nem-egyidejű rétegekről, illetve Trockij tézise a modern és archaikus vonások együttes fejlődéséről mindkét országra érvényesek voltak, csak másként, és más eredménnyel. (Ld. uo.: 391-392.) Németországban az I. világháborús vereség miatti rendszerválság nélkül jó esély lett volna a demokratikus fejlődésre. A háború és a vereség ezt az esélyt tönkretette. „Bármilyen, a háború előtti polgári értékekhez való visszatérést szolgáló kísérlet heves ellenállásba ütközött. Ehelyett egy olyan forradalom iránt lett egyre nagyobb az igény, amelynek során – a születéssel nyert előjogokat és a hivatalos minősítéseket háttérbe szorítva – a ’teljesítmények’ és a ’hősi tettek’ biztosíthatták a hatalomhoz és a kivételezett helyzethez való hozzáférést.” (Uo.: 393.) E helyzet folytán azonban a német diktatúra ténylegesen nem volt modernizációs diktatúra, szemben az oroszral, mivel a modernizációt csak mellékes technikai kérdésekben érvényesítette (ld. uo.: 394). Oroszországban viszont a tényleges modernizáció eltorzult formában ment végbe, hiszen az amúgy is szűk bázisú kapitalizmust a polgárháború tönkretette; s a sztalin modernizációban „a ’mély Oroszország’ [*glubinnaja Roszsziya*] [...] úgy állt bosszút az új rendszeren, hogy a nyakába varrta saját mentalitását és értékeit” (uo.: 395-396). De mindkét diktatúra és mindkét diktátor a társadalom egyfajta megváltásigényére épített, s azt nagy teljesítmények életre hívására használta ki: az orosz diktatúra egy nagy belső társadalmi átalakulásra, a német diktatúra a nemzeti nagyság külső helyreállítására és kivívására. Hitlernek mint potenciális német diktátornak már 1923-tól kialakult (Mussolini példája nyomán) a kultusza: „Követői már azelőtt úgy beszéltek róla, mint Németország ’megmentőjéről’, hogy ő maga hinni kezdett volna ebben.” Sztalin esetében ez nem így volt, ő maga hazudta keresztül magát ahhoz, hogy Lenin utódjaként fogadják el; ezért volt krónikusan bizonytalan és paranoiás, bár az ő életére (Hitlertől eltérően) nem tört senki. „A kultusz keletkezése és népszerűsége mindkét esetben egy korábbi politikai kultúra tartósan fennmaradt elemei [...] kihasználásának és eltorzításának volt köszönhető. Sztalin esetében a cári hagyomány és ideológia volt ez, Hitlernél pedig a német jobboldalnak a ’nagy ember’ felbukkanása iránti vágya.” (Uo.: 398.) A terrort mindkét esetben a diktátorok irányították, de sokan vettek részt benne. Mert mindkét diktátor valamilyen értelemben pszichiátriai eset volt, de egyfelől épp ezen abnormalitásuk tette lehetővé – az említett, ugyancsak abnormalis megváltásigény miatt – a hatalomrajutásukat; másfelől pedig saját irracionálisuk és rendszereik irracionálitása kölcsönösen kiegészítették és erősítették egymást: „Ám ahol a hatalom annyira személyhez kötődő, mint a náci és a sztalinista rendszerben, ott a diktátor ’elmebetegsége’ ragadóssá válik...” (Uo.: 400.)

Végezetül: a fentebbiek lényege néhány lapidáris mondatban összefoglalható. Két szemszögből. (1) Az első a történelemben játszott szerep. (a) Minthogy az orosz monarchia éppúgy képtelennek bizonyult reformok végrehajtására, mint annakidején a francia, az 1917-es robbanás itt éppoly törvényszerűen következett be, mint ott az 1789-es. Az események további lefutása is meglehetősen szükségszerűséggel mutatta föl a párhuzamosságokat, míg végül a konszolidáció mindkét országban egy a polgári társadalmat magának alávető, militarista jellegű diktatúrában valósult meg. A jakobinus és bolsevik diktatúra, illetve a napóleoni és sztalin rendszer közötti különbség lényegében csak a francia és az orosz társadalom civilizációs és kulturális fejlettsége közti különbségből adódott. Ez a civilizációs különbség nyilvánult meg a nyugati individualizmus és magántulajdoni rendszer illetőleg a keleti kollektizmus és köztulajdoni rendszer különbségében; a kulturális különbség pedig abban a módban, ahogyan a diktatúrát Nyugaton illetve Keleten gyakorolták. (b) Az olasz fasizmus kezdetben megkísérelte bizonyos társadalmi problémák tényleges megoldását a relatíve elmaradott országban, s csak később csúszott a hódító külpolitika lejtőjére; a nemzetiszocializmusnak azonban a fejlett német társadalomban ilyen szerepe lényegileg nem volt, kezdettől fogva csakis a bosszú a háborús vereségért, illetve az újabb világalpolimi tervek megvalósítása volt a célja. (2) A második nézőpont a morális megítélés szempontja. (a) Mindkét totalitárius rendszer immorális és szörnyű volt, s hogy melyikük volt inkább, vagy kevésbé az, jóformán értelmetlen dolog vitatni. Mondjuk a szovjet lágerek lakói nagyrészt a saját lakosságából kerültek ki, a náci lágereké nem, viszont az előbbieken valamivel nagyobb volt az esély a túlélésre, mint az utóbbiakban. Az áldozatok száma (bár az olasz rendszernek e szempont nyilván a javára írandó) szintén nem perdőntő: ha egy bankrabló, menekülés közben vaktában lövöldözve, megöl tíz gyermeket, akkor ő tízszeres gyermekgyilkos, míg egy szadista, aki egy gyermeket halálra kínozt, csak egyszeres. (b) A kommunista rendszert naiv jóhiszeműség juttatta uralomra, a fasisztát/nemzetiszocialistát bornírt érdekféltés. Bizonyos következtetések ebből levonhatók. Azonban a totalitárius rendszerek mindkét változata ettől – tehát a támogatók szubjektív szándékaitól – függetlenül, még ugyanúgy és egyformán a Gonosz birodalma marad.

8. FILOZÓFIAI LEZÁRÁS

A Gonosz birodalmainak problémája a filozófusokat nem csupán mint a politikai filozófia tárgya foglalkoztatta, hanem mint etikai probléma, ezen belül mint saját egyéni döntéseik problémája is. Egyrészt a rossznak a világban való megléte és a gonosznak a világban történő működése régi teológiai és filozófiai probléma volt, másrészt a XX. század filozófusai szembetalálkoztak a Gonosz történelmi birodalmaival, s közülük azok, akik nagyívű történelemfilozófiai vagy éppen utópikus távlatokat kerestek, csatlakozhattak akár a kommunizmus, akár a fasizmus áramlatához. Számukra az igazi problémát az jelentette azután, amikor az ily módon létrejött – ilyen vagy olyan típusú – totalitárius rendszerrel, mint nem várt következménnyel találkoztak szembe: ahogyan mindenki, aki enged a kísértésnek, és paktumot köt az ördöggel (mint klasszikus irodalmi mintaképként Faust) előbb-utóbb a nem várt és nem akart fejlemények láttán kénytelen szembenézni tettének következményeivel. A továbbiakban előbb a történelmi Gonosz szellemi problémájával fogunk foglalkozni, majd sort kerítünk az általábanvett Gonosz szellemi problémájára, bár ez utóbbit is végül az előbbire vonatkoztatva.

8.1. A TÖRTÉNELMI GONOSZ MINT SZELLEMI PROBLÉMA

Azokkal a filozófusokkal, akik a kommunizmushoz csatlakoztak, mondhatni banálisan tragikus volt a helyzet. Mivel a kommunista diktatúra hivatalos világnézete ugyanaz volt, mint a sajátjuk, vagyis a marxizmus, elvi szempontból nemigen tudtak ellentmondani neki; sőt, mivel küldetésüknek érezték a nagy világtörténelmi kísérlet védelmezését és támogatását, ez még gyakorlatilag sem nagyon sikerülhetett. Legfőljebb azzal próbálkozhattak, és időnként próbálkoztak is, hogy az utópikus elveket látványosan előadva mintegy szemmel láthatóvá tegyék a különbséget a meghirdetett elvek és a tényleges valóság között. Mindez persze nem jelenti, hogy egyetértettek volna azzal a sok gonosztettel, amelyet az eszme nevében annak hivatalos képviselői elkövettek, azonban a maguk számára nyilvánvalóan úgy tekintették a dolgot, hogy ez a salak nem tartozik az eszme lényegéhez, s előbb-utóbb el fog tűnni – így aztán igazán kemény belső fönntartást sem tudtak kialakítani a rendszer egészével szemben. Mivel már eleve a csatlakozásuk is az eszkatologikus gondolatvilág jegyében történt (ezzel főntebb foglalkoztunk, elsősorban Lukács kapcsán), tekintettük folytonosan a távoli végcélra irányult, azt pedig már Thalés óta tudjuk, hogy aki az eget bámulja, nem veszi észre a lába előtt megnyíló gödröt. Az utópia értelemszerűen mindig a jövő lehetősége marad, melyért minden adott jelenben áldozatot kell hozni, így hát a kommunizmus marxista filozófusai mindig egy majd elkövetkező jövőtől várták a dolgok jobbrafordulását, azt gyakorlatilag így

ad calendas graecas elnapolva: ez a lehetőség inherens módon rejtőzik egy olyan világnézetben, amelynek lényegéhez tartozik, sőt lényegi eszméje a mindenkor adott valóság transzcendálása.

Ami az utópikus kommunizmust támogató filozófusoknak a totalitáriánus kommunizmusban ebből következő tragikumát illeti, ezzel a magam részéről részletesen foglalkoztam és róla végülis minden lényegeset elmondtam Lukács György szellemi és politikai fejlődése kapcsán, *A fiatal Lukács* c. könyvemben, főleg annak befejező részében. Nem látom értelmét, hogy mindazt, amiről ott szó van, e helyütt megismételjem, csupán a legfontosabb összefüggésekre utalok. Itt nem annyira az a lényeges, hogy Lukács a kommunista mozgalomhoz való csatlakozása pillanatában tudatosította és tudomásul vette azt a tényt, hogy a forradalom az erőszakos küzdelem vállalását jelenti, s hogy az ebben való részvétel során nemcsak a saját életét, de mások életét is kockára kell majd tennie (ld. Lendvai, Lukács: 339-340), amely helyzetnek csakugyan meglettek a véstes következményei, amikor mint forradalmi népbiztos és hadügyi komiszár működött (ld. uo. 341). Ekkor ugyanis egy átmeneti és kiélezett szituációban tevékenykedett, mint amilyen természetszerűleg minden forradalom, és nem is filozófusként, hanem politikai és katonai vezetőként – amiért persze saját maga volt felelős, forradalmi-messianisztikus szerepvállalásával. A későbbiekben, egy diktatorikusan konszolidált és monolitikusan megmerevedett helyzetben, a lényeg inkább abban állt, hogy mint tudatosan ortodox marxista filozófusnak és egyben a kommunista mozgalom résztvevőjének, a filozófiai tevékenységét alá kellett rendelnie a mozgalom valóságos vagy vélt érdekeinek, s végső soron igazolnia is őket. Így viszont a *Geschichte und Klassenbewußtsein* nagyszabású, utopisztikus filozófiai koncepcióitól is kénytelen volt elhatárolnia magát, és megalázó önkritikákra kényszerült (ld. uo.: 374, 379 sk.). Amikor pedig a totalitáriussá lett sztalin rendszer keretei között próbálta megszervezni elméleti munkáját, az végső soron, minden óvatossága és berzenkedése ellenére, sőt még a bátor Thermidor-párhuzam ellenére is *A fiatal Hegel*ben, minthogy a Sztalin-hivatkozásokat, még ha csak külsődleges díszítésként is, de oda kellett biggyesztenie művei szövegébe, gyakran vezetett a „Vernunft im Dienst des Dogmas” (Kolakowski találó, bár némileg malignus jellemzése) szituációjához (ld. uo.: 383-384, 389-390). És Lukács története paradigmátikus jellegű a kommunista mozgalomhoz csatlakozó és azt el nem hagyó valamennyi filozófus számára, akiknél tehát vagy magukban a műveikben (mint Lukácsnál), vagy a megnyilatkozásaikban (mint sokáig Blochnál) szükségképpen megjelent egyfajta apologetikus vonás. Ezekről a béklyóktól csak azok a marxista filozófusok tudtak mentesek maradni, akik (mint mondjuk Herbert Marcuse) magában a kommunista mozgalomban nem vettek részt. Merőben más volt a helyzet a mindenféle utópiát és transzcendenciát radikálisan tagadó fa-

sizmushoz csatlakozó filozófusokkal, melynek céljai ugyanis, lett légyenek bármily helytelenek, károsak, vagy borzalmasak, teljességgel a realitások határain belül es-
tek, s így az utópia távlata és a transzcendencia szempontja önük nem játszott
szerepet – legföljebb valamiféle „heroikus pesszimizmus”, melytől Nolte szerint
nem tagadhatunk meg egy „szimpátiát”. Ennnek folytán ők az esetleges illúziói-
kat is hamarabb elveszíthették, így viszont valójában a fasizmus rokonszenvező
filozófusok dolga volt a nehezebb: már eleve a rokonszenvű kialakulása, s aztán
a Hannah Arendt szavaival banális gonosz elfogadása. A továbbiakban az ő helyze-
tükkel foglalkozunk, azzal a megjegyzéssel, hogy bizonyos szituációik persze pár-
huzamot mutatnak a kommunista filozófusok hasonló szituációival.

A fasizmus támogatóival kapcsolatban is az első probléma tehát maga a csat-
lakozás, mely gyakorlatilag mindig a konzervativizmus kiinduló alajáról történt
meg. Wolfgang Fritz Haug: „Philosophie im deutschen Faschismus” c. írása az
általá szerkesztett *Deutsche Philosophen 1933* kötetben úgy véli: a náciizmus kezdete
egy *Machtübertragung* volt egy olyan koalícióra, amelyet Hitler vezet, bár a nemze-
tisocialisták formálisan kisebbségben vannak benne; ezt követte egy *faschistische
Machtkonstitution*, mely az ún. Röhm-puccsig tartott, s ebben a másfél évben törté-
tént meg aztán a *Machtergreifung*. A „reálisan létező” német fasizmus eszerint egy
kompozitum, melynek összetevői: *Nationalsozialismus*, *Geist von Potsdam*, *deutsche
Industrie-Norm (neue Sachlichkeit + Modernisierung)*, *Staatstechnokratie* (ld. Haug:
5 sk.). A német filozófusok e folyamat részeseként „saját hatalmi stratégiáikkal föl-
építettek egy szuperhatalmat, mely őket magukat is többé-kevésbé marginalizálta”
(uo.: 8); s a filozófia fasizálása egyszerűen úgy ment végbe, hogy egyfelől Kantot
és Hegelt újrainterpretálták, másfelől a nemzetiszocializmust mint filozófiai tény-
reartikulálták (ld. uo.: 25 sk.). – Thomas Langstien esettanulmánya ugyanebben
a kötetben: „Die protestantische Ethik und der ‘Geist von Potsdam’. Sprangers
Konstitution des Führerstaats aus dem Prinzip persönlicher Verantwortung” szin-
tén a konzervatív felelősséget vizsgálja, Spranger tevékenysége és helyzete alap-
ján (őróla főntebb már volt szó). Eszerint a konzervatív porosz protestantizmus
a „Bündnispartner der Nazis” szerepét játszotta, minek folytán megvalósult egy
„antagonisztikus együttműködés a porosz konzervatívok és a náci populizmus kö-
zött... [...] Ez nem voltaképpen ellenzékiség, hanem törekvés arra, hogy a *völkisch*
Führer-kultuszt kompatibilissé tegyék a porosz protestantizmus állami ethoszával
[*Staatsethos*]” (Langstien: 56 sk.). Egy ideig csakugyan így lehetett, de később az el-
lentétek egyre nagyobbak lettek, és magát Sprangert is 1944 júliusa után – jellemző
módon épp a porosz elit összeesküvésével való kapcsolata miatt – fogságra vetették.
A Bekennende Kirche mozgalma is a porosz protestáns konzervativizmusból táp-
lalkozott, s mint Langstien elismeri: „A *Kirchenkampf* során csakugyan sikerült a

nácikat rákényszeríteni, hogy a polgári civiltársadalom bizonyos törvényeit respektálják. Az egyházaknak, mint egyetlen más hatalmi szervezetnek sem, volt annyi erejük az állami térben, hogy egy teljes 'Gleichschaltung'-ot és befolyási területük szétrombolását megakadályozzanak." (Uo.: 60; a szovjet kommunizmusban erről sajnos nem lehetett szó.) Egyúttal azt is elismeri, bár egy némileg rosszalló felhanggal, hogy ugyanennek a porosz konzervativizmusnak baloldali kötődései is voltak: „Egy olyan csillámló figura, mint Ernst Niekisch gondolatvilága nem csupán felületesen korrespondeál Spranger államethoszával. [...] [Ez] a proletariátus és a porosz 'Schwertadel' *antibürgerlich* történelmi blokkja..." (Uo.: 68.)

Gereon Wolters: „Der 'Führer' und seine Denker. Zur Philosophie des 'Dritten Reiches' ” c. tanulmánya bevezetesként előzetesen leszögezi: bűnöző gazemberek a filozófusok között nem voltak, nem úgy, mint mondjuk a jogászok vagy az orvosok között („[a] filozófia praxistávolsága néha éppenséggel előnyökkel jár”), habár éppígy nem voltak mártírok sem kifejezetten filozófiai – tehát nem politikai vagy faji – okokból. „A nemzetiszocializmust ez megkülönbözteti századunk másik véres totalitarizmusától, a kommunizmustól. A kommunizmus úgy értette és érti magát, mint egy filozófiailag inspirált mozgalom, s egy lényegében filozófiailag megalapozott államformát céloz meg. A vezérei gyakran filozófusok voltak, vagy legalábbis azok akartak lenni.” (Wolters: 223.) A *Mein Kampf* ezzel szemben a szó hagyományos értelmében nem tartalmaz filozófiát, legföljebb zavaros „világnézetet”. Wolters szerint a kortársak alighanem egy tébolyult művének tartották (ha egyáltalán elolvasták), pedig Hitler később mániákusan megvalósította; kivéve azt, hogy a benne még meglévő, bizonyosfokú antikapitalizmus később – természetesen nagyon is jellemző módon – eltűnt (ld. uo.: 224). Wolters szerint Hitlernek valójában három alapmeggyőződése volt, melyek rendre az antiszemitizmussal kapcsolódtak össze: (1) az egyén az etnicitásra, a fajra vezethető vissza; (2) az árja faj felsőbbrendű, a németekben csúcsosodik ki, s bármilyen fajkeveredéssel csak rosszabbá válhat; (3) a világtörténelem a fajok egymás elleni harca az élettérért (ld. uo.: 225 sk.). A zsidóság (illetve az ő tipikus szóhasználatában: „der Jude”) szerepéről pedig a legellentétesebb dolgokat volt képes mondani: egyfelől hogy a szocializmus vezérei zsidók, s a bolsevizmus kísérlet a viláгурalmukra, de másfelől olyat is, hogy a természetes szövetséges Oroszország ellen ők kényszerítik harcba Németországot (ld. uo.: 227). A zsidóság elleni harcot egyrészt metafizikailag mint ideális küldetést alapozta meg: a zsidók elleni harc eszerint a teremtés (mint „Werk des Herrn”) védelmezése; másrészt kifecsegte: „Ein Staat, der im Zeitalter der Rassenvergiftung sich der Pflege seiner besten rassischen Elemente widmet, muß eines Tages zum Herrn der Erde werden.” (V.ö. uo.: 228.) Végülis volt tehát játéktér a filozófia számára, Rosenbergnek sem volt elméleti monopóliuma – bár professzúrárt kapni nem

lehetett a nemzetiszocialista kormányzat hozzájárulása nélkül, és Hitler amúgyis megvetette az „ügynevezett” intellektueket és professzorokat (ld. uo.: 228 sk.). Ezért hiábavaló kísérlet volt, hogy – amint Jaspers mondotta – némelyek, például Heidegger megpróbálták „den Führer führen” (v.ö. uo.: 230; Pöggeler nyomán idézve), s aztán persze csalódtak benne: például Heidegger elkötelezettsége Hitler iránt ezért időleges volt, bár ő ettől még elvileg nemzetiszocialista maradt később is. Wolters a német filozófusok három csoportját különbözteti meg a nemzetiszocializmus időszakára nézve: „nácik”, „opportunisták”, „becsületesek” (*Aufrechte*) (ld. uo.: 231 sk.). Az első csoport nem föltétlenül esik egybe a párttagsággal. A filozófus *Parteigenossen* („Pgs”) listája George Leaman kutatásai nyomán a következő számokat mutatja: 1933. I. 30. előtt: 11 (közte Ernst Krieck); 1933. V. 1-ig: 27 (közte Alfred Baeumler, Arnold Gehlen, Martin Heidegger, Erich Rothacker); még 1940. I. 1. után is: 13 (közte a később kizárt és kivégzett Kurt Huber). De például a tipikusan náci nézeteket valló Oskar Becker nem volt „Pgs”, s a felsoroltak közül többen nem fejtették ki ténylegesen náci jellegű aktivitást (ld. uo.: 232). Az „Aufrechte” kategóriájába sorolhatók Wolters szerint: a szociáldemokrata Ernst von Aster (Gießen, 1933-ban elbocsátva) és Theodor Litt (Lipcse, 1937-től emeritus); a katolikus Aloys Wenzl és Hans Pfeil (Würzburg), a logikai empirista Viktor Kraft (Bécs) és a matematikai logikus Heinrich Scholz (Münster), továbbá Karl Jaspers (Heidelberg) és a (nem-zsidó) emigráns Carl Gustav Hempel, végül Kurt Huber (München, a Weisse Rose *spiritus rectora*) (ld. uo.: 233 sk.). A legtöbben opportunisták voltak, mint pl. Gadamer (ld. uo.: 234). Kifejezett náci filozófusnak Wolters szerint Oskar Becker tekinthető, a „Rassenseelenkunde” képviselője 1940/41-től. Korábban Ludwig Ferdinand Clauß követője és barátja volt (ez és F. K. Günther voltak a fajelmélet fő ideológusai), a „Rassenseelenkunde” terminus tőle származik (ld. uo.: 235 sk.). A „nordischer Vollmensch”, akinél „lélek és test egy egészet alkot”, egy „Leistungsmensch”, aki megalkotta a metafizikát az „előázsiái” (= zsidó) típus elenében, bár a germánok sajnos nem tudták a filozófiájukat tisztán kiépíteni, mert keresztények lettek, s így bensőjükben kellett harcolni az előázsiái méreggel (ld. uo.: 238). Becker szerint igazi metafizikus (a náci) Hans Heyse volt, aki „fälsch” (észak-európai rassz) típus, azonkívül még Martin Heidegger, aki „nordisch” típus – bár az ő filozófiájára is (mint Jasperséra) az individualizmus árnya vetül: ebből pedig szükségképpen következik az egzisztenciálfilozófia kudarca a faj, nép, állam eszméjével szemben. Gadamer utólagos értékelése szerint Becker nem volt igazi náci, habár ő és Hans Freyer is (szintén nem „Pgs”) „úgy beszéltek, mint nácik”; Löwith szerint azonban egyértelműen náci és antiszemita volt (ld. uo.: 239 sk.).

A tartalmi hatások tekintetében Wolters szerint azt lehet mondani, hogy 1. aki a tudomány weberi(–jaspersi) igényét föladta, ideológiai veszélybe került, 2. a kor vál-

sága és töredezettsége szintén ilyen veszélyt jelentett, ugyanis igényt valamiféle szintézisre és 3. népi paradigmára. Ez utóbbi szempontok például Helmuth Plessnernél is megjelennek, előbb a „Geschichtlichkeit” leple alatt, azután a „Volkheit” fogalmában (ld. uo.: 242), és hasonló volt a helyzet Martin Heidegger esetében is. Löwith említi, hogy amikor Rómában 1936-ban találkoztak, Heidegger (hajtókáján a náci jelvénnel) kijelentette neki: egyetért azzal, hogy politikai állásfoglalása a filozófiájában gyökerezik, mert a „Geschichtlichkeit” fogalma az alapja (v.ö. uo.: 245). „Azt mondhatjuk, hogy egy filozófia kizsákmányolhatósága náci vagy más totalitárius szellemben annál könnyebb, minél kisebb a törekvése az interszubjektivitásra és objektivitásra.” A logikai empirizmus tudományosan objektív, nincs is a képviselői között sem náci, sem sztalinista. Ezért aztán nem csoda, hogy Wolfgang Cramer senior (1933 előtti náci) szerint el kell utasítani az olyan „formalista” módszereket, mint amilyenek a Bécsi Kör, Carnap és Reichenbach filozófiájában találhatók; ez ugyanaz, mint Philipp Lenard bírálata a „zsidó” fizikáról, melynek tartalma össze-rinte a valódi *Naturforschung* helyett úgymond formális „Rechenkunststücke”. Hugo Dingler (müncheni náci filozófus) kijelentette: a tisztán formalista-számoló módszer mint abszolútum jelenik meg Einsteinnál, s ugyanez jellemzi az olyan filozófiai köröket, mint a Wiener Kreis, a Gesellschaft für wissenschaftliche Philosophie in Berlin, a Felix Meiner Verlagnál megjelenő *Erkenntnis* folyóirat köre: az „Organisation” abszolutizálása Dingler szerint analóg a politikai bolsevizmussal (ld. uo.: 245-246). „Úgy tűnik, Heidegger olvasta Dinglert. Az 1935 évi nyári szemeszter előadása, az *Einführung in die Metaphysik* ugyanúgy beszél egy ’gondolkodási irányról, mely az *Erkenntnis* folyóirat körül gyűlt össze’, mint Dingler. Ez arra törekedett, hogy ’egy bizonyos tekintetben *Aristotelés* óta előrejelzett irányban a *Seynt* a mondat *istjéből* határozza meg, s így végülis megsemmisítse. [...] Itt az eddigi logikát a matematika és a matematikai kalkulus eszközeivel először is szigorúan tudományosan megalapozzák és kiépítik, hogy azután egy >logikailag korrekt< nyelvet építsenek föl, amelyben a metafizika tételei, melyek mind látszatállítások, a jövőre nézve lehetetlenné váljanak. E folyóiratban, II. (1931 f.), 219 ff. jelent meg egy értekezés: >Überwindung die Metaphysik durch logische Analyse der Sprache<. Itt az ítélet áthagyományozott tanának legszélsőségeesebb ellaposítása és gyökértelenné-tétele megy végbe a matematikai tudományosság leple alatt. Itt végigvizsik egy olyan gondolkodás végső következtetéseit, mely *Descartes*-tal lépett fel, s melynek az igazság már nem volt többé a létező [*das Seiende*] megnyilatkozása s így az ittlet [*das Dasein*] beágyazódása és megalapozódása a megnyilatkozó létezőben, hanem igazság átvezetve a *bizonyosság*hoz – a gondolkodás pusztá biztonságához, éspedig a matematikaihoz, mindannak ellenében, mely ennek nem elgondolható. Az igazságnak mint a gondolkodás biztonságának eme felfogása vezetett a világ

végso istentől-megfosztásához [Entgötterung der Welt]. A mai matematikai-fizikális pozitivizmus állítólág >filozófiai< iránya e pozíció megalapozását kívánja nyújtani. Nem véletlen, hogy a >filozófia< eme fajtája alapokat kíván szolgáltatni a modern fizikához, melyben lerombolnak minden vonatkozást a természethez. Éppígy nem véletlen, hogy a >filozófia< eme fajtája belső és külső összefüggést mutat az orosz kommunizmussal. Az sem véletlen továbbá, hogy a gondolkodás eme fajtája Amerikában ünnepli a győzelmét'. [...] Bár Heidegger az *Einführung* általa gondozott első kiadásához írt 'Vorbemerkung'-ban azt a benyomást kelti, hogy nincsenek tartalmi változások az előadottakhoz vagy a kéziratban maradtakhoz képest, a fönti idézetet elsikkasztotta. Most az *Einführung* második kiadásának 'Anhang'-jában található, a 'Gesamtausgabe' keretében. Hogy Heidegger az imént idézett szakaszt nem 'adta elő', amint ezt Pöggeler bizonyítékok nélkül állítja, ezt tudomásom szerint semmi nem igazolja." (Ld. uo.: 247; v.ö. Martin Heidegger: *Einführung in die Metaphysik*, GA II. Abt.: „Vorlesungen 1923-1944”, Bd. 40, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main [1983]: 228.) Az ilyenfajta kollaborálástól, sőt denunciálástól nemcsak a marxisták és a katolikusok voltak nyilvánvalóan védve filozófiailag, de úgyszintén a kanti kategorikus imperatívusz elkötelezett hívei – így maga Gadamer is, méginkább Julius Ebbinghaus (Marburg), aki Hans Jonas beszámolója szerint kijelentette: „Kant nélkül nem ment volna.” Végül a már többször hivatkozott Kurt Huber a Volksgerichtshof előtt így beszélt: „Megkérdeztem magamtól a kanti kategorikus imperatívusz szellemében, mi történne, ha cselekvésemnek ez a szubjektív maximája általános törvénnyé lenne. Erre csak egyetlen választ tudtam adni: akkor a rend, a biztonság és a bizalom visszatérnének államunkba és politikai életünkbe.” (V.ö. uo.: 247-248.)

Hogy maga a kantianizmus nem volt elegendő, ezt megmutatja Hans Friedrich Fulda: „Heinrich Rickerts Anpassung an den Nationalsozialismus” c. írása. Amikor a 70 éves Rickert az 1933/34-es téli szemeszterben Fichtéről tartott előadásokat, mondván, hogy ez időszerű a „nationale Erhebung” miatt, sokan úgy vélték, hogy ez nemzetiszocializmusként jellemezhető – és mindenesetre tényleg szellemi előfutárává lett annak, mondjuk bizonyos retrospektív logikai értelemben (ld. Fulda: 255). Habár Rickert korábban inkább liberális volt, Weber és Naumann szellemében, ám Versailles és a Népszövetség rendszerének elutasítása lassanként eltávolította e meggyőződésétől (ld. uo.: 255-256). Azonban Hermann Glockner emlékezései/naplói alapján mondható: bár a Weimari Köztársaság utolsó időiben Rickert még elutasította Hitlert, ám ennek növekvő sikerei megváltoztatták a beállítódását, s azt kezdte szuggerálni magának, hogy hiszen Fichte volt az első nemzetiszocialista, mert nemzeti is volt, meg szocialista is (ld. uo.: 257). Továbbá a 20-as években kialakult benne egy igény, hogy megmutassa: nem ellensége a fiatalok (mint Heidegger

és Jaspers) egzisztenciálfilozófiai törekvéseinek (ld. uo.: 259). A döntő azonban az a Faust-értelmezés volt, 1932-ben külön kötetben kifejtve (amit baloldaliak is, mint Lukács, gondolkodás nélkül átvettek), hogy föladatunk „innerhalb des Volkes [...] tätig sein”; s az I. világháború óta a német kultúrát – véleménye szerint – fenyegető veszélyek és társadalmi válság hatására egyre inkább úgy vélte: a pusztá jogállamnak szociális államba kell átmennie. Mindezt Hitler sikerét végül már korszakhatárnak látta (ld. uo.: 262 sk.). „Rickert alkalmazkodása megmutatja, hogy egy derék demokratából, aki politikailag inkább liberális, mint nemzeti-konzervatív, a Weimari Köztársaság súlyos válsága nyomán mily könnyen válhatott a diktátor Hitler követője...” (Uo.: 268.)

Azt, hogy a közhangulat általános megváltozása milyen nyomást tudott gyakorolni becsületes intellektuelekre, szépen leírja Raymond Klibansky visszaemlékezése is: „A német egyetem a harmincas években. Önéletrajzi jegyzetek” (eredetileg előadás a Québec Egyetemen, Montréal 1991). Az 1933. márciusi választások reggelén az akkor a heidelbergi egyetemen tanító Klibansky a Neckar hídján összetalálkozott kollégájával, August Fausttal, aki azt mondta neki: „Remélem, hogy a demokratikus pártok elsöprő győzelmet aratnak.” Amikor este ugyanott találkoztak, már azt mondta: „Ki vagyok én, én mint egyén, hogy szembehelezkedjem egy egész nép akaratával?” És nem sokkal később Rickert is „az idő követelményéről” beszélt... (Ld. Klibansky: 645-646.) Ezekután Klibansky végképp nem csodálkozott Heidegger állásfoglalásán, akinek írásait már korábban olvasta: „Megütköztem az igazi és a látszólagos mélység keveredésén, a nyelven, amely minden helyes logikát megcsúfol, s a játszi könnyedségen, ahogyan beszéde [‘Mi a metafizika?’] végén erőszakot tesz Platón *Phaidros*ának görög szövegén, hogy alátámassza tézisének a ’filozófiáról és egzisztenciáról’. [...] Heidegger szerint a lét lepleződik le az időben, a történelmi pillanatban, ez esetben a nemzetiszocializmus eljövételében és diadalában. Szükséges-e mondanunk, hogy a lét vízióját az determinálja, amit Heidegger történelmi helyzetnek nevez?” (Uo.: 647-648.) – Már a kortárs Niekisch úgy látta: „A fasiszta polgár elvárta filozófusaitól, hogy ismét valami Örököt mutassanak be: egy adott létnek és kategóriának öröklétét. Martin Heidegger ontológiája minden lehetőt megtett, hogy ne okozzon neki csalódást.” (Niekisch, *Dämonen*: 66.) És ez egybevág a későbbi eszmétörténet ítéletével is: „[Heideggernél] a ’modern’ és a *Zivilisation* gyűlölete a nyugati metafizika tagadásának radikális formáját öltötte. [...] *Rektori beszédében* Heidegger maga hitelesítette azokat a politikai analógiákat, amelyekre filozófiai poémája a kortársak képzeletét ráirányította.” (Furet: 326-327.)

Nem lehet csodálni, hogy a Heidegger körüli viták nyomán az egykori tanítvány és barát, Ernst Nolte úgy döntött: monográfiában mutatja be mesterének életét és gondolkodását (*Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*).

Hangsúlyozza, hogy ő – másokkal ellentétben – nem kívánja az életet és a művet egymástól elválasztani (Nolte, Heidegger: 18), s nem is kíván kizárólag arra a rövid időszakra korlátozódni, amikor Heidegger politikailag angazsálta magát: „amikor a freiburgi egyetem rektora volt, és annak vezére [Führer] kívánt lenni” (uo.: 12). Hiszen 1935-ben már nyilvános előadásokban elhatárolódott a (hitleri) nemzetiszocializmustól, s az 1936-os Hölderlin-előadások egy belső emigrációt jeleztek (ld. uo.: 16). (Bár itt megjegyzendő, hogy Heidegger előadásainak már mindigis lehetett egy bizonyos ezoterikus jellege, amint az kitűnik Carl Friedrich von Weizsäcker beszámolójából az egyetlen óráról, amit hallgatott tőle: „Ez filozófia. Egy szót sem értek. De ez filozófia”; v.ö. uo. 13-14.) „A közvetlenül ’lebensmäßig’ és ’kulturkritisch’ vonatkozások csúcspontja” 1933/34, de ennek megvannak „az előzményei és az utóhatásai.” (Uo.: 20.) Nolte a vizsgálódását Heidegger ifjúkori katolicizmusánál és a modernitástól való korai elhatárolódásánál kezdi, s fölteszi a lényegében költői kérdést: „Vajon egy ember, aki [...] ennyire a keresztény, sőt katolikus alapfölfogás híve, elveszítheti-e ezt a beállítottságot valaha is?” (Uo.: 15; jegyezzük meg, hogy Nolte is katolikus szellemi környezetből jött.) Husserl körében azután különböző hatások érték, olyan kapcsolatok révén, mint Edith Stein és Hannah Arendt, a későbbi marxista teoretikus Herbert Marcuse és a későbbi nemzetiszocialista filozófus Oskar Becker, de főleg – emeli ki Nolte – Szilasi Vilmos, aki (persze korábban) Lukács György barátja volt, és hozzá hasonlóan emigrálnia kellett a magyar tanácsköztársaság bukása után (ld. uo.: 55). Az olvasmányok közül Spengler hatása nyilvánvalónak látszik: bizonyos spengleri eszmék és vonatkozások előjönnek különösen a késői Heideggernél (ld. uo.: 88). Viszont, jegyzi meg Nolte, Heidegger soha nem említette Lukácsot, bár valószínűtlen, hogy a fiatal Lukács munkáit (például a *Logos* révén) ne ismerte volna, s a *Geschichte und Klassenbewußtsein* a nyugati civilizációról – úgymond – csak más hangsúlyokkal beszél ugyanúgy elítélően, mint Spengler. Miután a „Verdinglichung” fogalma Heideggernél is megvan, ebből Lucien Goldmann egy Lukács-hatásra következtetett, ám Nolte szerint ez a terminus Heideggernél egészen mást jelent, s ezért „legföljebb egy Lasknál és Simmelnél található közös gyökerről beszélhetünk, akik a terminust már az első világháború előtt használták” (uo.: 89; nem is beszélve persze a Hegelig visszanyúló gyökerekről). Hogy Heidegger maga miért nem említette soha Lukács nevét, ezt – saját nyilatkozata hiányában – csak találgathatjuk; föltételezhetjük például, hogy egy közismert kommunistával egyetérteni sem akart, de kifejezetten polemizálni sem. Ezért Nolte így teszi föl a kérdést: „Egy másik kérdés látszik sokkal fontosabbnak Spengler és Lukács vonatkozásában: Vajon Heidegger útja a ’Geschichtlichkeit’ elemzésétől, amint az a *Sein und Zeit*-ben adva van, nem vezet-e a valóságosan megtörténő történelem és mindenekelőtt a ’nyugati történelem’ egy konkrét megérté-

séhez, amint azt Spengler elvileg megkísérelte kibontani? És nem találhatunk-e analógiát Lukácsnak a bolsevizmus melletti gyakorlati kiállása és Heideggernek a nemzetiszocializmus melletti gyakorlati kiállása között?” (Uo.: 90.) Ez a kérdés természetesen pusztán retorikus, hiszen az analógia egészen nyilvánvaló.

Heideggernek a nemzetiszocializmus melletti optálását magyarázandó Nolte először is fölvezet a német társadalom válságszituációját 1930 körül. A Weimari Köztársaságban szerinte a belső (kommunista) erők és a külső (orosz) hatások a világforradalom veszélyét idézték föl, vagy legalábbis annak a rémképét (ld. uo.: 110 sk.). Ugyanis a kommunisták szavazatnövekedése folyamatosan a szociáldemokraták rovására ment, s így a KP „a munkásosztály vezető pártjává” látszott válni, miközben az utcán tombolt a korlátozott polgárháború, melyben a kommunisták (s éppígy a fenyegetőző propagandájuk) nem kevésbé voltak militánsok, mint a nácik (ld. uo.: 111-112). Hogy inkább rémképről volt azonban szó, azt Nolte is elismeri: tényleges veszély nem volt, mert a Weimari Köztársaságnak még voltak tartalékai, csakhogy – mondja – a kortársak soha nem olyan okosok, mint az utódok (ld. uo.: 114). Utólag például leszögezhető: „Nagy valószínűséggel azt mondhatjuk: a legjobb megoldás Schleicher *Querfront*-konceptiója lett volna, és a második legjobb Papen ill. Schleicher elszánása, hogy ha nem is a demokratikus államot, de legalább a jogállamot megmentsék...” (Uo.: 114-115.) Ámde ezek bizonytalan dolgok, s ami biztos, az az, hogy sokan úgy látták: itt két radikális párt küzd a hatalomért, tehát a választási lehetőség a „szovjetszavak vagy horogkereszt”. A nácik ekkoriban – említettük – nem az antiszemitizmust vagy a hódítási terveiket helyezték előtérbe, hanem azt, hogy Hitler egy „Anti-Lenin”, vagy Trockij kifejezésével egy „Ober-Wrangel der Weltbourgeoisie”. Ha végülis tehát radikális válasz kell a kérdésekre, akkor az nem lehet az „ázsiai” szocializmus, a despota Sztalin és hűséges eszköze, a kikötőmunkás Thälmann – szóval az átlagpolgár számára a nemzetiszocialisták látszottak kevésbé veszélyesnek. Heidegger minderről egyetlen szót sem ejtett nyilvánosan, azonban magánlevelekben igen. Így például rigai útjáról (1928) és az ottaniak megrázó bolsevizmus-élményeiről, továbbá – és ez már súlyosabb – a liberalizmus, sőt a Centrum elutasításáról: „a kommunizmus talán borzalmas, de egy tiszta ügy – a jezsuitizmus azonban [...] ördögi”, mert valójában elszakadás a katolikus gyökerektől! Elégge különös vélemény olyasvalakitől, aki a nemzeti-szocializmusnak nem hányja szemére a keresztény gyökerektől való elszakadást... Valójában azonban Heidegger most erőtlennek látta a kereszténység szellemét: „[A] 'marxizmussal' és a 'Centrummal' való vita elakad, ha nem vezet szembenálláshoz a kommunista világ *Widergeistjével* és nem kevésbé a kereszténység kihűnyő *Geistjével*” – ez Nolte szerint is Nietzsche hatása Heideggernél, egyszersmind hasonló Schmitt politikai jellegű katolicizmusához (v.ö. uo.: 117). Mindez végül eléggé

világosan a „konzervatív forradalom” illetve rajta keresztül a „forradalom jobbról” irányába mutatott, a *Tat*-kőről például Heidegger kijelentette, hogy „munkálkodása és szándéka minden helyeslést megérdemel” (v.ö. uo.: 115-116). Pöggeler emlékezése szerint Heidegger 1930-ban „im Weltbürgerkrieg” (v.ö. Nolte: *europäischer Bürgerkrieg*) érezte magát. Hermann Mörchen úgy emlékszik 1931 szilveszterén tett látogatására a Heidegger-házaspárnál, hogy az egykor liberális Gertrud Bäumer meggyőződéses nemzetiszocialista lett, a férje pedig követte. Szerintük most egy döntő változásra van szükség, mert a kommunizmust valóságosan vissza kell szorítani, s a demokratikus idealizmus és Brüning lelkiismeretessége itt már nem segít: egy diktatúra kell, amely nem riad vissza a *Boxheimer Mitteltől*, hogy elkerüljük a még rosszabb kommunizmust, mely minden nyugati értelemben vett individuális kultúrát megsemmisítene (v.ö. uo.: 305-306). Egy hiszterikus-nacionalista nyárs-polgárhoz méltó szavak, melyek nyilvánvalóan nem állnak arányban a nyilatkozó filozófusi kapacitásával.

A nemzetiszocialista *Machtergreifung* Nolte szerint sem volt ugyan a szó normatív értelmében forradalom, sőt mondhatni eredendően inkább *Machtübertragung* volt, mert Hitler végső soron az ő nagyiparos megbízóinak akarátát teljesítette – de mégis, már rögtön az elején megmutatkozott egyfajta *Volksrerregung* és *Volksbewegung* jellege a hatalmas (nagyrészt, bár nem teljesen spontán) tömegdemonstrációkban (ld. uo.: 118). (Pontosabban: csak akkoriban mutatkozott így meg, mert spontán tömegdemonstrációk később már nem voltak.) „Ez a forradalom tehát úgy értette magát, habár ellenkező értékeléssel, de nem másként, mint azt elszánt ellenfelei tették: ellenforradalomként...” A módszer forradalmi volt, polgárháborús jellegű, de a tartalom az ellenkezője: antimarxizmus, a szocialista pártok megsemmisítése, a liberális dekadencia leküzdése, a zsidók emancipációjának visszavétele – s mindez már júliusig lezajlott, és a „Volkskanzler” Hitler akkor lezártnak minősítette a forradalmat, mondván, hogy innen már evolúció jön. (V.ö. uo.: 119.) Heidegger freiburgi rektorként május 1-én belépett a nemzetiszocialista pártba, s a *Die Grundfrage der Philosophie* előadás első óráján (az össziadásban ez nem jelent meg, csak újságcikkből ismerjük: „Aufgaben der akademischen Jugend heute”) kijelentette: „[A]z a kérdés, hogy szellemi világot akarunk-e alkotni, vagy sem. Ha ezt nem akarnánk, akkor valamiféle barbárság állapotába kerülnénk – és mint történelmi nép végleg eljátszottuk volna a szerepünket.” A tervezett egyetemi könyvégetés azonban Freiburgban elmaradt – állítólag az eső miatt, de lehet, hogy valójában a rektor állította le. (V.ö. uo.: 124-125.) Nolte ezekután akkurátusan sorra veszi (125 sk.) Heidegger 12 alkalommal történt rektori megnyilvánulásait – ezeket jórészt csak tudósításokból ismerjük: (1) Schlageter-emlékünnap a 10. évfordulón, május 26-án, a következő kulcsszavakkal: „Held”, „Schicksal”, „Heimat”,

„Vorlaufen in den Tod”. (2) Rektori tisztség átvétele május 27-én (a szöveg kiadva) – vajon tényleg „den Führer zu führen” a szándéka, amikor Platón filozófus-királyaira utal? A platóni idézet fordítása az *Államból* („Alles Große steht im Sturm”) mindenesetre önkényes, sőt hamis, állapítja meg tárgyyszerűen Nolte. (3) Június 30: „Arbeitsdienst und Universität” mozgósító fölhívás. (4) Június 30, heidelbergi előadás: A forradalom az egyetemen még nem ment végbe, a munka a táborban nevelő erejű, a *Wehrsport* nem idővesztés, hiszen az állam érdekét szolgálja; a kulcsszavak: „Kampf”, „neues Reich”, „Volkskanzler Hitler”. Egy visszaemlékezés szerint (Gerd Tellenbach) kijelentette: „Törjétek össze a finom porcelánokat, cserépedényből is tudunk enni és inni.” (5) November 3: a rektor fölhívása, ebben Hitler mint forradalmár jelenik meg, de nem marxi értelemben, hanem mint a *Volkgemeinschaft* forradalmára. „Nicht Lehrsätze und Ideen seien die Regeln Eures Seins. Der Führer selbst und allein ist die heutige und künftige Wirklichkeit und ihr Gesetz. Lernet immer tiefer zu wissen: Von nun an fordert jedwedes Ding Entscheidung und alles Tun Verantwortung. Heil Hitler!” Itt tehát Heidegger egészen konkrétan Adolf Hitlert kapcsolja filozófiája legmagasabb gondolatához, a *Schickunghoz* Nolte szerint. (6) Pár nappal később fölhívás, a Népszövetségből való kilépéssel kapcsolatban, mely úgymond *Würde und Entschiedenheit*: „Am 12 November wählt das deutsche Volk seine Zukunft. Diese ist an den Führer gebunden. [...] Es gibt nur den einen Willen zum vollen Dasein des Staates.” (Ami nyilvánvalóan a „Führerstaat”). (7) November 11, Lipcse, előadás a (nemzetiszocialista) Lehrerbund Sachsen fórumán: „Wir haben uns losgesagt von der Vergötzung eines boden- und machtlosen Denkens. Wir sehen das Ende der ihm dienstbaren Philosophie; [...] die völkische Wissenschaft.” (8) Az 1933/34-es téli szemeszter kezdetén, mint kinevezett rektor, *Führer der Universität*: „Der neue deutsche Student geht jetzt durch den Arbeitsdienst, er steht bei der SA.” (9) November 30, Tübingen, előadás: „Die Universität im nationalsozialistischen Staat”: a forradalom az egyetemen még nem kezdődött meg, még mindig céltalanság, parttalanság uralkodik. (10) 1934. január 23: „Der Ruf zum Arbeitsdienst – Mahnwort”, ebben az „überlebte Bürgerlichkeit” veszélyéről van szó az *Allemannentumra* nézve. (11) Január 24-i előadás: a marxizmust legyőzték, de ne legyenek illúziók, nincs végleg kiirtva, mert valaki a nemzetiszocializmus köpenyében is marxista maradhat. (12) Az ismételt berlini meghívás elutasítása: marad a Schwarzwaldban, a „Bodenständigkeit” miatt.

Eléggé elborzasztó lista voltaképpen, hiszen nem egy elvont utópia általános jellegű íglenéséről van szó sehol (ami a marxista filozófusok alapmagatartása volt a kommunista rendszerrel szemben), hanem egészen konkrét politikai és tudomány-politikai ügyekről: Hitler és az SA, „túlélő polgáriság” és „marxizmus a nemzetiszocializmus köpenyében”, nem beszélve az addigi „talajtalan gondolkodással és

filozófiával” szembeállított „népi tudományról”. Mert általános jellegű várakozások katolikus körökben is voltak, sőt a szociáldemokrata és kommunista tömegek egy részében is, ahol a rezignáltság arra is visszavezethető volt, hogy sokan úgy látták: megérdemelt volt a vereség (ld. uo.: 141). Megnyilatkozásaival Heidegger mégsem nyerte el a náci hivatalosságok teljes tetszését. A badeni kultuszminiszter a rektori beszéd kapcsán azt mondta, hogy ez egy „Privat-Nationalsozialismus” volt, ugyanis hiányzott belőle a fajelmélet (az antiszemitizmus). Fölvetődhetett az a kérdés is, hogy Heidegger szövegeiben a „Führer” vajon minden esetben Adolf Hitlerrel jelenti-e, vagy inkább egy ideális személyt? Otto Strasser is nemzetiszocialista volt, sőt még antiszemita is, és az első világháború idején a szociáldemokraták egyes csoportjai is nemzetiszocialistáknak nevezték magukat: „Az 1933/34-es évben a ’nemzetiszocializmus’-nak még több koncepciója létezhetett, és megengedhetetlen *ex eventu* mindet a nemzetiszocializmus hitleri fölfogása alá szubszumálni; miáltal mindenki, aki magát ’nemzetiszocialistának’ nevezte, ezáltal már a háború társ-okozójának és Auschwitz társ-tettesének minősülne.” (Uo.: 140-141; valóban, Heidegger éppannyira nem volt felelős Auschwitzért, mint Lukács a Gulagért, és fordítva.) Az végülis kétségtelen, hogy Heidegger csak addig tartott ki a hivatalos nemzetiszocializmus mellett, amíg attól még remélni tudott „forradalmi” jellegű átalakulásokat, s e remélt folyamat átmeneti velejárójának tekinthette a közben elkövetett törvénytelenéseket. Nolte szerint az látszik valószínűnek, hogy Heidegger számára a reál-nemzetiszocializmus szellemi értelemben nem volt eléggé radikális, mert nem szakított eléggé radikálisan az ekkoriban általa bírált keresztényi elvvel (Heidegger 1933 őszén előadást tartott a keresztény teológia ellen), s ő inkább talán valamiféle „német szocializmus” híve volt, szemben a hitleri „radikálfasizmussal” (ld. uo.: 146-147). Heidegger mint rektor pedáns, bár nem túlbuzgó módon betartotta a nemzetiszocialista szabályokat. Közbenjárt a zsidó Fraenkel és Hevesy érdekében, viszont Max Müller habilitációs kérelme kapcsán bár jó ajánlást adott, de beleírta, hogy az negatíve viszonyul a nemzetiszocialista államhoz, és ezt nem volt hajlandó törölni a kérésére, mondván: mint katolikus tudhatja, hogy az igazságot kell mondani (ld. uo.: 142 sk.; igen, de nem kell minden esetben kimondani). Szélsőséges náci filozófusok eközben mint zsidóbarátot és weimariánust bírálták. Ernst Krieck a folyóiratában (*Volk im Werden*) azt írta: Heidegger nyelve „undeutsch”, mert egy olyan mondat, mint „Das Nichts nichtet” teljesen értelmetlen – de sajnos Heidegger mintaképnek veszi a „berlini” (értsd: kozmopolita-zsidó) Simmel nyelvét. Erich Jaensch (egykori marburgi kolléga) egyenesen följelentette: Heidegger egy zsidó klikk vezére volt Marburgban, s nem véletlenül, mert egész gondolkodása dekadens, talmudista-rabulisztikus jellegű. (Ld. uo.: 147.) A rektori lemondás után Heidegger fokozódó távolságtartást mutatott a nemzetiszocializmus konkrét

megnyilvánulásaihoz, bár továbbra is kapcsolódást annak belső – általános – lényegéhez (ld. uo.: 153 sk.). Ennek legbenső magva a modernitás kezdettől való elutasítása volt, amelynek jegyében Weimarral is szakított. Nolte úgy látja, hogy a „Seinsvergessenheit”-en belüli politikai jelenségek közül Heidegger nagyobb respektust mutatott mind a nemzetiszocializmus, mind a bolsevizmus, semmint a „pluralizmus” szabad világa iránt (ld. uo.: 216; ez azonban csak nagyon általános eszmei értelemben lehet igaz, hiszen teljesen ellentmond a „kommunista veszély” tézisének). A *Brief über den Humanismus* később mindenestre azt állította, hogy „egy produktív párbeszéd a marxizmussal lehetséges lesz” – Nolte szerint itt „nyilvánvalóan egy az ellenségességből [*Gegnerschaft*] adódó nagyrabecsülésről van szó” (uo.: 214 sk.).

Mindezzel kapcsolatban Nolte egy hosszadalmas elméleti fejtegetésbe kezd, melyben a legmesszebb viszi, sőt túlhajtja a „filozófiai történetírás” módszerét. Eszerint Lenin egy „große Lösung”-ot akart a problémákra, ez a világforradalom lett volna, a kapitalizmus (és a burzsoázia) megsemmisítése (*Vernichtung*). „Habár oly sok ember és jelentős értelmiségi kiállása e mellett a 'große Lösung' mellett az első világháború után nagymértékben respektálható, de igazat már nem adhatunk neki.” Ezzel szemben Hitler egy „halbe Lösung”-ot akart, a „Vernichtung” gondolata azonban végül nála is uralkodó: „a vereség okozóját, a dekadencia gerjesztőjét, a bolsevik-forradalmi hóhért, a nemzetközi zsidót meg kell semmisíteni”. Ez 1939/41-ig csak a német zsidóság eltávolítását („Entfernung”) jelentette, ám akkor kiderült, hogy itt nem egy kvázi-történelemfilozófiai, hanem egy biológiai megsemmisítés-konceptióról van szó, és hogy „a megsemmisítés rendszabályai méretükben alig maradnak el a bolsevik ill. sztalini mögött... Ez a radikalizált 'halbe Lösung' végülis rosszabbnak mutatkozott, mint az eleve radikálisabb 'ganze Lösung’” – bár Hitler filozófiai „halbe Lösung”-jában nincs szó „Vernichtung”-ról. (Ld. uo.: 150-151.) Márminthogy eredetileg nem volt szó, de aztán ténylegesen lett, míg a bolsevikoknál elméletileg volt szó róla, de gyakorlatilag nem; az pedig, hogy a náci-hitleri megsemmisítés rendszabályai „méretükben alig maradnak el” a bolsevik-sztalinitól, a számokkal való ízléstelen játék. A „große”, „halbe”, „ganze”, „kleine” *Lösung*okkal operálni viszont a szavakkal való értelmetlen játék. A dolog lényege, amit Nolte végülis mondani akar, pofonegyszerű, s erre az egész fogalmi cirkusra semmi szükség hozzá: a „große Lösung” híveinek nincs joguk Heideggert bírálni. „A 'großer Lösungsversuch’ volt a főoka a 'kleiner Lösungsversuch’-nak, és Heideggerre nézve nem áll, ami Hitlerre, hogy ti. a fél a végén nagyobb volt, mint az egész. [...] A 'großer Lösungsversuch’ megíiusulása nem implikálja az 'ewige Linke’, a 'Revolutionsnostalgie’ vagy az emberben lévő utópiára-kitekin-tés végét” – de azért mégiscsak egyre paradoxabbnak tűnik, hogy amikor Lukács

György előadja a komizsári tevékenységét, vagy Ernst Bloch a moszkvai perekkel kapcsolatos magatartását, az nem vált ki fölháborodást, csak Heidegger pusztá kijelentései egy átmeneti helyzetben. Akik egy a liberális rendszerben koexistáló állásponton vannak, azok bírálata ugyan Nolte szerint is jogos lehet, ha úgymond nem totalitárius módon hajtják végre, mint pl. Hugo Ott a katolicizmus, Victor Farias a vulgárfölvilágosodás álláspontjáról. „Végül nem biztos, hogy a ’tisztá pluralistának’ [bloßer Pluralist] van igaza, aki csak egyes reformokat és ’Von-Fall-zu-Fall-Bemühungen’-t fogad el. Ő nem ’vallhat kudarcot’, mint a *großer* és a *kleiner Lösungsversuch* protagonistái, s így a mindennapiság és ennek pusztá értelmessége birodalmában marad meg.” (Uo.: 151-152.) Hát itt aztán rengeteg minden keveredik egymással. Mindenekelőtt egy alapvető elméleti tévedés makacs megismétlése, hogy ti. a bolsevik forradalom volt a náciizmus zsidóüldözésének oka, aminek újabb cáfolására itt már szót sem kívánunk vesztegetni. Azután a kommunizmus és a fasizmus „protagonistáinak” egy szintre hozása az elmélet szintjén, mintha az utóbbiaknak is lettek volna olyan nagyszabású utópikus víziói, mint az előbbieknek. Az, amiben Nolténak csakugyan van igazsága, hogy ugyanis Lukács vagy Bloch bírálata, különös tekintettel az előbbi komizsári tevékenységére és az utóbbi megnyilatkozásaira a moszkvai pörökről, éppoly jogos lehet, mint a Heideggeré, mindez természetesen elfogadható, amennyiben figyelembe vesszük a tévedések történelmi szituációjának és léptékének különbözőségét is. (Ráadásul azzal a korrekt megjegyzéssel, hogy a kommunizmus bukása nem implikálja automatikusan a baloldaliság, vagy éppen az utópikus gondolkodás végét, melyhez képest természetesen valóságosabb, bár egyben nyilván mindennapiasabb az „esetről-esetre” vagy a *try and error* „pluralista”, értsd liberális-pozitivisták módszere – amire az utalás itt alighanem egy oldalvágás Popper felé.) De erről Nolténak elegendő lett volna csak ennyit mondania. Az egész korábbi zavaros eszmefuttatásra valójában még ahhoz sem volt szüksége, hogy értékelni tudja Heidegger későbbi pozícióit.

Ezzel kapcsolatban Nolte természetesen mindenekelőtt a *Spiegel*-interjú idézi föl, melyet Rudolf Augstein készített Heideggerrel 1966. IX. 23-án (v.ö. uo.: 254 sk.). Az 1933-as szerepéről, így különösen rektori szerepvállalásáról Heidegger itt a következőket mondotta: A szociáldemokrata rektort, von Möllendorft eltávolították, mert megtiltotta az ún. „Judenplakat” kifüggesztését, s ez a helyzet valamint Sauer prorektor vette őt rá a rektorátusra, nehogy egy funkcionáriust nevezzenek ki – de a „Judenplakat” kifüggesztését ő is megtiltotta. Gyakorlatilag nem látott más lehetőséget, elméletileg nézve pedig Friedrich Naumann is „nationale und vor allem soziale Einstellung” jellemezte (alakja azonban tudtunkkal nem jön elő a heideggeri művekben). A „*Selbstbehauptung*” voltaképpen a nemzetiszocialista „*Politisierung der Wissenschaft*” ellen szólt, s igaz, hogy ő valóban az „*Arbeitsdienst, Wehrdienst,*

Wissensdienst” fogalmait emlegette ugyan, de mindig a *Wissen* volt az első (a főntebbiek ezt csak *cum grano salis* igazolják). „Als ich das Rektorat übernahm, war ich mir darüber klar, daß ich ohne Kompromisse nicht durchkäme. Die angeführten Sätze würde ich heute nicht mehr schreiben. Dergleichen habe ich schon 1934 nicht mehr gesagt.” Zsidó tanítványaival változatlan kapcsolatban maradt, segítséget nyújtott Thannhausernak és Hevesynek (Husserlall a viszonya már korábban megromlott). Lemondásának oka az volt, hogy kinevezte Wolf és Schadewaldt dékánokat, akik nem tetszettek a náci pártnak, s a professzorok is bírálták, amiért a hallgatókat be akarta vonni az egyetem vezetésébe. „[G]enau wie es heute der Fall ist”, teszi ehhez hozzá, ami azért eléggé komikus. (V.ö. uo.: 256-257.) A Hölderlin- és Nietzsche-előadások már „Auseinandersetzung mit dem Nationalsozialismus” voltak, s a Gestapo spicliket küldött be az előadásaira és szemináriumaira; végül 1944-ben, kifejezett pártutasításra, idős ember létére is behívták a Volkssturmba (ld. uo.: 258). A kommunizmusra és az amerikanizmusra vonatkozó nézeteit Heidegger viszont ekkor is változatlanul fönntartotta. Indoklás: a Föld a pusztulás felé halad, René Char is megmondta, hogy a rakéta-bázisok tönkretették Provence-t; márpedig csak az vitte előre az embert, ha volt *Heimat* és *Überlieferung*. „Die Philosophie wird keine unmittelbare Veränderung des jetzigen Weltzustandes bewirken können. [...] Nur noch ein Gott kann uns retten.” A nemzetiszocializmus Heidegger mostani nézete szerint is közvetlenül jó irányba ment a technika ügyében, de túl primitív volt (főntebb láttuk, hogy a nácik imádták a technikai fejlődést, ha céljaik szolgálatába tudták állítani); ami pedig a modern művészetet illeti, ez destruktív (az „entartete Kunst” szerencsére nem kerül szóba). A németeknek küldetése van, a német és a görög nyelv belső rokonsága miatt, amiért is összehasonlíthatatlanul alkalmasabbak a gondolkodásra másoknál. (Ld. uo.: 258-259.) *No comment...* A beszélgetésben Augstein nem hozta elő az „Endlösung”-ot, így Heideggernak ezzel kapcsolatban most nem kellett védekeznie. De sokan korábban már a szemére vetették, hogy 1945 után hallgatott ebben a kérdésben, pl. Marcuse már 1947-ben. Erre Heidegger akkor azt válaszolta, hogy egyrészt nem akart a volt nácikkal együtt mentegődni, másrészt a keleti németek deportálására utalt, amely a világ szeme láttára ment végbe, míg a zsidóké titokban. (Nolte érveéhez hasonló érv.) Marcuse lakonikus válasza: egy bűn megtörténtét nem lehet egy másikéval mentegetni (261 sk.).

Nolte végül utal Heideggernek egy kiadatlan írására 1949-ből, melynek címe: „Das Ge-Stell”. Itt Heidegger a következő, tartalmában meghök-kentő, formájában ízléstelen analógiát fogalmazza meg: „Ackerbau ist jetzt motorisierte Ernährungsindustrie, im Wesen das Selbe, wie die Fabrikation von Leichen in Gaskammern und Vernichtungslagern, das Selbe wie die

Blockade und Aushungerung von Ländern, das Selbe wie die Fabrikation von Wasserstoffbomben.” (V.ö. uo.: 264.) Figyelemreméltó a hullák előállítását a gázkamrákban és megsemmisítőtáborokban egy szintre hozni a blokádokkal és országok kiéheztetésével (régi német radikálnacionalista vád a Nyugat ellen az I. világháború végéről) valamint az atom- ill. hidrogénbomba előállításával (ami szerencsére Amerikának sikerült, nem a náci Németországnak). Nolte összefoglaló ítélete: „Politikai perspektívában Heidegger leginkább mint ’nationaler Sozialist’ jellemezhető”, von *Klassenversöhnung zur Gemeinschaft*. „Végső soron Németországot a görög polisz paradigmája szerint kívánta orientálni, amiben kudarcot vallott, és sejtetően kudarcot kellett vallania. Egy nagy kudarc azonban értékesebb, mint egy kis véghezvitel.” Igaza volt tehát: „[W]er groß denke, müsse groß irren.” (Nolte becsületére legyen mondvá, ezt az elvet Lukács vagy Bloch esetében is hajlandó alkalmazni.) „De Heidegger nem volt szociálnacionalista [*Sozialnationalist*], aki más népeket leigázni akar, s végképp nem volt radikálfasiszta, aki a világtörténeti folyamatot konkrét kórokozókkal magyarázza és a gyógyírt a megsemmisítésükben keresi. [...] Heidegger késői filozófiája egyetlen főmotívum által meghatározott: a ’Menschenwelt’ védelme a ’Technikwelt’ ellen...” (V.ö. uo.: 297.) Rendben van, habár ez abszolúte nem új vagy eredeti eszme. Ami pedig Heidegger védekezéseit illeti, hát istenem, melyik hiú professzor ne védekezne a bírálatokkal szemben, s ki más értené meg ezt a legjobban, mint egy volt tanítvány és barát. Mindenesetre itt mégiscsak lehet egyfajta jóindulattal találkozni, s ezért Heidegger esetére nem áll ugyanaz az ítélet, mint főntebb Carl Schmitt esetére. A XX. század legnagyobb szelleme azonban, aki szembenézett mind azokkal a problémákkal, melyekből a totalitárius mozgalmak kinőttek, mind pedig magukkal e mozgalmakkal, az író és gondolkodó Thomas Mann volt, a „konzervatív forradalom” fogalmának egyik megalkotója.

Kevéssé ismert tény, de Heinrich Mann 1895-ben még egy rövidéletű, nemzeti szellemű folyóiratot szerkesztett, *Das Zwanzigste Jahrhundert* címmel, s ebben Thomas is publikált (ld. Kurzke: 41). A későbbiekben ellentétes irányokban fejlődtek, ahogyan azt Thomas Mann 1912-es esszéje, a „Der Künstler und der Literat” ábrázolja. Eszerint: „A XVIII., a voltaképpeni irodalmi század szívesen megkülönböztette a ’tudóstól’ – egy száraz és vitatkozó lénytől – a ’filozófust’, s úgy látszik, ezen nagyjából olyasvalakit értett, akit mi most irodalmárnak fogunk nevezni.” (Mann, *Essays* I.: 158-159.) Az irodalmárnak fontos szerepe van a társadalom életében: „Minden erkölcsösödés – ezt könnyen megállapíthatjuk –, az emberi nem minden nemesedése és emelkedése az irodalom szelleméből fakad...” (Uo.: 160.) Az irodalmár típusával azonban szembenáll a művész típusa: „A művész [...] erkölcsileg közömbös, felelőtlen és ártatlan, miként a természet, melynek igazi gyermeke.” (Uo.:

163.) Bátyját – bár kimondatlanul – az irodalmár, magát a művész típusához sorolja, s az irodalmárt (bár kifejtetlenül) a civilizáció, a művészt a kultúra képviselőjének tartja. A háború azután mindkét vonatkozást fölerősítette és kiélezte. A német értelmiség többsége, így Thomas Mann is, úgy hitte, hogy Németország a háborúban a kultúrát védelmezi a keleti barbárság és a nyugati civilizáció ellen; s csak kevesen, köztük Heinrich Mann, vélték úgy, hogy civilizáció és kultúra egyek, és Németország háborús veresége egy ilyen típusú fejlődés útját nyithatja meg. Thomas Mann 1914 novemberében publikált „Gedanken im Kriege” c. írása viszont épp abból indul ki, hogy civilizáció és kultúra fogalmait tévedés összecserélni: „Civilizáció és kultúra nemcsak hogy nem azonosak, de ellentétek... [...] Mexikónak volt kultúrája, de nem volt civilizált, legfőljebb csak a kínaiak. A kultúra zártság, stílus, forma, tartás, ízlés; a világ egyfajta szellemi megszervezése, legyen bár mégoly kalandos, zavaros, vad, véres és borzasztó. [...] Viszont a civilizáció: értelem, fölvilágosodás, szelídülés, erkölcsösödés, szkeptikusság, fölbomlás – szellem.” (Uo.: 188.) A nyugati civilizáció nem lehet minta a németeknek: „Vajon a gall radikalizmus szellemében végigvitt polgári forradalom nem zsákutca-e, melynek végén csak anarchia és rombolás található, s ha egy nép, mely a szabadba és a fényre keresi az utat, ezt elkerüli, nem mondhatja-e szerencsésnek magát? [...] mert ez a legbensősége-sebb nép, a metafizikának, a pedagógiának és a zenének ez a népe, nem politikusan, hanem morálisan orientált nép. [...] Mintha Luther és Kant legalábbis nem érnének föl a francia forradalommal. Mintha az egyén emancipációja Isten előtt és a tiszta ész kritikája nem lenne egy sokkal radikálisabb áttörés, mint az 'emberi jogok' kinyilatkoztatása.” (Uo.: 197-198.) Ugyanebben a szellemben fogant az 1915 január-februárban publikált „Friedrich und die grosse Koalition. Ein Abriss für den Tag und die Stunde” – bár „a nap és az óra” követelményei csak távolról jelennek meg benne, noha a párhuzam a régi Poroszország és az akkori Németország, ill. a nagy koalíció és az Antant közt nyilvánvaló. Heinrich Mann egy „Zola”-esszével válaszolt 1915 novemberében. Ebben Zola magatartását állítja mintaképnek a német értelmiség számára, szemben „a szellem árulóival”. Bár általánosságban beszél, a modell nyilvánvalóan Thomas Mann, aki néhány ponton a legközvetlenebb támadást érezhette, például a következő szavakban: „a buzgólkodás, hogy valaki nemzeti költő legyen az emberélet felénél, amíg nem fulladt még ki” – bár erre ő maga adott alkalmat, amikor egy 1913-as levelében azt írta bátyjának, „Ich bin ausgedient” (v.ö. Kurzke: 143 sk.). A két fivér évekig szóba sem állt egymással.

Thomas Mann gondolatgazdag furcsa műve, az 1918 őszén megjelent *Egy apolitikus ember elmékedései* az esszé és a pamflet, a szellemi napló és az olvasási napló sajátos elegye. Címében az „unpolitisch” inkább jelent *nem-politikust*, mint apolitikust, mivel nem a politikával szembeni érdektelenséget fejez ki, hanem szem-

benállást vele, tagadást. „Az ember nem 'demokratikus' vagy esetleg 'konzervatív' politikus. Az ember vagy politikus, vagy nem. És ha az, akkor demokrata. A politika szellemi beállítottsága demokratikus; a politikában való hit a demokráciában, a *contrat social*ban való hit. [...] Mély meggyőződéssel vallom, hogy a német nép a politikai demokráciát sohasem fogja tudni szeretni, és vallom azt is, hogy a rossz hírbe hozott 'felsőbbbségi állam' a német népnek megfelelőbb, hozzá jobban illő, a lelke mélyén kívánt államforma volt és marad.” (Mann, Elmékedések: 25-26.) Márpedig az író itt a német nép lelkéből kíván beszélni. Eszerint a német nép a kultúra népe, nem a civilizációé. „Szellem és politika különbségében benne van kultúra és civilizáció, lélek és társadalom, szabadság és szavazati jog, művészet és irodalom különbsége; és a németség az kultúra, lélek, szabadság, művészet, és nem civilizáció, társadalom, szavazati jog, irodalom. [...] Nietzsche hagyatékában találtak egy hihetetlenül ihletett meghatározást a 'Mesterdalnokok'-ról. Így hangzik: 'Mesterdalnokok – a civilizáció ellentéte, a német a franciával szemben.' Felbecsülhetetlen értékű jegyzet.” (Uo.: 27.) Az irodalom nyelvileg (vagyis racionalizáltan) artikulált szellem, ezért civilizáció (ld. uo.: 44); ezzel szemben a zene *kat'exochén* művészet és sajátosan német szellemű: „Luther vallásos-zenei tevékenysége óta mindenesetre a zene, a német zene, Bachtól Regerig, a *punctum contra punctum*, a nagy fuga nemcsak a protestáns etika zenei kifejezése, hanem önkényesség és rend nagyszabású-sokszólamú egymásbaszövődésével a német életnek magának is ábrázolása és művészi-spirituális tükröződése volt.” (Uo.: 285.) Ámde Németország nemcsak a zene, hanem a filozófia hazája is, úgyszintén összhangban a protestantizmussal: „[M]inttha éppen Kant lett volna az, akiben a szociális, megtartó, építő, szervező német szellem felkelt volna a nyugati nihilizmus ellen, miután ő maga végigjárta az értékbomlasztó szkepszis minden mélységét. [...] Számomra Kantnak ez a harciasan-kategorikus fellépése a világ teljes liberalizálódása ellen szoros rokonságot mutat egy másik nagy erejű, *feltartóztató* és helyreállító német tettel: Luther fellépésével...” (Uo.: 154-155.) Mann persze éppúgy nem magyarázza meg a nem-racionalizált zene és a nyilvánvalóan racionalizált filozófia összekapcsolását, amiként a társadalomfilozófiájában liberális Kant beállítást sem a liberalizálás ellenfelének. Számára Németország civilizációellenes, kulturális szabadságharcának védelmezése a fontos. E beállításban idézi Dosztojevszkijt, aki szerint Németország a „protestálás” országa, már Arminiusszal kezdve: Róma ellen, azaz a világcivilizáció ellen (ld. uo.: 36). Most az Antant (beleértve Amerikát, „ahol az új Capitolium áll”) Róma örököse, ő vívja a világcivilizáció harcát a protestáló Németország ellen, természetesen a barbárság (a német különút) elleni harc jelszavával (ld. uo.: 42-43). „A civilizáció imperializmusa a római egyesítő gondolat végső formája, amely ellen Németország 'protestál'...” (Uo.: 45.) Ezért a világ minden konzervatívja Németor-

szág mellett, és minden liberálisa ellene van – ha ez igaz, már az I. világháború is egy *europäischer Bürgerkrieg* volt...

Persze Mann elsősorban nem az Antant-propagandával vitázott, hanem két testvérével: egy szellemivel és egy vérszerintivel. A szellemi testvér Romain Rolland, akivel a vitája, mint maga mondja, egy európai testvérviszály. Bátyját, Heinrichet pedig a könyv folyamatosan a „civilizációs irodalmár” (*Zivilisationsliterat*) néven emlegeti (ld. uo.: 47 sk.): „A német vereséget szellemi jelentősége, vagyis azok miatt a szellemi következmények miatt kívánja, amelyekkel ez Németországra nézve járna. 'Benső' okokból kívánja a vereséget – pótléku a forradalomért, amely Németországban tudvalevőleg mindmáig elmaradt: 1848 ugyanis kudarc volt, és Németország egyesülése nem demokratikus forradalom által történt...” (Uo.: 52-53.) És végül a testvérháború Thomas Mann lelkében is dúl: „Azt mondtam, Németországnak ellenségei vannak saját falai között, azaz a világdemokrácia szövetségesei és támogatói. Lehetséges, hogy ez kicsiben is megismétlődik, és lehetséges, hogy saját konzervatív bensőmben is őrzök olyan elemeket, amelyek előmozdítják Németország 'haladását'? [...] És miféle részem volna ez akkor? Talán az *irodalmi*?” (Uo.: 35.) Ezt a helyzetét végül a következő paradoxonnal fejezi ki: „Ami például a németországi demokráciát illeti, én nagyon is hiszek a megvalósulásában: *éppen ez az én pesszimizmusom*. Mert a demokrácia az, amiben nem hiszek, és nem a megvalósulása.” (Uo.: 441.) Tudja, hogy Schiller és Goethe helyenként franciásak, ámde nagyságuk elismerése mellett sem az ő klasszicizmusukat, hanem a romantikát kívánja követni: „Az a három név, amelyet meg kell neveznem, ha szellemi-művészi műveltségem alapjait keresem, örökre összefonódott szellemek ama hármas csillagzatának [*Dreigestirn*] nevével, amely hatalmasan és fényesen ragyog a német égbolton: [...] Schopenhauer, Nietzsche és Wagner.” (Uo.: 63.) Mann a *polgáriság* (*Bürgerlichkeit*) talaján áll: nagy elismeréssel, sőt lelkesen idézi a fiatal Lukács Storm-esszéjét *A lélek és a formákból*, a polgáriság jellemzéséről. Ez azonban a régi típusú polgáriság kora, mely Németországban – erre Lukács kifejezetten utal – tovább tartott, mint másutt. És ezt egyhelyt Mann is fölismeri: „A 'nép' szó valóban szent hangzású, de vajon nemcsak a német névvel összekapcsolva van-e még eleven értelme? [...] Németország népe maradt leginkább nép, fajult el legkevésbé osztályos és tömeggég; és erre az érzelmi okra vezethető vissza, hogy a 'népállam' szó hallatára rokonszenvezően fel lehet figyelni, míg a demokrácia hívószavára tiltakozva horgadnak fel az ösztönök.” (Uo.: 327-328.) A német nép azonban a háborúban bebizonyította, hogy joga van egy tisztas népállamra, ami nem ugyanaz, mint a szélhámos demokrácia: „A monarchiát akarom, meglehetősen független kormányt akarok, mert csak az szavatolja a politikai szabadságot, mind szellemi, mind közgazdasági téren. Azért akarom, mert a monarchikus állami kormányzás és a pénzügyi érdekek különválá-

sának köszönhető, hogy a németek vezető szerephez jutottak a szociálpolitikában. [...] Konzervatívnak lenni nem azt jelenti, hogy minden fennállót meg akarunk tartani: a konzervatívok hangoztatják is, hogy készek a reformokra. Konzervatívnak lenni azt jelenti: Németország maradjon német – és a demokraták éppen ezt nem akarják.” (Uo.: 233-234.) A demokráciában Németország például azért nem maradhatna német, mert: „Egy mechanikus-demokratikus népszavazás [...] azt az eredményt hozná, hogy nyomasztó többségben vannak az azonnali és feltétel nélküli, azaz végzetes béke hívei. Ez azonban *ad absurdum* vinné a népszavazás elvét, mert ez semmiképpen sem a nép akarata volna.” (Uo.: 239.) Ez bizony a *volonté générale* francia forradalmi elve, német-nemzetire hangszerelve, monarchia és cézárizmus bismarcki kapcsolataként. Ugyanis, ha például Hindenburg marsallt akarnák kancellárnak, nem szegülne ellene: „Ellenkezőleg: csakis egy olyan vezér uralma alatt, aki a német fajtájú Nagy Ember vonásait viseli, fog a 'népállam' elviselhető látványt nyújtani.” (Uo.: 327.)

Nem sokkal később bekövetkezett Németország veresége. Mann naplója már 1918. IX. 16-án fölteszi a kérdést: mit akar az antantsajtó a demokrácia követelése ürügyén? „Kiűzni belőlünk a Goethe, Luther, Frigyes és Bismarck élményét, hogy 'beilleszkedjünk a demokráciába'.” (Mann, Naplók I.: 9.) Ám a tényekkel nem kíván ellenkezni: „Az én álláspontom az, hogy a demokratikus civilizáció világméretű diadala politikai téren tény, következésképpen ha a német szellem fenntartása a feladat, akkor ajánlatos a szellemi és nemzeti életet a politikaitól különválasztani...” (Uo.: 15.) Már XI. 9-én és 10-én nyugtázza: „Forradalmak csak akkor jönnek, amikor már egyáltalában semmiféle ellenállásba nem ütköznek (ennél is így volt), és éppen ez bizonyítja, hogy természetesek, és létjogosultságuk van. [...] 'Republikánus' sohasem voltam, de nincs kifogásom egy Német-Ausztriát magába foglaló szabad német állam ellen, s a dinasztia és a császárság bukása ellen sem.” (Uo.: 34-35.) Ámde rövidesen újabb problémával kell szembenéznie: a kommunizmus illetve a proletárdiktatúra problémájával. Bejegyzés XI. 19-én: „Én borzadok az anarchiától, a csöcselék uralmától, a proletárdiktatúrától, kísértő jelenségével és következményével egyetemben *à la russe*. Ámde a diadalmaskodó rétorburzsoák iránti gyűlöletem tulajdonképpen Németország bolsevizálását és Oroszországhoz való csatlakozását kell, hogy kívánatossa tegye számomra.” (Uo.: 39.) És XI. 29-én: „Nem kétséges, hogy a szocializmus, sőt a kommunizmus eszméje, mint eszme, a jövő tartozéka – ellentétben a régivel, a Nyugat által képviselt demokráciával, ami, nem kérdéses, már nem a jövő eszméje. Németországnak bizony magáévá kellene tennie az új eszmét, mind kifelé, mind befelé”; és XII. 3-án: a németek földadata „*in politicis* valami újat kitalálni” a bolsevizmus és a nyugati plutokrácia között (uo.: 49-50). A berlini és müncheni véres zűrzavarok ellentmondásos megítélése mellett

is ezt írja 1919. III. 22-én: „Egyre nagyobb rokonszenvet érzek minden iránt, ami a Spartacus-csoportban, a kommunizmusban, a bolsevizmusban egészséges, emberi, nemzeti, antantellenes és *politikaellenes*.” (Uo.: 74.) Hanem rövidesen meg kell tapasztalnia az árnyoldalakat is a müncheni erőszakosságokban; s így ezt írja IV. 13-án: „[G]yűlölöm azokat, akik felelőtlenül valósították meg az eszmét és kompromitálták a szellemet.” (Uo.: 80.) Mindez a tragikus élménysorozat végül lecsapódik a régóta készülő „A varázshegy” kontextusában. Ebben előbb a lelkész Bunge a konzervatív kultúrát, az irodalmár Settembrini a liberális civilizációt képviselte volna, de most ez megváltozik (IV. 17 és V. 2): „A reakciónak (középkorszerűet) és a humanista felvilágosodásnak a konfliktusa teljességgel történelmi és háború előtti”; és: „Gondolkoztam annak a lehetőségén, hogy az orosz–chiliasztikus–kommunista dolgokat belevonom *A varázshegybe* is.” (Uo.: 82, 87.) Ez valóban meg is történt a Bunge helyére lépő Naphta sok mindent és sok mindenkit egyesítő alakjában. A *Der Neue Merkur* 1921 októberi számában például részlet jelent meg Ernst Bloch *Thomas Müntzerjéből*, s ezt Mann biztosan ismerte (ld. Wißkirchen: 55). Az 1924-es, az *Izvesztija* körkérdésére írt „Über Lenin” pedig Naphta eszméit tulajdonítja Leninnek: szekuláris eljövetelet, a hatalom akarását és aszkézist; az eszme nagy pápájának nevezi, mint VII. Gergelyt, s ezzel kapcsolatban kimondja: „Átkozott legyen, aki kardját megtartóztatja a vértől!” (ld. Mann, *Essays* II.: 228; v.ö. a regény „Civitas Dei és gonosz megváltás” c. részében.) A „konzervatív forradalom” fogalmát Dosztojevszkijhez kapcsolódva használja az első között egy 1921-es *Russische Anthologie* bevezetésében, azt állítva egyszersmind, hogy a *nietzschei Korszerűtlen elmélkedések* volt ennek igazi meghirdetése.

Mann művei a húszas évek első felében folyamatos elszakadást jelentenek korábbi politikai nézeteitől, miközben elméleti álláspontja lényegileg változatlan marad. Az 1921. IX. 4-én Lübeckben tartott, „Goethe und Tolstoi” c. előadásában már fordulat kezdődik: közeledés a Nyugathoz. Tolsztoj harca Napóleon és Róma ellen végetért, mert II. Miklósban Nagy Pétert gyilkolták meg; Goethének viszont ellenére volt Napóleon legyőzése orosz, szláv, magyar „és más huszárok” segítségével (ld. uo.: 71, 73). Tolsztoj mint az oroszország képviselője a civilizáció ellen van (ld. uo.: 78, 81); ellenben Goethe mint a német *Volksgeist* kifejezője humanista (ld. uo.: 80, 82). „Reményeink Németországa éppúgy különbözni fog a szarmaták és a bolsevikok országától, mint a goethei szellem a tolsztojitól.” (Uo.: 83.) – De az igazi fordulat, a bátyjával történő kibéküléssel is párhuzamosan, a „Von Deutscher Republik” c. 1922. X. 13-i előadás (Gerhart Hauptmann 60. születésnapjának ünnepségén a berlini Beethovensaalban), Walter Rathenau VI. 24-i meggyilkolásának hatása alatt. A későbbi előszó hangsúlyozza: ez az *Elmélkedések* folytatása; a „köztársaságot” nem 1918-tól, hanem 1914-től datálja. (Ernst Keller szerint Mann korábban is ingadozott

Volksstaat és *Demokratie* között; ld. Keller: 48-49.) Az indítás mellbevágó: „Reich und König” vannak jelen (utalás a „Lohengrin”-re): ti. a birodalmi elnök „Vater” Ebert és a költőfejedelem Hauptmann (ld. Mann, *Essays* II.: 126-127). A német humanizmus kapcsán földézi Novalist, majd megjegyzi: a háború romantikus, de ezzel ma a legrosszabbfajta romantikát űzik (ld. uo.: 130). Idézi Stefan George versét („Der Krieg” 1917): „Der alte Gott der Schlachten ist nicht mehr.” Nincs többé. Az Isten rút bálványképpé torzult. [...] Az obskurantizmus, amit politikai nevén reakciónak hívnak, *bárdolatlanság* [*Roheit*], [...] mely terrorrá szervezi magát, s az országra undorító és eszelős gyilkosságokkal hoz szégyent.” (Uo.: 132-133.) Hallgatóságát meg kívánja nyerni a köztársaságnak és annak, amit demokráciának neveznek, ő pedig humanitásnak nevez (ld. uo.). „A Köztársaság: sors, éspedig olyan, amellyel szemben az ‘amor fati’ az egyetlen helyes magatartás.” (Uo.: 134, 136.) – Ehhez a gondolatkörhöz csatlakozik a „Brief aus Deutschland” is, 1922 novemberében a new-yorki *The Dial*-ben. Itt idézi először Goethe egyik 1827-es versét a *Zahme Xenien* ciklusból, „Den Vereinigten Staaten” (v.ö. uo.: 167): „Amerika, du hast es besser / als unser Kontinent, der alte, / hast keine verfallenen Schlösser / und keine Basalte.” Ez történelemfilozófiai szempontból még annál is fontosabb, mint hogy egy katasztrófális című kolosszális műnek nevezi *A Nyugat alkonyát* (ld. uo.: 168). „Ez nem *amor fati*. [...] [...] az ő ólomsúlyú történelmi materializmusához képest a Marxé egy égszínkéi idealizmus.” (Uo.: 172.) – Végül a „Deutschland und die Demokratie. Die Notwendigkeit der Verständigung mit dem Westen” (válasz körkérdésre, *L’Europe Nouvelle* 1925. III. 14.), ezt mondja a liberalizmus-elleneségről: „Politikai megnyilvánulása egy megcsömörlött elfordulás a demokráciától és parlamentarizmustól, egy sötét kavargásban véghezvitt fordulat a diktatúrához és a terrorhoz. Olaszország fasizmusa pontos ellenpárja az orosz bolsevizmusnak, és antikizáló gesztusai és álcázása nem terelheti el figyelmünket lényegének humanitás-ellenességéről.” Most Németországban is megjelent „egy nacionalista-antiliberális, sőt antihumánus hullám, [...] amelyet német fasizmusnak lehet nevezni” (uo.: 248-249; a nemzetiszocializmust Mann fasizmusnak mondja és „Fascismus” formában írja). Ám a német szocializmus megalkothat egy magasabb németséget: ha Karl Marx elolvassa Friedrich Hölderlint (ezt fölvette a „Goethe und Tolstoi” 1925-ös változatába is).

A továbbiakban alapvetően határozza meg Mann álláspontját a fasizmussal való szembenállás. Kitarat emellett, hogy a szociáldemokrácia a német polgári társadalom és kultúra védelmezője, viszont nem hajlandó elfogadni, hogy a fasizmus az lenne a világforradalom ellenében. A „Lübeck als geistige Lebensform” (1926. VI. 5-i előadás a város 700. évfordulóján) a polgári rend jövőjét illetően kijelenti: van világforradalmi folyamat, de nem igaz, hogy a német polgáriságot megsemmisítéssel

fenyegetné; e tévedés alapja a polgári szellemi és világkörnek a burzsoá osztály körével történő fölcserélése (ld. Mann, *Essays* III.: 36). – A „Kultur und Sozialismus” (*Preußische Jahrbücher*, 1928. április) válasz egy támadásra az *Elmélkedések* még 1920 szeptemberében végrehajtott javításai miatt. Ennek kapcsán a tördőféslegendáról megjegyzi: „bizonykodnak, hogy ’a csatamezőn legyőzetlenek’ maradtak, hogy ezzel egyszersmind a szellemi, ideális, hogy úgy mondjuk filozófiai vereséget is tagadhas-sák” (uo.: 57). Az igazi megoldás, „ami végérvényesen német lehetne, az a konzervatív kultúreszme szövetsége és szerződése lenne a forradalmi társadalomeszmével” (uo.: 63). – A „Deutsche Ansprache. Ein Appell an die Vernunft” (előadás 1930. X. 17-én, újra a Beethovensaalban) szerint az orosz és olasz antiparlamentáris kísérlet diktatúrája a német néptől zsigerileg idegen (*blutfremd*) (ld. uo.: 265); a nemzetiszocializmus pedig orgiasztikus-természetkultikus, radikálisan humanitásellenes (ld. uo.: 266), egy művelődési barbárság (*Bildungsbarbarei*) (ld. uo.: 267). A birodalmat a szociáldemokrácia mentette meg: „Az a német államférfi, akit a ’nagy’ szóval illethetünk, Stresemann, művét a szociáldemokrácia támogatásával vitte végbe.” (Uo.: 274.) – A „Goethe als Repräsentant des bürgerlichen Zeitalters” (ugyanezen a fórumon tartott előadás, 1932. III. 18-án) a következőt mondja: „Látjuk a polgári korszakot bevégeződni, mivel az a sorsa, hogy az átmenet zavarai és válságai között utat találjon külsőleg és belsőleg új világokba és új rendekbe...” (Uo.: 309.) Goethe egy szellemi értelemben vett polgár volt, aki szembefordult századának két alapirányzatával, a demokráciával és a nacionalizmussal (ld. uo.: 324, 329); a társadalmi haladást azonban igenelte: „A technikai-rationális utopizmusban a polgári elv átmegy a világközösségibe, átmegy – ha ezt a szót eléggé általánosan és dogmamentesen tudjuk érteni – a kommunistába.” (Uo.: 340.) – A „Was wir verlangen müssen” a *Berliner Tageblatt* 1932. VIII. 8-i számában jelent meg. A náci büntetteiről szólva kíváncsnak tartja, hogy „a lelkészek, professzorok, tanárok és irodalmárok, akik locsogásukkal a nyomába erednek [v.ö. a többször idézett kötetet], végre kinyitnák a szemüket, s fölismernék az igazi természetét ennek a népbetegségnek, ennek a hisztériából és bedohosodott romantikából kevert összevisszaságnak, amelynek megafon-németsége a karikatúrája és csőcselékszintre-hozása [*Verpöbelung*] mindennek, ami német.” (Uo.: 345.) – Végül a „Bekanntnis zum Sozialismus” a Sozialistischer Kulturbund számára készült (fölolvasva 1933. II. 19-én, a II. 11. óta külföldön lévő Mann helyett). Megismétli a szociális köztársaság hitvallását és a meggyőződést, hogy a szellemi polgár a szociális demokráciához tartozik (ld. uo.: 353). Nietzschevel kapcsolatban mondja: „Ez a szellem materializmusa, egy vallásos ember fordulata a földihez. S a szocializmus nem más, mint az a köteleességszerű elhatározás, hogy az anyag, a társadalmi kollektív élet sürgető követelményei elől ne dugjuk fejünket az égi dolgok homokjába, hanem álljunk oda azok oldalára, akik

a földinek valami értelmet akarnak adni, egy emberi értelmet. Ebben az értelemben szocialista vagyok.” (Uo.: 355.)

Az 1933 utáni naplóbejegyzések nemcsak a náci hatalomátvétel miatti döbbenet tükröződései: a fasizmus ill. totalitarizmus természetére vonatkozó elvi megállapításokat is tartalmaznak. A nemzetiszocialista „forradalomról” ezt jegyzi föl 1933. III. 17-én: „A legrosszabb fajta bolsevizmus ez – német szemmel nézve, az oroszól azonban éppen az különbözteti meg, hogy nem élteti semmiféle eszme.” (Mann, Naplók I.: 169.) Úgy látja III. 27-i bejegyzésében, hogy Németországnak bármi áron meg kell szabadulnia a náciaktól; ez voltaképpen már előrevetíti a háború alatti álláspontját: „Nincs az a pusztulás, ami túl nagy ár lenne ennek az ocsmány söpredéknek a pusztulásáért. Pont a németeknek jutott ki, hogy forradalmat csináljanak, olyant, amilyen még nem volt a világtörténelemben: eszme nélküli, sőt eszmék elleni forradalmat, forradalmat a magasabb rendű, a jó, a tisztességes ellen, a szabadság, az igazság és a jog ellenében.” (Uo.: 174.) A IX. 8-i bejegyzés Hitlernek a német kultúráról elmondott beszédéhez kapcsolódik: „[E]gy gyámoltalan kisiskolás gondolatai. Megindítóknak lennének, ha nem volnának olyan pöffeszkedők.” Sem Napóleon, sem Bismarck nem játszotta ezt: „Ők persze még nem ismerték a 'totális államot', ami nem pusztán a hatalom alapja, hanem mindent felölel, még a kultúrát is, sőt: mindenekelőtt azt kommandírozza...” (Uo.: 228.) A „Röhm-puccs” kapcsán úgy véli, Schleicher volt talán az egyetlen, aki kivezethette volna az országot ocsmány tévelygéseiből, mert a „marxizmus”, amivel vádolták, azt jelentette: rövid katonai uralom után egy szociális német birodalom következik (uo.: 300 sk.). A német polgárságnak ezt az utat kellett volna követnie, mert amint az 1936. VIII. 15-i bejegyzés mondja: „A polgár nem szellemi foglya az osztályának és osztálya gazdasági érdekeinek. Az 'osztálytudatos' antimarxista polgár manapság fasiszta.” (Uo.: 425.) Ugyanakkor világosan fölismeri a marxizmus nevében terrort gyakorló sztalinizmus természetét is. Már 1936. VIII. 25-én a „trockista összeesküvők” háborzongató moszkvai peréről ír (ld. uo.: 426); a szovjet-német paktumról pedig 1939. IX. 11-én így: „Az új barbárság igen természetes módon talált kapcsolatot a látszólag ellenkező előjelű Oroszországgal.” (Uo.: 582.)

Az ezzel párhuzamos elméleti írások a „konzervatív forradalom” újraértelmezései. A „Leiden und Grösse Richard Wagners” a Goethe-Gesellschaftnak Wagner halála 50. évfordulóján rendezett ünnepségén hangzott el a müncheni egyetemen, 1933. II. 10-én. Számos ponton Nietzsche Wagner-kritikáját követi. Wagner „nem egy polgári ember”, és mégis „a polgáriság levegője lengi körül, korának levegője, mint Schopenhauert, a kapitalista filozófust” (Mann, Essays IV.: 56). Wagner magát mint régi német mestert mutatja be a Dürer-sapkával, ugyanakkor vonzódása a polgári eleganciához egyben közönséges XIX. századi burzsoázis vonás (ld. uo.: 57-

58). „Richard Wagner mint politikus egész élete során szocialista és kultúrutopista volt, egy osztály nélküli, a luxustól és az arany átkától megszabadított, a szeretetre alapozott társadalom értelmében, ahogyan művészetének ideális közönségéről ezt megálmodta... [...] Szíve mindig a szegényekért dobogott, a gazdagok ellenében. Ezért vett részt az 1848-as mozgalmakban. [...] Ám összetévesztette a bismarcki birodalmat álmai megvalósulásával. [...] A német polgárság útján ment végig: a forradalomtól a csalódásig, a pesszimizmusig, és egy rezignált, hatalom-védte bensőségig.” (Uo.: 65.) Mann másnap külföldi előadókörútra indult, utána az előadás heves bírálatokat váltott ki Münchenben; a kampány egyik kezdeményezője az a Hans Pfitzner volt, akinek az *Elmélkedések* annakidején feledhetetlenül gyönyörű lapokat szentelt. – Az „Achtung, Europa!” eredetileg a Népszövetség égíse alatt működő Comité lettres et arts konferenciája (Nizza, 1935. április) számára készült, a *Pester Lloyd* 1936. XI. 15-i és 22-i számában jelent meg, majd 1938-ban az ugyanilyen című kötet darabjaként – az eredetileg óvatos szövegváltozat később radikálisabb és nyíltabb lett. A hivatkozott Ortega hatása valóban érződik a szövegen: a XIX. századnak vége, korunk jellemzője nemcsak az, hogy a liberális demokráciát fölhasználják annak szétzúzására, de az is, hogy Ibsen „Vadkacsá”-ja ma érthetetlen a tömegnek (ld. uo.: 151). Mindez a háború utáni korban vált manifesztált, de nem a háború okozta, hanem általában a modern tömegember barbársága (ld. uo.: 152). „A zűrzavaros modernitás tömegszellem emellett a romantika zsargonját beszéli; 'nép'-ről beszél meg 'föld és vér'-ről, csupa régi és kegyes dologról, és szidalmazza a flasztterszellemet – amely ő maga. [...] [...]a tömegek filozófussága [*Philosophentum*] még rosszabb: a szellem önmaga ellen fordul, [...] az életet igenelve, és a tudatalatti, dinamikus, sötétséghezó, anyai-chtónikus, szentséggel-szülő alvilág erőit, [...] szemben az észszel, az élet meggyilkolójával.” (Uo.: 153.) – Mindez végül Mann személyes sorsára is kihatott. Miután folyamatosan lebegtetett egy hazatérést illetve egy szakítást, ez végül elkerülhetetlenné vált. Az „Ausbürgerung”-listára 1936. XII. 2-án vették föl, nem tudva, hogy közben csehszlovák állampolgár lett (XI. 19-én). A bonni egyetem, amelytől még 1919-ben „doctor honoris causa” címet kapott, most megfosztotta ettől; Mann válasza az „Ein Briefwechsel”-ben olvasható. Mint írja, hallgatni akart, hogy könyvei eljuthassanak az olvasóihoz, de ezt a végletekig már nem tehette (ld. uo.: 186). Ő az igazi totalitást keresi, amely a szellemi-művészi és a politikai-szociális egysége; nem azt a bűnös jellegűt, mely az államot akarja „totalizálni” (ld. uo.: 187). Az érett és művelt államok épp a művelődés (*Bildung*) jegyében eljutottak oda, hogy kimondják: a háború többé nincs megengedve, s az a nép, amely ezt nem látja és a háborút keresi, a leveretés sorsára kerül (*wird geschlagen werden*) (ld. uo.: 188).

Az emigációban Mann valójában nem volt különösebben tevékeny, azonban a „Mass und Wert” (1937) előszónak készült az általa szervezett, hasonló című fo-

lyóirat számára. „A mérték: rend és fény, a teremtésnek és a teremtő jellegűnek a zenéje; éppígy a kivívott, a káosztól elnyert, az anti-barbár; a forma győzelme, az ember győzelme.” (Uo.: 198.) A konzervatív forradalom jelszaváról most a következőt mondja: „Mit csináltak ostobaság, renitencia, rosszakarat, mit csinált a tanult bárdolatlanság ebből a jelszóból, melyet egykor a szellem és a művészet emberei adtak ki! [...] Szívügyünk, hogy ezt a fogalmat a kiforgatásából és tönkretételéből újra helyreállítsuk.” (Uo.: 201-202.) – A rövidéletű *Maß und Wert*ben jelent meg azután az 1938. III. 1-én kezdődött amerikai előadókörútra készült „Vom zukünftigen Sieg der Demokratie”. Eszerint Amerika a demokrácia klasszikus hazája, Lincoln és Whitman országa (ld. uo.: 214). A demokrácia időtlenül emberi (*zeitlos-menschlich*; ld. uo.: 217-218); szélesebb értelemben az emberi méltóság tisztelését jelenti (ld. uo.: 219-220). „Ha az arisztokrácia valóban és mindig 'a jók, a legjobbak uralma' lenne, akkor kívánatos volna, mert pontosan az lenne, amit mi demokrácián értünk. [...] Egy olyan demokráciában, mely a szellem magasabb életét nem becsüli és nem általa határozza meg magát, szabad tere van a demagógiának. [...] A kultúra fogalmát és színvonalát alulról, a csöcselé érzése és értése szerint meghatározni – épp ez, és nem más a demagógia; s erre nézve mintapéldául szolgálnak az említett vezér úgynevezett kultúrbeszédei.” (Uo.: 226-227.) – A „Die Höhe des Augenblicks” előszó az *Achtung, Europa! Aufsätze zur Zeit* kötethez. Mann, mint már az *Elmélkedések*ben, most is idézi a híres „*Victrix causa...*” Lucanus-helyet (ld. Mann, *Essays* V.: 12) szemben „[a] tömeges kor-tendenciák[kal], melyeket 'fasizmus' néven foglalhatunk össze...” (uo.: 13). A világ sajnos közömbös maradt a náciizmus iránt: Németországot normális államként kezelik, hidegen hagyják őket „a koncentrációs táborok borzalmi, a kínzások és gyilkosságok, a zsidó- és keresztényüldözések, a szellem kiűzése, a nyugati művelődés tartópilléreit megrengető nyárspolgár-bolsevizmus [*Banausen-Bolschewismus*] rémuralma a kultúrában” (uo.: 15). A Nyugat kapitalista demokráciái a bolsevik *cauchemar* áldozatai, mert a fasizmust a konzervativizmus védelmezőjének tekintik. „Mily tökéletesen tér vissza ennek a nyomorult Papennak, annak a konzervatívnak, aki Németországot kiszolgáltatta Hitlernek, a figurája az angol Chamberlainben...” (Uo.: 18.) – Az „An die gesittete Welt” mint kiáltvány megírsult, előadásként hangzott el a Committee for Christian German Refugees előtt, 1939. IV. 5-én. Mint mondja: „A konzervatív a maradandót, a tartósat, a régről megőrzöttet értékeli és támogatja az emberi életben, a természetes szükségletet, a tisztességgel áthagyományozottat az erkölcsben és az erkölcsiségben; a forradalmár az újjá-levést és újat-akarást, a cselekvő javítást és megtisztítást, az entuziasztikus áttörést és a hívő újakezdést. Az egyik a múltat isteníti, a másik a jövőt – de mindkettejükénél az emberről van szó, az üdvéről, a méltóságáról, a boldogságáról, az isteni elhivatásáról, és így, mivel végülis ugyanazon a talajon állva küzdenek, lehet-

séges köztük egy végső megértés. Ám ez nem lehetséges azzal, aminek már nincs köze becsülethez, észhez és minőséghez; nem lehetséges a szellemi sárral, a torzalakkal, az ördögivel, az ősbűnözővel és elátkozottal.” (Uo.: 30.) – A „Das Problem der Freiheit” eredetileg a stockholmi Pen-kongresszusra volt szánva 1939 szeptemberében, végül brosúraként jelent meg ugyanott. Olyan gondolatokkal, amelyeket az *Elmélkedések* még kifejezetten elutasított. Idézi Constant 1813-as szavait: a háború kora után a kereskedelem és béke kora jön el (ld. uo.: 54). Heine hasonló gondolatai mellett (ld. uo.: 55) ismét fölidézi Goethe sorait Amerikáról (ld. uo.: 56-57). Értékeli a tudomány és az ipar fejlődését, Saint-Simon és Comte nyomán (ld. uo.: 59), a demokrácia és a szocializmus törekvéseit – ám ugyanakkor a vallásé is (ld. uo.: 60-61). Szabadság és egyenlőség nem lehetnek földldhatatlan és kiegyenlíthetetlen ellentétek egy keresztényi meghatározottságú érzés számára: a szintézisükre van szükség (ld. uo.: 66). „A lényegi ellentét a bolsevizmus és aközött, amit mi szociális demokráciának nevezünk, egy lelkiismeretileg megalapozott szabadság, melyet ma nem lehet eléggé tisztán megragadni és eléggé erősen hangsúlyozni. [...] Éppen gazdasági vonatkozásban a nemzetiszocializmus nem más, mint bolsevizmus: ellenséges testvérek, s közülük az ifjabb az idősebbiktől, az orosztól, csaknem mindent eltanult – kivéve a morálisat. [...] [...]a nemzetiszocialista forradalom, mely mint radikális jobboldali mozgalom kezdődött, egyre gyorsabban átfeljődött balra, azaz a bolsevizmusba, vagy méginkább: egy jobboldali bolsevizmusból egy baloldali bolsevizmussá alakult át.” (Uo.: 67-68.) Az igazi forradalmak az emberiség eszméjéhez kapcsolódnak, s ennek nevében hajtják végre tetteiket és gonosztetteiket (*Taten und Untaten*); ezért hajlamos az emberiség az utóbbiakat megbocsátani. „Így volt ez a francia, és legalábbis kezdetben a proletár orosz forradalom esetében is.” (Uo.: 69.) Az ún. nemzetiszocialista forradalom azonban az üres erőszak, a szellemi semmi forradalma, ezért itt nem lehetséges megbocsátás (ld. uo.). „Antiszemitizmusának végső értelme nem a német nép faji tisztaságának értelmetlen eszméje, hanem magának a kereszténységnek a megtámadása; s amikor a demokráciát gúnyolja, a kereszténységre gondol, amelyben minden demokrácia gyökerezik, és amelynek ez a politikai kifejeződése.” (Uo.: 70.) – A „Zu Wagners Verteidigung” a *Common Sense* 1940. januári számában megjelent levél. Eredetileg recenziót kértek tőle Peter Viereck: *Hitler und Richard Wagner* c. könyvéről; mint írja, nagyrészt egyetértéssel olvasta ezt a „hasznos könyvet”. Ma ugyanis nem értelmetlen azt mondani, hogy „a 'Mesterdalnokok' sorsa volt, hogy a mi szegény Herr Hitlertünk kedvenc operája legyen [*bestimmt war, zur Lieblingsoper unseres armen Herrn Hitler zu werden*]” (uo.: 76), mert a nemzetiszocializmus „a német szellem mítikus politikaidegenségének tragikus következménye” (uo.: 81). „A nemzetiszocializmust le kell verni, ami ma gyakorlatilag sajnos azt jelenti: Németországot le kell verni. És

ez egy nagyon meghatározott értelemben úgy is értendő: szellemileg is. Mert csak egy Németország van, nem kettő, egy rossz és egy jó; és Hitler, minden nyomorúságával együtt, nem egy véletlen: hogyan is lett volna lehetséges olyan pszichológiai előfeltételek nélkül, melyek mélyebben keresendők, mint infláció, munkanélküliség, kapitalista spekuláció és politikai intrika.” (Uo.: 81-82.) – A „Dieser Krieg” megismétli: „Deutschland muß geschlagen werden”; Németországot azonban nem megsemmisíteni kell, hanem visszavezetni az értelemez, önmagához, európai földadatához (ld. uo.: 84). Németország felelőssége a világgal és önmagával szemben olyan valami, „ami alól nem ment föl semmilyen belső szükségállapot, semmiféle ’muszáj’ és ’nem lehet’ [’Muß’ und ’Kann nicht’], semmiféle állítólag ellenállhatatlan terror. *Kein Volk muß müssen*” (uo.: 115; v.ö. Lessing, „Nathan”: *Kein Mensch...*).

A jövő lehetőségeit kereső „Deutschlands Weg nach Hitlers Sturz”, Klaus Mann számára íródott, s a *Decision*ban jelent meg először angolul, 1941 júliusában. „Amit nemzetiszocializmusnak neveznek, olyan eszmék viruláns elfajulása, amelyek egyébként is magukban hordozták a gyilkos dekadencia csíráját; [...] nevezzék bár ’romantikának’ és legyen bár oly faszcináló is az egész művelt világ számára. Kimondhatjuk, hogy lezüllöttek, és a sorsuk volt, hogy lezülljenek, mivel le kellett zülteniük.” (Uo.: 160.) Eszerint a náciizmusnak erőteljes mozzanatai (*stark nazistische Elemente*) találhatók már Luthernál, aztán Fichte romantikus idealizmusában és Hegel államistenítésében, Richard Wagnernál a *Bayreuther Blätter*ben és a brit renegát H. S. Chamberlainnél, továbbá a prusszianizmus olyan udvari történészeinél és lakájinál, mint Treitschke és Sybel, azután Spenglernél, Nietzsche „okos majmánál”, és Carl Schmittnél, a német fasizmus teoretikusánál. „Hol végződik a ’jó’ Németország, és hol kezdődik a ’rossz?’” (Uo.: 161.) – A hasonló tematikájú „Schicksal und Aufgabe” előadás 1943 augusztusában a Library of Congressban. Eszerint „Németország esete azért oly félrevezető és komplikált, mert jó és rossz, szép és végzetes a legsajátosabb módon keveredik benne” (uo.: 224). Látszólag örököség áll fönn a német jellem és a nemzetiszocializmus között – de valójában csak intrika és terror, egy államcsíny juttatta hatalomra, aminek következtében németek tízezrei kerültek koncentrációs táborokba és ezrei a Gestapo kezébe (ld. uo.: 227-228). „De a fasizmus, amelynek a nemzetiszocializmus egy sajátos változata, nem német specialitás, hanem egy korbetegség, amely mindenütt otthon van, s amelytől egyetlen ország sem mentes.” (Uo.: 229.) Ott van a Kelet nagyhatalma is, amelynek szocializmusában a polgári szabadságnak nincs már többé helye. „Önök tudják, hogy én egy olyan szocializmusban, melyben az egyenlőség eszméje a szabadságét teljesen maga alá gyűri, nem fogom az emberi ideált látni, s azt hiszem, eléggé védve vagyok a gyanútól, hogy a kommunizmus előharcosa lennék. Mégsem tudom leküzdeni magamban, hogy abban a rémületben, amelyet

a polgári világ a kommunizmus szó hallatán érez, ebben a rémületben, amelyből oly sokáig élt a fasizmus, ne lássak valami babonásat és gyerekest, korunk alapos-tobaságát. [...] [...]az a világ, amely utánunk jön, s amelyben gyermekeink és unokáink élni fognak, ez a világ, mely már kezdi megmutatni körvonalait, nehezen képzelhető el kommunista vonások nélkül: vagyis a Föld javaira vonatkozó közös birtoklási és élvezeti jogok alapeszméje nélkül, az osztálykülönbségek előrehaladó kiegyenlítődése nélkül, s a munka jogának és a munka kötelezettségének minden-kire vonatkozó elve nélkül. [...] Az Egyesült Államok a pionírszellemből táplálkozó bátor előrehaladás országa: ízelítőt ad nekünk ebből az eljövendő világból, a maga kiegyenlítetttségében, és a munkában, mely senki számára nem szűgyen.” (Uo.: 234-235.) – Végül a „Deutschland und die Deutschen”: szintén előadás volt 1945. III. 18-án a Congress Libraryben. Mint mondja, Faust ördöge és Luther ördöge is német alak, különösen ma, amikor Németországot szó szerint elviszi az ördög (ld. uo.: 264). „Martin Luther, a német lényegiség [*Wesen*] egy óriás inkarnációja, rendkívüli módon muzikális volt. Nem szeretem őt, ezt nyíltan bevallom. Róma-ellenes, Európa-ellenes, és ami sajátosan lutheri: kolerikus-grobiánus. Félelmetesen robusztus, egyben az érzelem finom mélységével. [...] Luther egy nagy német ember, egy konzervatív forradalmár volt, aki megmentette a kereszténységet. [...] Egy szabadsághős volt – csak hogy német stílusban, mivel semmit nem értett meg a szabadságból. Nem a keresztény ember szabadságából, hanem az állampolgár politikai szabadságából.” (Uo.: 266-267.) A látszólag nagy német hatalom mögött mindig ott rejtőzött a romantikus betegségcsíra, és ez vezetett el végül Hitlerhez. „A német bensőség története ez, [...] mert nincs két Németország, egy rossz és egy jó, hanem csak egy, melynek legjobbjá az Ördög csele folytán a Gonoszhoz lendült át. A rossz Németország nem más, mint a tévútra tért jó; a jó, de szerencsétlenségben, bűnben, bukásban.” (Uo.: 279.) A háború után Mann nem kívánt Németországba hazatérni, s ezt „Warum ich nicht nach Deutschland zurückgehe. Antwort auf einen Brief Walter von Molos in der deutschen Presse” c. írásában indokolta meg. Ebben szemére veti a német értelmiségieknek, hogy nem voltak szolidárisak a száműzöttekkel, hanem engedelmeskedtek a „karizmatikus vezérnek”, hűséget fogadtak neki, és kultúrát csináltak Goebbels alatt (ld. Mann, *Essays* VI.: 34). A száműzetés évei során Németország idegenné vált számára; egyik BBC-üzenetében azt mondta: büszke, hogy *civis Romanus*, amerikai polgár lehetett (gondoljunk itt vissza az *Elmélkedések* kritikájára Amerikáról, „ahol az új Capitolium áll”). Azzal kapcsolatban, hogy német kollégáitól nemcsak leveleket, de számos könyvet is kap, ezt írja: „Bevalljam-e, hogy nem szívesen nézek rájuk, és csakhamar félre is teszem őket? Talán babona, de az én szememben azok a könyvek, amelyek Németországban 1933 és 1945 között kinyomtatásra kerültek, több, mint értéktelenek, s nem

jó őket kézbevennem. Vér és szegény illata tapadt hozzájuk...” (Uo.: 37.) Korrekt válaszként Wilhelm Hausenstein szép listát tett közzé „Bücher – frei von Blut und Schande” címmel a *Süddeutsche Zeitung* 1945. XII. 24-i számában, első dokumentálásaként a belső irodalmi ellenállásnak (ld. Kurzke: 264 sk.).

A „Doktor Faustus”-szal párhuzamosan, annak mintegy eszmei háttéréként Mann két nagy elméleti tanulmányt készített. A „Dostojewski – mit Maßen” először angolul jelent meg, mint bevezetés egy amerikai Dosztojevszkij-válogatáshoz (1945. július). Eszerint Nietzsche *Zarathustrájának* utalása a „sápadt bűnözőről” Dosztojevszkij találó jellemzése; Nietzsche és Dosztojevszkij rokonok, bár eltérnek egymástól: Dosztojevszkij egy beteges inspiráció alatt álló zseniális életmű megalkotója volt, viszont Nietzsche luciferikus géniusza a betegség stimulációjának hatására bontakozott ki (ld. Mann, *Essays VI.*: 16). – A „Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung” ismét előadás a Congress Libraryben, 1947. IV. 29-én. Nietzsche csak „mint érzékeny iránytű, megjövendölte a Nyugat fasiszta korszakát”, de amit a morál, humanizmus, részvét, kereszténység ellen mondott, „sajnos alkalmas volt rá, hogy a fasiszmus ponyvaideológiájában helyet kapjon: a rabszolgaság szükségyszerűsége, a fajnemesítés tévelygései” (uo.: 82-83). Viszont ama szándéka, hogy a materiálisat járja át az emberi, a szellem materializmusa: ez szocializmus volt (ld. fentebb is). – Habár Mann többször is világosan és egyértelműen elítélte a bolsevizmust, bizonyos elméleti szimpátiái a szocializmussal és hogy elutasította az antikommunizmust, gyanakvást keltettek. Idevágó politikai állásfoglalásának dokumentuma az 1949-es német körútjáról készített „Reisebericht” (először angolul a *New York Times Magazine*-ban, 1949. szeptember). A keletnémet pártfunkcionáriusok jól tudják, mondja ebben, hogy őt nem sikerülne kommunistává tenni: „Számomra idegen a totalitárius állam, a jakobinus-erényével, a titkosrendőrségi módszereivel, a humornélküli optimizmusával, a polgári kifinomultságnak és mindannak kárhoztatásával, amit dekadensnek, a néptől idegennek és formalistának neveznek.” (Uo.: 138.) – Ám Weimar útbajtése következményeként mégsem tarthatta meg „Meine Zeit” c. előadását a Congress Libraryben, s így a chicagói egyetemen mondta el 1950 májusában. Ebben ismét elítéli az orosz totalitarizmust: „[A] totalitárius államférfi egy vallásalapító – jobban mondva egy tévedhetetlen, inkvizitív, minden eretnekséget erőszakosan elnyomó, s emellett legendákon alapuló dogmarendszer alapítója.” (Uo.: 175.) Oroszországban új egyház, új hit alakult ki, a bizantinizmus hagyományai alapján, hiszen itt soha nem volt polgári demokrácia, a despotizmus levegője volt megszokott; bár a nyugati indusztrializmusból származik az üdvtan, a szent könyvek és a dogmarendszer. Mivel nemcsak egyház, de állam is, így, mint minden hit, világhódító akar lenni – azon az áron is, hogy ennek pusztá eszköze lesz. (Ld. uo.: 176.) Másfelől az orosz forradalom nagy

eredményei vitathatatlanok, és célkitűzései az emberiség céljaihoz kapcsolódtak (a fasizmus céljai nem), de a forradalmat végül legyőzte az oroszország (ld. uo.: 177). (Ehhez ő nem tud csatlakozni, mondja „Der Künstler und die Gesellschaft”c., 1952 tavaszán a BBC fölkérésére írt előadásában, publikálva Wien 1953: „Hogy a kommunista szerepét eljuttassam, ahhoz én igen rosszul vagyok fölszerelve – írásaim tele vannak mindenféle, a kommunistáktól perhorreszkált szenvedéllyel, mint formalizmus, pszichologizmus, dekadens hajlamok, meg amit csak akarnak... humor és az igazság szeretete”; uo.: 233.) A „Meine Zeit” földézi, hogy Goethe örült, amiért nagy eseményeket megélhetett – s amint hozzáteszi, ez neki is megadatott (ld. uo.: 161-162). Eközben azonban mindvégig meg tudta őrizni szellemi integritását: „Az én korom változó korszak volt, de az én életem benne egy egység.” (Uo.: 172.) Valóban az: kezdettől mindvégig bár rugalmas állásfoglalásokkal, de mindig egy sajátos „Haltung”, egy általa sajátos módon értelmezett „konzervatív forradalmiság”; ténylegesen a haladás követelményeihez igazodó, akár gyökeres reformokra is kész hagyományörzés tartása alapján.

8.2. A GONOSZ ÁLTALÁBAN, MINT SZELLEMI PROBLÉMA

A történelmi témájú részekben a Gonosznak a modern korban, közelebbről a XX. században megnyilvánult – akár eredetileg jó, akár eleve rossz szándékú – végletes megnyilvánulásaitalálkoztunk. Amikor ma a Gonosz általános szellemi problémájával (gyakran éppenséggel mint ezen gonoszságok tanúi és túlélői) foglalkozunk, ezek a végletes megnyilvánulások természetesen elkerülhetetlenül fölidéződnek bennünk. Ugyanakkor a Gonosznak megvannak a mindennapi (épp-űgy eredetileg jó, vagy eleve rossz szándékú) megnyilvánulásai is az ember és a társadalom gyakorlati életében, ahol ugyanis, a gazdasági vagy politikai szférában való tevékenykedés során, gyakran találkozunk „a cél szentesíti az eszközt” elvének érvényességével, akár elutasítjuk, akár vállaljuk ezt azután. Ha a Hegel által „objektív szellem”-nek nevezett társadalmi-történelmi szférából, mely tehát jellemezhető úgy, mint „a Gonosz birodalma” vagy mint „jehovikus csatamező”, ki akarunk emelkedni, az csak az általa „abszolút szellem”-nek nevezett alakulatok: a művészet, a vallás, a filozófia révén lehetséges. Mivel azonban ezek a szellemi szférák is a gyakorlati élet realitásaiba ágyazódnak, ezért a rossz és a szenvedés illetve a gonosz és a bűn általános problémája régi kérdése volt a művészetnek, a teológiának és filozófiának is. A rossz ugyanis egyfelől mint bűn, másfelől mint szenvedés jelenik meg (ld. Tengelyi: 108). Természetesen a bűn is szenvedéshez vezet, de nem minden szenvedést okoz bűn: éppígy okozhatja a szenvedést az emberelőtti és értelemnélküli természeti folyamat, a földrengésektől kezdve a különféle betegsége-

kig, végső soron akár a halálig. (A halál azért jelenik meg az ember számára mint a rossz kvintesszenciája, mivel minden emberi tevékenység teleologikus jellegű, a halál viszont radikálisan anti-teleologikus esemény.) Ez a problémakomplexum már Plótinus óta, de Leibniznál végleg, mint a „malum metaphysicum” problémája, aholis a rossz és a bűn közös nevezője „a jó hiánya, *privatio boni*”, összekapcsolódik a teodíceával (ld. uo.: 109). Az isteni világrend föltételezése számára ugyanis a rossz mindenképpen egy kihívás, aholis a teológia és a teológiailag fundált filozófia problémája a következő három tétel összeegyeztethetőségének föladatában van: (1) Isten mindenható, (2) Isten abszolút jó, (3) a rossz mégis létezik. A megoldás tisztán racionális logikával nem érhető el, az összes idevágó megoldások egy „onto-teológiai” álláspont kifejeződése, tökéletesen Leibniz teodiceájában kifejlődve. (Ld. erről Ricoeur: 13-14.) A nem teodicea-jellegű, legfőljebb teodicea-reminiscenciájú filozófiai fejtegetésekben ugyan szintén megjelenhet, hogy a rosszat a bűn és a szenvedés közös gyökerének gondolják (ld. uo.: 16), a középpontban azonban a tulajdonképpen gonosz, az erkölcsi törvény megsértése áll.

Erről Immanuel Kant, *A vallás a puszta ész határain belül* c. művében, azt mondja: „[H]ogy az ember rossz, semmi mást nem jelenthet, mint hogy tudatában van az erkölcsi törvénynek, mindazonáltal fölvette maximájába az attól való (alkalmi) eltérést. *Természettől* rossz – ez azt jelenti, hogy az egész nemére érvényes... Így tehát ezt a rosszra való természetes hajlandóságnak, s mivel önmaga oka, az emberi természetben levő gyökeres, velünk született (de egyben önhibánkból magunkra vont) rossznak nevezhetjük.” (Kant: 161.) Az ember tehát természettől fogva, eredendően hajlamos a rosszra, ámde ez csupán egy általábanvett hajlam: cselekedni a rosszat már önhibánkból cselekedjük. Az emberek általánosságban ugyan, lévén szükségképpen egy morális közösség tagjai, elvileg a jó elvét vallják, ugyanis azt, hogy általánosságban és elvileg engedelmeskedni kell a morális (és persze jogi) törvényeknek: „a leggonoszabb ember sem mond le lázadó módon (az engedelmesség megtagadásával) a morális törvényről”, azonban „az önszeretet mozgatórugóját és hajlamait teszi a morális törvény követésének feltételévé”, holott éppen fordítva kellene (uo.: 165-166). Valóban: egyetlen bűnözőt sem látunk úgy a törvény elé állni, hogy ne azt mondaná: ő elismeri, hogy általában nem szabad ezt meg ezt csinálni, de sajnos ő, az ő helyzetében, nem tehetett mást, kénytelen volt mégis megtenni, amit tett. A mozgatórugó tehát az önszeretet, a magunknak való előnyszerzés indítéka. Kant erre nézve fölhoz egy meghökkentő példát: „Az angol parlament egyik tagja hevesességében következő kijelentést tette: 'Minden embernek megvan az ára, amelyért eladja magát.' Ha ez igaz (s ezt ki-ki eldöntheti magában), [...] akkor valóban érvényes az apostol mondása: 'Nincs itt semmi különbség, mind rosszak, egy sincs, aki a jót cselekedné' (a törvény szelleme szerint).” (Uo.: 169.) Másutt ezt

mondja: „[A]z önszeretet, [...] ha minden maximánk elvének tesszük meg, éppen-séggel minden rossz forrása.” (Uo.: 177.) Mindezt annak a kérdésnek a formájában is értelmezhetjük, hogy voltaképpen miért cselekedjük a rosszat; vagy másként fogalmazva: honnan került belénk a rosszra való hajlam? A választ Kant végső soron kifürkészhetetlennek látja – hogy csakugyan az-e, erre még visszatérünk. A bibliai mítoszt idézi, mely szerint a rossz már a világ kezdetén ott van, de nem az emberben, hanem egy valamikor fennkölt szellemben, aki a kígyó alakjában jelenik meg (ld. uo.: 171): „Ugyanakkor jelentkezik egy gonosz lény, [...] aki bukásával elvesztette mindama tulajdonát, melyet az égben bírhatott, s most másikat akar szerezni a földön. Lévéen magasabb rendű lény – szellem –, földi és anyagi tárgyak nem szerezhetnek neki élvezetet, így *a lelkek fölött* akar uralomra szert tenni, mégpedig oly módon, hogy az összülöket uruktól eltérítvén a maga híveivé teszi, és így aztán sikerül magát a Föld minden javának elsődleges tulajdonosává, azaz e világ fejedelmévé föltornáznia. [...] A jó princípiummal dacolva létrejött tehát itt a Rossz birodalma, amelynek minden Ádámtól származó ember alattvalójává lett, mégpedig saját beleegyezésével, mivel e világ javainak káprázata elvonta tekintetüket a rájuk váró romlás mélységeitől.” (Uo.: 214.) Kant fölteszi azt a kérdést is, hogy vajon e gonosz szellemben magába honnan és hogyan került bukása során a rossz, erre azonban nincs válasz. De hogy az első emberpár miért szegi meg teremtetője parancsát (a morális törvényt), arra a mítosz világos választ ad: olyanok akarnak lenni, mint az Isten, jónak és gonosznak tudói – vagyis felnőtt, morálisan szuverén egyének. (Az elbeszélésben ez közvetlenül összekapcsolódik a nemi érettséggel is: ugyanis miután ettek a tiltott gyümölcsből, szégyellni kezdik addig nem érzékelt mezítelenségüket.) Ám mint ilyen szuverén egyének, a Paradicsomból kiűzve, mostantól az anyagi-természeti önérdéküket keresik. Ezért mondhatja Ágoston, hogy előbb a Gonosz birodalma jön létre, Káin tetteivel. Erre lesz azután válasz a Törvény, melyet Istentől kapunk, s amelyet betartva Istennek tetszők lehetünk, ez azonban végülis külső kényszer (és mint Luther megmondta, voltaképpen nem betartható), ezért jön el azután Jézus és vele a megváltás. (Ld. uo.: 214-215.)

A morális eszmei szférától – amint Kant a fentebb idézett gondolatában utalt rá – általában elvonja az embert az anyagi világ dolgaihoz való kötődés, így még magának a természeti szükségletnek való engedelmeskedés is. (Kant egy jegyzete a szűztől való születés eszméje kapcsán arra utal, hogy „a természetes nemzést ugyanis olyasvalamiként szemléljük, amiért *szégyenkezni*ünk kell, tekintvén, hogy nem történhetik a felek érzéki élvezete nélkül, s így az emberi méltóság tekintetében nagyon is közeli rokonságra látszik hozni minket az állatokkal”; ld. uo.: 216.) Ezért – összhangban Lutherral – az ember Kant szerint is csupán egy dologgal járulhat hozzá üdvözüléséhez, a hittel: „Az ember csupán *az Isten e fiában való*

gyakorlati hitben [...] remélheti azt, hogy Istennek tetszővé válik, és üdvözlül.” (Uo.: 193.) A többi már Isten kegyelmén múlik: „a cselekedetek érdemének az a fölöslege [...] az az érdem, amely *kegyelemből* számíttatik be nekünk” (uo.: 210). Ezt szokták a predesztináció elvének nevezni, melyet Kant a calvini megoldással egybehangzóan lát: „Akkor pedig végső soron minden, még az ember morális minőségének kérdése is egy feltétlen isteni végzésre fut ki: *'irgalmaz*, akinek akar, s *megátalkodni* hagyja, akit akar'...” Jegyzetben hozzátesszi: „Ezt a következőképpen értelmezhetjük: senki sem mondhatja meg bizonyossággal, hogy mitől jó az egyik, és mitől rossz a másik ember... [...] Ez ügyben tehát a Mindentlátóra kell bízunk az ítélezést, s az idézet ezt úgy fejezi ki, mintha születésük előtt döntene az emberekről... [...] [De] ez csupán *mindentlátó tudás*...” (Uo.: 263.) Mindennek belátásához nem kell külsődlegesen protestánsnak lenni, illetve megfordítva, egy ilyen külsődleges odatartozás nem is elegendő: „a figyelmes szemlélő számos dicséretes példáját láthatja a protestáns katolikusnak, de még ennél is több esetével találkozik a katolikusnál is katolikusabb protestánsnak” (uo.: 248). Azonban a Törvény parancsainak pusztá betartásával kísérteni meg a megigazulást, ez farizeus magatartás, viszont a konkrét parancsolatok figyelmen kívül hagyásával, ez misztika: „Az a rögeszme, mely szerint a kultusz vallásos cselekvései valamit is tehetnek az Isten előtt való megigazulás dolgában, vallási *tévhit*; az a rögeszme pedig, hogy ez az Istennel való vélt érintkezéssel érhető el, vallási *rajongás*.” (Uo.: 327.) (Egy jegyzet ehhez kapcsolódva a következőt mondja: „ópiumot adni a lelkiismeretnek bűn a halni készülővel és az őt túlélőkkel szemben egyaránt”, uo.: 213, mint már utaltunk rá, ez a gondolat kiindulópontja lehetett „a nép ópiuma” néven elhírhedt fogalomnak; a hamis vallási képzetekkel kapcsolatban Kant továbbá megjegyzi: „Az ilyen kísérleteket *varázslásnak* szokás nevezni, e kifejezést azonban [...] a *fétisgyártás* ugyancsak ismert fogalmával kívánjuk helyettesíteni”, uo.: 331, és megintcsak nem lehetetlen, hogy de Brosses könyve mellett Kant e mondása is kiindulópontja lehetett Marx fetisizmus-koncepciójának.) Az emberek e végzetes belemerülése a Gonosz birodalmába mármost számos rajongót ihletett arra, hogy erővel próbálja meg őket onnan kiemelni, s a jó útra terelni. Kant azonban jogosan és messzeható érvényességgel mond ennek ellent: „Ám jaj a törvényhozónak, aki kényszerrel akarná megteremteni az etikai célokra irányuló alkotmányt! Ily módon ugyanis nem csupán az etikai pontos ellentétét hozná létre, hanem politikai alkotmányát is aláásná és bizonytalanságba döntené.” (Uo.: 231.) Éppen ezt láttuk a fentebbiekben, amikor az eszkatologus elvnek a forradalomba való átfordulását elemeztük. A valóságban egy ilyen, mindent egyszerre radikálisan megváltoztató forradalmi (különösen erőszakosan végigvitt módon forradalmi) átalakulás a Jó érdekében Kant szerint nem is lehetséges, hanem csakis egy fokozatosan végbemenő lassú folyamat révén: „Ez tehát a jó

princípiumnak emberi szem által észreveghetetlen, ám folyamatos munkálkodása azon, hogy az emberi nemben, mint erénytörvények szerinti közösségben, olyan hatalmat és olyan birodalmat hozzon létre, mely győzelmet arat a Rossz fölött, és uralkodván örök békét szerez a világnak.” (Uo.: 267.) És ez egyben olyan folyamat, amelynek nem tapasztalhatjuk meg konkrétan egy végpontját, hanem mondhatni a végpont (a cél) a folyamat maga. Kant az evangéliumot idézi: „Az Isten országa nem szemmel láthatólag jó el. [...] [...]az Isten országa tibennetek van.” (V.ö. Lk 17, 20-21.) Jegyzetben még hozzáteszi: „Isten országa itt nem valamely különös szövetségnek megfelelően (nem messianikusnak), hanem *morális* birodalomnak (puszta ész által megismerhetőnek) van ábrázolva.” (Uo.: 282-283.)

Tengelyi László: *A bűn mint sorseseemény* c. főntebb már utalt könyvében foglal-kozik Kant megoldásaival, és azokat egyrészt lényegileg érvényesnek tekinti, más-részt bizonyos pontokon tovább is értelmezi. A helyenként látszólag inkonzisztens gondolatmenettel kapcsolatban először is megjegyzi: „Mégsincs okunk azt hinni, hogy e szinte megütközést keltő fordulatok akár csak egyetlen esetben is tényle-ges inkonzisztenciáról tanúskodnának. Tudatosan antinomikus fogalomalkotás termékei ezek, amelynek keretei között gondos megkülönböztetések veszik elejét annak, hogy a fölrémlő ellentmondások valóságosnak bizonyuljanak.” (Tengelyi: 28.) A rossz gyökere mindenesetre a saját tettünkben, de ugyanakkor egy minden tettet megelőző hajlandóságban van, s az eredendő hajlandóság az ösztönzők ere-dendő megfordításában rejlik. Így végső soron a gyökeres rossz a szabadság aktusá-ra megy vissza – ám ugyanakkor nem tekinthető a szabadság megnyilatkozásának, ami ellenkezik az erkölcsi törvénnyel (ld. uo.: 31-32). Ezért Kant helyesen nyilvá-nítja a rossz eredetét „kifürkészhetetlenné” (ld. uo.: 37). Beszélhetünk így tehát „a rossz enigmájáról” – aholis misztérium és enigma között az a különbség, hogy a misztérium: titok, az enigma viszont megnyilatkozik (ld. uo.: 233 sk.). „A rossz rejtélyét tehát nem megfejteni igyekszünk – ilyen megfejtés nem létezik –, hanem Kant szavával: 'fölfoghatatlanságában fölfogni'.” (Uo.: 235.) (Tengelyi itt megjegyzi, hogy Emmanuel Lévinas az enigma alapesetének a „jót” nyilvánítja a „Talány és fenomén” c. esszében, v.ö. magyarul a *Nyelv és közelség* c. kötetben.) A rossz cselek-vése tehát mindenesetre összekapcsolódik a szabadsággal; ám „a szabadság csakis akkor bizonyulhat annak, ami: azaz egyszerre – és egymástól elválaszthatatlanul – a jó 'és' a rossz képességének, ha a döntéshelyzeteket a tettek átfogó történés-horizontjába állítva szemléljük” (uo.: 255). Az etikai racionalizmus tévedése az, hogy csak az elszigetelt döntéshelyzetekben lehet a rossz cselekvése a nem-tudás követ-kezménye, viszont a cselekvő a rosszat – „eredendő szétválasztásként” vagy „ere-dendő megfordításként” – a „sorsösszefüggésben” készen találja (ld. uo.: 259). Az elkövetett rossz, bár élettervek szövédékeiből emelkedik ki, végülis fölfoghatatlan

esetlegességnek (kontingenciának) bizonyul (ld. uo.: 261). A bűn és a rossz között a „lényegi következmény” teremt kapcsolatot: „[B]ár maga a cselekedet, amelyre rászánta magát, *ővé*, a rossz, melyet cselekedete fölidézett, csupán *általa való*. A kezdet itt nem ő; a rossz, mely a tettel föltör, már mindig is megvolt: őbenne, őrajta kívül, *előtte*.” (Uo.: 244.)

Tengelyi könyve persze nem a gonoszról szól, hanem a bűnről, s itt csupán néhány – a rossz kanti koncepciójával kapcsolatos – összefüggést ragadtunk ki teljes szövedékéből. Továbblépésként, a kanti szempontok figyelembevételét követően, talán érdemes lesz most további szempontokat is bevonni általános-filozófiai megfontolásainkba, mégpedig Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről* c. műve nyomán. Schelling a maga vizsgálódásait formálisan ugyan vallásos-keresztény fogalomrendszerben folytatja, tartalmilag azonban valójában túlmegy azon, és általánosabb érvénnyel fogalmaz. Gondolatmenete szerint Isten exisztenciájának alapját Isten önmagában tartalmazza, s ez nem más, mint a természet Istenben. „Mivel semmi sincs Isten előtt vagy Istenen kívül” – mondja Schelling –, „ezért Isten önmagában kell hogy tartalmazza exisztenciájának alapját. Minden filozófia ezt mondja; de minden filozófia úgy beszél erről az alapról, mint pusztá fogalomról, anélkül, hogy reális és valóságos valamivé tennék ezt az alapot. Isten exisztenciájának az az alapja, amelyet Isten önmagában tartalmaz, nem az abszolút módon tekintett Isten, vagyis az Isten, amennyiben egzisztál; hiszen ez csak az Isten exisztenciájának az alapja. Ez a *természet* – Istenben; egy tőle ugyan elszakíthatatlan, ám mégiscsak különböző lényeg. [...] Isten magában tartalmazza exisztenciája belső alapzatát, amely ennyiben megelőzi őt mint egzisztáló; de Isten éppúgy az alap *priusa* is, mivel az alap mint alap sem lehetne, ha Isten nem egzisztálna *actu*.” (Schelling: 56-57.) A természet mint alap azonban egyszersmind a matéria, a sötét elv – s így végső soron Istenben magában rejlik benne a harc a fény és a sötétség között, ami azután az emberben, mint Isten számára legközelebbi teremtményben napvilágra jut (ld. uo.: 59, 62 sk., 74, passim). Isten a világban – a teremtés mint önkinyilatkoztatás után – rendet hoz létre, ámde a matéria, a sötét elv e rendben mint *alap* (*Grund*) továbbra is benne rejlik: „Az önkinyilatkoztatás örök tette után ugyanis a világban, ahogyan az most szemünk elé tárul, minden szabály, rend és forma; ám az alapon még mindig bennrejlnek a szabálynélküli, amely újra felszínre törhet; sehol sem úgy látszik, mintha a rend és a forma volna eredendő, hanem úgy, mintha a kezdetben a szabálynélküli jutna el a rend állapotába.” (Uo.: 58.) Bár Schelling nem említi, ez az elképzelés alapvetően megegyezik a görög mítoszéval, a káoszról keletkező kozmoszt illetően, illetve más mitológiák teremtés-elképzeléseivel is, mint amilyen a babilóni, a káoszt jelképező Tiamat legyőzéséről a kozmoszt létrehozó Marduk által, mely a Genézis könyvének is alapul

szolgált, aholis a káosz emléke még visszacseng a „kietlen és pusztá” (*tohu va bohu*) szavakban. Egyúttal lényegi egyezést mutat olyan filozófiai koncepciókkal is, mint Aristotelés gondolata az önmagában csak potenciálisan – ténylegesen nem – létező tiszta anyagról, melyet csak a tiszta forma rendez világrenddé, illetőleg Hegel gondolata az elvont létről, mely önmagában a semmivel azonos, és csak a valamivélevés (*Werden*) folyamatában lesz ténylegesen *valamivé*.

Schelling koncepciójának nagy újdonsága abban van, hogy nemcsak a teremtetést tekinti valamely örök folyamatnak, hanem a sötét alap jelzett ellenállását is a teremtetés folyamatával szemben: „mert minden rossz igyekszik visszatérni a káoszba, vagyis abba az állapotba, ahol a kezdeti centrum még nem volt alárendelve a fénynek” (uo.: 74). Ugyanis a kezdetben és a kezdettől fogva „Isten, azáltal, hogy rendet teremtett a káosz rend nélküli kreatúráiból, és igéjével a természetbe vetítette a maga örök egységét, azáltal inkább a sötétség ellenében munkálkodott, s az értelen nélküli elv szabálytalan mozgásával szembeszegezte az Igét mint állandó centrumot és világosságot” (uo.: 104). Így a teremtetés valóban egy folyamat, mert hiszen Isten – ahogyan már Fichte is mondotta – nem pusztá lét, hanem élet (ld. uo.: 106), a sötét alap pedig a fény teremtetésének szükségképpeni folyamatos korrelátuma: Isten szükségképpen ki kellett nyilatkoztassa magát, de mivel minden csak az el-lentétével együtt létezik, ezért és így ugyancsak szükségképpen kinyilatkoztatta a rosszat is: „Így ha Isten a rossz miatt nem nyilatkoztatta volna ki magát, a rossz győzött volna a jón és a szereteten.” (Uo.: 105.) Azonban Isten, azaz a Jó, nem önmaga lényegében, hanem csak az *alapjában* (ott azonban szükségszerűen) tartalmazza a Rosszat: úgy, ahogyan a káoszból kozmosz, a pusztá anyagból megformált anyag, a *Seinből Werden* lesz, miközben ezek *alapként* továbbra is megmaradnak. A fejlődési folyamat azonban végül mégiscsak a jó megvalósítása felé halad: „A jónak azonban fel kell emeltetnie a sötétségből az aktualitásba, hogy mindörökké együtt éljen Istennel; a rosszat viszont el kell választani a jótól, hogy örökre a nem-létbe taszítottassék.” (Uo.: 107.) A „mindörökké” és „örökre” kifejezések persze itt is egy végtelen folyamatot jelölnek.

A rossznak a fejlődési folyamatban (az emberi történelemben) játszott ellentmondásos szerepére azonban Hegel hívta föl a figyelmet. A *szellem fenomenológiája* egyik nevezetes része: „A gonosz és megbocsátása” erről – Schelling fejtegetésével megegyező vagy összeegyeztethető módon – kiindulópontként és általánosságban a következőt mondja: „Ama gonosz tudat tételezi ezt a külsővé-válását, vagyis magát mint mozzanatot, vallomásra csábítva azáltal, hogy önmagát szemléli a másikban. E másiknak azonban kell, hogy megtörjön egyoldalú, el nem ismert ítélete, mint ahogyan amannak megtört a különös magáért-való-lét egyoldalú, el nem ismert léte-zése; s ahogyan amaz a szellem hatalmát mutatja a valóságán, úgy mutatja emez

a szellem hatalmát a meghatározott fogalmán. [...] A megbocsátás, amellyel az első iránt van, a lemondás magáról, *nem-valóságos* lényegéről, amennyiben ezzel azonosítja ama másikat, amely valóságos cselekvés volt, azt pedig, amelyet gonosznak nevezett ama meghatározás, amelyet a cselekvés a gondolatban kapott, jónak ismeri el; vagyis elejti a meghatározott gondolatnak ezt a különbségét és magáért-való meghatározását. A kiengesztelés szava a *létező* szellem, amely önmagának mint *általános* lényegnek tiszta tudását ellentétében, önmagának mint az abszolút módon magában-való *egyetiségnek* tiszta tudásában szemléli – kölcsönös elismerés, amely az *abszolút* szellem.” (Hegel: 342-343.) A paradoxonig elmenően konzekvens és egyben a fejlődésre konkrétan vonatkozó lényeg azonban „A vallás” c. részben található: „[M]agá[ba]nvalósága szerint a gonosz ugyanaz, mint a jó, vagy az isteni lény is *ugyanaz*, mint a természet a maga egész terjedelmében, mint ahogyan a természet, elválasztva az isteni lényegtől, csak a *semmi*. [...] Amennyire ennél fogva azt kell mondani, hogy e fogalmuk szerint a jó és a gonosz, azaz amennyiben nem a jó és a gonosz, *ugyanaz*, éppannyira tehát azt kell mondani, hogy *nem* ugyanaz, hanem teljességgel *különböző*...” (Uo.: 396 sk.) A világban a jó és a gonosz tehát elválaszthatatlanul együtt vannak, ami azonban természetesen nem jelenti és nem is jelentheti azt, hogy azonosak lennének, ám miközben mi azon fáradozunk, hogy elválasszuk őket egymástól, e munkát a végtelenségig kell folytatnunk, és mindig újra kell kezdenünk. A rossz a fejlődésből nem küszöbölhet ki végleg, mivelhogy minden előrehaladás útja egy fönnállóként létező világrend tagadása és fölbomlasztása (vagyis a Gonosz), mely után viszont új világállapot jöhet létre, s a folyamat így haladhat azután tovább a végtelenségig. „Ha tehát a képzelő tudatban a természetes öntudat bensővé-válása a valósággal *létező* gonosz volt, a *bensővé-válás* az öntudat elemében a *tudás a gonoszról* mint olyanról, amely *magá[ba]nvalósága szerint* van a létezésben. Ez a tudás tehát természetesen a gonosszá-levés, de csak a *gonosz gondolatának* [valamivé-]levése, s ezért a megbékélés első mozzanatának van elismerve. [...] [...]a gonosz miatt kell az embernek magába szállnia, de a gonosz maga a magábaszállás.” (Uo.: 397-398.)

A továbbiakban Marx kettős módon kísérelte meg materializálni és racionalizálni a Schellingnél misztikusan és Hegelnél dialektikusan megfogalmazott elveket. Egyrészt a teremtés nála az embernek világformálóan teremtő, tárgyiasító tevékenysége: az embert megelőző természeti lét (a káosz) az ember alkotó tevékenysége nyomán lesz valamivé, a dolgok rendezett világává (kozmoszá); az ún. „használati értékkel” bíró tárgy ugyanis Marxnál egyszerűen az emberi alkotómunka, „a munka tüze” (ld. Marx, *Tőke* I.: 173; természetesen Hérakleitos nyomán) által megformált természeti-anyagi dolog. A *Gazdasági-filozófiai kéziratok* azonban erről még mást is mond: „Egy *tárgyi világ* gyakorlati létrehozása, a szervetlen ter-

mészet *megmunkálása* az embernek mint tudatos nembeli lénynek az igazolódása, azaz egy olyan lényé, amely a nemhez mint saját lényegéhez, vagyis magához mint nembeli lényhez viszonyul. [...] [...]az ember minden *species* mértéke és szükséglete szerint tud termelni, és mindenütt az inherens mértéket tudja a tárgyra alkalmazni; az ember ezért a szépség törvényei szerint is alakít.” (Marx, Kéziratok: 50.) (V.ö. ehhez Thomas Mann főntebb idézett gondolatát: „A mérték: rend és fény, a teremtésnek és a teremő jellegűnek a zenéje; éppígy a kivívott, a káosztól elnyert, az anti-bárbar; a forma győzelme, az ember győzelme.”) Az ember egész társadalmi világa ezen a természeti alapon, a társadalomban pedig a szellemi felépítmény egy anyagi alapon jön létre. Mint Marxnak „A hegeli államjog kritikája” c. tanulmánya fogalmaz: „Család és polgári társadalom úgy jelennek meg, mint a sötét természeti alap [*der dunkle Naturgrund*, ez a schellingi szóhasználat] amelyből az állam világossága meggyullad.” (Marx–Engels I.: 205.) (Egy az ötvenes években írt cikkében is arról beszél, hogy még a tudomány tiszta fénye is csak a tudatlanság sötét hátterén ragyoghat.) Éppígy az értelmes emberi rendként elgondolt szabad közösségi társadalom megvalósíthatóságáról ezt mondja: „A szabadság birodalma valójában csupán ott kezdődik, ahol megszűnik az a munka, melyet a nyomor és a külső célszerűség határoz meg; ez a birodalom tehát a dolog természeténél fogva túl van a tulajdonképpen anyagi termelés szféráján. [...] Ezen túl kezdődik az az emberi erő kifejtés, amely öncél, a szabadság igazi birodalma, amely azonban csak a szükségszerűség e birodalmán mint bázisán virágozhat ki.” (Marx, Tőke III.: 772–773.) (A *Grund* korai szóhasználatát Marx később a *Basis* szóhasználatával helyettesítette.) Másrészt azonban Marx továbbviszi Hegel gondolatát a rossznak a történelmi fejlődésben játszott szerepéről is, így különösen a forradalmak során: erről főntebb, eszkatológia és forradalom viszonyát elemezve már volt szó, ezért itt konkrétan nem kívánunk rá visszatérni, csupán lentebb egy általános elvi síkon.

Paul Ricoeur: *Le mal* c. mélyenszántó esszéje (eredetileg előadás a lausanne-i egyetemen 1985-ben, később fölve a *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* kötetbe, 1994) ennek az egész problémakörnek egy nemcsak elméleti, de gyakorlati szempontból is kitűnő összefoglalása. (Ricoeur munkássága kezdetétől fogva foglalkoztatta a rossz problémája.) Kiindulópontja – ez emlékeztet Hegel módszertani kiindulópontjára *A szellem fenomenológiája* elemzéseéhez a mű kezdetén – a rossznak a mindennapi közvetlen élményben való átélése: „A rossz megtapasztalása: elítélés és panasz között” (Ricoeur: 15 sk.). A rossz enigmája a bűn, a szenvedés és a halál megértésében rejlik; aholis a morális rossz: a bűn, a közösség etikai kódexének aktív megsértése, míg a szenvedés általában a rossz passzív elszenvedése (ld. uo.: 15). Az ember legnagyobb panasza azonban az, ha emberi gonoszság áldozatának érzi magát, akár Dávid zsoltáraiban, akár Marx elidegenedés-elméletében (ld.

uo.: 16-17). Ámde a bűn, a szenvedés és a halál is mind az emberi állapotot fejezik ki; és ha a büntetés egy megérdemelt szenvedés, vajon nem az-e minden szenvedés – valamely személyes vagy kollektív, ismert vagy ismeretlen bűn miatt? Ez a kérdés gyötri az embert már a mítoszok világától kezdve, egészen máig: szekularizált napjainkig (ld. uo.: 17). „Ez az a sötét alap, mely soha nem demitizálható teljesen, amely a rosszat egy egyedülálló enigmává teszi.” (Uo.: 18.) Ezután Ricoeur sorra veszi a probléma fölvetésének fejlődését, amelyhez különböző szinteket rendel: a mítosz, a bölcselkedés, a gnózis és az antignosztikus gnózis, a teodicea, és a „meghasadt” teológia szintjeit.

A *mítosz* esetében, „[m]iközben elbeszéli, hogyan kezdődött a világ, a mítosz elmondja, hogyan született meg az emberi állapot, egy tökéletesen nyomorúságos formálódás alatt” (uo.: 18). – A *bölcselkedés* (*sagesse*) szintjén a „meddig? miért? miért én?” kérdései vetődnek föl, mert ez a megérdemeltség elvét egy morális rendben belül érvényesíti – de akkor itt egy sor kérdés marad: miért ez, és nem az, miért én, és mondjuk a gyermekek is miért stb. (ld. uo.: 21). Jellegzetes e szempontból Jób története, egy igaz ember szenvedésének története, mely azzal a végkicsengéssel zárul, hogy Jób képes lesz szeretni Istent *pour rien*, szemben a Sátán fogadásával a történet elején (ld. uo.: 21-22). – A *gnózis* és az *antignosztikus gnózis* szintjén a probléma kettős, de egybetartozóan kettős formában jelenik meg. A gnózis (így a manicheizmus) a spekulációt egy gigantomachia szintjére emeli, ahol a jó erői harcolnak a rossz segeivel (ld. uo.: 22), s ennek nyomán lesz totális problémává a nyugati civilizációban az „Unde malum?” kérdése. Viszont Ágoston megoldása szerint, mint tudjuk, a rossz – szemben a végletes manicheizmussal – nem lehet szubsztancia, hanem csak hiány, ám ezzel Ricoeur szerint a semmi (*néant*) elvét hozza be (ld. uo.: 23). Ez immár az *onto-teo-lógia* formája, a rossz tisztán erkölcsi fölfogása, ahol az igazi kérdés ez lesz: „Unde malum faciamus?”; s mondhatni a történelem egy büntetőjogi víziója (*vision pénale*) az eredendő bűn alapján: egy antignosztikus gnózis, egy racionalizált mítosz (ld. uo.: 24-25). A nagy vitát illetően Ricoeur úgy véli, hogy bár Ágoston mélyebbnek tűnik Pelagiusnál, de Pelagius igazabbnak: „Ágoston és Pelagius a rossz szigorúan morális víziójának két ellentétes változatát adják, de válasz nélkül hagyják az igaztalan szenvedés tiltakozását; az előbbi hallgatólagosan elítélve, egy az emberi nem elleni tömeges [*en masse*] vádemelés nevében, a második pedig ignorálva, a felelősségnek egy magasrendűen etikai gondja nevében.” (Uo.: 25-26.) – A *teodicea* „egy szoros értelemben, az onto-teológia megkoronázása [*fleuron*]” (uo.: 26), melynek Leibniz elmélete az igazi típusa a „metafizikai rossz” elvével (ld. uo.: 26-27), aki végül egy mondhatni kvázi-esztétikai alapon pozitív mérleget csinál a jó és a rossz dolgok között (ld. uo.: 28). „A legkeményebb csapást, ha ugyan nem végzetest, talán Kant hozta magának az onto-teológiai diskurzusnak az alapja ellen, melyen a teodicea fölépült, Ágostontól

Lutherig. [...] A kérdés megint nem az, honnan van a rossz, hanem hogy honnan van az, hogy tesszük.” (Uo.: 28.) Ricoeur meglátásában Kant inkább pelagiánus, mint augustinianus, mert szerinte a rossz elvének nincs valamiféle időbeni kezdete, bár a hajlam rá benne van az emberben (ami viszont inkább augustinianus vonás). Azzal viszont, hogy a gyökeres rossz végső okát kikutathatatlannak mondja, Kant föltárja az emberi szabadság démoni alapját, mint a mítoszban (ld. uo.: 29). Hegelnél „A rossz és megbocsátása” c. említett fejtegetésben a rossz végső soron az „Aufhebung” egy mozzanata lesz, egy szükségszerű mozzanat, minthogy valaminek tönkre kell mennie, hogy valami más létrejöjjön – ez megelőlegzi Nietzsche hasonló gondolatát a *Genealogie*-ban (ld. uo.: 30-31; és persze a Marxét is). Az „ész csele” gondolata szintén a rossz valamiféle szükségszerűségére utal a történelemben: „Ha a nagy emberek a történelemben félre vannak vezetve a történelem által, amely játszik velük, mit mondjunk a névtelen áldozatokról? [...] A rendszert a sikere teszi tönkre. A szenvedés, a panasz hangjával, kizáratik a rendszerből.” (Uo.: 33.) – A „meghasadt” *dialektika* (*dialectique „brisée”*) megoldása Karl Barth teológiájához kapcsolható: „Egy teológia valójában akkor meghasadt, ha elismeri a rossz kibékíthetetlen realitását Isten jóságával és a teremtés jóságával.” Erre Barth a „das Nichtige” terminust alkalmazza. (Uo.: 34; egyébként, mint tudjuk, Ricoeur kálvinista szellemi gyökerű gondolkodó.) „Itt egy Istennel szemben ellenséges semmire [*néant*] kell gondolnunk, mely nem csupán a hiány és priváció, de a romlás és destrukció semmije.” Ez azonban nem csupán a radikális rossz, mint morális rossz, hanem a szenvedés tiltakozásának megnyilvánulása is: „a semmi, ez nem más, mint amit Krisztus legyőzött, megsemmisítve maga-magát [*s’anéantissant lui-même*] a Kereszten” – Jézus Krisztusban azonban a semmivel Isten találkozott és győzte le, s ilyen módon „ismerjük” a semmit. „Ebben a remény egy vonása foglaltatik: mivel a szembenállás a semmivel magának Istennek az ügye, a rossz elleni csatáink harcostársakká tesznek bennünket.” (Uo.: 35.) A rossz tehát az, amit Isten nem akar, és csak annyiban van, amennyiben Isten nem akarja – ez mondhatni Isten „bal kezének” kormányzata (ld. uo.: 36). Ám ezt nem érthetjük úgy, hogy Isten a nem-akaráásával magát korlátozza jóságában – el kell utasítanunk „a nem-ellentmondás és a szisztematikus totalizáció logikáját, mely a teodicea összes megoldását sugallta. Tehát javaslatait a *paradoxon* kierkegaard-i logikája szerint kell olvasnunk, s el kell távolítanunk a megbékélés minden árnyát enigmatikus formuláiból”. Ezzel pedig út nyílik a reneszánsz gondolkodóinak Schelling által folytatott spekulációi felé az istenség (*déité*) démonikus oldaláról, és Paul Tillich nem rettent vissza ettől – amivel újra fölismerjük a rosszról való gondolkodás *aporetikus* jellegét (ld. uo.: 38).

A „Penser, agir, sentir” c. befejező részben Ricoeur eminens módon bevonja elemzésébe a gyakorlati szempontot: „Konklúzióként szeretném aláhúzni, hogy a

rossz problémája nemcsak spekulatív probléma: megköveteli a konvergenciát gondolkodás, cselekvés (morális és politikai értelemben) és az érzelmek spirituális átforgalmazása között.” (Uo.: 38.) – Az első lépés tehát: *penser*. Mert hiszen az enigma egy iniciális nehézség és egyben egy terminális nehézség, maga a gondolkodás munkája által produkálva, s „e munka nem eltörölve, hanem bennefoglalva van az aporiában” (uo.: 38-39). És erre a gondolati munkára ha nem is megoldást adnak, de válaszolnak a cselekvés és a spiritualitás (ld. uo.: 39). – A második, méghozzá döntő lépés: *agir*. „A cselekvés számára a rossz mindenekelőtt olyasmi, aminek nem lenne szabad lennie, hanem ami legyőzendő. [...] Az erőszak nem szűnik meg újratermelni a morális rossz és a szenvedés közti egységet. Ennélfogva minden cselekvés, etikai és politikai egyaránt, amely csökkenti az egyik ember által a másikkal szemben gyakorolt erőszak mennyiségét, csökkenti a szenvedés mértékét is a világban.” (Uo.: 39.) Enélkül a gyakorlati tevékenység nélkül, illetőleg anélkül, hogy ténylegesen képesek lennénk rá, a gondolati tevékenység is csak üresjárat: „E gyakorlati válasz nem következmény nélküli spekulatív síkon sem: mielőtt Istent vádolnánk, vagy spekulálnánk a rossz démonikus eredetéről magában Istenben, cselekedjünk a rossz ellen etikailag és politikailag.” Ugyanakkor a szenvedésnek van más forrása is, mint az emberek egymással szembeni igazságtalan cselekedetei: természeti katasztrófák (gondoljunk a lisszaboni földrengés körüli híres vitákra annakidején), betegségek és járványok, az öregség és a halál. A gonoszság leküzdésére irányuló gyakorlati válasz itt nem elégséges (ld. uo.: 40). – Ezért hát, a segítőkészség mellett, egy harmadik, emocionális válaszra is szükség van, a *sentir* által megalapozottan (ld. uo.: 40). Ehhez Ricoeur szerint a minta a gyász munkája lehet (ahogyan azt Freud leírta), s ehhez a filozófia és a teológia is segítséget adhatnak (ld. uo.: 41). A szenvedés földolgozása során a „megérdemelt büntetés” elvéről első fokon megmutathatjuk magunknak, hogy nem mindig megérdemelt a szenvedés: hogy ezt nem Isten akarta, hogy nem akart bennünket megbüntetni, hogy a világban véletlenek vannak (ld. uo.: 41-42). A második fokon továbbá rájöhethetünk, hogy Isten vádolása nem más, mint a remény türelmetlensége: „meddig még?” – ahogyan a zsoltár mondja (ld. uo.: 42). Végül tehát: „A panasz spiritualizációjának harmadik foka, a spekuláció aporiája által instruálva, annak fölfedezése, hogy Istenben való hitünk okainak semmi közük nincs a szenvedés eredetét magyarázni kívánó szükséglethez. [...] Istenben a rossz *ellenében* hiszünk... Hinni Istenben, *annak ellenére*, hogy... – ez az egyik módja annak, hogy a spekulatív aporiát integráljuk a gyász munkájába.” (Uo.: 42-43.) A teodicea fentebb leírt problémája ezzel tehát értelmét veszti: Istenben (és/vagy: az erkölcsi jóban és világrendben) a rossz, a szenvedés, a bűn megléte *ellenében* hiszünk.

A vallásosság modern formái általában nem is a hagyományos teodicea vonalát követik. Erről szól Hermann Häring (nijmegeni katolikus teológus, korábban Hans

Küng munkatársa Tübingenben) „Das Böse in der christlichen Tradition” c. tanulmánya, különösen annak 6. pontja: „Paradigmenwechsel der Gegenwart”, mely fölidézi Auschwitz, a Gulag, a különféle háborúk rémségeit, amelyekben ugyanis „a Gonoszt most elementárisan és konkrét formáiban ragadjuk meg. Most a Gonosz konkrétan (de egyszerismind egyetemes elterjedtségben) mutatkozik meg az áldozatok szituációjában. Keresztényi szempontból a Gonosz megtapasztalása ennek konkrét megtapasztalásmódjától függ, s így a társadalmi keretföltételektől is. [...] És itt is adódik egy váratlan párhuzam a keresztény küldetés leglényegéhez, a 'veszélyes emlékezéshez [*gefährliche Erinnerung*]' Jézus halálára. Ez megmutatja, mekkora potenciál és emlékezőerő rejlik a kereszténységben” (Häring: 105). Hiszen a vallás és a kereszténység nemcsak az Istenről szól, és nem is csak Jézusról, az istenemberről: „A bibliai emlékezés Jézus halálára az emberi szituáció szakadékait tükrözi vissza. [...] Halál és gonoszság tehát fenyegető jelenvalóság [*Gegenwart*] maradnak a Názáreti Jézusra való megélt emlékezetként, akinek halálszituációja naponta megismétlődik.” (Uo.: 109.) Häring a vallás ill. a kereszténység középpontjába állítja a rossz problémáját: „A vallások nem föltétlenül megoldásai, inkább következményei a teodicea problémájának. Bízunk Istenükben, [...] definíciószerűen jobban, mint amire az képes. Az eredeti vallási kérdés nyilvánvalóan nem így hangzik: hogyan lehetséges a rossz és a gonosz egy jóságos és mindenható Isten mellett? Eredetileg így hangzik: ki tud megmenteni minket ebből a nyomorúságból és a gonosztól? Ennyiben a Miatyánk utolsó kérése a keresztény motiváció magvát érinti: 'Szabadíts meg a gonosztól...'” (Uo.: 111–112.) És Jézus, sőt már a próféták példája egyben megmutatja azt is, hogy a Gonoszt nem erőszakkal kell legyőzni: már Ézsaiás/Izajás könyvében az ún. „Úr szolgálja” énekei mutatják, mit jelenthet az erőszakmentesség a Gonosz legyőzésének eszközeként (ld. uo.: 117; v.ö. Ézs/Iz 42,1–9; 52,13–53,12). Ha Feuerbach szerint az Isten = szeretet, akkor a szeretet = isteni. „A szenvedésre is képes szeretet magában hordja azt az isteni erőt, mely legyőzheti a Gonoszt. [...] [A]z a szeretet, mely cselekvésben és szolidaritásban kél versenyre a Gonosszal.” (Uo.: 118–119.) A Gonosz azonban nem győzhető le végleg, és különösképp nem győzhető le erőszakkal: a Jó és a Gonosz megmaradó koexistenciája majd csak az idők végén tűnhet el... „[A] győzelem minden biztossága ellenére, nincs leküzdve a Gonosz. A Gonoszt csak akkor tudjuk leküzdni, ha nem állunk ellent neki ugyanolyan erőszakkal.” (Uo.: 119.) Ez messzemenően kíváncsi cél, hogy azonban mennyiben és mennyire lehetséges a megvalósítása, arra lentebb még vissza kell térnünk.

Demitologizáljuk, ahol helyénvalónak látszik, a főtebbiek, s rakjuk egymásra az így nyert építőköveket. Az ember világa, amelyben él: a társadalom és a kultúra, mely – mint maga az ember – a természetből és a természet alapzatán jön létre. A társadalomban az ember közösségben vagy közösségekben tevékenykedik, ennek alapján

egy erkölcsi közösségben is; innen nyert moralitása ráépül természeti adottságaira, így ösztönvilágára, ily módon átalakítva ezt az eredeti természeti szférát. Saját teremtet világa az ember számára mint rendezett világ jelenik meg, az általa át nem hatott világ pedig mint rendezetlen: csak embertől független kauzalitás érvényesül ugyanis benne, emberi teleológia azonban nem. (Amikor az ember mégis világrendről, a természet rendjéről és célszerűségéről beszél, csupán totalitásként antropomorfizálja az egész, általa még nem konstituált és strukturált – részeiben elvileg konstituálható és strukturálható, egészében azonban nem-konstituálható és nem-strukturálható – természetet.) Az ember által nem teremtetett világ: káosz; az ember által teremtetett világ: kozmosz. Ennek a rendezett, tehát jóként megjelenő kozmosznak minden olyan eleme, amely nem illeszkedik az ember teleologikus világába, sőt az embernek károkat és szenvedéseket okoz: a földrengések, az árvizek, a betegségek, a halál, az ember számára szükségképpen mint rossz jelenik meg. És joggal mondható, hogy a rossz ezekben az esetekben tényleg mindig *a jó hiányát* jelenti: azt, hogy az ember még nem alakította át, és bizonyos esetekben, mint amilyen a halál, soha nem is fogja tudni átalakítani őket jóvá. (Ez az ember saját természetére is vonatkozik: a természeti szükségletek pusztá élésének, a nem-szabályozott és nem-uralt ösztönvilágnak való engedelmességek is, mint önmagában véve humanizálatlanul az állatokkal rokonságot mutató, szintén a rossz körébe sorolható.) Mégpedig nem abban a naivnak mondható értelemben, hogy a rossz akkor valami neutrális üresség lenne, hanem a Rossz az ember számára a Jó világának rejtett, eredeti, megmaradó, és bár passzíván, de mégis ellenálló, valóságosan létező *alapja*. Ezért van ott a rossz már a világ (az ember világa) kezdetén: mihelyt a megkülönböztetés ember és természet között létrejön, a nem-humanizált természet már eleve rosszként jelenik meg. Amikor Isten a predesztinációs elv szerint úgymond „irgalmaz, akinek akar, s megátalkodni hagyja, akit akar”, akkor ebben a distinkcióban az „irgalmaz” egy aktív, a „hagyja” egy inaktív mozzanatot fejez ki: ami nyilvánvalóan azt jelenti, hogy Isten aktivitása (kegyelme) nélkül az ember megmarad a maga eredeti megátalkodottságában; sőt amint tudjuk, Calvin szerint az is lehetetlen, hogy az ember, még ha ténylegesen kiválasztott is az üdvösségre, teljesen mentes legyen a bűntől egész élete során.

Ám a dolog mégcsak nem is ilyen egyszerű. Az ember fejlődésének fokozatai lehetnek és vannak, s ez egyaránt vonatkozik az egyes ember fejlődésére és az emberi közösségre is. Ahhoz, hogy egy magasabb fokra emelkedhessen, az embernek el kell hagynia és meg kell haladnia a korábbi fokot. Az egyes ember fejlődésében ez mindenekelőtt az önálló individuummá válást jelenti: az ember – akárcsak a bibliai emberpár – nem maradhat meg naiv-gyermeki létezésében, ahol egy fensőbbség (a szülői tekintély) mondja meg neki, mi jó és mi rossz, hanem ő maga akar olyan lenni, mint ez a fensőbb hatalom, jónak és gonosznak tudója. Az ember aktuálisan is élni

akar lehetőségével, a szabadsággal, s bár persze az lenne a kívánatos és helyénvaló, ha mindjárt szabadon az erkölcsi törvény betartását választaná, hiszen ez az igazi szabadság – ámde mégsem választhatja rögtön ezt a „pozitív” szabadságot, mert tényleges választás csak a „negatív” szabadságban van: az „azt csinálom, amit én akarok” elvében. Ha ugyanis nem választhatom a rosszat, akkor ténylegesen nem választom a jót sem. Amennyiben azonban így áll a dolog, talán mégsem kell a rossz eredetét – illetőleg és pontosabban választásának illetve cselekvésének eredetét –, mint Kant mondotta, általánosságban „kifürkészhetetlennek” látnunk. Mivel, amint éppen ugyancsak Kanttól tudjuk („Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből” c. híres, minden további nagy történelemfilozófiát megalapozó tanulmánya Első tételéből), a teremtmények minden természeti adottságának az a rendeltetése, hogy egyszer tökéletesen és célszerűen kifejlődjék, így hát törvényszerű, hogy az ember kifejlessze, vagy legalábbis megpróbálja kifejleszteni bennerejlő alapvető adottságát: a szabadságot. Szükségszerű tehát, hogy magatartása a morális fensőbbiség (a kívülről kapott, bensővé még nem tett és azonnali közvetlenséggel nem is tehető morál) elleni lázadás formáját fölvegye, mert önmagát mint önálló individuumot még a közösséggel szemben is ki kell fejlesztenie. (Lásd ugyanott a „társiatlan társiaság” koncepcióját a Negyedik tételben.) Szükségszerű tehát, hogy legalább egy ponton a „rosszat” válassza. Fejlődésének egy pontján vagy szakaszában ezért minden ember föllázad az atyai parancs ellen, legyen bár ez a mennyei, vagy a földi atya parancsa, mert csak ennek révén lehet önálló és szabad. (Voltaképpen ama bizonyos gonosz – vagy gonosszá lett – szellem is nyilvánvalóan ezért lett „a tagadás szelleme”: nem akart megmaradni naiv ártatlanságában és önállótlan irányítottságában, mint ahogyan a többi angyalok megmaradtak, hanem pártütő angállá lett, s ezzel örök luciferi példát adott a lázadás általi fölszabadulásra, mely azonban, lévén öncélú, bukássá lett és végül gonoszságba fordult.) Itt azonban pozitívként végső soron a fejlődés az, ami egy rejtett és tudattalan célt képez: mert ez a cél voltaképpen az, hogy a lázadó egyén végül, akár előre el nem tervezetten is, visszatérjen – mint mondani szoktuk, magasabb fokon – az atyai világrendbe (az idevágó művészi ábrázolások közül különösen szép példaként említhető Pontoppidan regénye, a „Szerencsés Péter”, a *tétkozló fiú* modern története).

Ahol azonban egy ilyen rejtett cél végül nem érvényesül, mert a lázadás csak öncélú vagy öncélúvá lesz; ahol csak a pusztán természeti hajlamokba, a káoszba való visszatülyedést jelent; ahol az egyén megmarad lázadásának megátalkodottságában – ott mármost nem egyszerűen a rosszal, hanem a *tulajdonképpeni gonosszal* van dolgunk; mert ez már nem egyszerűen a jó hiánya, hanem a jó hiányának szándékolt akarása, a *jó tagadása*: a bűn, mely a cselekvőből a maga „sorsösszefüggésében” valóban kifürkészhetetlen megalapozással és meghatározottsággal előtör. Igaz ugyan,

hogy mindkét esetben: a passzív rossz és a szenvedés, illetőleg az aktív gonosz és a bűn esetében is végső soron a jó hiányáról van szó; csak hogy az utóbbi esetben ez már nem a pusztán passzívan ellenálló alap, hanem az aktívan szembeszegülő tagadás. Amikor az ember a saját, még nem-humanizált, hanem tisztán természetileg meghatározott természete alapján cselekszik, ez egyszerűen megmaradás a rosszként fölfogható természeti állapotban, amikor azonban ezt tudatosan és szándékoltan teszi, akkor a rosszra – a nem-humanizált természetbe való visszaesésre – benne lévő eredendő hajlam mint tagadás tör elő belőle. Mivel pedig az erkölcsöt a közösség (illetve a közösség szimbóluma: az istenség) alakítja ki és képviseli, ez a hajlam – amint Kant rámutatott – egyben az önérdék követésének hajlamát és ennek az erkölcsi elv fölébe helyezését mint tagadást is magában foglalja. És alkalmasint nem véletlen, hogy a legtöbb mítoszban a kígyó, vagy modifikációja, a sárkány a gonosz megjelenése vagy annak szimbóluma: az ember mintegy szentnek tekintett, a vad természetiből kikülönített otthonából (v.ö. a „szent tér” koncepcióját Eliadénál, így különösen a „küszöb” szerepéről mondottakat) legelső sorban az antropomorf nézőpontból nem egyszerűen rossz, hanem alattomosan gonosz kígyókat kellett kiirtani. A Gonosz tehát, az általábanvett rossztól eltérően, nemcsak nem egyszerűen egy neutrális semmi, hanem – habár nem manicheus szubsztanciaként, ámde mondhatni manicheus létezőként – a megátkozottan vagy éppen destruktívan ellenálló kaotikus Semmi, melynek mitologikus megjelenéseként és ősi szimbólumaként a Sátánt ismerjük.

Ugyanez vonatkozik *mutatis mutandis* a társadalmi fejlődésre is, ahol a szociáletika fejlődése (amelyről főntebb többször is szó volt) mutathat párhuzamot az egyén morális fejlődésével. A tradicionális társadalmak szociáletikája, legyen ez bár a kínai konfuciánus vagy a görög polisz-etika (erénytan), az európai történelmi fejlődésben pedig – habár lényegesen szabadabb formákban – a középkorias katolikus szociáletika, megfeleltethető annak a foknak, amelyen az egyén az atyai parancsokat gyermeki engedelmességgel követi. Ezzel szemben a modern kálvinista szociáletika annak a foknak feleltethető meg, amelyen az önállóvá lett szabad egyén már öntudatosan maga vállalja az erkölcsi normák betartását. Ám a kettő közötti közvetítés és átmenet nem mehetne végbe a lutheri vallásos megalapozású kantianus kategorikus imperatívusz segítségével nélkül: a szociáletikában ez az a híd, amelyen átkelünk egy szakadékon, vagy, ha tetszik, az a később már mellőzhető létra, amelynek segítségével magasabb szintre kapaszkodhatunk. (Bár ha nem vigyázunk, akkor eközben persze belezuhanhatunk a szakadékba is – voltaképpen erre kívánnak figyelmeztetni a lutheri–kanti „formális” etika főntebb idézett kritikái.) Ha mármost a társadalom a fejlődésének egy új fokára akar lépni, akkor az éppen létező társadalmi állapotot és rendet – mint Hegel és Marx kapcsán

említettük – föl kell bomlasztani és le kell rombolni. Egy ilyen folyamat persze egyáltalán nem kötelező – ám bizonyos helyzetekben szükségszerűnek látszik, hogy válasszunk a fönnálló rothadás és a megújító rombolás között. Fölbomlasztás és rombolás azonban: ez maga a Gonosz, amelynek a hegeli–marxi történelmi „Aufhebung” és „tagadás tagadása” folyamatában csak akkor lehet végül pozitív szerepe, csakis akkor lesz, Goethe szavaival, „ama erőnek része, mely /mindig rosszszat akar, és mindig jót mível” (ld. „Faust I.”, Dolgozószoba-jelenet), ha végül csakugyan egy magasabb eredményre vezet; mert csak akkor bocsáthatók meg – mint Thomas Mann mondotta, ld. fentebb – az *Untaten*, ha értékelhető módon ott vannak a *Taten*. Ámde vigyázzunk: valójában ekkor sem maga az *Untaten* az, aminek megbocsátunk, hanem ezeket az egész folyamatnak mint olyannak bocsátjuk csak meg. Mondjuk a francia vagy az orosz forradalomnak (ezek valóban forradalmi, luciferi fázisának) mint történelmi tettnek egészében véve történelmileg megbocsáthatunk, annak ellenére, hogy benne vagy a nevében gonosztetteket követtek el, amennyiben a végeredményt, vagy mondjuk inkább a legvégső eredményt jónak találjuk. A rossz maga azonban nem lesz attól jó, ha végül netán jó származik belőle vagy inkább a nyomán: az elkövetett gonosztettek (és így az egészében pozitívnak értékelt folyamatban elkövetett gonosztettek is) ettől még gonosztettek maradnak. És akár az egyén életében, itt sem lehetséges valamiféle „hirtelen hőstett” révén egy direkt ugrás a pozitív végcélra. Ahogyan, mint láttuk, Kant mondotta: aki kényszerrel akarná megteremteni az etikai célokra irányuló alkotmányt, mindenekelőtt az etikai pontos ellentétét hozná létre. Az ugrás a végcélra egyébként már csak azért sem lehetséges, mert ilyen végcél mint aktuálisan elérhető állapot nem is létezik, hanem csak mint közelítőleg elérhető, éspedig magában az előrehaladó folyamatban elérhető cél. Ahogyan Isten országa nem szemmel láthatólag jó el, hanem „tibenetek van”, éppígy – profanizálva a gondolatot – a társadalmi haladásban is a híressé vált bernsteini szavakkal „a cél semmi, a mozgalom minden”. Viszont ahol a lelkiismereti megalapozottságú választás helyére már csak a pusztá önkény és a decizionista döntés kerül, ahol, mint a totalitárius rendszerekben (függetlenül attól, hogy valamely eszkatologikus–transzcendentális forradalmi optimista, vagy ezeket az elveket éppen hogy tagadó heroikus–pesszimista álforradalmi mozgás volt az előzményük), egy ilyen pozitív célra valójában már nem is törekednek, hanem csakis a nyers erőszakban hisznek, és – hogy ismét Thomas Mann, illetőleg az ő nyomán Goethe, a fentebb említett Molo-levélben utalt szavait idézzük – Urián úrnak hódolva vesznek részt a bármilyen látványos jelvények alatt rendezett és bármilyen fennkölt szólammokkal cifrázott boszorkányszombati táncban, az a Gonosz megbocsátás nélküli birodalma és megbocsáthatatlan tette. Ez egyaránt vonatkozik a kommunista és a fasiszta totalitarizmus boszorkányszombatjára.

A Gonosszal, a bűnnel és az erőszakkal etikailag és politikailag tevékenyen szembeszállva csökkenthetjük – mint Ricoeur mondotta – a szenvedés mértékét a világban: de vajon szembeszállhatunk-e velük erőszakkal is, ha ugyanis az erőszakmentes magatartás hatástalannak bizonyul? Hiszen hiába csökkentjük a világban lévő erőszak mennyiségét a Gonosz oldalán, ha ugyanennyit teszünk a helyébe a magunk oldalán. (A nem bűn-jellegű rosszal kapcsolatban ilyen probléma természetesen nem merül föl, a szenvedés leküzdésén munkálkodni, karitatív tevékenységet folytatni, nem igényel erőszakot, csak áldozatos tevékenykedést.) Azonban azt a követelményt, hogy ne álljunk ellent a Gonosznak erőszakkal, ugyanakkor éppoly nehéz, pontosabban szólva gyakorlatilag lehetetlen teljesíteni, mint a „Ne kívánd...” parancsolatát. Ha csakugyan minden erőnkkel szembe kívánunk szegülni a gonosszal, akkor ez végül szükségképpen erő alkalmazását, vagyis erőszakot jelent, míg ha pusztán a gonosz áldozatos elviselésével passzívak maradunk, akkor végülis lehetővé tesszük annak további tombolását. Nem akceptálta-e Calvin általánosságban, és Barth konkrétan is a zsarnok megölését? Kant szerint ugyan, amit „kell”, azt „lehet” is, csakhogy a kettő közötti gyakorlati közvetítésként mindig megjelenik a „hogyan” problémája. Így tehát itt az embernek megintcsak kínkeservesen a célok és eszközök összhangját s az elért célnak az eszközökhöz mértén megvalósult mértékét kell utilitarista módon mérícskélennie, ahelyett, hogy a deontologikus etika imperatívuszát követné: „Fiat iustitia, pereat mundus!” A Gonosz jelenléte a világban így csak tendenciájában folyamatosan és vég nélkül csökkenthető – vagy legalábbis bízzunk benne, hogy csökkenthető –, de meg nem szüntethető. Ez a szemléletmód azonban, mint fentebb már kiemeltük, nem azonos a manicheizmus fölfogásával, mert a rosszat és a gonoszt nem önálló szubsztanciának fogja föl, hanem az előbbit csak bár ellenálló, de passzívan ellenálló, végnélkülien leküzdendő akadálnak, az utóbbit pedig bár aktívan szembeszegülő tagadásnak, de csak a jó tagadásának.

Ám, hogy ismét fölidézzük Ricoeur gondolatát: Istenben, vagyis a Jóban a rossz *ellenében* hiszünk. Keresztény szempontból a Gonosz végső leküzdése természetesen csak a megváltás révén lehetséges, egy szekularizált, mondhatni *als ob* kereszténység alapján viszont magunknak kell megküzdennünk a gonosszal, és magunkat kell, ha nem is megváltani, de lehetőség szerint a jó szintjére emelni egy folyamatos küzdelemben. Ezért én sem tudok jobb befejezést tenni e munka végére, mint – a jelzett átértelmezés szellemében – János evangéliumának ama híres szavait, melyeket Berdjajev is elhelyezett Dosztojevszkij-könyve élére mottóként: „És a világosság a sötétségben fénylik, de a sötétség nem fogadta be azt.” (Jn 1, 5)

FÜGGELÉK

NÉVMUTATÓ

- Ábrahám 42-43, 270
 Acton, John Emerich Edward Dalberg,
 Baron 211
 Adam, Alfred 14
 Adenauer, Konrad 115, 492
 Adler, Viktor 189
 Adorno, Theodor W. 472
 Ágoston, Szent (Aurelius Augustinus)
 13-17, 19-22, 25-31, 46-48, 50-51, 58-59,
 98-100, 135, 294, 296, 320, 324, 447,
 460, 535, 542-543
 Aischylos 119
 Aland, Kurt 49, 64
 Alba hg. (Fernando de Toledo) 105
 Alekszejev, Mihail 191
 Alekszejev, N. *ld.* Alexejev
 Alexandros, Nagy, makedóniai k. 16
 Alexejev, N. 86
 Allilujev, Szergej 203-204
 Allilujeva, K. A. 251
 Allilujeva, Nadezsda 216
 Althaus, Paul 47-48, 73-74, 98-99, 103
 Ambrosio, Vittorio 356
 Amendola, Giovanni 353
 Ammon, Otto 319
 Anastasius, I., kelet-római cs. 29
 Ancsel Éva 162
 Anderson, James 158
 Annás 43
 Antiochos, IV., Epiphanés, szíriai k. 41
 Antipatros, Thessáliai 124
 Arco, Anton Graf von 365
 Ardasev, Vladimir 192
 Arendt, Hannah 68, 442, 452-453, 455,
 457-458, 480, 491, 504, 510
 Arios 43
 Aristotelés 23, 46, 55, 60, 62, 124, 269,
 279, 306, 443, 445-446, 461, 507, 539
 Arminius (Hermann) 90, 520
 Arnim, Achim von 68
 Arpinati, Leandro 354
 Ascher, Saul 67-68
 Aster, Ernst von 506
 Attwood, Thomas 156
 Augstein, Rudolf 463, 468-469,
 516-517
 August-Rothardt, Ursula 116
 Augustus (Gaius Julius Caesar
 Octavianus), római cs. 295, 465
 Aulard, François Victor Alphonse 167
 Aurelius Augustinus *ld.* Ágoston
 Baader, Franz von 84, 104
 Babeuf, François Noël „Gracchus”
 162, 166, 465-466
 Bach, Johann Sebastian 70, 520
 Backe, Herbert 406
 Backes, Uwe 470
 Baumler, Alfred 506
 Bahr, Hermann 135
 Bakunin, Mihail A.
 126-127, 147-148, 275
 Balzer, Friedrich-Martin 113
 Barère de Vieuzac, Bertrand 167

- Barmby, John Goodwin 156
 Barrès, Maurice 298, 462
 Barth, Karl 24-25, 29, 31, 49, 72,
 99-100, 103, 107, 109, 115-116,
 118-119, 161, 543, 550
 Bartov, Omar 498
 Basch, Victor 245
 Basileios, Nagy Szent 152
 Baudelaire, Charles 450
 Bauer, Bruno 118, 297, 313
 Baum, Herbert 430
 Bäumer, Gertrud 512
 Bebel, August 306, 310-314
 Beck, Ludwig 300, 402, 419, 431, 434
 Becker, Hans-Joachim 66-68
 Becker, Oskar 506, 510
 Beckerath, Erwin 288
 Beethoven, Ludwig van 189
 Behterev, Vladimir 210
 Belinszkij, Viszszarion G. 147
 Benbow, William 465
 Benedek, Nursiai Szent 81
 Benedek, XV., pápa 89
 Benn, Gottfried 409
 Bentham, Jeremy 243, 451
 Benz, Ernst 84-85, 104, 138
 Berdjajev, Nikolaj 136, 138-139, 141-153,
 159, 162, 172, 183-184, 189, 197, 341,
 441, 550
 Berend T. Iván 340, 360, 370, 374-375,
 379, 382-383, 387, 393
 Bergson, Henri 88, 92, 442
 Bergyajev *ld.* Berdjajev
 Berija, Lavrentij P. 234, 251-252,
 456, 476, 496
 Berlin, Isaiah 450-451
 Bernadotte, Folke (gr.) 438
 Bernát, Clairvaux-i Szent 81
 Bernstein, Eduard 70, 128, 345, 549
 Bertram, Ernst 409
 Besançon, Alain 166-167
 Betcke, W. 49
 Bethmann Hollweg, Moritz August von
 300
 Bethmann Hollweg, Theobald von 63
 Beutel, Albrecht 47
 Beza, Theodor (Théodore de Bèze) 61
 Biget, Jean-Louis 21-22
 Bilfinger, Carl 284
 Bismarck, Otto Fürst von 62, 73, 89,
 106, 112, 147, 173, 265-266, 270-271,
 313, 324, 371, 382, 522, 526-527
 Bissolati, Leonida 348
 Blank, Marija 185
 Blanqui, Louis Auguste 126
 Blei, Franz 294
 Bljuher, Vaszilij K. 222, 234
 Bloch, Eduard 362
 Bloch, Ernst 70, 117-118, 302, 335-336,
 362, 385, 471-472, 492, 500, 503, 516,
 518, 523
 Blomberg, Werner von 392-393,
 398, 400, 402, 488, 496
 Blum, Léon 168-169
 Blumhardt, Christoph 106-107, 115
 Blumhardt, Johann Christoph 106
 Blunt, Anthony 244
 Böckenförde, Ernst-Wolfgang 293
 Bodin, Jean 274
 Bodisco, Theophile von 137
 Boehm, Max Hildebert 300, 306, 322
 Boeselager, Georg von 433
 Bogajevszkij, Afrikan 191
 Bogdanov, Alekszander A. 188
 Bogner, Hans 326
 Bogoraz, Lazar 186

- Böhme, Jakob 18, 84
 Bohse, Herbert von 401-402
 Bojtár Endre 11, 225, 236, 238
 Bolliger, Adolf 77-78
 Bolyki János 11
 Bombacci, Nicola 356
 Bonaparte, Jérôme, *ld.* Jeromos, I.
 Bonaparte, Louis *ld.* Napóleon, III.
 Bonaparte, Napoléon *ld.* Napóleon, I.
 Bonhoeffer, Dietrich 100-101, 433-434
 Bonifác, VIII., pápa 22
 Bonwetsch, Bernd 499
 Borghese, Junio Valerio (hg.) 356
 Borgia, Cesare 259
 Borkenau, Franz 80-84, 86-87, 90-91, 166, 168, 242, 342
 Bormann, Martin 411, 427, 492-493
 Bornkamm, Heinrich 26-27, 73, 102
 Bossuet, Jacques Bénigne 160
 Bracher, Karl Dietrich 463
 Bray, John Francis 156
 Brecht, Bertolt 297
 Bredow, Ferdinand von 402
 Breitenbuch, Eberhard von 433
 Brenon, Anne 21
 Breskovszkaja, Jekaterina 204
 Brosset, Charles de 119, 536
 Broszat, Martin 367-369, 385, 463, 468, 473, 497
 Brumlik, Micha 463
 Brüning, Heinrich 284, 388-389, 397, 400, 407, 409, 512
 Brunner, Alfred 370
 Brunner, Emil 103, 109
 Brusilov, Alekszej A. 180
 Buber-Neumann, Margarete 242
 Bucsay Mihály 11
 Budjonnyj, Szemjon M. 204, 222, 234
 Buharev, Alekszander 147
 Buharin, Nikolaj I. 179, 192, 198, 200, 203, 206-207, 209-210, 212-215, 218-219, 224, 227, 232, 490
 Bulgakov, Mihail A. 231
 Bullock, Alan 238, 441, 496
 Bultmann, Rudolf 16-17, 29, 102-103, 117
 Burckhardt, Jacob 297, 461
 Burgess, Guy 244
 Buri, Fritz 103
 Bussche, Axel von dem 433-434
 Buytendijk, F. J. J. 87
 Caesar, Gaius Iulius 451
 Cairncross, John 244
 Cajetan, Thomas (Jacob de Vio) 23
 Calvin, Johannes (Jean Cauvin) 11, 20, 26, 50-53, 55-57, 59, 61, 80-82, 84, 86, 90-91, 94-95, 97-98, 100, 313, 536, 546, 550
 Campanella, Tommaso 156
 Canaris, Wilhelm 431, 433-434
 Canova, Antonio 256
 Capet, Louis *ld.* Lajos, XVI.
 Carlyle, Thomas 62, 109, 158, 447, 450
 Carnap, Rudolf 507
 Cassirer, Ernst 446-447
 Cavaignac, Louis-Eugène 402
 Chadwick, Henry 19
 Chadwick, Owen 22
 Challaye, Félicien 245
 Chamberlain, Arthur Neville 469, 528
 Chamberlain, Houston Stewart 71, 319, 360, 368, 530
 Char, René 517
 Chlodvig, I., frank k. 21
 Choltitz, Dietrich von 436

- Churchill, Winston 226, 241, 247
 Ciano, Galeazzo 356
 Cicero, Marcus Tullius 37, 124
 Cieszkowski, August 104
 Cincinnatus, Lucius Quinctius 280
 Clausewitz, Carl von 69
 Clauß, Ludwig Ferdinand 506
 Clemenceau, Georges 210, 220
 Clemens *ld.* Kelemen
 Cobbett, William 157
 Cohen, Hermann 70
 Comte, Auguste 92, 460, 529
 Condorcet, M. J. A. N. Caritat,
 Marquis de 160, 461
 Constant, Benjamin 529
 Coudenhove-Kalergi, Heinrich
 Graf von 78
 Coudenhove-Kalergi, Richard
 N. Graf von 78-79
 Cramer, Wolfgang (senior) 507
 Croce, Benedetto 126, 354
 Cromwell, Oliver 90, 274, 379, 399
 Csajanov, Alekszander V. 215
 Csehov, Anton P. 186
 Csernov, Viktor M. 172, 174
 Csernysevszkij, Nikolaj G. 147-148,
 175, 185
 Curzon, George Nathaniel 237, 241
- Dalin, David J. (D. J. Levin) 194
 Dallago, Carl 135
 Dan, Fjodor I. (F. I. Gurvics) 194
 Dániel próféta 41, 43, 295, 335
 Danilevskij, Nikolaj Ja. 135, 319, 321
 Dannemann, Ulrich 115-116
 Dannhauser, Werner J. 271
 Dante (D. Alighieri) 318
 Danton, Georges 130, 162, 245, 291
- Darré, Richard Walter 406, 408
 Darwin, Charles 92, 257, 316, 345
 Däubler, Theodor 271
 Davies, Joseph E. 248
 Davydov, Jurij 162
 Delp, Alfred 433
 Denikin, Anton I. 191, 197, 240
 Descartes, René 51, 507
 Deutsch, Karl W. 75
 Deutscher, Isaac 175-179, 181, 183,
 196-197, 201-211, 216-220, 222-223,
 227, 229, 231-232, 236-242, 247-252
 Dewey, John 244
 Diaz, Armando 352
 Dibelius, Friedrich Karl Otto 75
 Dickens, Charles 157
 Diels, Rudolf 386, 396
 Diem, Harald 24-25, 31
 Diem, Hermann 25-26
 Dietrich, Sepp 437
 Dilthey, Wilhelm 160
 Dimitrov, Georgi M. 246
 Diner, Dan 473
 Dingler, Hugo 507
 Diocletianus, római cs. 297
 Dittrich, Ottmar 49
 Djilas, Milovan 227
 Dmitrijeva, Nina A. 184
 Dolcino, Fra (D. Tornielli) 127
 Donáth László 11
 Dönitz, Karl 438, 494
 Donoso Cortés, Juan (márki) 274, 282,
 292, 297
 Doppermann, Klaus 65
 Döring, Detlef 113
 Dorotic, Cari (von) 272
 Dörries, Hermann 71
 Dost, Georg 71

Dosztojevszkij, Fjodor M. 83, 86, 131,
134-143, 146-148, 150, 189, 266-267,
298, 318, 335, 450, 477, 520, 523, 532,
550

Drexler, Anton 367, 369

Dreyfus, Alfred 338, 454

Droysen, Johann Gustav 160, 461

Duchrow, Ulrich 11, 24, 29-31, 114

Duesterberg, Theodor 393, 400

Dulles, Allen 438

Dumouriez, Charles-François 245

Dupeux, Louis 375-376

Dürer, Albrecht 46

Dürrenmatt, Friedrich 38

Dutov, Alekszander I. 178

Dzerzsinszkij, Feliks E.

(Feliks Dzierzynski) 148, 184, 191

Dzsingisz kán 232, 418

Dzsugasvili *ld.* Sztalin, Ioszif V.

Ebbinghaus, Julius 508

Ebeling, Gerhard 22-23, 27-29

Eberhard, I., Szakállas,

württembergi hg. 46

Ebert, Friedrich 274, 323, 382,

388, 524

Eck, Johannes 22-23, 43

Eckart, Dietrich 367-368, 484

Eckert, Erwin 113

Eckhart mester 72, 81

Eckstein, Friedrich 135

Ehrhardt, Arnold A. T. 297

Eichmann, Karl Adolf 423

Einstein, Albert 507

Eisner, Kurt 70, 296, 365

Ejszmont, N. B. 217, 489

Ejzenstejn, Szergej M. 231, 237

Eliade, Mircea 548

Elser, Georg 430

Emerson, Ralph Waldo 109

Empedoklés 257

Emser, Hieronymus 43

Engels, Friedrich 64, 147, 155, 157-158,

160, 170, 276, 306-307, 461-463

Epp, Franz von 365, 368

Erasmus, Rotterdami 28, 41, 46, 50

Erenburg, Ilja 250

Ernst, Paul 138

Erzberger, Matthias 413

Erzsébet, I., angol k.nő 155

Esser, Hermann 371

Etzler, John Adolphus 156

Euchner, Walter 463

Eusebios, Kaisareiai 295-297

Ezékiel próféta 68, 70

Ézsaiás (Izajás) próféta 46, 545

Faber, Eva-Maria 51

Faber, Johannes 43

Fabbri, Luigi 340

Fabiny Tibor 11

Facta, Luigi 351

Fajnbli, Smuel 214

Falcke, Heino 114

Falter, Jürgen W. 384

Farias, Victor 516

Farner, Konrad 118, 120

Faust, August 509

Feder, Gottfried 367-368, 370, 374, 378,

379, 408, 487

Federn, Karl 160

Fedoszejev, N. J. 186

Fedotov, G. 86

Fehér Ferenc 228

Fellgiebel, Erich 434-435

Felling, L. L. *ld.* Orlov

- Feofan Prokopovics, metropolita 146
 Ferenc, Assisi Szent 106, 142
 Ferenc Ferdinánd (Franz Ferdinand von Österreich-Este), fõhg. 343
 Ferenc József, I., osztrák cs. / magyar k. 296
 Ferguson, Adam 123
 Fest, Joachim 463
 Feuerbach, Ludwig 118-120, 144, 149, 157, 161, 260, 545
 Fichte, Johann Gottlieb 66-70, 75, 88, 90, 92, 99-102, 104, 108-109, 121, 132, 141, 152, 159, 260, 314, 320, 328, 333, 359-360, 435, 447, 460, 508, 530, 539
 Filofej sztarec 146
 Fischer, Fritz 369, 412
 Fischer, Klaus P. 320
 Fischer, Paul 138
 Fitzpatrick, Sheila 230-231
 Fleischer, Helmut 463
 Foch, Ferdinand 413
 Fontane, Theodor 89
 Forster, Albert 415
 Forsthoff (D.Dr.) 324
 Fouché, Joseph 167
 Fourier, Charles 463, 465
 Fox, George 82
 Fraenkel, Ernst Eduard Samuel 514
 Franck, Sebastian 18
 Francke, August Hermann 65-66, 84
 Franco Bahamonde, Francisco 245-246, 331-332, 342
 Frank, Hans 368-369, 426, 457
 Frankfurter, David 422
 Freisler, Roland 435
 Freud, Sigmund 93, 166, 256, 267, 544
 Freyer, Hans 302, 506
 Frick, Wilhelm 387, 396, 404, 491
 Fried, Ferdinand 324
 Friedländer, Saul 473
 Frigyes, I., szicíliai k. / II., német-római cs. 18, 259
 Frigyes, II., Nagy, porosz k. 65-66, 91, 265, 312, 371, 438, 467, 522
 Frigyes, III., Bõlcs, szász hg./vf. 23
 Frigyes Vilmos, I., porosz k. 66, 312-313
 Frigyes Vilmos, II., porosz k. 80
 Frigyes Vilmos, III., porosz k. 69
 Frigyes Vilmos, IV., porosz k. 92
 Fritsch, Werner Freiherr von 400, 402
 Fromm, Erich 161, 384
 Fromm, Friedrich 434
 Frunze, Mihail V. 209
 Fry, Elizabeth 82
 Fuggerek 37
 Fulda, Hans Friedrich 508
 Fülöp-Miller, René 135
 Furet, François 166-167, 169, 212, 217-218, 220-221, 226, 236-246, 248, 250, 252, 337-338, 342, 346, 349, 351, 360-361, 374, 382-383, 386-387, 412, 417, 419, 426, 476, 477, 479-480, 482-486, 498, 509
 Gadamer, Hans-Georg 506, 508
 Gaismair, Michael 138
 Galbiati, Enzo Emilio 357
 Galen, Clemens August Graf von 411
 Gans, Eduard 104, 121
 Gapon, Georgij (pópa) 188
 Gardavsky, Vitezslav 118
 Gebhardt, Jürgen 104
 Gehlen, Arnold 506
 Geiss, Immanuel 463
 Gelasius, I., pápa 27, 29

- Gemlich, Adolf 366
 Gentile, Giovanni 344, 355-356
 George, Stefan 298, 309, 321, 524
 Gérard, Alain 166
 Gercen *ld.* Herzen
 Geréby György 294-295
 Gergely, Nazianzosi Szent 295
 Gergely, VII., pápa 523
 Gersdorff, Rudolf Christoph von
 433-434
 Gerstenmeier, Eugen 433
 Getty, J. Arch 223, 225
 Gide, André 244
 Giese, Gerhardt 327
 Giolitti, Giovanni 350-351, 354
 Gisevius, Hans Bernd 431, 434
 Gladstone, William Ewart 62
 Glockner, Hermann 508
 Gobineau, Joseph Arthur, Comte de
 319, 360, 447, 483
 Godwin, William 243
 Goebbels, Paul Joseph 343, 361, 373-374,
 376, 394, 400-401, 422-423, 430-432,
 430-432, 434-435, 437-438, 461, 477,
 495, 498, 531
 Goerdeler, Carl Friedrich 400, 405,
 410, 431, 434
 Goethe, Johann Wolfgang von 77, 91,
 109, 118-119, 137, 256, 264, 292, 327,
 395, 473, 521-525, 533, 549
 Gogarten, Friedrich 24, 72, 103, 109, 326
 Gogh, Vincent van 135
 Göhler, Gerhard 104
 Goldmann, Lucien 161, 510
 Golicyn, Borisz B. (hg.) 84
 Göring, Hermann 368, 380, 390, 392,
 396, 399-402, 404-405, 422-423,
 426, 428, 436-438, 492, 495
 Gorkij, Makszim (A. M. Peskov)
 204, 244, 251
 Graetz, Heinrich 69
 Gramsci, Antonio 126, 354
 Grandi, Dino 356
 Gray, John 156, 465
 Graziani, Rodolfo 356
 Greaves, J. P. 156
 Gregorius, Elvirai 296
 Greiser, Arthur 415, 495
 Greven, Michael Th. 292
 Grewe, Wilhelm 325-326
 Grinberg, Uri 250
 Grüter, Friedrich 325
 Grynszpan, Herschel 422
 Guardini, Romano 135
 Guderian, Heinz 436
 Guizot, François 461
 Günther, Albrecht Erich 322, 326, 385
 Günther, Friedrich Karl 319, 506
 Günther, Hans 395
 Gurian, Waldemar 294, 477
 Gürtner, Franz 404-405
 Gustloff, Wilhelm 422
 Haase, Felix 85
 Habermas, Jürgen 160-161, 292-293,
 460, 463-465, 468-469
 Habsburgok 324
 Hagen, Herbert 423
 Halder, Franz 431-432
 Hall, Charles 156, 463
 Hammerstein-Equord, Kurt Freiherr von
 392-393, 402
 Hanecki, Jakub 174
 Hanfstaengl, Ernst 371
 Hardenberg, Karl August Freiherr von
 77, 326

- Harder, Günther 112
 Harder, Johannes 116
 Häring, Hermann 544-545
 Harnack, Adolf von 22
 Harnack, Arvid 431
 Harrer, Karl 367, 369
 Hartmann, Eduard von 93, 258
 Hassel, Ulrich von 300
 Haug, Wolfgang Fritz 504
 Hauptmann, Gerhart 409, 523-524
 Hausenstein, Wilhelm 532
 Haushofer, Albrecht 298
 Haushofer, Karl 309, 344, 371, 375, 416
 Haxthausen, August Freiherr von 341
 Heckel, Johannes 26
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich
 17-18, 29, 70, 72, 88-89, 91-92, 99,
 101-104, 119-121, 123, 135, 146-147,
 159, 257, 260, 275, 281-282, 300-301,
 312, 314, 320, 332-333, 340-341, 443,
 445-450, 460-463, 503-504, 510, 530,
 533, 539-541, 543, 548-549
 Heidegger, Martin 88, 93, 159, 292,
 297, 321, 344, 448, 462-463, 466,
 506-518
 Heine, Heinrich 67, 69, 89, 118, 264,
 329, 529
 Helbling, Hanno 463
 Helldorf, Wolf-Heinrich Graf von 434-435
 Heller Ágnes 161, 228
 Helphand-Parvus, Alexander 174
 Helvétius, Claude Adrien 460
 Hempel, Carl Gustav 506
 Henrik, VIII., angol k. 86
 Hentig, Hans von 376
 Hérakleitos 257-258, 443-444, 540
 Herder, Johann Gottfried von 447
 Hermann ld. Arminius
 Hermann, Rudolf 48-49
 Heródes 43
 Herriot, Édouard 244
 Herz, Henriette 67-68
 Herzen (Gercen), Alekszander I.
 (A. I. Jakovlev) 125, 147-148, 341-342
 Hésiodos 443
 Hess, Moses 70, 118, 157
 Hess, Rudolf 302, 309, 368, 371, 404,
 411, 416-417, 436
 Hesse, Hermann 135
 Heussi, Karl 72
 Hevesy György (Georg Karl von H.)
 514, 517
 Heydrich, Reinhard 406, 418-419, 423,
 426-427, 429, 495
 Heyse, Hans 506
 Hildebrand, Klaus 463, 466-468
 Hilferding, Rudolf 189
 Hillgruber, Andreas 463-466, 468-469
 Himmler, Heinrich 202, 234, 368, 396,
 401, 404, 410, 419, 423-428, 433-438,
 456-457, 468-469, 476, 493-495
 Hindenburg, Paul von Beneckendorf
 und von 373, 388-389, 392-399, 401-
 402, 421, 522
 Hindenburg, Oskar von 393, 398, 401
 Hinrichs, Carl 65-66
 Hippolytus, Római 296
 Hirsch, E. 24
 Hitler, Adolf 70, 73-74, 94, 100, 115,
 150, 218-221, 228, 234-241, 243-247,
 284, 288, 290-291, 293, 296-297, 299-
 300, 309, 319-322, 324, 327-328, 332,
 336, 338, 342-345, 350, 355-376, 378-382,
 385-438, 441, 452-457, 460-461, 463-
 465, 467-469, 471, 473-477, 479-500,
 504-506, 508-515, 526, 528-531

- Hobbes, Thomas 62, 262, 273-275, 278, 282, 291, 442, 446, 460
- Hobsbawm, Eric 170, 216, 222, 239, 344, 360, 382, 387, 409, 472
- Hodgskin, Thomas 155-156
- Hoepner, Erich 404, 419, 434
- Hoffmann, Heinrich 431
- Hoffmann, Henriette *ld.* Schirach, Henriette von
- Hofmannsthal, Hugo von 298
- Hohenzollernek 80, 313, 324
- Holbach, Paul Henri d' 67, 118
- Hölderlin, Friedrich 292, 510, 517, 524
- Homéros (Homérosz) 128
- Homjakov, Alekszej Sz. 85
- Hoover, Herbert 416
- Horkheimer, Max 462, 470, 472, 479
- Horn, Christoph 16
- Horthy Miklós 331, 427
- Horváth, Alexander 115
- Hrulev, A. V. 499
- Hruscsov, Nikita Sz. 225, 227, 252, 490
- Huber, Ernst Rudolf 77
- Huber, Kurt 70, 506, 508
- Hugenberg, Alfred 387, 392-393, 400
- Hughes, Stuart H. 321
- Humboldt, Wilhelm von 256
- Hunt, Henry 156
- Huntemann, Georg 103
- Hus, Jan 22, 35, 46
- Husserl, Edmund 510, 517
- Ibsen, Henrik 527
- Ignác, Loyolai Szent 81
- Ignatow, Assen 159-164, 191
- Illés próféta 32
- Irving, David 464, 469
- Istrati, Panait 244
- Iván, IV., Rettenetes, orosz c. 146, 227, 490, 496
- Izajás *ld.* Ézsaiás
- Jäckel, Eberhard 358, 362, 367-368, 412-413, 420, 463, 468-469
- Jacobi, Erwin 284
- Jäger, Alfred 117
- Jaeger, Werner 446
- Jaensch, Erich 514
- Jagoda, Genrih G. 214, 218-219, 222, 224
- Jakab apostol 43, 47
- Jakir, Iona E. 489
- Jamin, Mathilde 399, 405
- János evangélista, Szent 17, 42-43, 143, 550
- János, Aranyaszájú Szent 152
- János, Keresztelő Szent 36
- Jaspers, Karl 93, 298, 448, 506, 509
- Jegorov, Alekszander I. 222, 234
- Jeremiás próféta 41
- Jeromos, Szent 40, 42
- Jeromos, Prágai 35
- Jeromos, I., wesztfáliai k. (Jérôme Bonaparte) 69
- Jesse, Eckhard 470
- Jessen, Jens 300
- Jevtusenko, Jevgenij A. 486
- Jezsov, Nikolaj I. 202, 218-219, 224-226, 234
- Jézus (Jézus Krisztus) 14, 34, 42, 48, 69, 103, 105-106, 109, 304, 324, 535, 543, 545
- Joachim, II., brandenburgi őrgr./vf. 45
- Joachim, Fiorei 17-18, 320
- Jodl, Alfred 437
- Johannes Cassanus 20
- Johst, Hanns 327

- Joffe, Adolf A. 216
Jonas, Hans 508
József Attila 39
Juarez, Benito 345
Júdás 43
Judenics, Nikolaj N. 192
Julianus, Eclanumi 14, 20
Jung, Edgar Julius 300, 322, 400-402
Jünger, Ernst 289-290, 294, 298, 300, 375

Kaus, Otto 135
Kaganovics, Lazar M. 223, 234, 249
Kahr, Gustav von 291, 372, 402
Kaiser, Jakob 115
Kaledin, Alekszej M. 178, 197
Kalinin, Mihail I. 185, 209, 214, 223
Kaltenbrunner, Ernst 436
Kálvin János *ld.* Calvin
Kamenev, Lev B. (L. B. Rozenfeld)
174, 199-200, 203-204, 206-210, 213, 219, 222, 224
Kampmann, Theoderich 134-136
Kant, Immanuel 17, 34, 38, 49, 67, 70, 77, 88, 91-92, 118-119, 123, 132, 154, 257, 259, 273, 281, 314, 333, 359, 435, 441, 448, 504, 508, 519-520, 534-538, 542-543, 547-550
Kapp, Wolfgang 366, 377, 382, 390, 409
Karasszon István 11
Károly, I., Nagy, frank k. / frank-római cs. 22, 413
Károly, I., spanyol k. / V., német-római cs. 36
Károlyi Gáspár 11
Kautsky, Karl 168-169, 187, 191, 345
Kelemen (Clemens), Alexandriai 135
Keller, Ernst 523-524
Kelsen, Hans 273, 284
Keppler, Wilhelm 387, 392
Kerenszkij, Alekszander F. 174-175
Kershaw, Ian 359-364, 366-375, 382, 384, 386-387, 390, 392-395, 399-405, 407-413, 416-423, 425-427, 430, 436-437, 470, 486-487, 490-491, 493-496, 498-499
Kesselring, Albert 438
Kettenacker, Lothar 359, 384, 407
Keynes, John Maynard 243, 341
Kierkegaard, Sören 92-93, 109, 117, 135, 161, 256, 266, 270, 272, 543
Kinkelbur, Dieter 116
Kirov, Szergej M. (Sz. M. Kosztrikov) 217-219, 224, 476, 490, 493
Kiss, Igor 31
Klages, Ludwig 88, 93
Klaszszon, Robert E. 186
Klausner, Erich 402
Kleist, Ewald Heinrich 433
Kleist, Heinrich von 68
Klibansky, Raymond 509
Kljucsevszkij, Vaszilij O. 171
Kluge, Günther von 434
Kocka, Jürgen 463
Koktanek, Anton Mirko 321
Kolakowski, Leszek 161, 459-460, 467, 503
Kolbenheyer, Erwin Guido 74
Kolcsak, Alekszander V. 176, 197
Komarowitsch, W. 135
Kondratev, Nikolaj D. 212
Konstantin (Constantinus), római cs. 17, 153, 295-297
Kornilov, Lavr G. 174, 178, 191
Koselleck, Reinhart 458
Kosík, Karel 161

- Kotkin, Stephen 229
 Kraft, Viktor 506
 Krasznov, Pjotr N. 175, 178, 240
 Krausz Tamás II, 170-183, 185-192,
 194-196, 198-207, 209, 211-212,
 215-223, 226-229, 231-235, 237, 240,
 243, 247-251, 441
 Kravcsenko, Viktor 242
 Kreyssig, Lothar 405
 Krieck, Ernst 506, 514
 Krivosein, Alekszander V. 179
 Kropotkin, Pjotr A. 147, 204, 345
 Krupp von Bohlen, Gustav 397
 Krupszkaja, Nadezsda K. 186,
 199-200, 207, 221
 Kube, Wilhelm 457
 Kubizek, August 362
 Kujbisev, Valerian V. 251
 Kun Béla 198
 Küng, Hans 545
 Kupisch, Karl 104
 Kurbszkij, Andrej M. (hg.) 227
 Kurzke, Hermann 518-519, 532
 Kutter, Hermann 107-109
 Kutuzov, Mihail I. 238, 242

 Labriola, Antonio 126-127, 187, 345, 347
 Lagarde, Paul Anton de (P. A. Bötticher)
 70-71, 109, 137-138
 Lajos, XIV., francia k. 86
 Lajos, XVI. („Louis Capet“), francia k.
 181
 Lamarck (La Marck), J. B. P. de Monet,
 Chevalier de 257
 Lammers, Hans Heinrich 493
 Landauer, Gustav 70
 Lange, Friedrich 71
 Langstien, Thomas 504

 Lanz, Hubert 433
 Lanz von Liebenfels, Jörg
 (Adolf Josef Lanz) 363, 365, 385
 Larin, Jurij 250
 La Rochefoucauld, Francois VI.,
 Duc de 163
 Lask, Emil 70, 471, 510
 Lassalle, Ferdinand 70, 78, 125, 147, 315,
 345, 376
 Lau, Franz 24, 26
 Laufenberg, Heinrich 376
 Lautenbach, Wilhelm 407
 Leaman, George 506
 Le Bon, Joseph 167
 Leers, Johann von 319-320
 Lehmann, Hartmut 106, 113
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 257, 259,
 534, 542
 Leicht, Robert 463
 Leisegang, Hans 72
 Lenard, Philipp (Lénárd Fülöp) 507
 Lendvai Dávid 11
 Lendvai L. Ferenc 51, 68, 79, 99, 102,
 119, 130, 134, 138, 302, 309, 363, 372,
 389-390, 416, 466, 503
 Lenin, Vladimir I. (V. I. Uljanov)
 115-116, 130, 134, 137-138, 146-152, 155,
 160, 164, 167-172, 174-175, 178-182,
 184-207, 213, 219, 221, 226-228, 230,
 232, 243, 245-246, 273, 275, 282,
 288, 336, 341, 345-347, 356, 409, 449,
 451, 453, 470, 476-478, 486, 488,
 491, 495-496, 500, 515, 523
 Leó, X., pápa 32
 Leontev, Konsztantin N. 148
 Lessing, Gotthold Ephraim 91, 461, 530
 Levin, Liep *ld.* Robert, Ludwig
 Levin, Rahel 67, 69

Lévinas, Emmanuel 537
 Lewin, Moshe 486-487, 490-491, 493,
 495-496, 498-499
 Ley, Robert 375
 Leyden, Jan van 138
 Liebknecht, Karl 306, 470
 Liebknecht, Wilhelm 187
 Lincoln, Abraham 528
 Lipót, I., belga k. 265
 List, Friedrich 312
 Litt, Theodor 506
 Litvinov, Makszim M. 203, 233,
 236, 416
 Lloyd George, David 459
 Lochman, Jan Milic 11, 119
 Locke, John 273, 278
 Lominadze, Viszszarion 217, 489
 Lorenz, Konrad 462
 Lossow, Otto von 371-372
 Louis Ferdinand (Friedrich Ludwig
 Christian von Preussen), hg. 67
 Lovett, William 157
 Löwenthal, Richard 463
 Löwith, Karl 17, 93, 506-507
 Lozovszkij, Sz. A. 250
 Lübke, Hermann 321
 Lubbe, Marinus van der 396
 Lucanus, Marcus Annaeus 528
 Lüdecke, Kurt 371
 Ludendorff, Erich 284, 290, 368,
 372-373, 382, 395, 399
 Ludwig, Emil 230
 Lueger, Karl 343, 363, 365
 Lukács György 10, 88, 94, 104, 130-135,
 143, 149-150, 160-162, 188, 243,
 267-269, 282, 298-299, 332, 336,
 342, 448, 450, 463, 471-472, 502-503,
 509-511, 514-516, 518, 521

Lukács József 10, 119
 Lukianos 46
 Lunacsarszkij, Anatolij V. 189
 Luther, Arthur 138
 Luther, Martin 10-11, 13, 17-20, 22-28,
 30-53, 56-65, 71-74, 77, 79-83, 86, 89-
 91, 94-95, 97-98, 100, 102, 114, 120,
 134, 137-139, 255, 259, 269, 303, 306,
 335, 371, 380, 441, 449, 519-520, 522,
 530-531, 535, 543, 548
 Lutze, Viktor 400-401
 Luxemburg, Rosa 133, 179, 194, 196,
 341, 449
 Lykophrón 445
 Macaulay, Thomas Babington 461
 Machiavelli, Niccolò 19, 69, 191, 219,
 282, 346, 403
 Mackensen, August von 421
 Mackinder, Halford John 344
 Maclean, Donald Durant 244
 Maimon, Salomon 67
 Maistre, Joseph de 151, 461
 Majakovszkij, Vladimir V. 164, 189
 Makarenko, Anton Sz. 231
 Makkabeusok 41
 Malebranche, Nicolas 461
 Malenkov, Georgij M. 233, 252, 488
 Malinovszkij, Roman V. 187
 Malthus, Thomas Robert 124, 158, 316
 Mani 13-14
 Mann, Heinrich 409, 518-519, 521
 Mann, Klaus 530
 Mann, Michael 496-497
 Mann, Thomas 63, 88, 92, 108, 134,
 298, 327, 375, 409, 441, 473, 478,
 485, 518-528, 531-532, 541, 549
 Mannhardt, Johann Wilhelm 325

- Manning, Roberta T. 212-214
 Manstein, Erich von (Fritz E. v. Lewinski) 428, 432
 Manstein, Peter 384
 Manu 264
 Marat, Jean-Paul 162, 167
 Marcuse, Herbert 161, 503, 510, 517
 Markión 21, 40, 43, 71, 74, 113, 147, 294
 Márkus György 228
 Marshall, John Catlett 248-249
 Marsilius, Padovai 36
 Martov, Julij (J. Cederbaum) 172, 174, 180, 186-187, 190, 194
 Marx, Karl 17-18, 64, 78, 88, 91-93, 97, 101, 104-106, 108, 111, 116-131, 140-142, 144-145, 147-149, 151-152, 154-158, 160-163, 170-171, 184-185, 226, 228-229, 232, 256, 267, 269-270, 273-275, 282, 284, 301, 303-307, 309-310, 313-317, 319-320, 333-334, 337, 341, 345-346, 354, 376, 385, 409, 442-443, 445, 448-449, 456, 461-463, 471, 476, 513, 524, 536, 540-541, 543, 548-549
 Masur, Norbert 438
 Mathiez, Albert 167
 Mátyás, I., „Corvinus”, magyar k. 46
 Maurras, Charles 343, 462-463
 Mayer, Joseph 411
 Mayr, Kurt 366
 Mazzini, Giuseppe 346
 Medvedev, Roj 164
 Megerle, R. 325
 Mehlisz, Lev 249, 488, 499
 Mehring, Franz 191
 Mehring, Reinhard 272, 294
 Meier, Christian 463
 Meier-Graefe, Julius 134-135
 Meinecke, Friedrich 76
 Meir, Golda 251
 Mejerhol'd, Vszevolod E. 231
 Melanchton, Philipp (Ph. Schwarzert) 44, 84
 Mendelssohn, Brendel *ld.* Veit, Dorothea
 Menenius Agrippa 123, 270
 Mentzen, G. 327
 Menzsinszkij, Vjacseszlav 218-219, 251
 Mereskovszkij, Dmitrij Sz. 136
 Metternich, Klemens Wenzel Fürst von 69
 Michelangelo (M. Buonarroti) 256
 Mierendorff, Carlo 433
 Mignet, François-Auguste 461
 Mihoelsz, Szolomon 250-251
 Miklós I., orosz c. 227
 Miklós II., orosz c. 164, 172-173, 523
 Mikojan, Anasztasz I. 214, 252, 488, 499
 Miksa, I., német-római cs. 22, 35, 46
 Miljukov, Pavel N. 171, 173
 Mill, John Stuart 160, 243, 276
 Miltitz, Carl 32
 Mirabeau, Honoré Gabriel Riqueti, Comte de 179
 Mirbach, Wilhelm Graf von 191
 Mirgeler, Albert 323
 Moeller van den Bruck, Arthur 135, 299, 302-311, 317-318, 320-323, 330, 335-336, 385, 477
 Mohamed 43
 Mohler, Armin 298
 Möllendorf, Wilhelm von 516
 Möller, Horst 463
 Molo, Walter von 531, 549
 Molotov, Vjacseszlav M. (V. M. Szkrjabin) 204, 209, 213-217, 219, 223, 233-234, 238, 246, 250-252, 416, 418, 488-489

- Moltke, Helmuth James Graf von
433-434
- Moltmann, Jürgen 118
- Mommsen, Hans 410, 463, 491-492, 497
- Mommsen, Wolfgang J. 463
- Montesquieu, Charles de Secondat,
Baron de 232, 278, 403, 446, 456
- Moor, Karl 190
- Mörchen, Hermann 512
- Mordstein, Friedrich 161
- Moreau, Patrick 375
- Morelly 465
- Morgenthau, Henry 250-251
- Morozov, Pavlik 164
- Morus, Thomas (Th. More) 46, 445
- Mózes 40, 42, 45, 69, 78, 211
- Mühlestein, Hans 77
- Müller, Adam 68-69
- Müller, Hermann 388
- Müller, Karl Alexander von 367
- Müller, Ludolf 84
- Müller, Max 514
- Müller, Norbert 114
- Müntzer (Münzer), Thomas 17-18, 44,
46, 66, 94, 105, 113, 138, 303-304, 335
- Münzenberg, Willi 242
- Münzer *ld.* Müntzer
- Mussolini, Benito 150, 168, 243, 245,
271, 276, 288-289, 338, 342-359, 361,
371, 378-379, 387, 394, 404, 411, 418,
433, 437, 453, 477, 480, 484, 486, 500
- Napóleon, I., francia cs. (Napoléon
Bonaparte) 64, 66, 67-68, 70, 90,
94, 171, 196, 238, 249, 265-266, 270,
336, 340, 375, 464-466, 501, 523, 526
- Napóleon, III., francia cs. (Louis
Bonaparte) 340, 464
- Natorp, Paul 137
- Naumann, Friedrich 104-106, 117,
508, 516
- Nebe, Arthur 425, 434
- Necsajev, Szergej G. 148, 185
- Necker, Jacques 173
- Neithardt, Georg 372
- Nemirovics-Dancsenko, Vladimir I. 227
- Neumann, Heinz 242
- Neurath, Konstantin Freiherr von 403
- Neuss, Wilhelm 294
- Niekisch, Ernst 298, 359, 377-381, 383,
385-386, 390, 398, 400, 402-403, 409,
412-413, 435-436, 439, 477, 505, 509
- Niemöller, Martin 112
- Niemöller, Wilhelm 112
- Nietzsche, Friedrich 88, 91, 93,
128-129, 135, 137, 139-140, 159, 191,
255-271, 273, 286-287, 292, 297-299,
307, 320-321, 326, 331, 333-334, 345,
359-360, 409, 443, 450, 457-458, 461-
462, 497, 511, 520-521, 523, 525-526,
530, 532, 543
- Nightingale, Florence 82
- Nikolajev, Leonid V. 218, 224
- Nipperdey, Thomas 463
- Nolte, Ernst 155-159, 170-171, 292,
332-334, 341-343, 347, 349, 355, 358-
360, 368, 386, 390, 460-487, 498,
504, 509-518
- Noske, Gustav 402
- Novatus *ld.* Novatianus
- Novatianus (Novatus), ellenpápa 43
- Nowak, Kurt 24
- Oastler, Richard 155-156, 158
- O'Brien, James Bronterre 156-158
- O'Connor, Feargus 157-158

- Ockham (Occam), William 22
 Oertzen, Hans Ulrich von 434
 Olbricht, Friedrich 433-434
 Oldenburg-Januschau, Elard von 392
 Oncken, Hermann 300
 Ordzonikidze, Grigorij K. 203, 217,
 221, 233, 488-489, 496
 Órigenés 40, 43, 135
 Orlov, Alekszander (L. L. Felling) 246
 Ormos Mária 11, 339, 342, 345-356,
 358-361, 364, 366-371, 375, 382-383,
 387, 391-392, 394-395, 399, 402-408,
 411-412, 417-419, 422-423, 426-427,
 436-437
 Ortega y Gasset, José 527
 Orwell, George 366, 465
 Oster, Hans von 431, 433-434
 Ott, Hugo 516
 Otto, Hans-Uwe 408
 Overbeck, Franz 297
 Owen, Robert 156-157

 Paine, Thomas 243
 Pákozdy László Márton 11, 114
 Pál (apostol), Szent 20, 22, 29, 35-36,
 42-43, 46-47, 52, 54, 59, 112, 264, 360
 Pannenberg, Wolfhart 49-50
 Papen, Franz 284, 300, 375, 388-393,
 395-396, 399-402, 405, 407, 409,
 411, 511, 528
 Pascal, Blaise 57
 Patik 13
 Paulus, Friedrich 432
 Pavlov, M. G. 341
 Pechel, Rudolf 309
 Pelagius 542
 Penck, Albrecht 300
 Pepper, Claude 248

 Perels, Joachim 463
 Pestalozzi, Johann Heinrich 69, 156
 Pesztel', Pavel I. 146, 148
 Péter apostol, Szent 42-43
 Péter, I., Nagy, orosz c. 84, 130, 146,
 151, 185, 227, 523
 Petermann, Dietrich 326
 Peterson, Erik 293-297
 Petőfi Sándor 166
 Petrarca, Francesco 159
 Petrusevskij, Mihail V. 147
 Petzold, Joachim 299-300, 309
 Petzoldt, Matthias 11, 119
 Peukert, Detlev 407
 Pfeil, Hans 506
 Pfitzner, Hans 527
 Philby, Kim 244
 Philón 29, 41
 Pilátus 43
 Pilsudski, Józef Klemens 203
 Pippin, III., frank majordomus
 / I., frank k. („Kis P.”) 22
 Piszarev, Dmitrij I. 147-148
 Plate, Ferdinand 327
 Platón 21, 29, 45, 123, 156, 257-258,
 443-446, 448-450, 460, 467, 509, 513
 Plehanov, Georgij V. 171-172, 175, 187,
 204, 451
 Plessner, Helmuth 87-92, 94, 119,
 385, 507
 Plótinus 534
 Pobedonoszcev, Konsztantin P. 150
 Pöggeler, Otto 506, 508, 512
 Polkes, Feivel 423
 Pol Pot 464, 466-467
 Pontoppidan, Henrik 547
 Popper, Karl R. 104, 442-452, 458,
 467, 491, 516

Popitz, Johannes 284, 289, 300, 433
 Poszkrjobisev, Alekszander 250, 488, 496
 Prager, Hans 135
 Preobrazsenszkij, Jevgenij A. 214
 Primakov, Vitalij M. 220, 225, 232
 Prinz, Michael 407-408, 492
 Priscillianus 19
 Prohászka Lajos 21
 Prőhle Károly 11, 64
 Proudhon, Pierre Joseph 130, 153, 275, 341
 Pugacsov, Jemeljan 148, 175
 Putna, Vitiuta K. 220, 225, 239
 Pythagoras 258

 Qin Shi Huangdi, kínai cs. 467

 Radek, Karl (K. Sobelsohn) 178, 190,
 192, 219, 227, 376, 477
 Raeder, Erich 428
 Raffaello (R. Santi) 256
 Ragaz, Leonhard 103, 107, 109-111,
 115, 122
 Rahner, Karl 118
 Rajk László 249
 Rakovszkij, Hrisztian G. 210
 Ranke, Leopold von 92
 Raszputin, Grigorij Je. 151
 Rath, Ernst vom 422
 Rathenau, Walter 63, 523
 Ratzel, Friedrich 344
 Raubal, Angelika („Geli”) 362
 Rauschning, Hermann 408, 460
 Ravenstone, Piercy 155-156, 463
 Razin, Sztenka 148
 Recker, Marie-Luise 405
 Rehmann, Jan 112-113
 Reich, Wilhelm 384
 Reichenau, Walter von 392, 397-398,
 401, 425
 Reichenbach, Hans 507
 Reichwein, Adolf 433
 Reinhardt, Fritz 407
 Reitz, Rüdiger 116
 Remer, Otto-Ernst 434
 Renan, Ernest 90, 461
 Ribbentrop, Joachim von 237, 416,
 437, 490
 Ricardo, David 157, 463
 Richarz, Hugo 327
 Rickert, Heinrich 508-509
 Ricoeur, Paul 256, 267, 534,
 541-544, 550
 Rigg, Bryan Mark 409, 421-422,
 425-426, 428
 Ritschl, Albrecht 80
 Ritschl, Albrecht Benjamin 406
 Ritter, Joachim 465
 Rjazanov, David B. 171
 Rjutin, Martem'jan N. 217, 489
 Robert, Ludwig (Liep Levin) 69
 Robespierre, Maximilien de
 129-130, 139, 148, 162, 166-167, 169,
 179, 188, 191, 255, 259, 269
 Roché, Déodat 21
 Rodbertus, Johann Karl 305, 341
 Röhm, Ernst 218-219, 291, 366, 368,
 372, 376, 391, 394, 399-401, 406,
 488, 493, 504, 526
 Rohrbach, Paul 300
 Rolland, Romain 244, 521
 Römer, Josef „Beppo” 376
 Rommel, Erwin 428, 434
 Roosevelt, Franklin D. 226, 248,
 341, 438
 Rosenberg, Alfred 74, 368-369, 406,
 416, 427, 457, 470, 484, 505

- Rosenmark, Raymond 245
 Rossoni, Edmondo 347
 Rothacker, Erich 506
 Rousseau, Jean-Jacques 67, 91, 106,
 131-132, 139, 155, 255, 259, 269, 271,
 273-275, 277-279, 287, 306, 324, 338,
 461
 Roux, Jacques 167
 Royer abbé 167
 Rozanov, Vaszilij V. 136
 Rozskov, Nikolaj 194
 Rühs, Friedrich 68
 Rykov, Alekszej I. 209-210, 212-214,
 219, 224, 488

 Saint-Simon, Claude Henry de Rouvroy,
 Comte de 92, 255, 259, 269, 463, 529
 Salamon, izraeli k. 41
 Salandra, Antonio 351-352
 Sallmann, Martin 50
 Salomies, Ilmari 84
 Sándor, I., orosz c. 84, 227, 242
 Sartre, Jean-Paul 161
 Sauer, Josef 516
 Savigny, Friedrich Carl von 68
 Savonarola, Girolamo 255, 259, 269
 Schacht, Hjalmar 387, 397, 405-406,
 421, 488
 Schadewaldt, Wolfgang 517
 Schäfer, Hans-Dieter 406-407, 416
 Schaff, Adam 162
 Scheler, Max 135
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von
 18, 146, 260, 299, 301, 332, 341,
 538-541, 543
 Scheubner-Richter, Max Erwin von
 369, 469-470, 484
 Schiller, Friedrich von 159, 256, 521

 Schilling, Heinz 65
 Schirach, Baldur von 431
 Schirach, Henriette von
 (H. Hoffmann) 431
 Schlageter, Albert Leo 371, 376, 477, 512
 Schlegel, Friedrich 67
 Schleicher, Kurt von 218, 284, 291, 323,
 375, 388, 391-392, 402, 407, 511, 526
 Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst
 68, 104, 109, 160
 Schmitt, Carl 88, 271-282, 284-300,
 305-306, 317, 322, 325-326, 330, 336-
 338, 349, 398, 402, 409-410, 458,
 492-493, 511, 518, 531
 Schneider, Michael 169, 231-232, 240
 Scholder, Klaus 300
 Scholl, Hans 430
 Scholl, Sophie 430
 Scholz, Heinrich 506
 Schönerer, Georg Ritter von 363, 365
 Schopenhauer, Arthur 258, 268, 359,
 446-447, 450, 472, 521, 526
 Schott, Georg 373
 Schreiber, Wilhelm 324
 Schröder, Kurt von 387, 391
 Schuhmacher, Kurt 492
 Schulenburg, Friedrich Werner Graf
 von der 433-434
 Schulenburg, Fritz-Dietlof Graf von der
 434
 Schulz, Hermann 116
 Schulze, Hagen 463
 Schulze-Boysen, Harro von 298, 430
 Schweitzer, Albert 70, 103
 Schwerin, Gerhard Graf von 431, 436
 Schwierskott, Hans-Joachim 309
 Scorza, Carlo 357
 Sebottendorf, Rudolf von (R. Glauer) 385

- Seeckt, Hans von 372
 Seisser, Hans von 372
 Seldte, Franz 387, 400
 Service, Robert 171, 173-175, 178-179, 182, 185-193, 195-200
 Sesztov, Lev 136, 139, 266-267
 Severing, Carl 371
 Seydlitz, Walter von 432
 Shakespeare, William 157
 Shaw, George Bernhard 243
 Sickingen, Franz von 303-304
 Sieyès, Emmanuel Joseph, abbé 154
 Silvestri, Carlo 356
 Simmel, Georg 94, 510, 514
 Sirákfia Jézus 98
 Siricius, pápa 19
 Slánsky, Rudolf 249, 252
 Smidt, Johann 67
 Smidt, Nikolaj 190
 Smith, Adam 56, 147, 158, 442, 463
 Sókratés 258, 450
 Sölle, Dorothee 103, 116-117
 Solohov, Mihail A. 233, 489
 Sombart, Werner 321
 Sontheimer, Kurt 299, 463
 Sophoklés 461
 Sorel, Georges 126-130, 148, 150, 275-276, 284-285, 298, 342, 345
 Sorge, Richard 239
 Sosztakovics, Dmitrij D. 486
 Southey, Robert 156
 Spahn, Martin 300
 Spann, Othmar 299-302, 306, 323, 330, 374, 408
 Speer, Albert 430-431
 Speidel, Hans 433
 Spence, Thomas 156, 465
 Spencer, Herbert 92
 Spender, Stephen 243
 Spener, Philipp Jacob 65
 Spengler, Oswald 88, 184, 207, 284, 298, 300, 309-323, 330-331, 385, 409, 447, 510-511, 530
 Sperber, Otto von 341
 Spranger, Eduard 300, 504-505
 Stadler, Eduard 299-300
 Stahl, Julius 62
 Stapel, Wilhelm 294, 328-330
 Stauffenberg, Berthold Schenk Graf von 433-434
 Stauffenberg, Claus Schenk Graf von 221, 432-435
 Steffens, Lincoln 184
 Stein, Edith 510
 Stein, Heinrich Friedrich Karl Freiherr vom und zum 77, 314
 Stein, Lorenz von 461
 Steinbömer, Gustav 327
 Steiner, Felix 437
 Steiner, Rudolf 110
 Stephens, J. R. 158
 Stirner, Max (Johann Kaspar Schmidt) 161
 Stoecker, Adolf 299
 Strasser-fivérek 368, 373-374, 376, 406, 477
 Strasser, Gregor 291, 321, 372-375, 391, 402, 407, 488, 491, 493-494
 Strasser, Otto 309, 373-374, 376, 381, 386, 514
 Strauß, David Friedrich 260, 297
 Streicher, Julius 370, 494
 Stresemann, Gustav 413, 525
 Stülpnagel, Carl-Heinrich 434
 Stürmer, Michael 463, 465-466, 468-469

- Sturzo, Luigi 348, 352
 Süunker, Heinz 408
 Suny, Ronald Grigor 487, 489-490
 Svernik, Nikolaj M. 223
 Sybel, Heinrich von 530
 Szaltykov, Alekszander 136
 Szergij pátriárka 240
 Szigeti Jenő 11
 Szkljarenko, Alekszej 186
 Szmirnov, Vladimir M. 489
 Szilasi Vilmos 510
 Szolc, Aron 214
 Szolovjov (Szolov'ev), Vladimir Sz. 143
 Szolzenicyn, Alekszander I. 164
 Szpesnev, Nikolaj 147
 Sztalin, Ioszip V. (I. V. Dzugasvili)
 150, 152, 178, 182-183, 185, 190,
 196-197, 199-252, 296, 331, 341, 354,
 358, 362, 395, 403-404, 415-419, 427,
 435-436, 441, 453-457, 460, 470-472,
 474, 476-477, 486-490, 492-501, 503,
 511, 515, 526
 Sztalin, Jakov 216
 Sztalin, Vaszilij 216
 Sztalina, Svetlana 216
 Sztanislavszkij, Konsztantin Sz.
 227, 231
 Sztolypin, Pjotr A. 172, 179, 186
 Sztruve, Pjotr B. 172, 186-187
 Suhanov, Nikolaj N. 174
 Szverdlov, Jakov M. 204
 Szyrcov, Szergej 217, 489

 Taine, Hippolyte Adolphe 462
 Tamás, Aquinói Szent 115
 Tatianus 43
 Taubes, Jacob 17, 19, 92, 296
 Taylor, Alan John Percival 79, 464, 466

 Tellenbach, Gerd 513
 Tengelyi László 11, 533, 537-538
 Tertullianus 51
 Thalés 502
 Thälmann, Ernst 242, 247, 376, 511
 Thannhauser, Siegfried Josef 517
 Thaon de Revel, Paolo Emilio 352
 Theodosius, I., Nagy, római cs. 19
 Thierack, Otto 404
 Thierry, Augustin 461
 Thomasius, Christian 66
 Thompson, William 156
 Thorez, Maurice 247
 Thurneysen, Eduard 103, 109, 136-137
 Thyssen, Fritz 387, 460
 Tihon pátriárka 183
 Tillich, Paul 29, 99, 101-102, 111, 113,
 121-122, 144, 448, 543
 Timascuk, Lidija 251
 Timosenko, Szemjon K. 417
 Tkacsov, Pjotr N. 148-149, 185
 Tocqueville, Alexis de 461
 Todorovic, Duschka 272
 Tolmacsov, V. N. 217, 489
 Tolsztoj, Lev N. 86, 134, 137-139,
 147-148, 189, 266, 318, 471, 523
 Tomszkij, Mihail P. 209-210, 212, 215, 496
 Tönnies, Ferdinand 298, 442
 Törnvall, Gustaf 25-26
 Treitschke, Heinrich von 69, 530
 Tresckow, Henning von 419, 432-435
 Trockij, Lev D. (L. D. Bronstejn) 149,
 178, 180, 182, 188, 192, 195, 197-198,
 200, 203-204, 206-210, 213-216, 218,
 220, 232-233, 242-243, 249, 441,
 460, 489, 500, 511
 Troeltsch, Ernst 58-59, 62-64, 135-136,
 294

- Trott zu Solz, Adam von 433-434
 Truman, Harry S. 248-249
 Tschirsky, Fritz Günther von 401
 Tuchtfeld, V. Chr. 66
 Tugan-Baranovszkij, Mihail I. 186-187
 Tuhacsevszkij, Mihail N. 198, 204,
 219-220, 222, 225, 233-234, 236, 242,
 245, 489, 496
 Turati, Augusto 354
 Turgenev, Ivan Sz. 147

 Uertz, Rudolf 115
 Uhrbans, Hugo 376
 Uljanov, Alekszander 185, 192
 Uljanov, Ilja 185
 Uljanov, Vladimir I. *ld.* Lenin
 Ulmen, G. L. 321
 Ure, Andrew 155
 Urquhart, David 155
 Usztraljov, Nikolaj V. 170, 196, 212, 240
 Uvarov, Szergej Sz. 307

 Vajda Mihály 161-162, 458-459, 485
 Varnhagen von Ense, Karl August 67
 Vacher de Lapouge, Georges 319, 360
 Vályi-Nagy Ervin 11
 Veit, David 67
 Veit, Dorothea 67
 Vico, Giovanni Battista 128, 447
 Viereck, Peter 529
 Viktor Emánuel, III., olasz k. 354, 356
 Vilmos, II., német cs. 296, 366,
 382, 406
 Vinogradov, A. I. 251
 Vlaszik, Nikolaj 496
 Vlaszov, Andrej A. 241, 419
 Voegelin, Erich 77
 Vogel, Hans-Jochen 117

 Voltaire (François-Marie Arouet) 67
 Volynszkij *ld.* Wolynski
 Vorosilov, Kliment Je. 203-204,
 209, 222-223, 231, 233-234, 488-489
 Vozneszenszkij, Nikolaj 251-252
 Vrangél, Pjotr N. 179
 Vysinszkij, Andrej Ja. 224, 227, 251,
 435, 489

 Wackerle, Hilmar 476
 Wagner, Eduard 434
 Wagner, Richard 189, 256, 268, 321,
 362, 521, 526-527, 529-530
 Wallace, Henry 248
 Webb, Beatrice 243
 Webb, Sidney 243
 Weber, Max 49, 56, 62-63, 80, 108, 150,
 294, 382, 454, 471, 483, 491, 506, 508
 Weisbach, Werner 300
 Weiss, Konrad 272
 Weitling, Wilhelm 17, 305
 Weizmann, Chajjim 464, 466,
 468-469, 484, 498
 Weizsäcker, Carl Friedrich von 510
 Wells, Herbert George 243
 Wels, Otto 398
 Wenzl, Aloys 506
 Wesley, John 57, 82
 Westphalen, Ludwig von 119
 Whitman, Walt 528
 Widengren, Geo 13
 Widukind 90
 Wilde, Oscar 271
 Willikens, Werner 495
 Wilson, Woodrow 471
 Wingren, Gustaf 49
 Winkler, Heinrich August 463
 Winnig, August 322-323, 376-377

Wirsing, Giseler 409
 Wißkirchen, Hans 523
 Wittelsbachok 378
 Witzleben, Erwin von 434-435
 Woermann, Kurt 327
 Wolf, E. 24
 Wolf, Erik 517
 Wolff, Karl 438
 Wolffheim, Fritz 376
 Wolters, Gereon 505-506
 Wolynski (Volynszkij), A. L. 136-137
 Woolf, Virginia 243
 Wycliffe, John 22

 Yorck von Wartenburg, Peter Graf von
 433-434

 Zaszulics, Vera 125, 163, 204
 Zehrer, Hans 300, 324, 391
 Zetkin, Clara 191, 307
 Zinovjev (Zinov'ev), Grigorij Je.
 (G. Je. Radomilskij) 174, 198, 200,
 204, 206-210, 213, 219, 222, 224, 475
 Zinzendorf, Nikolaus Ludwig Graf von
 106
 Zitelman, Rainer 406, 470, 493
 Zola, Émile 519
 Zsdanov, Andrej A. 224, 233-234, 246, 251
 Zsemcsuzsina, Polina 216, 251
 Zsigmond, I., magyar k. / német-római
 cs. 22
 Zweig, Stefan 137-138
 Zwingli, Ulrich 32, 44, 50, 55-56, 61, 117

BIBLIOGRÁFIA

Oldalszám megjelölésével hivatkozott művek

[Szögletes zárójelben a mű rövid utalása]

A

- Adam, Alfred: „Der manichäische Ursprung von den zwei Reichen bei Augustin”, *Theologische Literaturzeitung. Monatsschrift für das gesamte Gebiet der Theologie und Religionswissenschaft*, 77. köt. (1952), 385 skk. [Adam]
- Ágoston, Szent: Isten városáról I./III. (ford. Földvály Antal), Kairosz, Budapest 2005/2006 (eredeti: 413-426) [Ágoston]
- Aland, Kurt: „Der Pietismus und die soziale Frage”, in Aland (Hg.), 99 skk. [Aland, Pietismus]
- Aland, Kurt: *Die Reformation Martin Luthers*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1982 [Aland, Reformation]
- Aland, Kurt: *Die Reformatoren. Luther–Melanchton–Zwingli–Calvin*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1980 (1. kiad.: 1976) [Aland, Reformatoren]
- Aland, Kurt (Hg.): *Pietismus und moderne Welt*, Luther-Verlag, Witten 1974 [Aland, Hg.]
- Alexejev, N.: „Die marxistische Anthropologie”, in Alexejev et al., 152 skk. [Alexejev]
- Alexejev, N. et al.: *Kirche, Staat und Mensch. Russisch-orthodoxe Studien*, Forschungsabteilung des Oekumenischen Rates für Praktisches Christentum, Genf 1937 [Alexejev et al.]
- Althaus, Paul: *Christus und die deutsche Seele. Ein Vortrag*, Bertelsmann, Gütersloh 1934 [Althaus, Christus]
- Althaus, Paul: *Die Ethik Martin Luthers*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1965 [Althaus, Ethik]
- Althaus, Paul: *Die letzten Dinge. Lehrbuch der Eschatologie*, Carl Bertelsmann, Gütersloh 1956 (1. kiad.: 1922) [Althaus, Eschatologie]
- Althaus, Paul: *Die lutherische Rechtfertigungslehre und ihre heutigen Kritiker*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1951 [Althaus, Rechtfertigungslehre]
- Althaus, Paul: „Gottes Gottheit als Sinn der Rechtfertigungslehre”, in *Luther*

- und die Rechtfertigung. Drei Aufsätze*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1971, 9 skk. (1. kiad.: 1931) [Althaus, Gottheit]
- Althaus, Paul: *Kirche und Staat nach lutherischen Lehre*, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, Leipzig 1935 [Althaus, Kirche]
- Althaus, Paul: *Paulus und Luther über den Menschen. Ein Vergleich*, Carl Bertelsmann, Gütersloh 1938 [Althaus, Paulus]
- Althaus, Paul: *Religiöser Sozialismus. Grundfragen der christlichen Sozialethik*, Bertelsmann, Gütersloh 1921 [Althaus, Sozialethik]
- Arendt, Hannah: *A totalitarizmus gyökerei* (ford. Braun Róbert et al.), Európa, Budapest 1992 (eredeti: 1951) [Arendt]
- Aristotelés: *Politika* (ford. Szabó Miklós – Horváth Henrik), Gondolat, Budapest 1969 [Aristotelés]
- Augstein, Rudolf: „Die neue Auschwitz-Lüge”, in *Historikerstreit*, 196 skk. [Augstein]
- August-Rothardt, Ursula – Kinkelbur, Dieter – Schulz, Hermann: „Vorwort”, in August-Rothardt–Kinkelbur–Schulz (Hg.), 7 skk. [August-Rothardt–Kinkelbur–Schulz]
- August-Rothardt, Ursula – Kinkelbur, Dieter – Schulz, Hermann (Hg.): *Für eine Kultur der Gerechtigkeit. Positionen des christlich-sozialistischen Dialogs*, Peter Hammer, Wuppertal 1991 [August-Rothardt–Kinkelbur–Schulz, Hg.]

B

- Backes, Uwe – Jesse, Eckhard – Zitelman, Rainer (Hg.): *Die Schatten der Vergangenheit. Impulse zur Historisierung des Nationalsozialismus*, Ullstein, Frankfurt–Berlin 1992 [Backes–Jesse–Zitelman, Hg.]
- Balzer, Friedrich-Martin: *Klassengegensätze in der Kirche. Erwin Eckert und der Bund der Religiösen Sozialisten Deutschlands*, Pahl–Rugenstein, Köln 1975 (1. kiad.: 1973) [Balzer]
- Barth, Karl: „Die kirchliche Dogmatik. Részletek” (ford. Pröhle Károly), in *Szöveggyűjtemény Karl Barth műveiből* (szerk. Pröhle Károly), Filozófiaoktatók Továbbképző és Információs Központja, Debrecen 1984, passim (eredeti: 1932–1959) [Barth]
- Bartov, Omar: „A blitzkriegtől a totális háborúig: a képzelet és a valóság közti ellentmondásos kapcsolat”, in Kershaw–Lewin (szerk.), 182 skk. [Bartov]
- Becker, Hans-Joachim: *Fichtes Idee der Nation und das Judentum*, Rodopi, Amsterdam–Atlanta/Ga 2000 [Becker]
- Benz, Ernst: „Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche. Die russische Kirche und das abendländische Christentum im Zeitalter der

- Heiligen Allianz”, *Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz), 1950. évf., 8. sz., 559 skk. [Benz, Sendung]
- Benz, Ernst: *Die Ostkirche, im Lichte der protestantischen Geschichtsschreibung von der Reformation bis zur Gegenwart*, Karl Alberg, Freiburg–München 1952 [Benz, Ostkirche]
- Benz, Ernst: *Die russische Kirche und das abendländische Christentum*, Nymphenburger Verlagshandlung, München 1966 [Benz, Russisch]
- Benz, Ernst: *Geist und Leben der Ostkirche*, Rowohlt, Hamburg 1957 [Benz, Geist]
- Benz, Ernst: *Westlicher und östlicher Nihilismus in christlicher Sicht*, Evangelisches Verlagswerk GmbH, Stuttgart 1948 [Benz, Nihilismus]
- Benz, Ernst: *Wichern und der Sozialismus*, Evangelisches Verlagswerk GmbH, Stuttgart 1949 [Benz, Wichern]
- Berdjajev, Nikolaj (Nyikolaj Bergyajev): *A kommunizmus igazsága és hazugsága* (ford. Révész Mária Magdolna), Kairosz, Budapest 2003 (eredeti: 1934) [Berdjajev, Kommunizmus]
- Berdjajev, Nikolaj (Nyikolaj Bergyajev): *Az orosz kommunizmus értelme és eredete* (ford. Kiss Ilona), Századvég, Budapest 1989 (eredeti: 1937) [Berdjajev, Orosz]
- Berdjajev, Nikolaj (Nyikolaj Bergyajev): *Dosztojevszkij világszemlélete* (ford. Baán István), Európa, Budapest 1993 (eredeti: 1923) [Berdjajev, Dosztojevszkij]
- Berend T. Iván: *Válságos évtizedek. Közép- és Kelet-Európa a két világháború között*, Gondolat, Budapest 1982 [Berend]
- Berlin, Isaiah: „Politikai eszmék a huszadik században”; „A szabadság két fogalma”, in *Négy esszé a szabadságról* (ford. Erős Ferenc – Berényi Gábor), Európa, Budapest 1990 (eredeti: 1969), 107 skk., 334 skk. [Berlin]
- Berlioz, Jacques (éd.): *Le Pays cathare. Les religions médiévales et leurs expressions méridionales*, Éditions du Seuil (h.n. 2000) [Berlioz, éd.]
- Besançon, Alain: „A jakobinus és a szovjet forradalom” (ford. Glavina Zsuzsa), *Világosság*, XLII. (2001) évf., 4-5. sz., 54 skk. (eredeti: 1999) [Besançon]
- Beutel, Albrecht: „Martin Luther. Mönch, Professor, Reformator”, in Jung–Walter (Hg.), 47 skk. [Beutel]
- Biget, Jean-Louis: „Hérésie, politique et société en Languedoc vers 1120 – vers 1320”, in Berlioz (éd.), 17 skk. [Biget]
- Bloch, Ernst: *Korunk öröksége* (ford. Bendl Júlia), Gondolat, Budapest 1989 (eredeti: 1935) [Bloch]
- (Blumhardt, Christoph): *Christoph Blumhardt und seine Botschaft*, hg. v. R. Lejeune, Rotapfel, Erlenbach–Zürich–Leipzig 1938 [Blumhardt]

- Bodisco, Theophile von: *Dostojewski als religiöse Erscheinung*, Gebrüder Paetel, Berlin 1921 [Bodisco]
- Bogner, Hans: „Die Bildung einer politischen Elite“, in Günther (Hg.), 114 skk. [Bogner]
- Bojtár Endre: *Európa megrablása. A balti államok bekebelezésének története dokumentumok tükrében*, Szabad Tér, h.n. 1989 [Bojtár]
- Bolliger, Adolf: *Deutschlands Recht. Die Streitschrift der französischen Protestanten*, Buch- und Kunstverlag Carl Hirsch, Konstanz 1916 [Bolliger, Deutschland]
- Bolliger, Adolf: *Weltkrieg und Gottesreich*, Buch- und Kunstverlag Carl Hirsch, Konstanz 1916 (1. kiad.: 1915) [Bolliger, Weltkrieg]
- Bonhoeffer, Dietrich: *Dein Reich komme. Das Gebet der Gemeinde um Gottes Reich auf Erden*, Furchen-Verlag, Hamburg 1957 (kézirat: 1932) [Bonhoeffer, Reich]
- Bonhoeffer, Dietrich: *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1987 (= Kaiser, München 1986) (1. kiad.: 1930) [Bonhoeffer, Communio]
- Bonwetsch, Bernd: „Sztálin, a Vörös Hadsereg és a Nagy Honvédő háború“, in Kershaw–Lewin (szerk.), 210 skk. [Bonwetsch]
- Borkenau, Franz: *Der europäische Kommunismus. Seine Geschichte von 1917 bis zur Gegenwart*, Francke, Bern 1952 [Borkenau, Kommunismus]
- Borkenau, Franz: *Drei Abhandlungen zur Deutschen Geschichte*, Vittorio Klostermann, Frankfurt 1947 [Borkenau, Abhandlungen]
- Bornkamm, Heinrich: *Gott und Geschichte nach Luther*, Heiland, Lüneburg 1946 [Bornkamm, Gott]
- Bornkamm, Heinrich: *Luthers Lehre von den zwei Reichen im Zusammenhang seiner Theologie*, Carl Bertelsmann, Gütersloh 1958 [Bornkamm, Reiche]
- Bornkamm, Heinrich: *Luther und der deutsche Geist*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1934 [Bornkamm, Geist]
- Brenon, Anne: „Le catharisme méridional: questions et problèmes“, „’Vaudoisie’ en Languedoc, XIIe-XIVe siècles“, in Berlioz (éd.), 81 skk., 125 skk. [Brenon]
- Broszat, Martin: *Der Nationalsozialismus. Weltanschauung, Programmatik und Wirklichkeit*, Niedersächsische Landeszentrale für Politische Bildung, Hannover 1960 [Broszat, Nationalsozialismus]
- Broszat, Martin: *Nach Hitler. Der schwierige Umgang mit unserer Geschichte* (Beiträge von M. B., hg. v. Hermann Graml – Klaus-Dietmar Henke), R. Oldenbourg, München 1986 [Broszat, Hitler]
- Broszat, Martin: „Wo sich die Geister scheiden“, in *Historikerstreit*, 189 skk. [Broszat, Geister]

Bultmann, Rudolf: *Történelem és eszkatológia* (ford. Bánki Dezső), Atlantisz, Budapest 1994 (eredeti: 1957) [Bultmann]

Buri, Fritz: *Die Bedeutung der neutestamentlichen Eschatologie für die neue protestantische Theologie. Ein Versuch zur Klärung des Problems der Eschatologie und zu einem neuen Verständnis ihres eigentlichen Anliegens*, Max Niehans, Zürich–Leipzig 1935 [Buri]

C

Calvin, Jean (Kálvin János): *Tanítás a keresztyén vallásra* (rövidített formában, ford. Békési Andor), Magyarországi Református Egyház Zsinati Irodájának Sajtóosztálya, Budapest 1986 (eredeti: 1559) [Calvin]

Cassirer, Ernst: *The Myth of the State*, Yale UP, New Haven – London 1946 [Cassirer]

Chadwick, Henry: *A korai egyház* (ford. Ertsey Krisztina – Tornai Szabolcs), Osiris, Budapest 2003 (eredeti: 1967) [Chadwick H.]

Chadwick, Owen: *A reformáció* (ford. Szabó István), Osiris, Budapest 1998 (eredeti: 1993) [Chadwick O.]

Coudenhove-Kalergi, Richard N.: „Antisemitismus nach dem Weltkrieg”, in Heinrich Graf Coudenhove-Kalergi: *Das Wesen des Antisemitismus*, Paneuropa-Verlag, Wien–Leipzig–Paris 1929, 13 skk.; „Judenhass von heute”, in uo., Wien–Zürich 1935, 7 skk. [Coudenhove, Antisemitismus]

Coudenhove-Kalergi, Richard N.: *Europa erwacht!*, Paneuropa-Verlag, Zürich–Wien–Leipzig 1934 [Coudenhove, Europa]

Coudenhove-Kalergi, Richard N.: *Pan-Europa*, Pan-Europa-Verlag, Wien 1923 [Coudenhove, Paneuropa]

D

Dannemann, Ulrich: „Der unvollendete Abschied vom Bürgertum – Karl Barths Kritik des religiösen Sozialismus”, in Ewald (Hg.), 91 skk. [Dannemann]

Dannhauser, Werner J.: „Friedrich Nietzsche” (ford. Mezei György), in Strauss–Cropsey (szerk.), II. köt., 450 skk.

Deutsch, Karl W.: *Nationalism and Social Communication. An Inquiry into the Foundations of Nationality*, The Massachusetts Institute of Technology and John Wiley & Sons Inc. – Chapman & Hall Ltd., New York – London 1953 [Deutsch]

Deutscher, Isaac: Sztálin. Politikai életrajz (ford. M. Nagy Miklós), Európa, Budapest 1990 (eredeti: 1948/1966) [Deutscher]

Diem, Harald: *Luthers Lehre von den zwei Reichen, untersucht von seinem Verständnis der Bergpredigt aus*, Chr. Kaiser, München 1938 [Diem Harald]

- Diem, Hermann: *Luthers Predigt in den zwei Reichen*, Kaiser, München 1947
[Diem Hermann]
- Diner, Dan: „Einleitung“, in Diner (Hg.), 7 skk. [Diner]
- Diner, Dan (Hg.): *Ist der Nationalsozialismus Geschichte? Zu Historisierung und Historikerstreit*, Fischer, Frankfurt 1987 [Diner, Hg.]
- Dittrich, Ottmar: *Luthers Ethik in ihren Grundzügen dargestellt*, Felix Meiner, Leipzig 1930 [Dittrich]
- Dmitrijeva, Nina A.: „Lenin és az orosz értelmiség: 1922. 'A filozófusok hajójá'-nak áttekintő története“ (ford. Székely Ervin), *Eszmélet* 76 (2007), 156 skk.
[Dmitrijeva]
- Doppermann, Klaus: „Pietismus und moderner Staat“, in Aland (Hg.), 75 skk.
[Doppermann]
- Döring, Detlef: *Christentum und Faschismus. Die Faschismusdeutung der religiösen Sozialisten*, Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1982 [Döring]
- Dörries, Hermann: *Luther und Deutschland*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1934 [Dörries]
- Dost, Georg: *Paul de Lagardes nationale Religion*, Eugen Diederichs, Jena 1915
[Dost]
- Duchrow, Ulrich: *Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre*, Ernst Klett, Stuttgart 1970
[Duchrow, Christenheit]
- Duchrow, Ulrich: „Einführung“, „Nachwort“, in Duchrow (Hg.), 9 skk., 273 skk.
[Duchrow, Reiche]
- Duchrow, Ulrich (Hg.): *Zwei Reiche und Regimente. Ideologie oder evangelische Orientierung? Internationale Fall- und Hintergrundstudien zur Theologie und Praxis lutheranischer Kirchen im 20. Jahrhundert*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1977 [Duchrow, Hg.]
- Dupeux, Louis: *„Nationalbolschewismus“ in Deutschland 1919-1933. Kommunistische Strategie und konservative Dynamik* (dt. v. Richard Kirchhof), C. H. Beck, München 1985 (1. fr. kiad.: Paris 1976) [Dupeux]

E

- Ebeling, Gerhard: *Luther. Bevezetés a reformátor gondolkodásába* (ford. Szita Szilvia), Magyarországi Luther Szövetség, Budapest 1997 (eredeti: 1964)
[Ebeling, Luther]
- Ebeling, Gerhard: *Wort und Glaube*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960
[Ebeling, Wort]
- Erler, Michael – Graeser, Andreas (Hg.): *Philosophen des Altertums. Vom*

- Hellenismus bis zur Spätantike*, Primus – Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2000 [Erler–Graeser, Hg.]
- Ewald, Günter (Hg.): *Religiöser Sozialismus*, W. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1977 [Ewald, Hg.]

F

- Faber, Eva-Maria: „Johannes Calvin. Theologe und Prediger des Lebens aus Heilsgewissheit“, in Jung–Walter (Hg.), 227 skk. [Faber]
- Falcke, Heino: „Bemerkungen zur Funktion der Zweireichelehre für den Weg der Evangelischen Kirchen in der DDR“, in Duchrow (Hg.), 65 skk. [Falcke]
- Falter, Jürgen W.: „War die NSDAP die erste deutsche Volkspartei?“, in Prinz–Zitelman (Hg.), 21 skk. [Falter]
- Farner, Konrad: „Marxistische Religionskritik heute“, in *Marxistisches Salz für christliche Erde – Christliches Salz für marxistische Erde*, Theologischer Verlag, Zürich 1971, 9 skk. [Farner]
- Fedotov, G.: „Reich Gottes und Geschichte“, in Alexeev et al., 55 skk. [Fedotov]
- Fischer, Fritz: „Hitler war kein Betriebsunfall“, in *Hitler war kein Betriebsunfall. Aufsätze*, C. H. Beck, München 1992 [Fischer F.]
- Fischer, Klaus P.: *History and Prophecy. Oswald Spengler and The Decline of the West*, Peter Lang, New York – Bern – Frankfurt – Paris 1989 [Fischer K.]
- Fischer, Paul: Dostojewski. Sein Glauben, Hoffen, Lieben, J. F. Steinkopf, Stuttgart 1925 [Fischer P.]
- Fitzpatrick, Sheila: „A sztálinizmus: hatalom, család, közvélemény“ (ford. Baráth Katalin), in Krausz–Bartha (szerk.), 152 skk. [Fitzpatrick]
- ForsthoFF, D.Dr.: „Protestantismus und Nationalsozialismus“, in Günther (Hg.), 33 skk. [ForsthoFF]
- Friedländer, Saul: „Überlegungen zur Historisierung des Nationalsozialismus“, in Diner (Hg.), 34 skk. [Friedländer]
- Fromm, Erich: *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches. Eine sozialpsychologische Untersuchung* (hg. v. Wolfgang Bonß), Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1980 (am. kézirat: 1929) [Fromm]
- Fulda, Hans Friedrich: „Heinrich Rickerts Anpassung an den Nationalsozialismus“, in Fulda (Hg.), 253 skk. [Fulda]
- Fulda, Hans Friedrich (Hg.): „Schwerpunkt: Nationalsozialismus und Philosophie“, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, XLVII. (1999) évf., 203 skk. [Fulda, Hg.]
- Furet, François: *Egy illúzió múltja. Esszé a 20. század kommunista ideológiájáról* (ford. Mihancsik Zsófia), Európa, Budapest 2000 (eredeti: 1995) [Furet]
- (Furet, François – Nolte, Ernst): „Fasizmus és bolsevizmus. François Furet és

Ernst Nolte levélváltása I-II.” (ford. Gyúkeri Mercédesz – Ádám Péter), *Világosság*, XLI. (2000) évf., 3. sz.: 7 skk, 4. sz.: 29 skk. (eredeti: 1997) [Furet–Nolte]

G

Gebhardt, Jürgen: *Politik und Eschatologie. Studien zur Geschichte der Hegelschen Schule in den Jahren 1830-1840*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1963 [Gebhardt]

Geréby György: „Political Theology versus Theological Politics: Erik Peterson and Carl Schmitt”, *New German Critique* 105, 35. köt., 3. sz. (Fall 2008), 7 skk. [Geréby]

Getty, J. Arch: „'A túlkapasoktól tartózkodni kell' – Tömegterror és sztálini hatalomgyakorlás az 1930-as évek végén” (ford. Baráth Katalin), in Krausz–Bartha (szerk.), 233 skk. [Getty]

Giese, Gerhart: „Schule und Schulpolitik im Dienste deutscher Nationalerziehung”, in Günther (Hg.), 158 skk. [Giese]

Göhler, Gerhard: „Hegel és a társadalmi egység problémája – az Államtan újraolvasva” (ford. Gromon András), *Magyar Filozófiai Szemle*, XXXIX. (1995) évf., 3-4. sz., 413 skk. [Göhler]

Greven, Michael Th.: „Szubsztanciális és metafizikai elemek Carl Schmitt politikai közírói munkásságában 1934 előtt” (ford. Mezei György Iván), *Magyar Filozófiai Szemle*, XXXVII. (1993) évf., 1-2. sz., 300 skk. (eredeti: 1989) [Greven]

Grewe, Wilhelm: „Verfassungspolitische Aufgaben eines nationalsozialistischen Staates”, in Günther (Hg.), 90 skk. [Grewe]

Grüter, Friedrich: „Die Gliederung des Reiches”, in Günther (Hg.), 81 skk. [Grüter]

Günther, Albrecht Erich: „Vorwort”; „Liberale und autoritäre Strafrechtsreform”, in Günther (Hg.), 7 skk., 100 skk. [Günther A.]

Günther, Albrecht Erich (Hg.): *Was wir vom Nationalsozialismus erwarten. Zwanzig Antworten*, Eugen Salzer, Heilbronn 1932 [Günther, Hg.]

Günther, Hans: *Der Herren eigner Geist* (hg. v. Werner Röhr), Aufbau, Berlin–Weimar 1981 (1. kiad.: 1935) [Günther H.]

H

Haase, Felix: *Die religiöse Psyche des russischen Volkes*, B. G. Teubner, Leipzig–Berlin 1921 [Haase]

Habermas, Jürgen: „Das Bedürfnis nach deutschen Kontinuitäten. 'Unser aller Avancierriese': Carl Schmitt in der politischen Geistesgeschichte der Bundesrepublik”, *Die Zeit*, 1993. XII. 3. [Habermas, Schmitt]

- Habermas, Jürgen: „Die Last der doppelten Vergangenheit“, *Die Zeit*, 1994. V. 13.
[Habermas, Vergangenheit]
- Habermas, Jürgen: „Eine Art Schadensabwicklung“, in *Historikerstreit*, 62 skk.
[Habermas, Schadensabwicklung]
- Habermas, Jürgen: „Vom öffentlichen Gebrauch der Historie“, in *Historikerstreit*,
243 skk. [Habermas, Historie]
- Harder, Günther – Niemöller, Wilhelm (Hg.): *Die Stunde der Versuchung.
Gemeinden im Kirchenkampf 1933-1945. Selbstzeugnisse*, Chr. Kaiser, München
1963 [Harder–Niemöller, Hg.]
- Harder, Johannes: „Die politische Dimension des Glaubens. Eine Meditation“,
in Ewald (Hg.), 114 skk. [Harder]
- Häring, Hermann: „Das Böse in der christlichen Tradition“, in *Das Böse in den
Weltreligionen* (hg. v. Johannes Laube), Wissenschaftliche Buchgesellschaft,
Darmstadt 2003, 63 skk. [Häring]
- Harnack, Adolf von: *Dogmatörténet* (ford. Gromon András), Tillingner, Szentendre
1998 (eredeti: 1898) [Harnack]
- Haug, Wolfgang Fritz: „Philosophie im deutschen Faschismus“, in Haug (Hg.),
5 skk. [Haug]
- Haug, Wolfgang Fritz (Hg.): *Deutsche Philosophen 1933*, Argument, Hamburg
1989 [Haug, Hg.]
- Heckel, Johannes: *Im Irrgarten der Zwei-Reiche-Lehre. Zwei Abhandlungen zum
Reichs- und Kirchenbegriff Martin Luthers*, Chr. Kaiser, München 1957 [Heckel]
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *A szellem fenomenológiája* (ford. Szemere Samu),
Akadémiai, Budapest 1961 (eredeti: 1807) [Hegel]
- Hermann, Rudolf: *Luthers These „Gerecht und Sünder zugleich“. Eine systematische
Untersuchung*, C. Bertelsmann, Gütersloh 1930 [Hermann, These]
- Hermann, Rudolf: *Zu Luthers Lehre von Sünde und Rechtfertigung*, J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck), Tübingen 1952 [Hermann, Lehre]
- Heussi, Karl: *Luthers deutsche Sendung*, Frommannsche Buchhandlung Walter
Biedermann, Jena 1934 [Heussi]
- Hildebrand, Klaus: „Das Zeitalter der Tyrannen“, in *Historikerstreit*, 84 skk.
[Hildebrand]
- Hinrichs, Carl: *Preußentum und Pietismus. Der Pietismus in Brandenburg–Preußen
als religiös-soziale Reformbewegung*, Vandenhoeck & Rupert, Göttingen 1971
(kézirat: 1933-1961) [Hinrichs]
- Hirschfeld, Gerhard – Kettenacker, Lothar (Hg.): *Der „Führerstaat“: Mythos und
Realität. Studien zur Struktur und Politik des Dritten Reiches*, Klett–Cotta,
Stuttgart 1981 [Hirschfeld–Kettenacker, Hg.]

- „Historikerstreit”. *Die Dokumentation der Kontroverse um die Eigenartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*, Piper, München–Zürich 1987 (1. kiad.: július; 4. kiad.: október) [Historikerstreit]
- Hobsbawm, Eric: *A szélsőségek kora. A rövid 20. század története* (ford. Baráth Katalin), Pannonica (h.n. 1998) (eredeti: 1994) [Hobsbawm]
- Homjakov, Alekszej: „Egy pravoszláv keresztény jegyzetei a nyugati hitvallásokról” (ford. Kiss Ilona), in Kiss Ilona (szerk.), 260 skk. (eredeti: 1855) [Homjakov]
- Horn, Christoph: „Augustinus. Antike Philosophie in christlicher Interpretation”, in Erler–Graeser (Hg.), 171 skk. [Horn]
- Huber, Ernst Rudolf: *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789, Bd. I.: Reform und Restauration 1789 bis 1830*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1957 [Huber]
- Hughes, Stuart H.: *Oswald Spengler. A Critical Estimate*, Charles Scribner’s Sons, New York – London 1952 [Hughes]
- Huntemann, Georg: *Der Himmel ist nicht auf Erden. Vom Elend des Protestantismus*, Busse Seewald, Herford 1986 [Huntemann]
- Hutten–Müntzer–Luther. *Werke in zwei Bänden* (hg. v. Siegfried und Christa Streller), Aufbau-Verlag, Berlin–Weimar 1989 (5. kiad.) [Hutten–Müntzer–Luther]

I

- Ignatow, Assen: *Selbstauflösung des Humanismus. Die philosophisch–anthropologischen Voraussetzungen für den Zusammenbruch des Kommunismus*, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 1996 [Ignatow]

J

- Jäckel, Eberhard: „Die elende Praxis der Untersteller”, in *Historikerstreit*, 115 skk. [Jäckel, Untersteller]
- Jäckel, Eberhard: *Hitlers Weltanschauung. Entwurf einer Herrschaft*, Rainer Wunderlich Verlag Hermann Leins, Tübingen 1969 [Jäckel, Hitler]
- Jäger, Alfred: *Reich ohne Gott. Zur Eschatologie Ernst Blochs*, EVZ-Verlag, Zürich 1969 [Jäger]
- Jamin, Mathilde: „Zur Rolle der SA im nationalsozialistischen Herrschaftssystem”, in Hirschfeld–Kettenacker (Hg.), 329 skk. [Jamin]
- Johst, Hanns: „Kunst unter dem Nationalsozialismus”, in Günther (Hg.), 149 skk. [Johst]
- Jung, Martin H. – Walter, Peter (Hg.): *Theologen des 16. Jahrhunderts. Humanismus – Reformation – Katholische Erneuerung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002 [Jung–Walter, Hg.]

K

- Kampmann, Theoderich: *Dostojewski in Deutschland*, Inaugural-Dissertation, Westfälische Wilhelms-Universität, Münster 1930 [Kampmann, Dostojewski]
- Kampmann, Theoderich: *Licht aus dem Osten? Dostojewskis Grunderkenntnisse über die menschliche Gemeinschaft – Ein Beitrag zur Analyse seiner Weltanschauung*, Bergstadtverlag, Breslau 1931 [Kampmann, Licht]
- Kant, Immanuel: „A vallás a puszta ész határain belül” (ford. Vidrányi Katalin), in *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*, Gondolat, Budapest 1974 (eredeti: 1793) [Kant]
- Keller, Ernst: *Der unpolitische Deutsche. Eine Studie zu den „Betrachtungen eines Unpolitischen” von Thomas Mann*, Francke, Bern–München 1965 [Keller]
- Kershaw, Ian: „’A Führerért dolgozni’: gondolatok a hitleri diktatúra természetéről”, in Kershaw–Lewin (szerk.), 105 skk. [Kershaw, Führer]
- Kershaw, Ian: *Hitler 1889-1936. Hybris* (ford. Fazekas István), Szukits, h.n. 2003 (eredeti: 1998) [Kershaw, Hitler I.]
- Kershaw, Ian: *Hitler 1936-1945. Nemezis* (ford. Fazekas István), Szukits, h.n. 2004 (eredeti: 2000) [Kershaw, Hitler II.]
- Kershaw, Ian – Lewin, Moshe: „Bevezetés: A rendszerek és a diktátorok – az összehasonlítás perspektívái”; „Utószó”, in Kershaw–Lewin (szerk.), 9 skk., 389 skk. [Kershaw–Lewin]
- Kershaw, Ian – Lewin, Moshe (szerk.): *Sztálinizmus és náciizmus. Diktatúrák összehasonlítása* (ford. Fazekas László et al.), Szukits, h.n. 2005 (eredeti: 1997) [Kershaw–Lewin, szerk.]
- Kettenacker, Lothar: „Sozialpsychologische Aspekte der Führer-Herrschaft”, in Hirschfeld–Kettenacker (Hg.), 98 skk. [Kettenacker]
- Kiss, Igor: „Fünf Formen der Zwei-Reiche-Lehre Luthers. Versuch einer neuen Lösung”, *Die Zeichen der Zeit. Evangelische Monatsschrift für Mitarbeiter der Kirchen* 32 (1978), 1 skk. [Kiss]
- Kiss Ilona (szerk.): *A megváltó Oroszország. Válogatás a szlavofil gondolkodók írásaiból 1839-1861. Századvég*, Budapest 1992 [Kiss, szerk.]
- Klibansky, Raymond: „A német egyetem a harmincas években. Önéletrajzi jegyzetek” (ford. Villó Ildikó), *Magyar Filozófiai Szemle*, XXXIX. (1995) évf., 3-4. sz., 638 skk. (eredeti: 1991) [Klibansky]
- Kocsis Elemér – Poór József (szerk.): *Marxizmus–kereszténység–protestantizmus. Vallásméleti szimpozion – protestáns–marxista dialógus ’82*, Kossuth, Budapest 1982 [Kocsis–Poór, szerk.]
- Koktanek, Anton Mirko: *Oswald Spengler in seiner Zeit*, Beck, München 1968 [Koktanek]

- Kolakowski, Leszek: „Megjegyzések a kommunizmusról és a nemzetiszocializmusról” (ford. Glavina Zsuzsa), *Világosság*, XLII. (2001) évf., 4-5. sz., 80-83. (eredeti: 1999) [Kolakowski]
- Koselleck, Reinhart: „Die Diskontinuität der Erinnerung”, in Fulda (Hg.), 213 skk. [Koselleck]
- Kotkin, Stephen: „A bolsevik Magnyitogorszk” (ford. Baráth Katalin), in Krausz-Bartha (szerk.), 92 skk. [Kotkin]
- Krausz Tamás: *A Szovjetunió története 1914-1991*, Kossuth, Budapest 2008 [Krausz, Szovjetunió]
- Krausz Tamás: „Joszif Visszarionovics Sztálin”, in Ormos-Krausz, 179 skk. [Krausz, Sztálin]
- Krausz Tamás: *Lenin. Társadalomelméleti rekonstrukció*, Napvilág, Budapest 2008 [Krausz, Lenin]
- Krausz Tamás – Bartha Eszter (szerk.): *A sztálinizmus hétköznapijai. Tanulmányok és dokumentumok a Sztálin-korszak történetéből*, Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest 2003 [Krausz-Bartha, szerk.]
- Kupisch, Karl: *Zwischen Idealismus und Massendemokratie. Eine Geschichte der evangelischen Kirche in Deutschland 1815-1945*, Lettner, Berlin 1963 (1. kiad.: 1955) [Kupisch]
- Kurzke, Hermann: *Thomas Mann. Epoche-Werk-Wirkung*, C. H. Beck, München 1991 (1. kiad.: 1985) [Kurzke]
- Kutter, Hermann: *Die Revolution des Christentums*, H. Haessel, Leipzig 1908 [Kutter, Revolution]
- Kutter, Hermann: *Reden an die deutsche Nation*, Eugen Diederichs, Jena 1916 [Kutter, Reden]
- Kutter, Hermann: *Was hat die Kirche zur gegenwärtigen Lage zu sagen?*, Buchdruckerei H. Tschudy & C, St. Gallen 1932 [Kutter, Kirche]
- Kutter, Hermann: *Wo ist Gott? Ein Wort zur religiösen und theologischen Krisis der Gegenwart*, Kober C. F. Spittlers Nachfolger, Basel 1926 [Kutter, Gott]

L

- Labriola, Antonio: „Beszélgetés szocializmusról és filozófiáról” (ford. Nyilas Vera), in *Tanulmányok a történelmi materializmusról*, Kossuth, Budapest 1966, 175 skk. (eredeti: 1897/1902) [Labriola]
- Lagarde, Paul de: „Die Religion der Zukunft”, in *Deutsche Schriften*, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung, Göttingen 1886, 279 skk. [Lagarde]
- Lange, Friedrich: *Reines Deutschtum. Grundzüge einer nationalen Weltanschauung*, Alexander Duncker, Berlin 1904 (1. kiad.: 1893) [Lange]

- Langstien, Thomas: „Die protestantische Ethik und der 'Geist von Potsdam'. Sprangers Konstitution des Führerstaats aus dem Prinzip persönlicher Verantwortung”, in Haug (Hg.), 29 skk. [Langstien]
- Lau, Franz: *Luthers Lehre von den beiden Reichen*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1952 [Lau]
- Leers, Johann von: *Spenglers weltpolitisches System und der Nationalsozialismus*, Junker und Dünnhaupt, Berlin 1934 [Leers]
- Lehmann, Hartmut: *Pietismus und weltliche Ordnung in Württemberg vom 17. bis zum 20. Jahrhundert*, W. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz 1969 [Lehmann]
- Leisegang, Hans: *Luther als deutscher Christ*, Junker und Dünnhaupt, Berlin 1934 [Leisegang]
- Lendvai L. Ferenc: *A fiatal Lukács (Útja Marxhoz: 1902-1918)*, Argumentum – Lukács Archívum, Budapest 2008 [Lendvai, Lukács]
- Lendvai L. Ferenc: *Közép-Európa koncepciók*, Áron, Budapest 1997 [Lendvai, Középeurópa]
- Lendvai L. Ferenc: *Protestantizmus, forradalom, magyarság. Történetfilozófiai tanulmány*, Akadémiai, Budapest 1986 [Lendvai, Protestantizmus]
- Lewin, Moshe: „A bürokrácia és a sztálini állam”; „Sztálin a másik diktátor tükrében”, in Kershaw–Lewin (szerk.), 69 skk., 125 skk. [Lewin]
- Lochman, Jan Milic: *Christus oder Prometheus? Die Kernfrage des christlich-marxistischen Dialogs und die Christologie*, Furche-Verlag, Hamburg 1972
- Lübbe, Hermann: „Vorwort”, in Ludz (Hg.), 1 skk. [Lübbe]
- Ludz, Peter Christian (Hg.): *Spengler heute. Sechs Essays*, Beck, München 1980 [Ludz, Hg.]
- Lukács György: „A kommunizmus erkölcsi alapja”; „Az erkölcs szerepe a kommunista termelésben”; „Régi kultúra és új kultúra”; „Párt és osztály”; „Önkritika”; „A féhérterror társadalmi hinterlandja”; „A konszolidáció kísérlete”; „A kommunista párt morális küldetése”; „Opportunizmus és puccsizmus”; „Rosa Luxemburg, a marxista”; „Osztálytudat”; „Kritikai megjegyzések Rosa Luxemburg 'Az orosz forradalom kritikája' című művéhez”; „Módszertani megjegyzések a szervezeti kérdéshez” (ford. Berényi Gábor), in *Történelem és osztálytudat* (szerk. Vajda Mihály), Magvető, Budapest 1971, 18 skk., 22 skk., 29 skk., 48 skk., 59 skk., 69 skk., 76 skk., 119 skk., 128 skk., 246 skk., 270 skk., 574 skk., 602 skk. (eredeti: 1919/1923) [Lukács, Történelem]
- Lukács György: *Az ész trónfosztása*, Akadémiai, Budapest 1956 (eredeti: 1954) [Lukács, Trónfosztás]

- Lukács György: „Lenin. Tanulmány gondolatainak összefüggéséről”, in *Lenin*, Magvető, Budapest 1970, 11 skk. (1. kiad.: 1924) [Lukács, Lenin]
- Lukács György: „Taktika és etika”, in *Forradalomban. Cikk, tanulmányok 1918-1919* (szerk. Mesterházi Miklós), Magvető, Budapest 1987 (eredeti: 1919) [Lukács, Taktika]
- Luther, Arthur: *Die geistige und politische Vorstellungswelt der Bolschewiki, im Zusammenhange der Strömungen in der russischen Gesellschaft und Literatur*, G. J. Göschen'sche Verlagshandlung GmbH, Berlin–Leipzig 1918 [Luther A.]
- Luther, Martin: „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung”, in *Hutten–Müntzer–Luther*, II. köt., 15 skk. (eredeti: 1520) [Luther, Adel]
- Luther, Martin: „Von den Kaufshandlung und Wucher”, in *Hutten–Müntzer–Luther*, II. köt., 184 skk. (eredeti: 1520/1524) [Luther, Kaufshandlung]
- Luther, Martin: „A keresztyén ember szabadságáról” (ford. Prőhle Károly), in *Luther Márton négy hitvallása*, 33 skk. (eredeti: 1520) [Luther, Szabadság]
- Luther, Martin: „A keresztyén hit főtételei, vagy más néven Schmalkaldeni Cikk” (ford. Pálffy Miklós – Prőhle Károly), in *Luther Márton négy hitvallása*, 269 skk. (eredeti: 1537) [Luther, Főtételek]
- Luther, Martin: „A kis káté” (ford. Prőhle Károly), in *Luther Márton négy hitvallása*, 75 skk. (eredeti: 1529) [Luther, Kiskáté]
- Luther, Martin: „A nagy káté” (ford. Prőhle Károly), in *Luther Márton négy hitvallása*, 115 skk. (eredeti: 1529) [Luther, Nagykaté]
- Luther, Martin: *Asztali beszélgetések* (szerk., ford. Márton László), Helikon, Budapest 1983 (eredeti: 1566) [Luther, Beszélgetések]
- Luther, Martin: *Előszók a Szentírás könyveihez*, Magyarországi Luther Szövetség, Budapest 1995 (eredeti: 1522/1545) [Luther, Előszók]
- (Luther, Martin:) *Luther Márton négy hitvallása* (szerk. Prőhle Károly), Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest 1983 [Luther, Hitvallások]

M

- Mann, Michael: „A permanens forradalom ellentmondásai”, in *Kershaw–Lewin* (szerk.), 157 skk. [Mann M.]
- Mann, Thomas: „Der Künstler und der Literat”, „Gedanken im Kriege”; „Goethe und Tolstoi”, „Von deutscher Republik”, „Brief aus Deutschland”, „Über Lenin”, „Deutschland und die Demokratie”; „Lübeck als geistige Lebensform”, „Kultur und Sozialismus”, „Deutsche Ansprache. Ein Appell an die Vernunft”, „Goethe als Repräsentant des bürgerlichen Zeitalters”, „Was wir verlangen müssen”, „Bekenntnis zum Sozialismus”; „Leiden und Grösse Richard Wagners”, „Achtung,

- Europa!”, „Ein Briefwechsel”, „Mass und Wert”, „Vom zukünftigen Sieg der Demokratie”; „Die Höhe des Augenblicks. Ein Vorwort”, „An die gesittete Welt”, „Das Problem der Freiheit”, „Zu Wagners Verteidigung”, „Dieser Krieg”, „Deutschlands Weg nach Hitlers Sturz”, „Schicksal und Aufgabe”, „Deutschland und die Deutschen”; „Dostojewski – mit Maßen”, „Warum ich nicht nach Deutschland zurückgehe”, „Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung”, „Reisebericht”, „Meine Zeit”, „Der Künstler und die Gesellschaft”, in *Essays Bd. 1-6* (Hg. v. Hermann Kurzke – Stephan Stachorski), Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt 1993/1997, I. köt.: 158 skk., 188 skk.; II. köt.: 45 skk., 126 skk., 167 skk., 228, 243 skk.; III. köt.: 16 skk., 53 skk., 259 skk., 307 skk., 345 skk., 353 skk.; IV. köt.: 11 skk., 147 skk., 183 skk., 198 skk., 214 skk.; V. köt.: 11 skk., 28 skk., 54 skk., 75 skk., 83 skk., 156 skk., 218 skk., 260 skk.; VI. köt.: 14 skk., 33 skk., 56 skk., 131 skk., 160 skk., 222 skk. (eredeti: 1912/1952) [Mann, Essays I-VI.]
- Mann, Thomas: *Egy apolitikus ember elmélkedései* (ford. Györfy Miklós), Helikon, Budapest 2000 (eredeti: 1918/1922) [Mann, Elmélkedések]
- Mann, Thomas: *Naplók I.: 1918-1921, 1933-1939. Válogatás* (szerk. Mádl Antal, ford. Schweitzer Pál – Soltész Gáspár), Európa, Budapest 1988 (eredeti kiadás: 1977/1980) [Mann, Naplók I.]
- Mannhardt, Johann Wilhelm: „Was erwarten die Auslandsdeutschen vom Nationalsozialismus”, in Günther (Hg.), 70 skk. [Mannhardt]
- Manning, Roberta T.: „A 'különleges intézkedések' bevezetése és visszavonása, 1928. január-június: kísérlet a sztálini forradalom kezdetének újraértékelésére” (ford. Baráth Katalin), in Krausz-Bartha (szerk.), 40 skk. [Manning]
- Manstein, Peter: *Die Mitglieder und Wähler der NSDAP 1919-1933. Untersuchungen zu ihrer schichtmäßigen Zusammensetzung*, Peter Lang, Frankfurt – Bern – New York – Paris 1989 (1. kiad.: 1987) [Manstein]
- Márkus György: „Gazdasági és társadalmi szerkezet”, in Fehér Ferenc – Heller Ágnes – Márkus György: *Diktatúra a szükségletek felett* (ford. Mezei György), Cserépfalvi, Budapest 1991 (eredeti: 1983), 17 skk. [Márkus]
- Marx, Karl: *A tőke I./III.* (Karl Marx – Friedrich Engels Művei, 23. köt. / 25. köt.), Kossuth, Budapest 1967/1974 (eredeti: 1867/1894) [Marx, Tőke I./III.]
- Marx, Karl: *Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből*, Kossuth, Budapest 1962 (1. német kiad.: 1932) [Marx, Kéziratok]
- Marx, Karl: „A történelmi jogi iskola filozófiai kiáltványai”; „A hegeli jogfilozófia kritikájából. A hegeli államjog kritikája”; „A zsidókérdéshez”; „A hegeli jogfilozófia kritikájához. Bevezetés”; „Kritikai széljegyzetek 'Egy porosz' cikkéhez”, in *Karl Marx – Friedrich Engels Művei*, 1. köt., Kossuth, Budapest 1957, 78 skk., 201 skk., 349 skk., 378 skk., 392 skk. (eredeti: 1842/1844) [Marx– Engels I.]

- Megerle, R.: „Was wir außenpolitisch vom Nationalsozialismus erwarten“, in Günther (Hg.), 52 sk. [Megerle]
- Meinecke, Friedrich: *Weltbürgertum und Nationalstaat. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates*, R. Oldenbourg, München–Berlin 1911 (1. kiad.: 1907)
- Mentzen, G.: „Zur Wirtschaftspolitik“, in Günther (Hg.), 173 skk. [Mentzen]
- Mirgeler, Albert: „Katholizismus und deutsche Politik“, in Günther (Hg.), 22 skk. [Mirgeler]
- Moeller van den Bruck, Arthur: *Das dritte Reich* (4. Auflage, hg. v. Hans Schwarz), Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg 1931/1940 (1. kiad.: Ring, Berlin 1923) [Moeller]
- Mohler, Armin: *Die Konservative Revolution in Deutschland 1918-1932. Grundriß ihrer Weltanschauungen*, Friedrich Vorwerk, Stuttgart 1950 [Mohler]
- Mommsen, Hans: „A kumulatív radikalizálódás és az erősödő önpusztítás mint a náci diktatúra strukturális meghatározói“, in Kershaw–Lewin (szerk.), 92 skk. [Mommsen, Radikalizálódás]
- Mommsen, Hans: „Hitlers Stellung im nationalsozialistischen Herrschaftssystem“, in Hirschfeld–Kettenacker (Hg.), 43 skk. [Mommsen, Hitler]
- Moreau, Patrick: *Nationalsozialismus von links. Die „Kampfgemeinschaft Revolutionärer Nationalsozialisten“ und die „Schwarze Front“ Otto Straßers 1930-1935*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1984 [Moreau]
- Mühlestein, Hans: *Deutschlands Sendung. Ein neuer mitteleuropäischer Völkerbund*, Gustav Kiepenhauer, Weimar 1914 [Mühlestein]
- Müller, Ludolf: „Die Kritik des Protestantismus in der russischen Theologie vom 16. bis zum 18. Jahrhundert“, *Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz), 1951. évf., 1. sz., 1 skk. [Müller, Kritik I.]
- Müller, Ludolf: *Russischer Geist und evangelisches Christentum. Die Kritik des Protestantismus in der russischen religiösen Philosophie und Dichtung im 19. und 20. Jahrhundert*, Luther-Verlag, Witten/Ruhr 1951 [Müller, Kritik II.]
- Müller, Norbert: *Evangelium und politische Existenz. Die lutherische Zwei-Reiche-Lehre und die Forderungen der Gegenwart*, Union, Berlin/DDR 1983 [Müller N.]

N

- Natorp, Paul: *Fjedor Dostojewskis Bedeutung für die gegenwärtige Kulturkrise*, Diederichs, Jena 1923 [Natorp]
- Naumann, Friedrich: *Arbeiter-Katechismus oder der wahre Sozialismus*, Verlag der Vereinsbuchhandlung, Calw–Stuttgart 1889 [Naumann, Arbeiter]

- Naumann, Friedrich: *Briefe über Religion*, Buchverlag der „Hilfe“, Berlin-Schöneberg 1904 (1. kiad.: 1903) [Naumann, Briefe]
- Naumann, Friedrich: *Was heisst Christlich-Sozial?*, A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlungs Nachfolger (Georg Böhme), Leipzig 1896 (1. kiad. 1894) [Naumann, Christlich-Sozial I./II.]
- Niekisch, Ernst: *Das Reich der niederen Dämonen*, Rowohlt, Hamburg 1953 (kézirat: 1935-1936) [Niekisch, Dämonen]
- Niekisch, Ernst: *Hitler – ein deutsches Verhängnis*, Widerstandsverlag, Berlin 1932 [Niekisch, Hitler]
- Nietzsche, Friedrich: *A hatalom akarása. Minden érték átértékelésének kísérlete* (szerk. Peter Gast – Elisabeth Förster-Nietzsche; ford. Romhányi Török Gábor), Cartaphilus, Budapest 2002 (kézirat: cca. 1887) [Nietzsche, Hatalom]
- Nietzsche, Friedrich: *Az Antikrisztus* (ford. Csejtei Dezső), Attraktor, Gödöllő- Máriabesnyő 2005 (eredeti: 1888) [Nietzsche, Antikrisztus]
- Nietzsche, Friedrich: „Bálványok alkonya, avagy Hogyan filozofálunk a kalapáccsal?” (ford. Romhányi Török Gábor), in *Bálványok alkonya – Nietzsche kontra Wagner*, Holnap, h.n. 2004, 5 skk. (eredeti: 1889) [Nietzsche, Bálványok]
- Nietzsche, Friedrich: *Die Unschuld des Werdens. Der Nachlass I-II.* (hg. v. Alfred Baeumler), Alfred Kröner, Stuttgart 1978 (2. kiad.) (kézirat: 1870/1888) [Nietzsche, Nachlass I./II.]
- Nolte, Ernst: „Abschliessende Reflexionen über den sogenannten Historikerstreit”, in Backes–Jesse–Zitelman (Hg.), 83 skk. [Nolte, Reflexionen]
- Nolte, Ernst: „Das Fabriksystem, das Elend und der Staat”; „Die konservativen Züge im Marxismus”; „Konservatismus und Nationalsozialismus”, in *Marxismus, Faschismus, Kalter Krieg. Vorträge und Aufsätze 1964-1976*, Deutsche Verlags- Anstalt, Stuttgart 1977 [Nolte, Marxismus]
- Nolte, Ernst: *Das Vergehen der Vergangenheit. Antwort an meine Kritiker im sogenannten Historikerstreit*, Ullstein, Berlin–Frankfurt 1987 [Nolte, Antwort]
- Nolte, Ernst: *Der europäische Bürgerkrieg 1917-1945. Nationalsozialismus und Bolschewismus*, Ullstein–Propyläen, Frankfurt–Berlin 1987 [Nolte, Bürgerkrieg]
- Nolte, Ernst: *Der Faschismus in seiner Epoche. Die Action française – Der italienische Faschismus – Der Nationalsozialismus*, Pieper & C., München 1963 [Nolte, Faschismus]
- Nolte, Ernst: „Die Sache auf den Kopf gestellt”, in *Historikerstreit*, 223 skk. [Nolte, Sache]
- Nolte, Ernst: „Filozófiai történetírás ma?” (ford. Czeglédi András), *Magyar Filozófiai Szemle*, XL. (1996) évf., 1-2-3. sz., 183 skk. (eredeti: 1984) [Nolte, Történetírás]

- Nolte, Ernst: *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*, Propyläen, Berlin–Frankfurt 1992 [Nolte, Heidegger]
- Nolte, Ernst: *Marxismus und industrielle Revolution*, Klett–Cotta, Stuttgart 1983 [Nolte, Revolution]
- Nolte, Ernst: „Vergangenheit, die nicht vergehen will“, in *Historikerstreit*, 39 skk. [Nolte, Vergangenheit]
- Nolte, Ernst: „Zwischen Geschichtslegende und Revisionismus“, in *Historikerstreit*, 13 skk. [Nolte, Geschichtslegende]
- Nowak, Kurt: „Zweireichelehre. Anmerkungen zum Entstehungsprozeß einer umstrittenen Begriffsprägung und kontroversen Lehre“, *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 78. évf. (1981), 1. sz., 105 skk. [Nowak]

O

- Ormos Mária: „Adolf Hitler“, in Ormos–Krausz, 5 skk. [Ormos, Hitler]
- Ormos Mária: *Mussolini (I-II.)*, PolgArt, Budapest 2000 (1. kiad. 1987) [Ormos, Mussolini]
- Ormos Mária: *Nácizmus–fasizmus*, Magvető, Budapest 1987 [Ormos, Fasizmus]
- Ormos Mária – Krausz Tamás: *Hitler – Sztálin*, Pannonica, h.n. 1999 [Ormos–Krausz]
- Otto, Hans-Uwe – Sünker, Heinz: „Nationalsozialistische Volksgemeinschafts-ideologie und soziale Arbeit“, in Otto – Sünker (Hg.), 7 skk. [Otto–Sünker]
- Otto, Hans-Uwe – Sünker, Heinz (Hg.): *Soziale Arbeit und Faschismus*, Suhrkamp, Frankfurt 1989 [Otto–Sünker, Hg.]

P

- Pákozdy László Márton: „A marxista protestantizmus-kutatók és protestáns teológusok dialógusának néhány elméleti határkérdése“, in Kocsis–Poór (szerk.), 172 skk. [Pákozdy]
- Pannenberg, Wolfhart: *Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze*, Vandenhoeck & Rupert, Göttingen 1977 [Pannenberg]
- Petermann, Dietrich: „Staatserneuerung und Volksordnung“, in Günther (Hg.), 108 skk. [Petermann]
- Petzold, Joachim: *Wegbereiter des deutschen Faschismus. Die Jungkonservativen in der Weimarer Republik*, Pahl–Rugenstein, Köln 1978 (1. kiad.: „Konservative Theoretiker des deutschen Faschismus“, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften, Berlin/DDR 1978) [Petzold]
- Petzoldt, Matthias: *Gottmensch und Gattung Mensch. Studien zur Christologie und Christologiekritik Ludwig Feuerbachs* (Theologische Arbeiten, Bd. XLVII.), Evangelische Verlagsanstalt, Berlin [Ost] 1989 [Petzoldt]

- Peukert, Detlev: „Zur Erforschung der Sozialpolitik im Dritten Reich“, in Otto-Sünker (Hg.), 36 skk. [Peukert]
- Plate, Ferdinand: „Die Forderungen der Biologie an den Staat“, in Günther (Hg.), 131 skk. [Plate]
- Plessner, Helmuth: *Die verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes*, W. Kohlhammer, Stuttgart etc. 1969 (kézirat: 1935, 1. kiad.: 1959) [Plessner]
- Popper, Karl R.: *A nyitott társadalom és ellenségei* (ford. Szári Péter), Balassi, Budapest 2001 (eredeti: 1945) [Popper]
- Prinz, Michael: „Wohlfahrtsstaat, Modernisierung und nationalsozialistische Thesen zu ihrem Verhältnis“, in Otto-Sünker (Hg.), 47 skk. [Prinz]
- Prinz, Michael – Zitelman, Rainer (Hg.): *Nationalsozialismus und Modernisierung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1991 [Prinz-Zitelman, Hg.]
- Pröhle Károly: „A Luther-kép a múltban és a jelenben“, *Világosság*, XXV. (1984) évf., 1. sz., 9 skk. [Pröhle]

R

- Ragaz, Leonhard: *Flugschriften der Quelle 1-4*, Rotapfel, Erlenbach-Zürich-München– Leipzig 1922 [Ragaz, Flugschriften]
- Ragaz, Leonhard: *Von Christus zu Marx – von Marx zu Christus. Ein Beitrag*, Furche Verlag H. Rennebach KG, Hamburg 1972 (= Hans Harder, Wernigerode am Harz 1929) [Ragaz, Christus]
- Recker, Marie-Luise: *Nationalsozialistische Sozialpolitik im Zweiten Weltkrieg*, R. Oldenbourg, München 1985 [Recker]
- Rehmann, Jan: *Die Kirchen im NS-Staat. Untersuchung zur Interaktion ideologischer Mächte*, Argument, Berlin 1986 [Rehmann]
- Reich, Wilhelm: *Massenpsychologie des Faschismus. Zur Sexualökonomie der politischen Reaktion und zur proletarischen Sexualpolitik*, Verlag für Sexualpolitik, Kopenhagen-Prag-Zürich 1933 [Reich]
- Reitz, Rüdiger: „Christentum und religiöser Sozialismus. 10 Thesen zur Diskussion“, in Ewald (Hg.), 127 skk. [Reitz]
- Richarz, Hugo: „Landwirtschaft und staatspolitische Verantwortung“, in Günther (Hg.), 166 skk. [Richarz]
- Ricoeur, Paul: *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et Fides – Centre Protestant d'Études, Genève 1986 [Ricoeur]
- Rigg, Bryan Mark: *Hitlers jüdische Soldaten* (dt. v. Karl Nicolai), Ferdinand Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 2003 ff. (eredeti: 2002) [Rigg]

Ritschl, Albrecht: „Die NS-Wirtschaftsideologie – Modernisierungsprogramm oder reaktionäre Utopie“, in Prinz–Zitelman (Hg.), 48 skk. [Ritschl]
 Roché, Déodat: *Études manichéennes et cathares*, éd. Cahiers d'Études cathares, Arques/Aude 1952 [Roché]

S

- Sallmann, Martin: „Huldrych Zwingli. Reformator und Humanist in Zürich“, in Jung–Walter (Hg.): 83 skk. [Sallmann]
 Salomies, Ilmari: „Der Hallesche Pietismus in Russland zur Zeit Peters des Grossen“, *Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, B. XXXI. köt. (1936), 13 skk. [Salomies]
 Schäfer, Hans-Dieter: „Die soziale Funktion moderner Elemente in der Gesellschaftspolitik des Nationalsozialismus“, in Prinz–Zitelman (Hg.), 297 skk. [Schäfer]
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról* (ford. Jaksa Margit – Zoltai Dénes), T- Twins, Budapest 1992 (eredeti: 1809) [Schelling]
 Schilling, Heinz: „Vorwort“; „Die 'Zwei Reiche' als Kategorie der Geschichtswissenschaft“, in *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der 'Zweiten Reformation'* (Hg.), Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1986, 7 skk., 387 skk. [Schilling]
 Schmitt, Carl: „A politikai fogalma“; „Pozíciók és fogalmak“, in *A politikai fogalma. Válogatott politika- és államelméleti tanulmányok* (ford. és szerk. Cs. Kiss Lajos), Osiris – Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest 2002, 5 skk., 175 skk. (eredeti: 1927/1932; 1923/1939) [Schmitt, Politikai]
 Schmitt, Carl: *Der Hüter der Verfassung*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1931 [Schmitt, Hüter]
 Schmitt, Carl: „Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus“, in *Bonner Festgabe für Ernst Zitelmann*, Duncker & Humblot, München–Leipzig 1923, 413 skk. [Schmitt, Parlamentarismus]
 Schmitt, Carl: *Legalitás és legitimitás* (ford. Mulicza Katalin et al.), Attraktor, Gödöllő-Máriabesnyő 2006 (eredeti: 1932) [Schmitt, Legalitás]
 Schmitt, Carl: *Politikai teológia* (ford. Paczolay Péter), ELTE-Tempus, Budapest 1992 (eredeti: 1922) [Schmitt, Teológia I.]
 Schmitt, Carl: *Politikai teológia II. Legenda minden politikai teológia elintézéséről* (ford. Szikszai Balázs), Attraktor, Gödöllő-Máriabesnyő 2006 (eredeti: 1970) [Schmitt, Teológia II.]
 Schmitt-Dorotic [Schmitt], Carl: *Die Diktatur. Von den Anfängen des modernen*

- Souveränitätsgedankens bis zum proletarischen Klassenkampf*, Duncker & Humblot, München–Leipzig 1921 [Schmitt, Diktatur]
- Schneider, Michael: *Das Ende eines Jahrhundertmythos. Eine Bilanz des Sozialismus*, Kiepenhauer & Witsch, Köln 1992 [Schneider]
- Scholder, Klaus: „Vorwort“, in *Die Mittwochs-Gesellschaft. Protokolle aus dem geistigen Deutschland 1932 bis 1944* (Hg.), Severin und Siedler, Berlin 1982 [Scholder]
- Schreiber, Wilhelm: „Was ich als Protestant vom Nationalsozialismus erwarte“, in Günther (Hg.), 41 skk. [Schreiber]
- Schwiarskott, Hans-Joachim: *Arthur Moeller van den Bruck und der revolutionäre Nationalismus in der Weimarer Republik*, Musterschmidt, Göttingen–Berlin–Frankfurt 1962 [Schwiarskott]
- Service, Robert: *Lenin. Egy forradalmár életrajza* (ford. Soproni András), Park, Budapest 2007 (eredeti: 2000) [Service]
- Sesztov, Lev: *Dosztojevszkij és Nietzsche* (ford. Patkós Éva), Európa, Budapest 1991 (eredeti: 1903) [Sesztov]
- Sölle, Dorothee: „Es muß doch mehr als alles geben. Eine biographische Annäherung zum christlich-sozialistischen Dialog“, in August-Rothardt–Kinkelbur–Schulz (Hg.), 29 skk. [Sölle]
- Sontheimer, Kurt: *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933*, Nymphenburger Verlagshandlung, München 1964 (1. kiad.: 1962) [Sontheimer]
- Sorel, Georges: *Gondolatok az erőszakról* (ford. Burján Mónika et al.), Századvég, Budapest 1994 (eredeti: 1906) [Sorel]
- Spann, Othmar: *Der wahre Staat. Vorlesungen über Abbruch und Neubau der Gesellschaft*, Quelle & Meyer, Leipzig 1921 [Spann]
- Spengler, Oswald: *Jahre der Entscheidung. Erster Teil: Deutschland und die weltgeschichtliche Entwicklung*, Beck, München 1933 [Spengler, Entscheidung]
- Spengler, Oswald: *Preussentum und Sozialismus*, Beck, München 1925 [Spengler, Preussentum]
- Sperber, Otto von: *Die socialpolitischen Ideen Alexander Herzens*, Duncker & Humblot, Leipzig 1894 [Sperber]
- Stapel, Wilhelm: „Forderungen zur Kulturpolitik“; „Versuch einer praktischen Lösung zur Judenfrage“, in Günther (Hg.), 154 skk., 186 skk. [Stapel]
- Steinbömer, Gustav: „Deutsche Elite. Entstehung und Aufgabe“, in Günther (Hg.), 123 skk. [Steinbömer]

Strauss, Leo – Cropsey, Joseph (szerk.): *A politikai filozófia története I-II.*, Európa, Budapest 1994

Suny, Ronald Grigor: „Sztálin és a sztálinizmus: hatalom és autoritás a Szovjet-unióban, 1950-53”, in Kershaw–Lewin (szerk.), 37 skk. [Suny]

T

Taubes, Jacob: *Nyugati eszkatológia* (ford. Mártonffy Marcell – Miklós Tamás), Atlantisz, Budapest 2004 (eredeti: 1947) [Taubes]

Taylor, A. J. P.: *The Course of German History. A Survey of the Development of Germany since 1815*, Hamish Hamilton, London 1946 (1. kiad.: 1945 július) [Taylor]

Tengelyi László: *A bűn mint sorseseemény*, Atlantisz, Budapest 1992 [Tengelyi]

Thurneysen, Eduard: *Dostojewski*, Chr. Kaiser, München 1921 [Thurneysen]

Tillich, Paul: „Die sozialistische Entscheidung”, in *Christentum und soziale Gestaltung. Frühe Schriften zum Religiösen Sozialismus*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1962 (1. kiad.: 1933)

Tönnies, Ferdinand: *Közösség és társadalom* (ford. Berényi Gábor – Tatár György), Gondolat, Budapest 1983 (eredeti: 1887) [Tönnies]

Törnvall, Gustaf: *Geistliches und weltliches Regiment bei Luther. Studien zu Luthers Weltbild und Gesellschaftsverständnis* (dt. v. Karl-Heinz Becker), Kaiser, München 1947 (1. sv. kiad.: Stockholm 1940) [Törnvall]

Troeltsch, Ernst: *Der Historismus und seine Überwindung. Fünf Vorträge*, Scientia, Aalen 1966 (1. kiad.: 1924) [Troeltsch, Historismus]

Troeltsch, Ernst: *Deutscher Geist und Westeuropa. Gesammelte kulturphilosophische Aufsätze und Reden* (hg. v. Hans Baron), Scientia, Aalen 1966 (1. kiad.: 1925) [Troeltsch, Geist]

Troeltsch, Ernst: *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*, R. Oldenbourg, München–Berlin 1924 (1. kiad.: 1911) [Troeltsch, Protestantismus]

Troeltsch, Ernst: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1923 (1. kiad.: 1912) [Troeltsch, Soziallehren]

Troeltsch, Ernst: *Spektator-Briefe. Aufsätze über die deutsche Revolution und Weltpolitik 1918/1922* (Geleitwort v. Friedrich Meinecke, hg. v. Hans Baron), Scientia, Aalen 1966 (1. kiad.: 1924) [Troeltsch, Spektator]

U

Uertz, Rudolf: *Christentum und Sozialismus in der frühen CDU. Grundlagen und Wirkungen der christlich-sozialen Ideen in der Union 1945-1949*, Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1981 [Uertz]

Ulmen, G. L.: „Metaphysik des Morgenlandes. Spengler über Russland“, in Ludz (Hg.), 123 skk. [Ulmen]

V

Vajda Mihály: *A fasizmusról*, Osiris, Budapest 1995 (kézirat: 1970) [Vajda]

Voegelin, Erich: *Der autoritäre Staat. Ein Versuch über das österreichische Staatsproblem*, Julius Springer, Wien 1936 [Voegelin, Staat]

Voegelin, Erich: *Über die Form des amerikanischen Geistes*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1928 [Voegelin, Geist]

Vogel, Hans-Jochen: „Krise der Menschheit – Krise des Sozialismus. Wohin geht unser Weg?“, in August-Rothardt–Kinkelbur–Schulz (Hg.), 64 skk. [Vogel]

W

Weber, Max: „A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme“ (ford. Józsa Péter – Somlai Péter), in *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások*, Gondolat, Budapest 1982, 27 skk. (eredeti: 1904-1905/1920) [Weber]

Widengren, Geo: *Mani und der Manichäismus*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1961 [Widengren]

Wingren, Gustaf: *Luthers Lehre vom Beruf* (dt. v. Egon Franz), Chr. Kaiser, München 1952 (1. sv. kiad.: Lund 1942) [Wingren]

Winnig, August: „Der Weg zur nationalen Arbeiterbewegung“, in Günther (Hg.), 11 skk. [Winnig]

Wißkirchen, Hans: *Zeitgeschichte im Roman: zu Thomas Manns „Zauberberg“ und „Doktor Faustus“*, Francke, Bern 1986 [Wißkirchen]

Woermann, Kurt: „Die soziale Befreiung“, in Günther (Hg.), 138 skk. [Woermann]

Wolters, Gereon: „Der 'Führer' und seine Denker. Zur Philosophie des 'Dritten Reichs'“, in Fulda (Hg.), 223 skk. [Wolters]

Wolynski (Volynszkij), A. L.: *Das Reich der Karamasoff* (dt. v. Alexander Eliasberg), R. Piper & C, München 1920 [Wolynski]

Z

Zitelman, Rainer: „Die totalitäre Seite der Moderne“, in Prinz–Zitelman (Hg.), 1 skk. [Zitelman]

Zweig, Stefan: *Drei Meister. Balzac–Dickens–Dostojewski*, Insel-Verlag, Leipzig 1920 [Zweig]